

est accidens actionis; vel ex parte agentis, secundum quod est potentius vel infirmius in agendo, sicut hebetudo vel subtilitas ingenii, quae differunt secundum velocitatem et tarditatem addiscendi; vel ex parte medii, ut credere et opinari, quae differunt secundum efficaciam et debilitatem medii; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem; accidit enim colorato esse hominem aut lapidem; et talis diversitas actionum neque potentiam diversam neque diversum habitum requirit: quia illud quod est per accidens, non causat differentiam in specie. Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes diversam rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam rationem medii: quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus; sed ratio superior ex rationibus aeternis; et ita etiam haec diversa officia non oportet quod diversas potentias demonstrent, sed diversos habitus, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum synderesis sit habitus, vel potentia.
(1 p., qu. 79, art. 12; et de Ver., qu. 16, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quae veniunt in eandem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animae potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech. 1. Ergo videtur quod sit potentia.

2. Praeterea, Hieronymus dicit Malach. 2, super illud: *Custodite spiritum vestrum etc.*: (1) *Spiritus dicitur, non pars animalis, quae non percipit ea quae sunt Dei, sed rationalis.* Hanc autem vocat synderesim. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.

3. Praeterea, habitus non inscribitur nisi potentiae. Sed Augustinus (2) dicit, quod universalis juris praecepta scripta sunt in naturali iudicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris praeceptorum sit aliquis habitus (3), videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quaedam.

4. Praeterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentialium. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet iudicium. Cum ergo liberum arbitrium a iudicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.

5. Praeterea, habitus amittitur per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem peccato remurmurat, ejus murmuris dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam, et non habitum.

Sed contra, potentia rationalis se habet ad op-

(1) Vel sic tantum aliis verbis: *Custodite spiritum vestrum, non carnem, in qua qui sunt, Deo placere non possunt* (Rom. 8), *non animam, ea quod animalis homo non recipit, vel non percipit ea quae sunt spiritus Dei* (1 Corinth. 2), *sed spiritum, quia spiritus interpellat pro nobis etc.* De synderesi autem nihil ibi, sed in Ezech. 1, ubi *scintillam conscientiam* vocat (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Quod subiungitur ex Augustino aequivalenter tantum insinuat lib. 1 de Peccat. merit. et remiss. seu de Baptismo parvulorum, cap. 14, sed synderesis non meminit (Ex edit. P. Nicolai).

(3) Al. juris sit aliquis, videtur etc.

posita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quia nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.

Praeterea, opposita in idem genus reducuntur. Sed synderesi opponitur fomes: sicut enim fomes semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur fomes sit habitus quidam, ut in littera dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus 8 super Genes. (cap. 26) et Philosophus probat in 7 Phys. (a text. 1 usque ad 9), et 8 (a text. 21 usque ad 43), et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusionibus (1) deducit, et in conferendo frequenter decipitur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et huiusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in 2 Post. (cap. ult.) dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in 1 Poster. (cap. 1) dicitur. Et ideo dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic (2) nobis innato.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.

Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.

Ad tertium dicendum, quod universalis juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriae inscribuntur.

Ad quartum dicendum, quod iudicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale iudicium, secundum universalis juris principia: semper enim de conclusionibus (3) per principia iudicatur; unde et scientia resolutiva iudicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet iudicium particulare de hoc operabili, quod est iudicium electionis. Unde

(1) Al. in conditiones.

(2) Nicolai sicut.

(3) Al. de conditionibus.

synderesis non est idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi.

ARTICULUS IV.

Utrum conscientia sit actus.

(1 p., qu. 79, art. 5; et de Ver., qu. 17, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia non sit actus. Origenes enim dicit (sup. Epist. ad Rom., cap. 2), quod conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae, sibi sociatus, quod separatur a malis et adheret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animae. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.

2. Praeterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quod iudicat, et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed iudicium de hoc faciendum vel non faciendum, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.

3. Praeterea, in Glossa Ezech. 1, dicit Hieronymus postquam de synderesi locutus est: *Hanc autem conscientiam interdum praecipitari videmus.* Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

4. Praeterea, conscientia est scientia quaedam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.

5. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 4 Fid. orth., cap. 25), quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quae est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.

6. Praeterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est productus. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicitur; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem dicitur.

Sed contra, conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.

Praeterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum diiudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur 1 Tim. 1, 3: *Caritas procedit de conscientia bona.* Glossa: *Idest spes; quia ex meritis quae conscientia tenet, motus spei insurgit.* Quandoque vero dicitur habitus, quo quis disponitur ad sciendum; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque potentiam nominat; sed hoc nimis extraneum est; et impropre dictum: quod patet, si diligenter omnes potentiae animae inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia

S. Th. Opera omnia. V. 6.

sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quae sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.

Sciendum est igitur, quod, sicut in (6 Ethic. cap. 8) Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalis principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriate ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, ejus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicite, est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Omne malum est vitandum: ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibuitur: sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et iudificenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dicitur conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, iuramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalis principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam eum habitum; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis ejusdam.

Ad primum ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animae.

Ad secundum dicendum, quod iudicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est: sed iudicium per se vel est in generali, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio

sio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis (1), ut in 6 Ethic. (ubi supra) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et iudicium utriusque attribuitur; et praecipue iudicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis iudicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.

Ad quartum dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest: est enim scire in habitu et scire in actu; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur.

Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiae, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quae eliciuntur ab eis, et praecipue earum quae sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principis universalibus.

Expositio primae partis textus.

Sed non perficere bonum (2). Intelligendum est de bono meritorio.

Quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret. Videtur haec causa esse insufficientis: quia in Christo etiam nihil fuit ad malum impellens, et tamen resistendo malo meruit. — Et dicendum, secundum quosdam, quod hoc intelligitur non de quolibet merito, sed de merito satisfactionis, ad quam poena requiritur. Sed hoc non videtur esse ad propositum, quia Adam merito satisfactionis non indigebat: et ideo aliter potest dici, quod ratio meriti ex duobus potest sumi; vel ex habitu informantis; et sic omnis actus, vel facilis vel difficilis, gratia informati meritorius est: vel ex conditione actus, praecipue in quo est difficultas; et hanc rationem merendi in resistendo peccato non habuit.

