

finem ultimum intentionem dirigat. Et quia per peccatum homo ab illo sine abductus fuerat, et non poterat reduci nisi per mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum; ideo post peccatum oportuit haberi cognitionem explicitam de redemptione, et praecipue quantum ad ea quibus nos in finem reduxit victo hoste a quo captivi detinebamur. Ad hoc autem quod nos in finem reduceret, quatuor requirebantur. Primum est quod propugnator noster institueretur (1); quod factum est in nativitate. Secundum est quod propugnaret; quod factum est in passione. Tertium est quod vinceret; quod factum est in resurrectione, quando aeternitatis aditum devicta morte reseravit. Quarto quod victoriae suae omnes suos participes faceret; et hoc erit in iudicio, quando bonis bona et malis mala reddet. Et ideo ista praecipue requirebantur ut de redemptore explicito scirentur. Tamen possibile est quod secundum diversa tempora horum distinctio et explicatio ante Christi adventum creverit, ut quanto adventui Salvatoris viciniore existerent, tanto sacramenta salutis plenius perceperint, ut dicit Gregorius (super Ezech., hom. 16). Et secundum hoc utraque opinio in littera potest habere veritatem: prima quantum ad propinquos, secunda quantum ad remotos.

Ad primum ergo dicendum, quod Joannes Baptista hos articulos plenissime scivit; unde de his non dubitavit. Potuit autem dubitare sine praesudicio salutis de alio articulo passionis implicito tunc temporis, scilicet de descensu ad inferos, non pertinaciter; quod patet, quia doceri quaerebat. Vel dicendum, ut alii dicunt, quod ipse non dubitavit, sed quasi dubitasse visus est in quantum quaevisit suos propter se, sed propter suos discipulos instruendos. Vel fuit dubitatio non ignorantiae, sed admirationis et pietatis.

Ad secundum dicendum, quod articulus conceptionis implicito continebatur in articulo nativitatis in quantum est via ad nativitatem; articulus autem de descensu ad inferos, in articulo de passione; articulus autem de ascensione, in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis.

Unde patet responsio ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod in iudicio Christus nihil nobis merebitur; sed id quod prius meruit, reddet.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod per missiones divinarum personarum in nos, homo in finem ultimum ducitur non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum; et ideo explicita cognitio de Trinitate fuit necessaria non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum. Non tamen eodem modo ante adventum Christi et post: quia ante adventum soli majores de hoc fidei explicitam habuerunt: post incarnationem vero omnes fidei explicitam de tribus personis habere tenentur, sicut et de mysterio incarnationis, quod cognosci non potest, nisi cognoscatur personarum distinctio: et quia sacramenta salutis cum invocatione Trinitatis conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus posuit illa quae oportuit credi explicita a quolibet homine in quocumque statu: hoc autem non fuit cognitio Trinitatis.

(1) *Al.* instrueretur.

Ad secundum dicendum, quod ad dirigendum in finem non solum oportet cognoscere finem, sed etiam ea sine quibus in finem iri non potest; et ideo oportuit habere cognitionem explicitam de fide Trinitatis, quia sine earum missione in finem beatitudinis venire non potest.

Ad tertium dicendum, quod quia (1) non erat necessarium ut explicite omnes cognoscerent, ideo non fuit positum mysterium Trinitatis manifeste in veteri Testamento, sed velate ut sapientes capere possent.

Expositio textus.

Sicut in Ecclesia aliqui sunt minus capaces. Contra. Modo non sufficit ad salutem ut etiam explicite mysterium incarnationis credatur. — Dicendum, quod est similitudo non quantum ad omnia, sed quantum ad quaedam de articulis: quia nesciunt eos distinguere, quamvis explicite cognoscant illud quod in articulis continetur. Tenentur autem explicite articulos scire de quibus Ecclesia solemnizat, et factis continuam mentionem, sicut de Trinitate.

Credunt hoc quod ignorant. Hoc est contra illud quod superius dictum est, quod fides non est de ignotis. — Dicendum, quod sicut implicito creditur, ita et implicito cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur explicite.

Solet etiam quaeri de fide Cornelii. Sciendum, quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio incarnationis, quamvis sufficere ei ad salutem, etiamsi de hoc fide implicitam habuisset: sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis; et ideo, quia hoc jam incipiebat esse necessarium ad salutem, missus fuit Petrus ad eum instruendum.

Illud etiam non est praetermittendum, quod fides, spes, caritas, et operatio secundum aliquid aequalia sunt in praesenti. De hac aequalitate habituum, et operatione dicitur infra, distinct. 56. Hic tamen sciendum est quod operationem hic videtur nominare virtutes regulantes in opere exteriori, sicut sunt virtutes cardinales, quae etiam habent actus interiores, secundum quas oportet istam aequalitatem attendi. Vel si loquitur de operibus exterioribus, attendenda est aequalitas quantum ad formationem (2) operis magis quam secundum quantitatem actus: quia interdum aliquis ex majori caritate facit opera ex suo genere minora quam alius majora.

