

aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo majoris morbi.

QUÆSTIO XXVI

DE PASSIONIBUS ANIMÆ

(In decem articulos divisæ.)

Primo quæritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiat; 2^o quomodo anima conjuncta corpori patiat; 3^o utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva; 4^o secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animæ passionis; 5^o utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passionis; 6^o utrum passionibus mereamur; 7^o utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito; 8^o utrum hujusmodi passionis fuerint in Christo; 9^o utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem; 10^o utrum per doloris passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum anima separata a corpore patiat.* (Suppl. quæst. lxx, art. 3.)

Quæstio est de passionibus animæ: et primo quæritur, utrum anima separata a corpore patiat; et videtur quod non patiat ab igne corporeo. Augustinus enim dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. vi, circa med.): *Agens est præstantius patiente*. Sed anima quolibet corpore est præstantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non potest.

2. Sed diceretur, quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinæ justitiæ judicantis. — Sed contra, instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem; sicut aqua baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scammum secando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam ut instrumentum divinæ justitiæ. Ergo, etc.

3. Sed diceretur, quod naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam inquantum secum defert cremabilia. — Sed contra, cremabilia, quæ dicitur anima secum deferre, sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo, cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, inquantum secum defert cremabilia.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. xxxii, a med.), *non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animæ corporibus exute afficiuntur bene*

seu male. Ergo ignis quo anima separata punitur, non est corporeus.

5. Præterea, Damascenus dicit in fine IV lib. (lib. II, cap. iv circa fin.): *Tradetur diabolus, et demones ejus, et homo ejus, scilicet Antichristus, et impii et peccatores, in ignem æternum, non materiale qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus*. Omnis autem ignis corporeus materialis est. Ergo ignis a quo anima separata patitur, non est corporeus.

6. Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam, inquantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in IV Dialog. (cap. xxiv, parum a princ.): *Ignem eo ipso patitur anima quo videt*; et sic illud quod immediate affligit animam, non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa. — Sed contra, visum, ex hoc quod est visum, est perfectio videntis. Ergo ex hoc quod est visum, non inducit afflictionem videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquid visum affligat, hoc erit inquantum est alii nocivum. Sed ignis non potest affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quo videt.

7. Præterea, agentis ad patiens est aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla est proportio. Ergo anima non potest ab igne corporeo, cum sit incorporea, pati.

8. Præterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superadditam. Aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis. Spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est. Si autem est corporalis; cum omni virtute corporali anima præstantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere, non poterit. Ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

9. Sed dicendum, quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. — Sed contra, Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. xv, aliquantulum a princ.), quod *substantia vivens est dignior quolibet substantia non vivente*. Sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

10. Præterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi inquantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid admittit: unde Augustinus dicit (Enchirid., cap. xii), quod *malum ideo nocet, quia admittit bonum*. Ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere. Ergo eam affligere non potest.

11. Sed dicendum, quod admittit divinæ visionis gloriam. — Sed contra, pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis admittit,

non erit major pœna eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in limbo; quod est contra Augustinum (Enchirid., cap. cxiii).

12. Præterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suæ formæ, per quam agit. Sed ignis agit per calorem. Cum ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

13. Præterea, Deus prior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed per instrumenta divinæ misericordiæ, scilicet sacramenta, aliquis involuntarius et resistens non juvatur, præcipue si sit adultus. Ergo per instrumentum divinæ justitiæ, quod est ignis corporeus, anima invita non recipit penam. Constat autem quod voluntarie non recipit. Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

14. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

15. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in lib. de duab. Naturis et una persona Christi (aliquantulum a med.). Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non potest pati ab igne corporeo.

1. Sed contra est quod Lucæ xvi, 24, dives in inferno positus secundum animam tantum dicit: *Crucior in hac flamma.*

2. Præterea, Gregorius in XV lib. Moral. (super illud Job, xxix: *Decorabit eum ignis qui non succenditur*) sic dicit: *Geheenne ignis cum sit corporeus, et in semetipso reprobos corporaliter ecurat, nec sldio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret.*

3. Præterea, Cassiodorus dicit in lib. de Anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam dum est in corpore. Sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum est a corpore separata.

4. Præterea, sicut anima est incorporea, ita et dæmones. Sed dæmones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Math., xxv, 41: *Ite, maledicti, in ignem æternum.* Ergo et anima separata.

5. Præterea majus est animam justificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad justificationem ipsius, inquantum sunt divinæ misericordiæ instrumenta, ut patet in sacramentis Ecclesiæ. Ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad ejus punitionem, inquantum sunt instrumenta divinæ justitiæ.