Divisio secundae partis textus.

Illud quoque praetermittendum non est, quod talis nunc in rationeque homine est ordo tentationis et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus. Ostensa diversitate quadam partium animae, hic ostendit quomodo contingat in eis peccatum esse; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter in unaquaque parte animae possit esse peccatum mortale et veniale; in secunda assignat huiusmodi digressionis, quam fecit, causam, ibi: *Haec de partibus animae inseruimus, ut ipsius animae natura plenius cognosceretur*; in tertia remouet quandam dubitationem quae posset accidere, distinguendo sensualitatis nomen, ibi: *Non est autem silentio praetermittendum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis . . . etiam inferior portio*

(1) Al. conditiones in operatis.

(2) Al. sed nunc perficere bonum. Supple vero ex Magistri textu: *Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed etc.*

rationis . . . intelligitur. Prima in duas: in prima adaptat per quandam similitudinem processum peccati in viribus animae peccato priorum parentum, quantum ad virum et mulierem et serpentem; in secunda ostendit, qualiter in singulis contingat esse peccatum, ibi: *Nunc superest ostendere, quomodo per haec tria in nobis consummatur peccatum.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit, qualiter contingat in partibus animae peccatum mortale vel veniale esse; secundo summam colligit ea quae dixerat, ibi: *Itaque ut breuiter summam perstringam etc.* Tertio inducit auctoritates ad confirmandum, ibi: *Haec autem Augustinus in lib. 12 de Trinitate tradit ita.*

QUAESTIO III.

Hic quaeruntur sex: 1.^o quis motus sit sensualitatis, et rationis inferioris et superioris; 2.^o utrum motus sensualitatis possit esse peccatum; 3.^o utrum in ratione possit esse peccatum; 4.^o utrum delectatio rationis inferioris aliquo modo possit esse peccatum mortale, si diu permaneat; 5.^o utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale; 6.^o utrum veniale per multiplicationem vel alio modo possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum motus sensualitatis, et rationis superioris et inferioris convenienter et sufficienter assignetur in littera.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod insufficienter et inconvenienter distinguantur in littera motus sensualitatis, et inferioris et superioris rationis. Omnis enim virtus naturaliter in suum objectum movetur. Sed virtus generativa et nutritiva est quaedam naturalis virtus. Ergo habet aliquem motum naturalem in actum generationis et comestionis: et ita praeter motum sensualitatis et rationis, oportet ponere motum naturalem.

2. Praeterea, motus specificatur per terminum, et actus per objectum. Sed aliquis actus peccati est actus generativae, et objectum alienius actus peccati est objectum generativae et nutritivae. Ergo motus in istud objectum ad generativam pertinet, et non ad sensualitatem et rationem: et ita sufficienter motus animae dividuntur.

3. Praeterea, diversarum potentiarum diversa sunt delectabilia, sicut et diversae operationes: delectatio enim operationem sequitur, ut in 10 Ethic. (cap. 6) dicitur. Sed sensualitas et inferior ratio sunt diversae potentiae. Ergo delectationem non habent circa idem: et ita inconvenienter ratio inferior ponitur circa idem delectari in quo delectatur sensualitas.

4. Praeterea, sicut supra dictum est, ratio superior et inferior non differunt per essentiam potentiae; sed in respectu eiusdem objecti per diversa media negotiari habent. Si ergo rationi inferiori attribuitur delectatio circa sensibilia ex hoc quod de sensibilibus negotiari habet per rationes civiles et a rebus creatis sumptas, videtur quod etiam superiori rationi possit aliqua delectatio circa sensibilia adscribi, ex hoc quod de eis per rationes divinas negotiatur, secundum quod intendit aeternis consulendis, ut dictum est.

5. Praeterea, consensus pertinet ad eum cuius est iudicium. Sed eisdem est iudicare et regulare. Cum igitur ratio superior sit regula rationis inferioris, videtur quod consensus in delectationem ad rationem inferiorem non pertineat, sed ad superiorem.

6. Praeterea, eiusdem potentiae non sunt diversi actus. Sed ratio inferior est una potentia. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur sibi duo motus, scilicet delectari, et consentire in delectationem.

Sed contra est quod in littera determinatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod motus, ut dicit Philosophus, est via in eus; unde in partibus animae motus proprie dicitur inclinatio ad aliquid; et ideo quibus viribus inclinatio non convenit, eis proprie motus non attribuitur. Inclinatio autem est in appetitu, qui movet in aliquid agendum: et ideo actus appetitivarum virtutum, motus vocantur; non autem proprie actus apprehensivarum. Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus, et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitas naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent. Hic autem motus in nullo rationi subiacet nec obedit; unde nec in eo peccatum esse potest: et ideo hic praetermittitur. Appetitus autem sensitivus est qui ex praecedenti imaginatione vel sensu consequitur; et hic vocatur motus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis; et hic dicitur motus rationis, qui est actus voluntatis. Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una simplex et absoluta, quando scilicet statim sine discussione apprehensum diiudicat; et talem apprehensionem sequitur voluntas quae dicitur non de liberata. Alia est inquisitiva, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat; et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata. Ratio ergo inferior, quae terrenis disponentis intendit, utroque modo motum voluntatis circa terrena elicere potest: vel quando subito apprehendit hoc esse conveniens vel nocivum corpori; et tunc sequitur motus rationis inferioris, qui dicitur delectatio; quia tunc accipit illud quod corpori delectabile est ut faciendum: vel quando inquirendo deliberat; et tunc non potest sequi appetitus ante deliberationem finitam, et tunc consentire dicitur in delectationem. Ratio autem superior, quia per se rebus terrenis non intendit, sed solum secundum quod regulatur rationibus aeternis, non sequitur ipsam aliquis motus nisi deliberatus respectu horum terrenorum: et ideo respectu eorum non attribuitur sibi delectatio, sed solum ultimus consensus, qui est consensus in executione operis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, motus naturalis ideo praetermittitur, quia in ipso peccatum esse non potest.