Non ideo (5) post fidem et spem ponitur, quod ex eis oritur. Contra, Matth. 1, 2: *Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Jacob*; id est, fides spem, spes caritatem. — Dicendum, quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad habitus.

Non quod fides et spes causa vel tempore praecedat. Contra. Aliquis habet fidem qui non habet caritatem, sicut qui fide accedit ad baptismum fidem tantum habens. — Dicendum, quod loquitur de fide et spe secundum quod est virtus.

(1) *Al.* docet quia.
(2) *In editis confirmationem.*
(5) *Al.* autem.

DISTINCTIO XXVI.

De spe, quid sit.

Est autem spes virtus quae spiritalia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia, et ex praecedentibus meritis vel ipsam spem, quam natura praebet caritas, vel speratam rem, id est beatitudinem aeternam; sine meritis enim aliquid sperare non spes, sed praesumptio dici potest.

De spe, quid sit.

Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus. Unde Augustinus (in Enchir., cap. 8): « Fidem appellamus earum rerum quae non videntur. De spe quod dicitur (Rom. 8, 24): « Spes quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat? Quod attinet ad non videre vel quae creduntur vel quae sperantur, fidei specie commune est. Distinguitur tamen fides a spe sicut vocabulo, ita rationabili differentia. Est enim fides malorum rerum et bonarum: quia et bona creduntur et mala; et hoc fide bona, non mala. Est etiam fides et praeteritarum rerum, et praesentium, et futurarum: credimus enim mortem Christi, quae jam praeterit; credimus sessionem, quae nunc est; credimus venturum ad iudicandum, quod futurum est. Item fides et suarum rerum est et alienarum: nam et se quisque credit esse coepisse, nec fuisse utique sempiternum; et alia atque alia non modo de aliis (1) hominibus multa quae ad religionem pertinent, verum etiam de Angelis credimus. De antiquis vero patribus quia apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerint: quia credebant et sperabant se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant: quia eis non patuit cognitio Dei per speciem ante passionem Christi, quae consummata a fide transierat ad speciem.

(1) *Nicolaus*: nec solum utique de aliis etc.
(2) *Al.* ad Deum.

Redit ad praemissam quaestionem, an scilicet fides et spes in Christo fuerint.

Post hoc superest investigare utrum fides et spes in Christo fuerint, unde tractatus ille sumpsit exordium. Quibusdam non indolere videtur, fidem, virtutem, et spem in eo non fuisse; sicut in sanctis iam beatificatis, vel in Angelis non sunt; et tamen sancti credunt et sperant resurrectionem futuram, et Angeli eandem credunt; nec tamen in eis fides vel spes virtus est: quia et Deo per speciem contemplando fruuntur, et in Dei Verbo resurrectionem futuram, sive iudicium, non per speculum et in aenigmate, sed praeclearissime inspicunt. Si enim quia credunt resurrectionem futuram, ideo verum est eos fidem habere; ergo ea consummata post iudicium similiter et fidem (1) habere dicuntur, quia credunt eam praeteritam. Sed sicut tunc credent, nec tamen fidem quae fideles facit, habebant, quia non credent absque scientia, quae non erit aenigmatica, sed per speciem; ita et modo credunt et sperant resurrectionem, nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. Venit enim eis quod percognitio, et evacuata est fides; venit spes, et desit spes. Ita Christus, in quo fuerunt bona patriae, credidit quod et speravit resurrectionem tertia die futuram, pro qua et Patrem oravit, nec tamen fidem virtutem, vel spem habuit: quia non perfectus eam cognovit praeteritam quam intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in Psal. 51: « In te Domine, speravi »; nec tamen fidem vel spem virtutem habuit: quia per speciem videbat ea quae credebant. De antiquis vero patribus quia apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerint: quia credebant et sperabant se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant: quia eis non patuit cognitio Dei per speciem ante passionem Christi, quae consummata a fide transierat ad speciem.

(1) *Nicolaus*: post iudicium fidem etc.

Divisio textus.

Postquam magister determinavit de fide, hic secundo determinat de spe; et dividitur in duas partes: in prima determinat de spe; in secunda ostendit in quibus spes invenitur, ibi: *Post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint.* Circa primum duo facit: primo determinat de spe secundum se; secundo de spe per comparisonem ad fidem, ibi: *Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit convenientiam inter fidem et spem; secundo differentiam, ibi: *Distinguitur tamen fides a spe.*

Post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint. Hic ostendit, quorum sit habere fidem; et circa hoc duo facit: primo inquit, utrum in Christo fuerit fides vel spes (1); secundo utrum in antiquis patribus in limbo existentibus, ibi: *De antiquis vero patribus . . . non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerint.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo de spe secundum quod est passio. Secundo de ipsa secundum quod est virtus.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.º utrum

(1) *Al.* docet vel spes.

spes sit passio; 2.º in quo sit; 3.º de differentia ejus ad alias passiones; 4.º utrum sit una de quatuor passionibus principalibus; 5.º utrum possit esse in parte intellectiva.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit passio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit passio. Spes enim est expectatio. Sed expectatio dicitur immobilitatem. Cum ergo omnis passio in motu consistat, videtur quod spes non sit passio.