6. Præterea, ignobilis potest pati a nobiliori. Sed ignis

corporeus est nobilior quam anima damnata. Ergo animæ damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediæ. Quodlibet ens nobilius est non ente. Sed non esse est nobilius quam esse animæ damnatorum, ut patet Matth., xxvi, 24: *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Ergo quodlibet ens est nobilius anima damnata, et ita ignis corporeus.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis et sequentium scire oportet quid proprie sit passio.

Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur; communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicujus quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a *patin* græce, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abijcitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abijcit a substantia. Hujusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abijcitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis præcedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abiectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium; ampliatur nomen passionis secundum eum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competeat, pati dicitur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur; et hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem.

Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicujus receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola hujusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmuta-

tionem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo ejus operatio potest impediri.

Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse dixerunt, omnia quæ dicuntur in Scripturis de penis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphoricè; ut scilicet per hujusmodi corporales penas apud nos notas, significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur: sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum et hujusmodi opinionis videtur fuisse Origenes (lib. II Periarchon., cap. xx), et Algazel.

Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse penam spirituum, sed corporum: corpora vero puniri non possunt nisi corporali pœna, eadem pœna hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Math., xxv, ubi dicitur: *Ite maledicti in ignem æternum, etc.*; ideo oportet dicere, ut Augustinus probat XXI de civit. Dei (cap. x), ipsos spiritus penis corporalibus aequaliter affici. Nec est simile de gloria beatorum et pœna damnatorum: quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem Divinitatis; damnati vero reprimuntur in id quod sub eis est, unde corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt, quod anima separata afficietur quidem aliquibus penis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus similibus: quibus similes sunt illæ pœnæ per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus, XII super Genesis ad litteram (cap. xxvii), et Avicenna (lib. IX Metaph. cap. ultim.). Sed hoc esse non potest. Nam hujusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illæ sunt universales, ex quorum consideratione afflictio animæ non infertur, sed magis iuncta in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quæ quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a Philosopho probatur. Quod quidem et animæ separatæ et spiritibus dæmonum deest.

Unde alii dicunt, quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus utitur; unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in IV Dialogo (cap. xxxix) dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quod videt. Sed istud non videtur verum. Primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi median-

tibus organis corporalibus; alias animæ sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes. Secundo quia, dato quod sentirent animæ separatæ, non tamen possent a sensibilibus affligi: nam sensibile est perfectio sentientis in quantum hujusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam in quantum hujusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animæ separatæ possit esse nocivus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apprehendi ut nocivus: quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in IV Dial. (cap. xxix): *Quia cremari se inspicit diabolus, crematur.* Non enim est probabile quod dæmones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere.

Unde dicendum quod vere, et non solum secundum apparentiam ab igne corporeo affliguntur: et hoc est quod Gregorius dicit in IV Dial. (cap. xxix, a med.): *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Cujus quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes, ignem corporeum, ut est instrumentum divinæ justitiæ, in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quæ ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis; sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut instrumentum virtutis nutritivæ. Sed hoc sufficiens non videtur: nam instrumentum non agit illam actionem quæ propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in obijciendo (argum. m) dictum est.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliquo naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, in quantum vivificat corpus; alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco, per aliquam operationem, sive per aliquam habitudinem. Quia vero formæ et ejus cuius est forma, est unum esse; unio substantiæ spiritualis ad corporealem per modum formæ, est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suæ potestati subiectum; et ideo non est in potestate substantiæ spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formæ, sed hoc lege naturæ agitur, vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturæ spiritualis est uniri corpori per

modum motoris aut locati, et separari ab eo, secundum ordinem naturæ; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinæ justitiæ, facit aliquid supra virtutem naturæ, scilicet animam detinere, vel ligare; sed ipsa unio per modum prædictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti; et hunc modum passionis Augustinus ponit in XX lib. de civit. Dei, cap. x), sic dicens: *Cur non dicamus, quamvis miris, tamen certis modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhererunt ergo... incorporei spiritus demonum corporis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi, quibus adhererunt, eorum junctura inspicerentur, et animalia flant... sed miris et ineffabilibus modis adherendo, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus pœnam, non vitam.* Hunc modum Gregorius ponit in IV Dial. (cap. XXIX, in fin.), sic dicens: *Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse præstantius patiente, sed secundum quod est agens; et sic ignis, in quantum agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ, est anima præstantior, quamvis non simpliciter.