Ad secundum dicendum est, quod cum vires superiores aliquo modo ordinent inferiores circa actum generativae et nutritivae, contingit esse actus etiam aliarum potentiarum, vel sensus vel rationis. Verbi gratia, maturatio seminis, et organizatio prolis, et huiusmodi, absolute ad generationem pertinent; et quia generativa nullo modo rationi obedit, ideo in his actibus nullo modo contingit esse peccatum. Sed appetitus delectationis, et delectatio ipsa quae in coitu accidit, et alia huiusmodi, quae ad virtu-

tem sensitivam et motivam pertinent, possunt ordinari a ratione vel vitari; unde in his peccatum est, quae nec ad potentiam generativam (1) vel nutritivam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod sicut contigit idem esse apprehensum per sensum et rationem; ita etiam contingit idem esse desideratum per utrumque: et ideo quamvis non sit eadem operatio utriusque, tamen potest esse circa idem, et per consequens etiam delectatio quae operationem consequitur; unde non est inconveniens, si circa idem sensus et ratio delectatur, non tamen eodem modo; sed sensus delectatur in eo sub ratione delectabilis in sensu, ratio vero inferior secundum quod accipitur in ratione boni vel convenientis ad regimen corporis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, ratio superior non habet motum circa res temporales, sicut deducendo ad eas per modum consilii rationes aeternas: et ideo non se habet nisi ut de liberans de eis: et ideo sibi delectatio in his rebus non attribuitur, quae nominat quandam complacentiam non deliberatam, sed tantum consensus, qui deliberationem consequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio superior regulat inferiorem, et ratio inferior sensualitatem, et etiam seipsam aliquo modo dirigere potest. Quodcumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ultimum attribuitur primo et summo; sicut patet in artibus subalternatis: quia civilis considerat ultimum finem humanae vitae; militaris autem victoriam, quae est citra hunc finem, et sic de aliis: et secundum hoc dico, quod rationi superiori reservatur iudicium respectu ultimi, quod est executio operis; et ideo attribuitur sibi consensus in opus: rationi vero inferiori attribuitur iudicium respectu aliorum ad opus ordinatum; et ideo attribuitur sibi consensus in delectationem. Non tamen est dubium quin etiam superior iudicare possit de hoc de quo iudicat inferior; unde et consensus in delectationem, superioris esse potest, si fiat inquisitio per rationes aeternas.

Ad sextum dicendum, quod delectatio et consensus in delectationem non sunt diversi actus secundum genus, qui diversitatem potentiae exigant; sed differunt per deliberatum et non deliberatum, ut dictum est; unde non est inconveniens, utrumque rationi inferiori attribui.

ARTICULUS II.

Utrum in sensualitate sit peccatum.

(1-2, qu. 74, art. 5; et de Ver., qu. 23, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Sensualitas enim nobis peccatoribusque communis est, ut supra dictum est. Sed in peccatoribus non est peccatum, ut de peccato agimus. Ergo nec nobis secundum sensualitatem peccatum convenit.

2. Praeterea, omne peccatum in voluntate est, secundum Augustinum (1. Retract., cap. 15). Sed sensualitas a voluntate seclusa est, cum voluntas sit in ratione, secundum Philosophum (3 de Anima, text. 42). Ergo in sensualitate non est peccatum.

3. Praeterea, virtus et vitium cum sint contra-

(1) Nichil non ad nutritivam.

ria, sunt in eodem. Sed sensualitas, cum sit perpetuae corruptionis, secundum statum praesentis vitae, subjectum virtutis esse non potest. Ergo nec in ea peccatum esse poterit.

4. Praeterea, nulli imputatur aliquid ad culpam quod in ejus potestate non est. Sed motus sensualitatis non est in potestate nostra, cum deliberationem rationis praecedat. Ergo non potest esse peccatum.

5. Praeterea, actus proprius et naturalis alicujus non potest esse peccatum. Sed moveri in delectabilia secundum carnem, est actus proprius et naturalis sensualitatis, cum sit motus potentiae in proprium objectum. Ergo in hoc non potest esse peccatum.

6. Praeterea, peccatum post mortem etiam in anima manet. Sed sensualitas non manet: quia solus intellectus separatur, ut Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 20), et 12 Metaphysic. (text. 17). Ergo in sensualitate non est peccatum.

Sed contra, Augustinus dicit, quod nonnullum vitium est cum caro adversus spiritum concupiscit. Sed hoc non contingit nisi secundum inordinatos motus sensualitatis. Ergo in ea est vitium et peccatum.

Hoc etiam expresse habetur per hoc quod in littera dicitur, quod si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. Ergo videtur quod saltem veniale peccatum in sensualitate esse possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorundam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto: quod sic patet. Peccatum enim, ut pertinet ad praesentem considerationem, non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem motus ponitur in genere moris nisi habita comparatione ad voluntatem, quae principium est moralium, ut ex 6 Metaph. (text. 5) patet: et ideo ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri, vel non impediri: et ideo inordinatio quae in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen incompleti: et ideo in his actibus peccatum levissimum et veniale est, non autem mortale, quod est perfectum peccatum. Deformitas autem cujuslibet actus illi potentiae attribuitur ut subjecto quae actus principium est: et ideo cum sensualitas sit principium horum actuum, convenienter in ea peccatum esse dicitur ut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis

sensualitas nobis peccabilibusque communis sit, tamen aliquid convenit sensualitati in nobis quod non convenit sibi in brutis, scilicet esse aequaliter subjectam rationi, ratione cuius in sensualitate humana potest esse peccatum, non autem in sensualitate brutali.

Ad secundum dicendum, quod omne peccatum est in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in causa. Sed voluntatem esse causam alicujus peccati contingit dupliciter: vel per se, ut quando actus peccati ex imperio voluntatis procedit; vel quasi per accidens, quando non impedit quod impedire potest: sicut dicitur aliquis facere id quod non impedit, cum impedire possit: et hoc modo est causa primorum motuum.