2. Praeterea, opposita sunt in eodem genere. Sed Philosophus, 7 Physicor. (text. 19), dividit spem contra memoriam, dividens actiones utriusque ad invicem. Cum ergo memoria non sit passio, nec spes passio erit.

3. Praeterea, expectare a spectando dicitur. Spectare autem est videre. Cum ergo videre non sit passio animalis, secundum quod proprie loquimur de passionibus animae; videtur quod spes, quae est expectatio, non sit passio.

4. Praeterea, passio animae in parte sensitiva est, ut dicit Philosophus in 7 Physic. (text. 20). Sed spes, cum sit de futuro bono, non potest esse in parte sensitiva: quia sensus est praesentium tantum. Ergo spes non est passio.

5. Praeterea, nihil patitur nisi ex praesentia agentis. Sed spes non est de praesentibus, sed de futuris. Ergo non est passio.

Sed contra, spes contra timorem dividitur. Sed timor est passio. Ergo et spes.

Praeterea, spes ad appetitivam potentiam pertinet: quia habet bonum pro objecto. Sed motus appetitivae partis dicitur passio animae: quia ad eum sequitur delectatio et tristitia, quod proprium est passionum, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5). Ergo ut prius.

Praeterea, praesens et praeteritum non diversificant genus. Sed gaudium, quod est de praesenti bono, est in genere passionis. Ergo et spes, quae est de bono futuro.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut prius, dist. 13, dictum est, quamvis omnis operatio potentiarum animae, quae per sua objecta in actum reducuntur, sicut intellectus possibilis, sensus, et appetitus, possint dici passionem, tamen proprie loquendo passio est in operationibus appetitus sensitivae partis, secundum quod Damascenus dicit in 2 libro, quod passio est motus appetitivae virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione boni vel mali. Spes autem dicitur extensionem appetitus in illud quod appetibile est. Invenitur autem non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus: quod patet, quia invenitur animalia operari propter aliquod bonum futurum aestimatum possibile, sicut aves faciunt nidum propter filiorum educationem: nec propter finem aliquid facerent nisi in finem illum quasi eis possibilem tenderent: quia naturalis appetitus non est impossibile. Similiter etiam patet quod unum animal aggreditur aliud non nisi ex spe victoriae. Patet ergo quod spes sit in appetitu sensitivae partis, quae nobis et brutis communis est; et ita sequitur quod sit passio.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitivae partis duplex est motus: scilicet prosecutio et fuga. Objectum autem spei, quod est bonum difficile et arduum, ratione suae bonitatis natum est movere ad prosecutionem: sed ratione suae difficultatis natum est movere ad fugam. Ille tamen motus retardatur per spem: et ideo spes importat motum primum, in quo salvatur ratio passionis, tamen cum quiete privante (1) secundum motum, qui est fuga.

Ad secundum dicendum, quod dividitur spes contra memoriam non quantum ad essentiam suam, sed quantum ad affectum, qui est communis memoriae et spei, scilicet delectatio; unde non sequitur quod in genere conveniant.

Ad tertium dicendum, quod frequenter nomina imponuntur rebus oculis, ex suis signis, sicut essentiales differentiae ex accidentibus nominantur. Signum autem alieius quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat; et ideo dispositio praedicta quietis cum motu dicitur expectatio.

Ad quartum dicendum, quod sicut animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturae, qui dicitur aestimatio; ita etiam cognoscunt aliquid quod futurum est, sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo praesens ad futurum, sed ex instinctu naturali, secun-

(1) *Al.* in quiete privative.

dum quod aguntur ad aliquid agendum vel ex impulsu naturae interioris vel exterioris; sicut quando agunt aliquid ad praevocandum de futuris quae dependent ex motu caeli, quasi ex eo impulsu: unde ex eorum operibus homines possunt aliquid scire de huiusmodi futuris, sicut nautae praesentem tempestatem futuram ex motu delphinorum ad superficiem aquae descendunt; et fornicae veniente pluvia reponunt granum in cavernis.