AD SECUNDUM dicendum, quod in illa passione et actione est aliquid naturale, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod obiectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quæ est per formarum contrarietatem; et hoc ibi esse non potest.

AD QUARTUM dicendum, quod Augustinus circa hoc, XII super Genesim ad litteram (cap. XXXII), nihil expresse determinat; sed loquitur inquirendo per modum dubitationis; unde non dicit absolute quod ea quibus animæ separate afficiuntur, non sunt corporalia sed similia corporalibus: sed loquitur sub conditione; scilicet quod si essent hujusmodi, tamen ex eis possunt animæ affici vel a lætitia vel a tristitia. Et similiter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore; sub disjunctione dicit, adiungens, *vel non localiter*, scilicet per commensurationem ad locum.

AD QUINTUM dicendum, quod in pœna animæ separate duo est considerare: scilicet affligens primum et proximum. Affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum prædictum; sed hoc tristitiam animæ non inge-

reret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus; et iste ignis non est materialis, sed spiritualis; et sic potest verificari dictum Damasceni. Vel potest dici, quod dicit eum non materialem, in quantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

AD SEXTUM dicendum quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, in quantum est detinens vel ligans; et sic ejus visio potest esse afflictiva.

AD SEPTIMUM dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportione accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensionæ ad dimensionem, vel virtualis ad virtuales, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem: virtus enim spiritualis substantiæ non est ejusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corporale, quamvis non e converso, nisi divina virtute.

AD OCTAVUM dicendum, quod instrumentum agit actionem instrumentalem, in quantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aequaliter virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Obiectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendum actionem instrumentalem.

AD NONUM dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam: sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter, sed ut est instrumentum divinæ justitiæ.

AD DECIMUM dicendum, quod ignis ille nocet animæ, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhærentem, sed in quantum ejus substantiæ actionem impedit, ut dictum est, in solut. ad 5 et 6 argum., ipsam detinendo.

AD UNDICESIMUM dicendum, quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis sine aliquo contrario impediante active: sed damnati in inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiæ, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa penas corporales occupantur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum prædictum, in corp. art.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod voluntarium est de ratione justitiæ, non autem de ratione pœnæ, sed magis contra pœnæ rationem; et ideo non instrumenta divinæ misericordiæ, quæ sunt ad justificandum, in animam renitentem

agunt; sed instrumenta divinæ justitiæ, quæ sunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod objectio illa procedit de passione proprie dicta, quæ in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ad hoc quod sit passio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subjectam ut dictum est, in corp. art.; et ad hoc quod sit motus passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex prædictis patet.

Quia vero objectiones quæ sunt in contrarium, aequaliter verum concludunt, tamen non vere; ad eas per ordinem respondendum est.

AD PRIMUM ergo dicendum est, quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam, XXI de civit. Dei (cap. x, a med.): *Dixerim quidem sic arsueros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat, Crucior in hac flamma; nisi convenienter responderi cernerem, talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit, et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit; ubi tamen erant sine corporibus animæ. Sic ergo incorporalis et illa flamma ex qua exarsit, potest intelligi.* Et sic patet, quod illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum nisi aliud addatur.

AD SECUNDUM dicendum quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

AD TERTIUM dicendum, quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; tamen ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

AD QUARTUM dicendum, quod ad illam auctoritatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Unde ista ratio sufficienter probat propositum; et similiter sequens quæ procedit ex simili.

AD ULTIMUM dicendum, quod anima damnata, in quantum est natura quadam, est melior non ente; sed in quantum est subjecta miseriæ et culpæ, intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

ARTICULUS II. — *Utrum anima corpori conjuncta patiatur.*

(I-II, quæst. xxii, art. 1.)

Secundo quæritur, quomodo anima conjuncta corpori

patiatur; et videtur quod non patiatur per accidens. Ut enim dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. xiv, in princ.), *propter amicitiam corporis et animæ, anima corpori conjuncta non potest esse libera, et non potest interire; potest tamen timere interitum.* Timere autem est quoddam pati. Ergo secundum se ipsam anima patitur corpori conjuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

2. Præterea, omne quod dat alteri perfectionem, est eo præstantius. Sed corpus dat animæ perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi periciatur. Ergo corpus est præstantius anima; et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

3. Præterea, anima movetur secundum locum per accidens; quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se. Sed forma vel qualitas quæ inest corpori per se, non videtur inesse animæ per accidens. Cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

4. Præterea moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in V Phys. (comm. 1.) Sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut patet in I de Anima (comm. LXIII et LXIV). Ergo non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

5. Præterea, illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Sed in passionibus animæ prius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis; quia ex apprehensione et appetitu animæ transmutatur corpus, ut patet in ira, timore, et aliis hujusmodi. Ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patitur per accidens, et corpus per se.