Ad tertium dicendum, quod electio est principale in virtute, ut Philosophus (in 5 Ethic., cap. 4) dicit; unde oportet omnem actum virtutis esse electione procedere: propter quod etiam virtutis habitus electivus dicitur in 2 Ethic. (cap. 6 vel 7 in antiq.); et ideo virtus non potest esse nisi in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, quamvis etiam sint sensitivarum partium: propter quod in irascibili et concupiscibili ponimus esse virtutem: et similiter etiam est de eo quod perfectam rationem peccati habet, quod per se virtuti opponitur: et ideo actus irascibilis et concupiscibilis potest esse actus virtutis, vel peccati mortalis: sed sensualitas, ut supra dictum est, nominat partem sensitivam secundum quod magis ad carnem depressa est, prout non sequitur in operando imperium voluntatis, sed movetur proprio motu; et ideo in ea non potest esse actus virtutis vel peccati mortalis, sed quiddam incompletum in genere moris, quod est peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod motus isti quodam modo sunt in potestate nostra, et alio modo non sunt. Si enim quilibet eorum singillatim consideretur, sic in potestate nostra sunt: quia quemlibet eorum praeveniendo impedire possumus. Si autem omnes simul considerentur, sic in potestate nostra non sunt: quia dum uni obviare nitimur, ex alia parte potest motus illicitus surrepere: non enim potest esse simul intentio renitentis voluntatis contra diversa in actu.

Ad quintum dicendum, quod aliquis actus potest esse proprius sensualitatis simpliciter, qui non est proprius sensualitatis secundum quod humana est: quoniam sensualitatis humanae est ut ejus motus non sit contra rectitudinem rationis; unde sequitur quod aliquis actus in brutis est laudabilis, qui in homine est vituperabilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis potentiae sensitivae, secundum quorundam opinionem, per suam essentiam non maneat post mortem, manent tamen in sua radice, scilicet in essentia animae, a qua potentiae fluunt: et sic manet peccatum sensualitatis in anima, secundum quod peccatum unitus potentiae in totum redundat.

ARTICULUS III.

Utrum in ratione possit esse peccatum.
(1-2, qu. 74, art. 3; et de Ver., qu. 13, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in ratione non possit esse peccatum. Ratio enim potentiam cognitivam nominat. Sed peccatum ad affe-

ctum pertinet. Ergo in ratione peccatum non est.

2. Praeterea, in 3 de Anima (1 part., text. 137) dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Sed ubi est rectitudo perpetua, ibi non potest esse peccati curvitas. Ergo in ratione, quae ad intellectum pertinet, peccatum esse non potest.

3. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), peccatum esse contra rationem. Si ergo in ratione esset peccatum, in ratione aliquid contrarium rationi existeret, quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet in ratione peccatum esse.

4. Praeterea, superior ratio habet hunc actum ut contemplandis aeternis inhaereat, sicut supra dictum est. Sed ex hoc quod aliquis aeternis inhaeret, non peccat. Ergo in ratione, ad minus superioriori, non potest esse peccatum.

5. Praeterea, in partibus animae invenitur aliqua perpetuae corruptionis, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliqua in qua potest esse et peccati curvitas et virtutis rectitudo. Ergo ad perfectionem potentiarum animae oportet esse aliquam quae sit perpetuae rectitudinis. Sed hoc nulli congruentius adscribitur quam superiori rationi. Ergo in ea non potest esse peccatum.

Sed contra, eligere ad rationem pertinet. Sed contingit esse electionem rectam et non rectam. Ergo videtur quod in ratione possit esse peccatum.

Praeterea, sicut se habet ratio speculativa ad scibilia, ita se habet ratio practica ad operabilia. Sed in scibilibus contingit esse peccatum in ratione speculativa ex eo quod quis non recte ratiocinatur. Ergo videtur quod etiam in operabilibus contingat esse in ratione peccatum, ex eo quod non recte eligitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod rationis peccatum potest dici dupliciter. Uno modo ex eo quod est ipsius rationis secundum se: et sic dici-mus esse in ratione peccatum, quando judicando errat, sive sit in speculativis, sive in operativis; et hoc est peccatum in cognitione, ex eo quod male syllogizatur. Alio modo dicitur esse peccatum in ratione ex parte voluntatis, quae per iudicium rationis regulatur, ut tunc in ratione peccatum esse dicitur; quando sequitur perversa electio. Sciendum est igitur, quod quidam philosophi posuerunt quod secundo modo non contingit esse in ratione peccatum nisi etiam primo modo ratio erret, dicentes, omne peccatum ignorantiam esse, et scientem peccare non posse: quorum primus fuit Socrates, ut in 7 Ethic. (cap. 2) dicitur, haec ratione inductus, quod non videtur conveniens ut nobilissimum, quod est scientia, ab ignobilibus passionibus vincatur; unde si scientia esset in nobis, passiones viles non sequerentur: quod quia ad sensum falsum apparere, ideo Philosophus in eodem libro ostendit quomodo contingat scientem peccare, distinguens scientiam in universali et particulari; et similiter scientiam in habitu et actu; et in habitu dupliciter: quia habitus aliquando ligatus est, ne in actionem exeat, ut in ebriis patet; quandoque autem non est ligatus. Dicit ergo quod contingit peccantem esse scientem in universali et in actu, in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel irae vel concupiscentiae, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur: et si etiam ore quis passioni subditus ea quae secundum rectam rationem sunt proferat in par-

ticulari, non tamen mente id tenet, sicut ebrius sapientem verba potest ore profere quae intellectu non capit; et ideo cum ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur iudicium rationis in majori propositione quae universalis est, in minori autem propositione, quae particularis est, admiscetur passio, quae circa particulare viget; unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis. Verbi gratia, si dicatur: Nulla fornicatio est committenda, in hoc iudicium rationis perfectum est. Item proponatur alia: Omnis fornicatio est delectabilis. Sub quibus duabus assumatur una particularis, haec scilicet: Accedere ad hanc mulierem est fornicatio. Si ratio sit fortis ut nec etiam in particulari passione vincatur, inducet conclusionem negativam eligens fornicationem non committere. Si autem passione vincatur, elicit conclusionem affirmativam, eligens in fornicatione delectari; et sic sumitur hic esse peccatum in ratione; quando scilicet post rationis deliberationem, eo quod ratio in particulari corrumpitur per passionem, sequitur prava electio. Et si quidem deliberatio fiat per rationes divinas, dicitur esse peccatum in superiori ratione, ut si procedat ex hoc quod omne prohibitum lege Dei est vitandum. Si vero per rationes creatas, dicitur esse peccatum in inferiori ratione; ut si procedat ex hoc quod omne id quod transcendit medium virtutis, est vitandum, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quamvis sit cognitiva potentia, tamen est directiva voluntatis; unde non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo in ratione, praecipue cum voluntas non sit nisi boni, vel apparentis boni; unde malam voluntatem aliquo modo praecedat falsa aestimatio: sed peccatum contingit esse in ratione dupliciter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta.