Ad quintum dicendum, quod id quod est futurum secundum rem, potest esse praesens in imaginatione. Et quia bonum est natum movere appetitum secundum quod est imaginatum vel intellectum, ut dicitur in 5 de Anima (text. 34), ideo ex tali praesentia potest sequi passio in appetitu.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in alia vi quam in concupiscibili.
(1-2, quaest. 40, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit in alia vi quam in concupiscibili. Ardum enim vel difficile non addit aliquam rationem appetibilis supra bonum: quia difficile magis habet rationem fugibilis quam appetibilis. Ardum autem non differt a bono non arduo nisi secundum magis et minus. Sed vis concupiscibilis est boni quod desideratur. Cum ergo objectum spei sit bonum arduum vel difficile, videtur quod spes sit in concupiscibili.

2. Praeterea, sicut voluntas est boni (1) appetibilis in parte intellectiva, ita concupiscibilis in parte sensitiva. Sed in parte intellectiva omne quod ad appetitum pertinet, est voluntas. Ergo et in parte sensitiva omne quod ad appetitum pertinet, est vis concupiscibilis; et ita, cum spes ad appetitum pertineat, ut dictum est, videtur quod sit in concupiscibili.

3. Praeterea, gaudium et delectatio in concupiscibili sunt. Sed spes facit gaudium; Rom. 12, 12: *Spe gaudentes*; et delectationem, ut dicit Philosophus in 7 Physic. (text. 19). Ergo spes est in concupiscibili.

4. Praeterea, praesens et futurum non diversificant appetitivam potentiam, cum accedant appetibili in quantum huiusmodi. Sed gaudium et spes non differunt nisi secundum id quod gaudium est de bono praesenti, spes autem de bono futuro. Ergo cum gaudium sit in concupiscibili, et spes in eodem erit.

5. Praeterea, eiusdem est moveri ad terminum, et in termino quiescere. Sed spes importat motum in aliquem terminum, in quem cum aliquis devenit, gaudet. Cum ergo gaudere sit concupiscibilis, et sperare erit concupiscibilis.

Sed contra, concupiscibilis, per se loquendo, non ordinatur ad arduum, sed magis irascibilis. Cum ergo objectum spei sit arduum, oportet quod spes non sit in concupiscibili, sed in irascibili.

Praeterea, idem est subiectum contrariorum. Sed spei opponitur timor. Cum ergo timor sit in irascibili, non in concupiscibili, sicut et audacia, quae iterum timori opponitur; videtur quod spes etiam sit in irascibili.

Praeterea, ira sine spe esse non potest, ut di-

(1) *Al.* bonum.

cit Avicenna in 6 de Naturalibus; unde ex offensa illa de cuius vindicta non est spes (sicut cum quis a rege offenditur) non est ira, sed odium magis, vel timor. Ergo cum ira non sit in concupiscibili, nec spes.

Solutio. Respondeo dicendum, quod potentiae passivae variantur, secundum quod sunt natae moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivae virtutis est bonum apprehensum; unde oportet quod secundum diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus: scilicet appetitus rationis, qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in universaliter; et appetitus sensitivus, qui est de bono apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari, et ut nunc. Sed quia potentia passiva non extendit se ad plura quam virtus sui activi, secundum quod dicit Commentator in 9 Metaphysic., quod nulla potentia passiva est in natura, cui non respondeat sua potentia activa naturalis; ideo appetitus sensitivus ad illa tantum bona se extendit ad quae se extendit apprehensio sensitiva. Quia autem, ut dicit Dionysius, 7 capit. de divin. Nomin., divina sapientia conjungit fines primorum principis secundorum, quia omnis natura inferior in sui supremo attingit ad infimum naturae superioris, secundum quod participat aliquid de natura superioris, quamvis deficiat; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid in quo sensitivum rationem attingit. Quod enim animal imaginatur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et huiusmodi; hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet huiusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio. Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quae sunt convenientia sensui, delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem; sed quod tendat in aliquid bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suae difficultatis, sicut quod animal appetat pugnam cum alio animali, vel aggredi aliam quamcumque difficultatem, hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivam; et hoc pertinet ad irascibilem. Et ideo sicut aestimatio est alia vis quam imaginatio, ita irascibilis est alia vis quam concupiscibilis. Objectum enim concupiscibilis est bonum quod natum est facere delectationem in sensu; irascibilis autem bonum quod difficultatem habet. Et quia quod est difficile, non est appetibile in quantum huiusmodi, sed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quae difficultati admiscetur; conferre autem unum ad aliud, et discernere intentionem difficultatis et bonitatis in uno et eodem, est rationis: ideo proprie istud bonum appetere est rationalis appetitus: sed convenit sensitivae, secundum quod attingit per quamdam imperfectionem participationem ad rationalem, non quidem conferendo vel discernendo, sed

naturali instinctu movendo se in illud (1), sicut dictum est de aestimatione. Et per hoc patet etiam quod irascibilis est aliorum quam concupiscibilis, et propinquior rationi; et ideo incontinens propter concupiscentiam, qui nulla lege utitur, magis est turpis quam iracundus, qui utitur legibus, sed perversis, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 6). Unde etiam vitia quae sunt in concupiscibili, sunt majoris infamiae quam ea quae sunt in irascibili.