6. Præterea, in unoquoque principalis est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo. Sed in passionibus animæ, quod est ex parte animæ, formale est; quod autem est ex parte corporis, materiale: hæc enim est formalis definitio iræ: *Ira est appetitus in vindictam*; hæc vero materialis: *Ira est accessio sanguinis circa cor.* Ergo in hujusmodi passionibus principalis est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis; et sic idem quod prius.

7. Præterea, sicut gaudium et tristitia et hujusmodi passionibus animæ non insunt animæ sine corpore, ita nec sentire. Sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. Ergo nec debet dici quod anima per accidens patiatur.

Sed contra, passio motus quidam est secundum alterationem, ut dictum est, proprie accipiendi passionem. Sed anima non alteratur nisi per accidens. Ergo nec patitur nisi per accidens.

Præterea, virtutes animæ non sunt perfectiores quam ipsa

animæ substantia. Sed secundum Philosophum, I de Anima (comm. LXIII), virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur, per se, sed solum per accidens.

Præterea, omne quod per se movetur, est divisibile, ut probatur in VII Physic. (comm. II). Sed anima est indivisibilis. Ergo non per se movetur; et ita nec per se patitur.

Respondeo dicendum, quod proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquid incorporeum pati, ut supra, art. præc., dictum est, Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor in quantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ; et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animæ per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et hæc est quædam passio corporalis: sicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quæ secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et hæc dicitur passio animalis: sicut patet in ira et timore, et aliis hujusmodi; nam hujusmodi per apprehensionem et appetitum animæ peraguntur, ad quæ sequitur corporis transmutatio; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum moti motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod anima non timet interitum, ut ipsa secundum se intreat; sed timet interitum conjuncti per separationem sui a corpore; et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi in quantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corruptatur. Unde nec ipse interitus animæ potest convenire per se; nec ipsa passio timoris sine conjunctione corporis ei convenit.

AD SECUNDUM dicendum, quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat, XII super Genesim ad litteram (cap. xvi); sed vel a Deo perficitur, vel ipsa se ipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis; sicut virtute intellectus agentis per-

ficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quæ per ipsum fiunt intelligibilia actu.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis qualitas corporis animæ nullo modo conveniat, tamen esse conjuncti est commune animæ et corpori, et similiter operatio: unde passio corporis per accidens redundat in animam.

AD QUARTUM dicendum, quod passio non accidit conjuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis; unde animæ non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

AD QUINTUM dicendum, quod ira, et similiter quælibet passio animæ, dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam rationem iræ; et sic per prius est in anima quam in corpore: et alio modo in quantum est passio; et sic per prius est in corpore; ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patitur.

Et per hoc patet solutio AD SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione quæ nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

ARTICULUS III. — *Utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva.*
(I part., quæst. xxii, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva; et videtur quod non. Christus enim secundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Psal. LXXXVII, 4: *Repleta est malis anima mea*; quod de passionibus exponit Glossa (interl. ex August.). Totalitas autem animæ ad potentias pertinet. Ergo in quolibet potentia animæ potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

2. Præterea, omnis motus vel operatio quæ convenit animæ præter corpus, secundum se ipsam est partis intellectivæ, non sensitivæ. Sed, sicut dicit Augustinus XIII de Civ. Dei (XIV, cap. v, in fin.), *non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur, cognoscat; verum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari.* Ergo hujusmodi passionem non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

3. Præterea, voluntas est partis intellectivæ, ut dicitur in III de Anima (text. XLII). Sed, sicut dicit Augustinus, XIV de Civit. Dei (cap. vi), *voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet, lætitia, et hujusmodi: immo omnes nihil quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et lætitia nisi voluntas in eorum consensione quæ volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quæ volumus?* Ergo hujusmodi passionem sunt in parte intellectiva.

4. Præterea, ejusdem potentie non est agere et pati. Sed

sensus videtur potentia activa : nam basiliscus videndo dicitur interficere, et mulier menstruata videndo inficit speculum, ut patet in lib. de Somno et vig. (cap. XII, ante med.). Ergo in parte sensitiva non est posita animæ passio.

5. Præterea, potentia activa est nobilior quam passiva. Sed potentia vegetativæ sunt activæ, quibus nobiliores sunt potentia sensitivæ. Ergo sensitivæ sunt activæ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, potentia rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum (IX Metaph., com III). Delectationi autem opponitur tristitia. Cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in VII et X Ethic. (lib. II Ethic., cap. v, paulo a princ.), videtur quod sit ibi tristitia; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva.