Ad tertium dicendum, quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta: et ideo Philosophus (in 5 Ethic., cap. 6, et 9, cap. 4) dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, ratio superior non tantum inhaeret aeternis conspiciendis per contemplationem, sed etiam consulendis ad directionem operis. Contingit autem quod deductio rationis quae est ex rationibus aeternis, corrumpatur per passionem, sicut etiam illa quae est ex civilibus rationibus. Unde in utraque peccatum esse potest.

Ad quintum dicendum, quod in anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed

se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad rationationem de conclusionibus.

ARTICULUS IV.

Utrum in delectatione rationis inferioris possit esse peccatum mortale. — (1-2, quaest. 74, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod in delectatione inferioris rationis non sit peccatum mortale. Non enim est peccare mortaliter nisi eus cuius est advertere rationem divini praecepti, cum peccatum mortale determinetur ex eo quod est contra legem divinam. Sed advertere praeceptum divinum, non est inferioris rationis sed superioris, quae aeternas rationes consulit. Ergo peccatum mortale non potest esse in ratione inferiori sed tantum in superiori.

2. Praeterea, ut communiter dicitur, nulla circumstantia peccatum aggravat in infinitum: quia quantitas quae ex accidente relinquatur non potest esse maior quam essentialis quantitas peccati. Sed delectatio rationis inferioris si non diu tenetur, est peccatum veniale, ut in littera dicitur. Ergo etiam per hoc quod diu tenetur non efficitur mortale peccatum.

3. Si dicatur, quod non dicitur diuturna vel morosa a mora temporis, sed ex consensu adveniente, contra. Consensus in veniale non est nisi venialis. Sed delectatio per se sumpta est veniale, ut dictum est. Ergo consensus in eam non erit mortalis.

4. Praeterea, non est mortale quod non est prohibitum lege divina. Sed consentire in huiusmodi delectationes, dummodo in opus non consentiatur, non est prohibitum lege divina. Ergo non est peccatum mortale.

5. Praeterea, majus est peccatum homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis cogitet de occisionibus multorum et in cogitatione delectetur, et in delectationem consentiat, non videtur peccare mortaliter. Ergo videtur quod nec etiam si consentiat in delectationem carnis, dummodo in actum non consentiat.

Sed contra est quod in littera dicitur in pluribus locis.

Praeterea, sicut vir poterat peccare mortaliter, ita et mulier in conjugio primorum parentum. Sed inferior ratio mulieris figuram exprimit. Ergo in ea mortale peccatum esse potest. Sed non secundum subitam delectationem. Ergo secundum delectationem morosam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, delectatio rationis inferioris nihil aliud est quam complacentia voluntatis in eo quod apprehenditur conveniens per inferiorem rationem. Haec autem delectatio, ut in littera dicitur, si statim ut mentem attigerit, auctoritate viri expellatur, veniale peccatum est: hoc enim contingit quando talis complacentia sequitur subitam rationis apprehensionem. Si vero diu tenetur, peccatum mortale est. Haec autem diuturnitas non est ex quantitate temporis iudicanda, sed magis ex deliberatione rationis. Si enim post deliberationem rationis inferioris adhuc delectatio illa placeat, morosa delectatio dicitur, et tunc erit in delectationem consensus, et tunc mortale peccatum est, ut Magister

dicit, et verba Augustini sonare videntur, quamvis quidam in hoc Magistro contradicant, auctoritates Augustini exponentes. Sed opinio Magistri valde probabilior est et securior, quod sic patet. Quaedam enim operationes sunt quae ex suo genere peccata mortalia sunt, ut fornicatio, furtum, et huiusmodi: quod autem aliquid horum peccatorum mortale non sit, non potest esse nisi per accidens, in quantum scilicet ejus subiectum peccati mortalis capax non est, ut quando est in sensualitate tantum. Philosophus autem vult (in 10 Ethic., cap. 4), quod idem iudicium est de operatione et delectatione. Unde si operatio est per se bona, et delectatio est per se bona, et e contrario. Quod ergo delectatio consequens per operationem quae est per se peccatum mortale, non sit mortalis, hoc non est nisi per accidens, scilicet ex defectu subiecti: unde quando-cumque mala delectatio vel operatio reducitur ad hoc in quo potest esse perfecta ratio peccati vel virtutis, de necessitate incipit esse peccatum mortale. Perfecta autem ratio virtutis vel peccati mortalis non potest esse sine electione rationis consiliantis et deliberantis; et ideo quidquid fornicationis ante hoc invenitur per accidens, peccatum mortale non est; ubi autem ad hoc pervenitur, statim peccatum mortale esse incipit: unde etiam si usus exteriorum membrorum et delectatio eorum esset, sine voluntate tali, peccatum non esset, sicut beata Lucia dixit: *Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam*. Sed consensus adveniens aetui exteriori fuit peccatum mortale. Similiter appetitus sensualitatis, et delectatio consequens appetitum ante consensum rationis deliberatae, peccatum mortale non est: sed post consensum rationis deliberantis peccatum mortale incurritur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ratio inferior regit vires sensibiles, ita ratio superior regit inferiorem; unde sicut in viribus sensibilibus est virtus et vitium ex hoc quod participant regimen rationis, ita etiam in inferiori ratione potest esse peccatum mortale ex hoc quod regitur a ratione superiori, cuius est advertere divina praecepta.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, non dicitur diuturna delectatio propter moram temporis, sed ex consensu rationis deliberatae.