Ex his ergo jam planum est videre quae passio sit in irascibili, et quae in concupiscibili. Omnis enim passio de cuius intellectu est appetitus in bonum vel convenientem simpliciter, est in concupiscibili, sicut amor et delectatio et huiusmodi, et eorum opposita. Omnis autem passio de cuius intellectu est appetitus in bonum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili; et huiusmodi sunt omnia illa quae important bonum vel malum cum determinatione alicuius quantitatis, sicut ira, quae non ex qualibet laesione consurgit, sed ex ea quam potest aliquis vindicare, et tamen non habet in promptu vindictam. Timor etiam non est de quolibet malo, sed de malo cui non potest resisti, vel difficile resistitur. Spes autem importat motum appetitus in aliquid bonum commensuratum appetenti: non enim est de bono tanto ad quod nullo modo possit perveniri, nec iterum de tam parvo quod pro nihilo habeatur; sed de eo quod est possibile haberi, et tamen est difficile ad habendum, propter quod dicitur arduum. Unde patet quod spes, secundum quod est passio, est in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile vel arduum addit quamdam specialem rationem bonitatis, scilicet pretiositatem quamdam, ex hoc ipso quod non de facili habetur, sicut dicitur omne rarum, carum.

Ad secundum dicendum, quod natura rationalis ex seipsa conferre habet et discernere; unde bonum quod est ex seipso appetibile, vel quod indiget collatione et discretione ad hoc quod appetatur, secundum naturam rationalis apprehensionis appetitum rationalem movet; et ideo ex hoc non diversificatur appetitus rationalis, sed dicitur voluntas universaliter. Non sic autem est de appetitu sensitivo, ut patet ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod in quantum spes est de difficili et arduo non delectat, sed magis affligit, cum ex hoc ipso sit distans; sed in quantum est de bono possibili aequi, sic facit delectationem: quia sicut quod est in potentia, jam habet inchoationem sui esse; ita quod apprehenditur ut possibile adipisci, apprehenditur ut jam quodammodo praesens; et ideo spes delectationem facit; et haec delectatio non est in concupiscibili, sed in irascibili. Quaelibet enim potentia appetit sibi conveniens, et de eo delectatur, ut infra (dist. 27, quaest. 1, art. 2), dicitur. Bonum autem arduum ex hoc ipso quod est possibile adipisci est conveniens (2) irascibili; unde in ipsum tendit.

Ad quartum dicendum, quod objectum irascibilis est bonum difficile: quod autem habetur, jam non est difficile, sed tantum dum non habetur, et ideo non omnes passiones irascibilis sunt futuri, sicut timor et spes.

(1) *Al.* movet in illud.

(2) *Al.* in irascibili: *nem:* ex ipso quod est inconveniens irascibili.

Ad quintum dicendum, quod obiectum irascibilis est bonum difficile, quod quandoque habet bonitatem ex ordine ad aliud. Unde in actu vel motu irascibilis est duplex terminus. Primus est proximus, secundum quod terminatur in obiectum proprium, ut quando consequitur victoriam. Et quia proprium obiectum irascibilis habet difficultatem, ideo non est delectabile alicui simpliciter, sed est delectabile ei secundum hanc vim, cuius actus est perfectus per hoc quod pertingit ad obiectum proprium, quod jam consecutum est; sicut quando aliquis delectatur de hoc quod vincit, quamvis simpliciter sensibilem dolorem de vulneribus sustineat, et de fatigatione tristitiam habeat; et ideo haec delectatio non est concupiscibilis, sed est proprie irascibilis, sicut delectatio quae est propria in actu videndi est propria ipsius visus. Secundus terminus est ultimus finis, in quem obiectum proprium ordinatum est. Hoc autem est aliquid quod secundum seipsum est conveniens et delectabile, sicut quod animal postquam vincit aliud animal, utitur ad libitum propria voluntate; et haec delectatio pertinet ad concupiscibilem. Irascibilis enim ad preservationem concupiscibilis ordinatur, ut scilicet propter difficultatem intervenientem delectatio conveniens non praetermittatur. Et ideo dicit Damascenus (in 2 lib. de Fide, cap. 16), quod ira est audax concupiscentiae vindex; et propter hoc etiam dicit Philosophus in 6 de Animalibus (cap. 19), quod animalia pugnant ad invicem propter cibum et propter coitum: quia circa haec delectationes praecipue est concupiscibilis.

ARTICULUS III.

Utrum spes differat ab aliis passionibus, scilicet timore etc.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non differat ab aliis passionibus. Spes enim importat expectationem. Sed omnis motus appetitus videtur esse expectatio, quae nihil aliud dicit quam protensionem in aliquid bonum. Ergo spes non distinguitur ab aliis passionibus quae ad appetitum pertinent.