7. Sed diceretur, quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis actibus. — Sed contra, scientia et ignorantia, quæ sunt opposita, sunt in parte animæ intellectivæ, et tamen non sunt actus. Ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

8. Præterea, secundum Philosophum in II Phys. (comm. III), idem per sui absentiam et presentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersio navis. Sed intelligibile præsens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Damascenus dicit in II lib. (cap. XXII, parum a princ.), quod *dolor non est passio, sed passionis sensus*. Ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva; et eadem ratione delectatio, et alia quæ dicuntur animæ passiones.

10. Præterea, secundum Damascenum in II lib. (cap. XXII), et Philosophum in II Ethic. (cap. v), passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia. Ergo passiones animæ præcedunt gaudium et tristitiam. Sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva. Ergo passiones animæ sunt in ea parte quæ præcedit appetitivam; ergo passiones animæ sunt in parte apprehensiva, quæ appetitivam præcedit.

11. Præterea, sicut in operationibus appetitivæ sensitivæ transmutatur corpus, ita in operationibus sensitivæ apprehensivæ. Ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

12. Præterea, passio, proprie loquendo, est per abjectionem alicujus, et receptionem contrarii. Sed hoc accidit in parte intellectiva : nam abicitur culpa, et recipitur gratia; abicitur habitus luxuriæ, et inducitur habitus castitatis. Ergo in parte superior animæ proprie est passio.

13. Præterea, motus appetitivæ sensitivæ sequitur apprehensionem sensus. Sed aliquando hujusmodi passiones animæ

excitantur in nobis ex aliquibus objectis quæ a sensu apprehendi non possunt : sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo hujusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva; et sic relinquitur quod sint in parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

14. Præterea, inter alias passiones animæ ponitur spes. Sed spes est in parte animæ intellectiva : quia sancti Patres in limbo existentes spem habebant; motus autem partis sensitivæ non remanet in anima separata. Ergo passiones sunt in parte animæ intellectiva.

15. Præterea, imago est in parte intellectiva. Sed secundum potentias imaginis, anima patitur : quia potentia imaginis, quæ nunc perficuntur gratia, in statu gloriæ perficiuntur fruitionis gloria. Ergo passio non est tantum in parte animæ appetitiva sensitiva.

16. Præterea, secundum Damascenum, passio est motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones. Ergo in intellectu est passio; et sic idem quod prius.

17. Præterea, Philosophus, in III de Anima (com. XII), dicit, quod intelligere est pati quoddam. Sed intelligere est in intellectu. Ergo in intellectu est passio.

18. Præterea, Dionysius dicit de Jertheo, II cap. de divin. Nomin., quod *patiens divina didicit divina*. Sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quæ non est divinum capax. Ergo passio non est tantum in parte sensitiva; et ita non est solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. (cap. XXII, non procul a princ.) : *Passio est motus appetitivæ virtutis in imaginatione boni vel mali; et iterum : Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni vel mali*. Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

Præterea, passio, proprie loquendo, est secundum motum alterationis, ut dictum est, art. I. Sed alteratio non est nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Physic. (comm. XIX et XX). Ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

Respondeo dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno (lib. II, cap. XXII) et Gregorio Nysseno positis (art. I hujus quæst.), apparet : quod sic patet.

Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est (1) in qualibet parte animæ, nec tamen solum in appetitiva sensitiva : hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in lib. de Anima, quod vires animæ vegetabilis omnes sunt activæ, vires autem sensibilis omnes passivæ,

(1) *Id. non est.*

vires autem rationalis partim activæ propter intellectum agentem, et partim passivæ propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat appetitibus apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis; quia, cum operatio apprehensivæ sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivæ sit ad rem secundum quod est in se ipsa; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensæ, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur in VI Metaph.

Alio modo dicitur passio proprie, quæ consistit in abiectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animæ convenire non potest nisi ex corpore; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma; et sic comparatur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore, quæ quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. 1, dictum est.

Passio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animæ radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animæ pertinet; potest tamen hæc passio attribui alicui potentie tripliciter. Uno modo secundum quod in essentia animæ radicatur: et sic, cum omnes potentie radicentur in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. Alio modo secundum quod ex læsione corporis potentialium actus impediuntur; et sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organo corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læsis organo, sed indirecte; et hoc modo pertinet etiam ad potentias organo corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organo utentibus: unde contingit quod læso organo virtutis imaginativæ, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam; et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quæ animal corrumpitur.

Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animæ transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quæ organo corporali adiungitur, et cuius est corpus transmutare; et ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiva, quæ non est alicuius organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quæ est immediatum movens. Unde secundum modum operationis ejus statim dispo-

nitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur.

Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivæ, sed activæ. Passio autem magis proprie appetitivæ potentie competit quam apprehensivæ, ut in principio dictum est. Et hæc est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subjectum est quam sensitiva apprehensiva; sicut et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva.

Tertio vero modo passio dicebatur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens. Hoc modo potentia animæ patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliquantulum in omnibus potentiis animæ contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quæ, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod anima Christi tota patiebatur passione corporali; et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animæ radicantur; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animæ ejus esset sicut in proprio subjecto.

Ad SECUNDUM dicendum, quod Augustinus loquitur contra quosdam Platonicos qui dicebant, omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne huiusmodi passiones perferantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

Ad TERTIUM dicendum, quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia huiusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in questione de sensualitate, quæst. præc., art. 3, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia huiusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo. Vel potest dici, quod has passiones Augustinus voluntates nominat, in quantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in questione de sensualitate (ubi sup.) dictum est. Unde ipse Augustinus postea subiungit (xiv de civitate Dei, cap. vi, a med.): *Sicut alicuius vel offenditur voluntas hominis; illa in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.*

AD QUARTUM dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quæ habet aliquem habitum qui est operatio; sic enim omnis potentia animæ activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quæ comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum; quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens, in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perfitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis activum simpliciter sit passivo nobilior respectu ejusdem; nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilior esse, in quantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit; sicut passio a qua intellectus possibilis dicitur passiva potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, id est median-
tibus qualitatibus elementaribus.

AD SEXTUM dicendum, quod illi delectationi quæ est in parte intellectiva per conjunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium; quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariæ non sunt, ut X Metaphysic. dicitur: unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum foret, quod causa contrarii intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animæ esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui, in quantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ est secundum id quod est convenientis intellectui, in quantum intelligit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi

sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subjectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subjectum: sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentie sunt determinatæ ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

AD OCTAVUM dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, in quantum scilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis submersio prohibebatur; et similiter intelligibilis remotio vel absentia non est causa tristitiæ, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum: unde intelligere et non intelligere, quæ contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi, quæ similiter sunt contradictoria: non autem delectandi et tristandi, quæ sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiæ veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiæ; quia vel error aestimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas; vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem; et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

AD NONUM dicendum, quod tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quædam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocimenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, cap. VII in fin., quod dolor usitatus in corporibus dicitur; et ideo incipit a læsione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. art.

AD DECIMUM dicendum, quod gaudium et tristitiam sequi passionem, dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus (loc. cit. in arg.) idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quæ apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper experta causat dolorem. Philosophus autem in II Ethic. loquitur procul dubio de passionibus animalibus, volens, quod ad omnes passiones animæ sequatur gaudium et tristitia. Cujus ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentie, gaudium et tristitia, quæ causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in questione de sensualitate, art. 3. corp., dictum est. Unde restat quod omnes passiones animæ ad gaudium et tristitiam terminantur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva: quia passio corporalis est ipsa natura corporis; passiones autem animales aliæ sunt

in eadem parte appetitiva, in qua gaudium et tristitia; sed tamen quantum ad priores ejus actus. Si autem in actibus appetitivæ ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

AD UNDECIMUM dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva: et ideo ad operationem virtutis sensitivæ apprehensivæ non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivæ, quem statim sequitur transmutatio corporis disponens se ad obediendum. Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo: quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spiritali immutatione, secundum quod species sensibilibus recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in II de Anima (com. XII).

AD DUODECIMUM dicendum, quod quamvis in parte intellectiva aliquid abjiciatur et aliquid recipiatur; hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abjectio fiat; sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos; in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa. Alteratio autem quæ fit de vitiis in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in VII Ethic. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva; ut sic id quod fit in parte intellectiva sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis; et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras penas, et earum phantasmata format, imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia hujusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod spes quæ in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus ut ex prædictis, art. 1, patet.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ex beatificatione vel

perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum: sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod intelligere dicitur esse pati, communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quæ habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex prædictis, in corp. art., patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum illud Joan., XIV, 21: *Si quis diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

ARTICULUS IV. — *Penes quod contrarietas et diversitas inter animæ passiones attendatur.* — (I-II, quest. XXIII, art. 3.)