Ad tertium dicendum, quod consensus in veniale quod est veniale ex genere, ut verbum otiosum, non est mortalis, sed consensus in illud veniale, quod est veniale per accidens bene potest esse mortalis: quia per talem consensum remove-tur illud accidens quod rationem peccati mortalis auferebat, scilicet delectationem rationis non attingere.

Ad quartum dicendum, quod etiam interior delectatio divino praecepto prohibetur, ut per hoc quod dicitur (Exod. 20, 17): *Non concupisces rem proximi tui*. Si tamen nullum tale praeceptum esset, adhuc ratio non sequitur: quia ex hoc ipso quod aliqua operatio prohibetur, designatur esse per se mala in quo-cumque sit tamen ipsa quam delectatio ejus, nisi per accidens prohibeatur.

Ad quintum dicendum, quod secundum diversitatem operationum est diversitas delectationum; unde alterius naturae est delectatio quae sequitur operationem appetitivae virtutis et delectatio quae sequitur operationem cogitativae. Sicut enim cogitatio de-

homicidio vel luxuria, sine appetitu aliquo, non reducitur, nisi inordinata sit, ad genus luxuriae vel homicidii, sed ad aliud genus quod est curiositas vel vanitas; ita etiam delectatio consequens talem cogitationem non pertinet ad genus homicidii vel fornicationis; unde consensus in talem delectationem non est peccatum mortale, sed veniale: quia enim vanitas cogitationis non est mortalis ex genere, etiam delectatio consequens appetitum homicidii vel fornicationis, reducitur ad idem peccati genus sicut et appetitus ipse. Unde sicut in fornicatione si aliquis consentiat in delectationem quae appetitum concupiscibilis respectu fornicationis sequitur, erit peccatum mortale; ita etiam, et multo amplius, si consentiat in delectationem quae appetitum irascibilis respectu homicidii sequitur, erit peccatum mortale.

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale. — (1-2, qu. 74, art. 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur, quod in superiori parte rationis non possit esse peccatum veniale. Peccatum enim superioris rationis non est nisi per hoc quod defleatur a rationibus aeternis. Sed ab eis deflecti non contingit nisi per peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non erit peccatum nisi mortale.

2. Praeterea, contemptus peccatum mortale facit. Sed non potest esse quod aliquis post deliberationem in actum peccati consentiat sine contemptu. Ergo cum superior ratio sine deliberatione non peccet, videtur quod in ipsa nunquam sit nisi mortale peccatum.

3. Praeterea, consensus in actum peccati mortalis, semper est mortale peccatum. Sed motus superioris partis rationis dicitur esse consensus in actum. Ergo ad minus in genere mortalis peccati superior ratio nunquam venialiter peccat.

4. Praeterea, in partibus animae invenitur aliquid in quo non potest esse nisi veniale peccatum, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliquid in quo potest esse et veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo ad completionem partium animae oportet esse aliquid in quo non possit esse nisi peccatum mortale. Hoc autem non est synderesis: quia in ipsa non est peccatum. Ergo relinquatur quod ipsa sit superior ratio.

5. Praeterea, peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quia, sicut supra probatum est, Adam in primo statu venialiter peccare non poterat. Sed superior ratio est in summo remotiois a carne. Ergo in ipsa peccatum veniale esse non potest.

Sed contra, consensus in actum venialis peccati non est gravior quam ipse actus. Sed quidam actus sunt venialia peccata, ut loqui otiosa, et huiusmodi. Ergo consensus in huiusmodi est etiam veniale. Sed consensus in actum pertinet ad superiorem rationem. Ergo in ipsa potest esse peccatum veniale.

Praeterea, sicut aliorum peccatorum contingit esse aliquos motus subitaneos ex surreptione, ita etiam et infidelitatis. Sed non est dicendum, tales motus esse peccata mortalia. Cum ergo non sint motus nisi superioris partis rationis, cuius est divina conspiciere, videtur quod in ipsa veniale peccatum esse possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquem motum esse veniale peccatum, contingit ex duobus: aut ex ipso genere actus, quod veniale est, sicut verba otiosa; aut ex parte ejus cuius est motus, in quantum videlicet motus ille electionem praecedat, in qua principalitas virtutis et vitii consistit. Sciendum est igitur, quod unaquaque potentia quam aliquo modo possibile est elevari ad illud quod est supra se, potest habere aliquem subitum motum in id quod sibi secundum se convenit, et alium motum habere potest in id quod sibi convenit ratione ejus quod est elevata in aliquid superius; sicut in appetitu sensibili patet: nam ipse subitum motum habet in id quod est conveniens secundum sensum; in quantum autem est regulatus ratione, et perfectus habitu virtutis, habet motum post deliberationem in id quod est secundum rationem conveniens. Sicut autem appetitus sensibilis elevatur per regimen rationis in id quod est supra se; ita etiam ratio superior elevatur per lumen fidei in id quod est supra naturalem suam cognitionem: et ideo subitus motus apprehensionis superioris rationis est secundum naturalem suam cognitionem: qui si in aliquo fidei obviet, erit motus infidelitatis ex surreptione; et ita propter defectum deliberationis erit veniale peccatum. Secundum hoc ergo distinguendum est: quia aut motus superioris rationis est in id quod est veniale ex genere, et sic etiam motus ejus venialis erit: aut est in id quod est mortale ex genere; et hoc contingit dupliciter: quia vel illud est proprium obiectum ejus; et sic habet circa illa duos motus: unum subitum, qui praecedat deliberationem; et hoc erit veniale peccatum; alium deliberatum, et hoc erit mortale, ut in motibus infidelitatis patet: aut est obiectum inferioris potentiae, sicut sensualitatis, ut patet in delectabilibus secundum carnem; et sic superior ratio non habet motum in illud, nisi consulationis, quasi ministrans medium, quo de illa re syllogizari potest; et ita circa illud non habet motum nisi deliberatum: et ideo in talibus motus superioris rationis semper est mortale peccatum; alii autem duobus modis in ea contingit veniale peccatum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superioris rationis est per hoc quod defleatur aliquo modo a rationibus aeternis; sed hoc contingit dupliciter; vel simpliciter, sicut in mortali peccato, per quod defleatur quis a lege Dei actu et habitu, non tantum faciens praeter eam, sed contra eam; vel secundum quid, sicut in veniali peccato, quo quis relinquit legem Dei actu sed non habitu, non contra eam, sed praeter eam faciens.