2. Praeterea, expectatum bonum est obiectum spei, quae est expectatio. Sed expectatum bonum concupiscentiam constituit, ut dicit Damascenus 2 lib. (cap. 12). Ergo concupiscentia est idem quod spes.

3. Praeterea, idem motus est a termino et in terminum. Sed timor dicit motum appetitus a malo, spes autem dicit motum ejusdem in bonum. Ergo idem est timor et spes.

4. Praeterea, sicut se habet album et nigrum ad visum; ita se habet bonum et malum ad appetitum. Sed album et nigrum non diversificant neque potentiam visivam neque passiones ejus. Ergo nec bonum et malum diversificant passiones appetitus; et ita timor et spes non sunt diversae passiones, quamvis sint de bono et malo.

5. Praeterea, spes, ut dicitur est, art. praec. in corp., dicit protensionem appetitus in aliquid arduum. Sed hoc idem invenitur in audacia, confidentia, sive fiducia, et ira. Ergo omnia ista sunt idem quod spes.

Sed contra, quorum definitiones sunt diversae, et ipsa differunt. Sed definitio spei non convenit

aliis passionibus. Ergo et spes ab aliis passionibus distinguitur.

Praeterea, quaecumque sunt idem, unum non potest esse sine altero. Sed spes potest esse sine aliis. Ergo spes ab aliis differit.

Praeterea, motus differunt penes terminos. Sed non est idem terminus seu obiectum spei, et aliarum passionum: quia speratum bonum est obiectum spei; non autem, per se loquendo, aliarum passionum. Ergo spes differt ab aliis passionibus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod passiones animae, de quibus loquimur, primo distinguuntur ex hoc quod quaedam important bonum et malum absolute; et haec pertinent ad concupiscibilem: quaedam vero important aliquam mensuram boni vel mali, ut ex praedictis patet; et haec pertinent ad irascibilem. Passio enim in concupiscibili existens quaedam important habitudinem concupiscibilis ad suum obiectum; quaedam vero motum ipsius respectu obiecti; quaedam vero impressionem relictam in ipsa ex praesentia obiecti. Cum autem obiectum appetitus sit bonum vel malum, quodlibet istorum per haec duo dividitur. *Amor* enim importat habitudinem concupiscibilis ad bonum; *odium* vero ad malum: quia amor amatum ponit connaturale, et quasi unum amant; ejus contrarium facit odium. Et quia haec habitudo perficitur ex praesentia obiecti, ideo amor secundum perfectam sui rationem est habitus, ut dicit Augustinus (conc. 8 super Psal. 118). Motus autem concupiscibilis in bonum, dicitur *desiderium*; in malum autem est innominatus, sed dicitur *fuga*. Impressio vero relictam in concupiscibili ex praesentia boni, dicitur delectatio vel *gaudium*; sed praesentia mali dicitur *tristitia* vel dolor. Qualiter autem tristitia et dolor differant, supra, distinct. 13, dictum est. Eodem etiam modo differunt delectatio sensibilis et gaudium. Laetitia autem dicit effectum gaudii in dilatazione cordis; unde dicitur laetitia quasi laetitia: exultatio autem effectum ipsius in signis exterioribus, in quantum gaudium interius ad exteriora prorumpens, quodammodo exiit. Quia autem irascibilis propter concupiscibilem est animalibus data, ut non deficiat in suo actu; ideo passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis originem habent. Adjuvat autem concupiscibilem irascibilis et in bono et malo. In bono quidem, ut delectabile concupiscibili conveniens non obstante difficultate prosequatur; in malo autem, ut nocivum difficile repellat. Passio ergo irascibilis vel oritur ex passione concupiscibilis, quam facit apprehensio appetibilis, vel quam facit praesentia ipsius. Si primo modo, vel respectu boni, et hoc vel possibilis consequi, in quod tendendum est, et sic est *spes*; vel non possibilis, quod dimittendum est, et sic est *desperatio*: aut respectu mali, et hoc vel possibilis repelli, cui resistendum est, et sic est *audacia*; vel non possibilis repelli, quod fugiendum est, et sic est *timor*. Si autem ex praesentia appetibilis, hoc non potest esse respectu boni: quia ex quo concupiscibilis suo delectabili fruatur, non indiget irascibili, quia non habet difficultatem in illo; sed est respectu mali quod repellendum est et difficultatem habens; et sic causatur *ira*, si est possibilis repelli: alias passio in concupiscibili sistit. Et ideo ira non habet passionem contrariam, neque secundum contrarietatem boni vel mali, sicut gaudium et tristitia, quae contrarietas est propria pas-