Quarto quæritur secundum quid attenditur contrarietas et diversitas inter animæ passiones; et videtur quod non secundum bonum et malum. Audacia enim timori opponitur. Utraque vero passio est respectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

2. Præterea, spes desperationi opponitur. Utraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

3. Præterea, Damascenus in lib. II (cap. XXI), et Gregorius Nyssenus (lib. de viribus Animæ, cap. IX), distinguunt passiones animæ per præsens et futurum, et per bonum et malum; ut de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono præsentis voluptas vel delectatio sive lætitia, de malo futuro timor, de præsentis tristitia. Sed præsens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum. Ergo differentia passionum animæ per se non attenditur secundum bonum et malum.

4. Præterea, Augustinus, XIV de civitate Dei (cap. VII, in fin.), distinguit inter tristitiam et dolorem, quod tristitia est animæ, dolor vero corporum: quod ad rationem boni et mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, exultatio, gaudium, lætitia et delectatio, jucunditas et hilaritas differentiam quamdam habent; alias multiter duo istorum conjungerentur, ut patet Isa., XXXV, 10: *Gaudium et lætitiā oblinebunt.* Cum ergo omnia ista

respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animæ non diversificent.

6. Præterea, Damascenus in lib. II (cap. XIV), distinguit quatuor species tristitiæ, quæ sunt accidia, athos, invidia, misericordia, præter quas est poenitentia : quæ omnia respectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

7. Præterea, ipse distinguit sex species timoris scilicet segnitiam, erubescientiam, verecundiam, admirationem, stuporem, et agoniam, quæ ad prædictam differentiam non pertinent. Ergo idem quod prius.

8. Præterea, Dionysius, IV cap. de div. Nomin., zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni ; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod actus distinguuntur per objecta. Passiones autem animæ sunt actus appetitivæ virtutis, cuius objectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur.

Præterea, secundum Philosophum in I Ethic. (III, cap. V, paulo a princ.), passiones animæ sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod in passionibus animæ triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes ; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit, in questione de sensualitate, art. 2, quod objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel arctum ; illæ passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium ; illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem : nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile ; spes autem dicitur quædam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod æstimatur arduum vel difficile ; et similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animæ est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Uno modo secundum contrarietatem objectorum ; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quæ est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus ; ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliquid secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens ; et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil

est aliud quam formatio quædam appetitus ab ipso appetibili : unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliquid conjunctum est, queritur ulterius ut realiter conjungatur ; ut amans scilicet perfruatur amato, et sic nascitur passio desiderii : quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis, est amor secundum desiderium, et ultimum gaudium : et per contrarium istis sunt accipiendæ passiones quæ ordinantur in malum ; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium. Passiones vero irascibilis, ut in alia questione (quæst. præced., art. II) dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas : et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis ; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium ; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter ; sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem : ista enim videntur distinguere arduum sicut differentie per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni : vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili : quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti ; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi ; si quidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit desperationem ; si vero ut non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum ; hoc erit dupliciter : scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari ; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis ; si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris ; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciæ. Si autem malum sit præsens ; aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem iræ ; aut ut excedens et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiæ.

Distinctio ergo illa quæ accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alieujus contrarietatis : quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quæ est secundum contrarietatem objecti, proprie

facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passionibus animæ accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii objecti; scilicet secundum excedens facultatem et non excedens; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor; et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam objecti concupiscibilis, idest secundum bonum et malum; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam; nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animæ est quasi accidentalis; quæ quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem et remissionem; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem iræ. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia quæ sunt species tristitiæ; nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, in quantum æstimatur malum proprium; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, in quantum æstimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod irascibile objectum non est bonum et malum absolute; sed addita circumstantia arduitatis; unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quæ distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod præsens et futurum accipiuntur, ut differentiæ ad distinguendas animæ potentias, secundum quod futurum nondum est conjunctum realiter, præsens vero jam conjunctum; perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. Unde futurum et præsens licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

AD QUARTUM dicendum, quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animæ passiones, quia nihil habet ex parte animæ nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus læsionis; quæ quidem læsio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus (ibidem) subdit, quod tractando de passionibus animæ, maluit uti nomine tristitiæ quam doloris; tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet.