Ad secundum dicendum, quod deliberatum consensus in veniale non semper procedit ex tali contemptu, ut mortale peccatum faciat. Quando enim hoc modo in veniale consentitur ut si esset contra legem Dei, nullo modo fieret; manet intra limites venialis peccati, etiam si advertatur esse veniale peccatum. Si autem hoc modo in ipsum consentiatur ut etiam si prohiberetur esse peccatum, nihilominus fieret; talis consensus in veniale, ex genere etiam mortalis esset (1).

Ad tertium dicendum, quod in illud mortale quod pertinet ad obiectum inferioris potentiae, non habet superior ratio alium motum nisi consensum deliberatum, eo quod ad ipsam non pertinet secun-

(1) Nicola: in veniale (etiam ex genere) mortalis esset.

dum se considerare convenientia corpori, sed solum consilium de his: et ideo in talibus non peccat nisi mortaliter. Secus autem est in illis mortalibus quae circa proprium objectum committuntur, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod sensualitas non peccat nisi venialiter, est ex imperfectione ejus; sed peccatum veniale non tantum causatur ex imperfectione agentis, sed etiam ex ipso genere actus; et ideo non oportet, quantumcumque potentia sit perfecta (1), quod motus ejus non possit esse venialis: sequeretur autem, si tantum ex imperfectione agentis veniale causaretur: sic enim per oppositum imperfecto perfectissimum responderet.

Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum non est ex corruptione carnis sicut ex causa proxima, sed sicut ex causa prima: quia per hoc quod caro corrupta traducitur, omnes animae potentiae quodammodo corrumpuntur, et ita corruptio redundat in ipsam rationem superiorem, quamvis a carne sit remotissima.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.
(1-2, qu. 88, art. 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale possit fieri mortale. Ita enim dicit Augustinus super 1. Can. Joan. (cap. 4, tract. 5), de venialibus loquens: *Ista levia non negligere. Si contemnis quando ponderas, expavesce quando numeras; levia multa faciunt unum grande: multae guttae implent fluvium, multa grana faciunt massam.* Sed grande non dicitur nisi peccatum mortale. Ergo ex multis venialibus fit unum mortale.

2. Item, Augustinus in lib. de decem chordis (cap. 11): *Nolite contemnere venialia, quia minima sunt; sed time, quia plura sunt: plerumque enim bestiae minutae multae necant. Si proiciatur quisque in locum pulicibus plenum, nunquid non moritur ibi? Et minutissima sunt grana arenae; sed si arena amplius in navim mittatur, mergit illam, ut pereat. Quam minutae sunt guttae pluviae; nonne pluviae implent flumina, et domos dejiciunt?* Timenda est ergo ruina multitudinis, etsi non magnitudinis.

3. Praeterea, omne finitum omni finito proportionabile est. Sed complacentia qua aliquis in peccato mortali ad bonum commutabile convertitur, finita est. Ergo proportionalis est complacentiae qua aliquis in peccato veniali convertitur ad commutabile bonum. Ergo multiplicatum veniale, unum mortale facit.

4. Praeterea, delectatio ante deliberationem rationis est veniale peccatum. Sed post consensum deliberatum efficitur mortale. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

5. Praeterea, ut in 3. Physic. (text. 59) dicitur, motus est unus, qui est continuus. Sed contingit aliquem motum inordinatum continuum, in prima parte sui non in contemptum Dei fieri, et sic est venialis; et postmodum in contemptum Dei, et sic erit mortale. Ergo illud quod prius fuit veniale, potest fieri mortale.

6. Praeterea, dispositio fit habitus, ut in Prae-

(1) *Al.* quod potentia quantumcumque sit perfecta.

dicamentis (cap. de qual.) Philosophus dicit. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Praeterea, eadem est distantia mortalis ad veniale, et venialis ad mortale. Sed mortale per confessionem fit veniale, ut Ambrosius dicit (1). Ergo et veniale potest fieri aliquo modo mortale.

8. Ad hoc etiam est quod in littera dicitur, quod quaedam non damnant nisi saepius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Sed damnatio non est nisi per peccatum mortale. Ergo si verbum otiosum saepius iteretur, erit peccatum mortale.

Sed contra, eorum quae in infinitum distant, unum non potest in aliud transmutari. Sed mortale et veniale in infinitum distant; quod eorum poena ostendit, quia veniali debetur poena temporalis, et mortali aeterna. Ergo veniale non potest fieri mortale.

Praeterea, iteratio actus non diversificat speciem. Sed veniale et mortale diversa genera peccatorum sunt. Ergo per hoc quod veniale multiplicatur, non fiet mortale.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum quaeritur, an veniale possit fieri mortale, tripliciter potest intelligi. Aut ita quod unus et idem numero actus quandoque sit veniale, et postmodum fiat mortale (2); et hoc esse non potest, quia unus actus non est nisi semel: ex quo enim semel transit, iterum resum non potest idem numero; et ideo si semel fuit veniale, nunquam erit mortale. Vel ita quod aliquis actus qui ex genere suo venialis est, aliquo modo mortalis fiat; et hoc possibile est, si tantum placeat, ut finis in eo constituitur: cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quandoque ponitur aliquod bonum commutabile finis ultimus vitae, oportet quod Deus non pro fine habeatur; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud in quo finis constituitur, supra Deum diligatur; quod constat peccatum mortale esse. Hujusmodi autem complacentiae expressissimum signum est, quando aliquis alicui rei etiam non prohibita tantum adhaeret ut consentiat, si etiam esset prohibita, illam (3) se non relicturum; ut praecipue patet in quibusdam ebriosis, qui totam vitam suam in vino posuerunt, et histrionibus, qui verba otiosa sectantur. Alio modo potest intelligi ut multa venialia pertingant ad quantitate peccati mortalis; et hoc quidem per se loquendo est impossibile: quia reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea quae est venialis, cum peccatum mortale privet infinitum bonum, quod est bonum increatum; per veniale autem peccatum tollitur aliquod causatum, ut fervor caritatis. Distantia autem privationum mensuratur ex his quae privantur. Uni etiam eorum debetur poena aeterna, et alteri temporalis. Sed per accidens possibile est: cum enim veniale sit dispositio ad mortale, ex hoc quod aliquis frequenter venialiter peccat, fit in eo etiam pronitas ad peccandum mortaliter: quanto enim magis consuescit in aliquo opere,

(1) Velut ex lib. 1 de interp., cap. 6, prius indicabatur ad marginem. Quis tyro divinare? De interpellatione Job dici debuit, ex qua eod. lib. et cap. id colligitur, minus tamen expresse quam hic, ut et ex lib. de Paradiso, cap. 14, ubi *veniale culpam* vocat (Ex edit. P. Nicolai).