sionum concupiscibilis, neque secundum (1) contrarietatem possibilis et non possibilis, sicut spes et desperatio, quae contrarietas est propria passionum irascibilis. Sciendum tamen, quod ira causatur non solum ex re inconvenienti praesente, sicut cum quis irascitur de vulnere, sed etiam ex inconvenienti aliquando praesente, sicut cum quis irascitur ex injuriis illatis, et etiam ex apprehensione habitus inconvenientis; et ideo ira causatur ex dolore quantum ad primum, et ex tristitia, ut dicit Damascenus (de Fide lib. 2, cap. 16), quantum ad secundum. Sic ergo passiones animae per essentialia differentias dividuntur. Inveniuntur etiam diversificari nomina passionum per differentias accidentales: quae quidem accidunt vel ipsi passio, ut intentio ejus; vel ex obiecto. Si primo modo, sic *concupiscentia* dicit intentionem desiderii: *zelus* intentionem amoris, non patiens consortium in amato; *abominatio* intentionem odii; *exultatio* intentionem gaudii, ut in signo exteriori prorumpat generaliter; et similiter *hilaritas* quantum ad signum quod ostenditur in facie; et *juventutis* quantum ad signa quae ostenduntur etiam in actibus; *accidia* (2) autem intentionem tristitiae, in tantum ut immobiliter hominem, actionem retardans; unde dicitur a Damasceno, quod est tristitia aggravans, id est immobilitatis, vel *achos* (3), in quantum prohibet locutionem: quia, ut dicit Damascenus, est vocem auferens; *praesumptio* autem intentionem spei; *audacia* autem excessum confidentiae in aggrediendo terribilia; furor autem intentionem irae. Cum autem obiectum proprium et per se istarum passionum sit bonum vel malum apprensens: ea quae accidentaliter se habent ad haec sicut accidentalem differentiam in passionibus ex parte obiecti: sicut tristitia quae est de malo quod est apprensens malum tristanti; hoc autem accidit esse bonum vel malum alteri. Si ergo tristitia sit de malo quod est malum alteri, et per hoc apprehenditur malum ipsi tristanti, sic est *miseriordia*. Si autem sit bonum alteri, et per hoc apprehenditur ut malum proprium, sic est *invidia*, quae est tristitia de prosperitate bonorum, vel *nemesis*, quae est tristitia de prosperitate malorum, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 6). Similiter etiam timor distinguitur: quia malo difficili superanti facultatem timentis accidit aliquid dupliciter: vel ex parte ipsius mali, vel ex parte timentis. Primo modo accidit sibi turpitudine; et hoc vel in se, et sic est *verecundia* quae est de turpi actu; vel in opinione, et sic est *erubescencia*, quae est timor de convicio, ut dicit Damascenus (lib. 2 de Fide cap. 13); vel *verecundia* de turpitudine culpae, *erubescencia* de turpitudine poenae. Ex parte autem timentis sununtur accidentales differentiae timoris hoc modo: quia terribile vel excedit facultatem timentis in agendo, et sic est *semities*, vel *ignavia*, quae est timor futurae operationis, ut dicit Damascenus (ut sup.); vel in cognoscendo, et hoc tripliciter: vel propter cognoscibilis altitudinem, et sic est *admiratione* quae est timor ex magna imaginatione; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est *stupor*, qui est timor ex inasuetudine (4) imaginatione; vel

(1) Al. vel secundum.

(2) Nicolai semper accidia.

(3) Al. achos; et ad marginem *achos* est mons Thraciae.

(4) Al. assueta.

S. Th. Opera omnia. V. 7.

propter incertitudinem, et sic est *agonia*, quae est timor infortunii; et hoc idem dicitur *trepidatio* vel *dubitatio*. Sic ergo patet quomodo spes ab aliis passionibus differat, et quomodo etiam omnes aliae passiones ab invicem distinguantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. I hujus quaest. ad 1 et 5, expectare importat protensionem appetitus in aliquid cum quiete privante fugam vel recessum. Haec autem quies contingit ex difficultate ejus in quod motus appetitus tendit, sed non in promptu est ut habeatur: quod enim in promptu est, sine mora acquiritur. Et quia bonum cum difficultate, proprie est obiectum irascibilis, ideo expectare proprie ad irascibilem pertinet tendentem in aliquid bonum. Habet autem se ad spem sicut commune ad proprium, in quantum spes addit certitudinem circa expectationem.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur large: accipit enim expectatum bonum pro bono quod nondum habetur, quod quidem commune est concupiscentiae et spei.

Ad tertium dicendum, quod motus a termino et in terminum quandoque sunt contrarii, quandoque idem, quandoque disparati. Si enim termini a quo et ad quem sunt contrarii; sic motus est contrarius, sicut a nigredine in albedinem. Si autem sit idem terminus a quo et in quem; sic motus sunt idem, sicut motus ab albedine in albedinem. Si autem sint diversi, non contrarii; sic motus sunt diversi disparati, sicut motus ab albedine ad calorem. His modis ultimis spes et timor se habent: quia contrarietas quae attenditur in irascibili, est secundum facile et difficile, sive possibile et impossibile; non autem circa bonum et malum, quia circa hoc est concupiscibilis. Unde si consideretur propria ratio obiecti irascibilis, sic timor contrariatur spei: quia timor est a difficili, ad quod est spes. Si autem consideretur ratio difficilis, sic sunt disparati: quia timor a difficili est in genere malorum; spes autem a difficili in genere bonorum.