AD QUINTUM dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor; nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animæ sensum illius convenientis; et similiter delectatio spiritualis habet quandam rationalem conjunctionem convenientis cum convenienti, et perceptionem illius conjunctionis; unde Plato definiens delectationem sensibilem, dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura; Aristoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio convenientis, est illud conjunctum convenientis, quod delectationem, præcipue spiritualem, facit; et sic delectatio utrobique incipit a conjunctione reali, et perficitur in ejus apprehensione; gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiæ. Gaudium vero a lætitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicitur quædam gaudii intensionem; quæ quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est lætitia, quæ importat interiorem cordis dilatationem; dicitur enim lætitia quasi lætitia; vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quædam exteriora signa, et sic est exultatio; dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interioris quodammodo exterius exilit; quæ quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia, propter propinquitatem ejus ad vim imaginativam, et sic est hilaritas; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est jucunditas.

AD SEXTUM dicendum, quod species tristitiæ quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiæ addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales; vel secundum intensionem motus; et sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quæ est tristitia aggravans, scilicet cor, ne aliquid agere libeat; vel secundum quod progreditur bilis ad exteriorem dispositionem, et sic est *zylz* quæ est tristitia vocem auferens. Ex parte vero objecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum; et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia; si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia. Penitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio; et ideo Damascenus ipsam prætermittit. Possunt tamen multi modi tristitiæ assignari, si considerentur omnia quæ accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod cum timor sit quædam passio ex nocivo apprehenso, ut excedente facultatem, proveniens; diversificabuntur modi timoris secundum differentiam talium

nocivorum : quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Uno modo respectu propriae operationis ; et sic inquantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnitias ; inquantum vero timetur ut turpis, est verecundia, quæ est timor in turpi actu. Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem ; et sic ejus consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter ejus magnitudinem ; et sic est admiratio, quæ est timor ex magna imaginatione ; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum. (lib. II orthod. Fidei, cap. xv.) Tertio, respectu passionis quæ est ab alio : quæ quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis ; et sic est erubescencia, quæ est timor in expectatione convicii : vel ratione læsionis, et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

Ad octavum dicendum, quod zelus addit super amorem quamdam intensionem : est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

ARTICULUS V. — *Utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint animæ principales passionēs.* — (I part., quæst. xxv, art. 4.)

Quinto quæritur, utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animæ passionēs ; et videtur quod non. Quia Augustinus, XIV de civit. Dei (cap. III, VII, et VIII, in fin.), enumerans quatuor principales passionēs, ponit cupiditatem loco spei : quod ex verbis Virgillii accipi videtur, qui has principales passionēs designatas dixit, sicut homines capiunt, metunt, gaudentes dolentesque, etc.

2. Præterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciæ est perfectior quam motus spei, utpote cum majori intensione in suum objectum tendens. Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

3. Præterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur. Ergo ira debet computari inter passionēs principales.

4. Præterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quæ est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec timor et spes, quæ similiter sunt respectu futuri in irascibili.

5. Præterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit : principari enim, secundum Gregorium (homil. xxxiv in Evang., parum ante med.), est inter reliquos priorem esse. Sed inter reliquas passionēs amor est prior ; ex amore enim omnes aliæ passionēs nascuntur. Ergo amor deberet poni passio principalis.

6. Præterea, illæ passionēs videntur esse principales a quibus aliæ dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliæ passionēs dependere videntur ; nam passio animæ est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v, paulo a princ.). Ergo hæ duæ passionēs tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passionēs.

7. Sed dicendum, quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili ; spes autem et timor sunt principales in irascibili. — Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV : *De concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur.*

8. Præterea secundum proprietatem irascibilis potentia spes desperationi opponitur, timor audaciæ. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duæ principales passionēs contrariæ secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV : *Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudere speramus : et de eo quod odimus, jam dolemus, aut dolendum (1) metuimus.* Ergo hæ sunt quatuor passionēs principales : gaudium, dolor sive tristitia, spes, et timor.

Præterea, Boetius principales passionēs enumerans, dicit in lib. de Consolat. (I, metro ult., circa fin.) :

Gaudia pelle, pelle timorem.
Spemque fugato, nec dolor adit.

Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quatuor sunt principales animæ passionēs : scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cujus ratio est, quia principales passionēs dicuntur quæ aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passionēs animæ sint in parte appetitiva ; illæ passionēs priores erunt quæ immediate ex objecto appetitivæ oriuntur : quod quidem objectum est bonum et malum. Hæ autem erunt quasi secundariæ, quæ mediante aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur ; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo præsupposito oriatur ; ut sic principalis passio propter duo dicatur : quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex objecto, quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quæ procedit ex bono secundum quod est bonum ; per accidens vero illa quæ provenit ex bono secundum quod est malum : et

(1) *Al. et dolendum.*