(2) *Supple* peccatum.

(3) *Al.* prohibita, illud etc.

tanto magis sibi placet illud: quia signum habitus est delectatio operis, ut in 2. Ethic. (cap. 5) dicitur. Hoc tamen non de necessitate contingit: quantumcumque enim exerceat pronitas ad peccandum per iterationem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate, ne in peccatum mortale delabatur.

Et sic patet responsio ad duas primas auctoritates. Non enim intelligitur quod multa venialia faciant unum mortale per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omnium finitorum accipere proportionem aliquam; sicut lineae et numeri nulla est proportio; quia, ut in 3. Euclidis dicitur, proportio est certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis; et ita quamvis complacentia mortalis sit finita, non tamen oportet ut sit proportionata complacentiae venialis, quia est alterius rationis; alia enim ratione placet finis, et alia quae sunt ad finem; semper enim plus placet finis; unde quantumcumque multiplicetur complacentia venialis, non aequabit complacentiam mortalis. Vel dicendum, quod complacentia mortalis peccati potest considerari dupliciter. Vel ex parte ejus cui placet; et sic finita est; quia ex potentia finita non potest procedere actus infinitus. Vel ex parte ejus quod placet, et sic infinita est: quia placet ut finis, qui desideratur ut infinitum bonum, quia propter finem ultimum omnia desiderantur.

Ad quartum dicendum, quod motus delectationis qui est in sensualitate, nullo modo fit mortalis; sed consensus rationis adveniens, qui est aliud, cum diversarum potentialium non sit unus actus numero; unde non sequitur quod actus qui prius fuit venialis, postea sit mortalis.

Ad quintum dicendum, quod ille actus continuus quamvis sit unus secundum esse naturae consideratus; tamen non est unus consideratus in esse morali, immo pro duobus actibus computatur.

Ad sextum dicendum, quod dispositio proprie dicitur illud quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus; sicut qui addiscit, habet dispositionem scientiae, qua perfectum in termino motus disciplinae. Contingit autem terminum motus esse duplicem: quia vel ejusdem generis, vel alterius. Verbi gratia, alterationis terminus est qualitas sicut ejusdem generis; sed forma substantialis sicut alterius generis. Si ergo dispositio comparatur ad id quod est terminus motus ejusdem generis, sic constat quod dispositio potest fieri illud ad quod disponit, sicut calor imperfectus fit calor perfectus; si autem ac-

ciatur terminus motus alterius generis, hoc nunquam contingit; sicut calor imperfectus quantumcumque exerceat, nunquam fit forma substantialis ignis. Dico ergo, quod veniale non est dispositio ad mortale sicut ad terminum ejusdem generis, sed alterius; et ideo veniale nunquam fit mortale.

Ad septimum dicendum, quod est aequivoctio in veniali; cum enim dicitur, quod culpa mortalis per confessionem fit venialis, non intelligitur de veniali ex genere, secundum quod hic de veniali loquimur, sed intelligitur de veniali ex eventu; quod quidem dicitur veniale per quamdam similitudinem ad veniale, quia scilicet manet reatus ad poenam temporalem pro culpa mortali, quam confessio delevit; non ita quod culpa in culpam mutetur.

Ad octavum dicendum, quod hoc quod dicit Magister, intelligendum est non per se, sed per occasionem, inquantum scilicet venialia frequenter occasionaliter in mortale inducunt, inquantum faciunt pronitatem ad illud.

Expositio secundae partis textus.

Et ideo de talibus cogitationibus venia petenda est. Videtur hoc esse contra illud quod prius determinatum est. Quia percussio pectoris, et *Pater noster*, valent ad dimissionem peccati venialis, et est satisfactio propria venialium. Ergo videtur quod morosa delectatio, de qua hic loquitur, sit veniale peccatum. — Et dicendum, quod quamvis hujusmodi sit sufficiens satisfactio pro veniali peccato, et non pro mortali, tamen etiam ad dimissionem peccati mortalis valent; unde etiam pro mortalibus *Pater noster* dicere debemus, et peccus tondere.

Non enim ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit. Videtur hoc esse falsum; quia quaedam peccata spiritalia sunt, in quibus non est aliqua carnis delectatio. — Sed dicendum, quod hoc intelligitur in genere peccatorum carnalium, quorum appetitus ad sensualitatem pertinet.

Non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis . . . etiam inferior portio rationis . . . intelligitur. Hic per scripturas, non canonem Biblicae, sed dicta sanctorum significat. Ratio autem dicitur etiam pro convenientiam sensualitatis et inferioris rationis; quia utraque attendit ea quae ad corpus pertinent, licet ratio inferior sub rationibus universalibus, et sensualitas sub rationibus particularibus et materiae concretis.

DISTINCTIO XXV.

Redit ad liberi arbitrii considerationem.

Jam vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrii tractatum, quod philosophi definiunt, dixerunt liberum de voluntate iudicium: quia potestas ipsa, et habitus voluntatis et rationis quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet; quia libera potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem: quia voluntate moveri, et spontaneo appetitu. *S. Th. Opera omnia. V. 6.*

tu ferri ad ea potest quae bona vel mala iudicat vel iudicare velit (1).

Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum nec ad omne futurum.

Hoc autem sciendum est, quod liberum arbitrium ad pra-

(1) *Al.* valet.