Ad quartum dicendum, quod passiones cognitivarum virtutum sunt a rebus secundum esse spirituale. Et quia secundum hoc esse non habent contraria (1) contrarietatem, ideo non causantur contrariae passiones ex contrariis in potentis cognitivis. Sed passiones appetitivae sunt ex rebus secundum suum esse naturale: quia appetitus est de bono et malo, quae sunt in rebus, ut dicit Philosophus in 6 Metaph. (text. 8); et ideo cum secundum esse naturale contrarietatem habeant, contrarias passiones eusant.

Ad quintum dicendum, quod cum arduum sive difficile sit proprium obiectum irascibilis, differentiae facientes oppositiones in passionibus irascibilis sunt difficile facultatem superans, vel non superans; et utrumque est vel bonum vel malum. Fiducia ergo, seu confidentia, importat motum irascibilis, in id quod aestimatur ut facultatem non excedens, quod quidem specialiter circa bona importat spes, circa mala autem *audacia*, nisi quod audacia excessum importat quandoque, unde in malum quandoque accipitur. Motus autem appetitus in id quod aestimatur ut superans facultatem sive in bonum sive in malum, est diffidentia. In bonum autem specialiter est *desperatio*, in malum autem *timor*.

(1) Nicolai omittit contrarias.

Ira autem est passio composita ex audacia vel dolore, et spes, ut ex dictis patere potest.

ARTICULUS IV.

Utrum spes sit principalis passio, vel amor, vel desiderium, vel audacia, vel poenitentia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit principalis passio. Amor enim vehementius affectionem immutat quam spes; unde hominem extra se facit, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom. Sed amor non ponitur una de principalibus passionibus. Ergo neque spes.

2. Praeterea, concupiscere est de futuro bono, sicut et spes. Sed concupiscentia, vel desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec spes.

3. Praeterea, denominatio semper fit a principali. Sed irascibilis denominatur ab ira. Ergo est principalior spe, quae est in irascibili.

4. Praeterea, obiectum irascibilis est difficile et arduum. Sed audacia tendit in arduum magis quam spes, vel non minus. Ergo audacia est magis principalis quam spes.

5. Praeterea, sicut spes est de futuro, ita poenitentia est de praeterito. Sed praeteritum est certius quam futurum. Cum ergo poenitentia non ponatur principalis passio, nec spes principalis passio debet poni.

Sed contra est quod Boetius in lib. de Consolat. (1, metr. 6), dicit:

Gaudia pelle, pelle timorem;
Spemque fugato, nec dolor adsit:

et ita spes connumeratur aliis principalibus passionibus.

Praeterea, spes opponitur quodammodo timori. Sed timor est principalis. Ergo et spes.

Praeterea, passio quae est in concupiscibili de bono, est principalis, sicut gaudium. Ergo eadem ratione passio quae est de bono in irascibili, est principalis. Haec autem est spes. Ergo spes est principalis passio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod principalitas passionis in duobus consistit: quorum unum est ex parte obiecti, ut scilicet passio sequatur secundum rationem et aptitudinem obiecti, scilicet ut bonum prosequatur et malum fugiat; secundum est ex parte ipsius passionis, ut scilicet motus ille perfectus sit quantum possibile est secundum genus illud. Et ideo in concupiscibili sunt duae principales passionis tantum, scilicet gaudium et tristitia: quia motus concupiscibilis terminatur in ipsa re conjuncta, quae facit gaudium et tristitiam; et iterum bonum de sua ratione natum est facere gaudium, in quantum est conveniens; et tristitiam, in quantum nocivum est. In irascibili etiam sunt tantum duae, scilicet timor et spes; quia in his perficitur motus irascibilis quantum est possibile in genere illo, unde non importat motum perfectum simpliciter; sed in quantum possibile est in genere irascibilis: quia motus irascibilis, in quantum hujusmodi, non perficitur ad praesens, ut prius dictum est, art. praec., sicut concupiscibilis; sed perficitur in certitudine inclinationis respectu sui obiecti. Unde timor et spes habent quendam certam inclinationem ad obiectum suum: timor ad non posse fugere malum, spes ad posse consequi bonum; unde confidentia non dicitur principalis passio, quae habeat

certitudinem, nec importat. Similiter etiam timor consequitur ex malo in quantum est malum, quia de natura sui habet ut fugiatur; spes autem ex ratione boni in quantum est bonum, quia de natura sui habet ut expectetur. Et ideo consuevit numerus principalium passionum hoc modo accipi. Quia aut sunt de praesenti, in quo perficitur motus concupiscibilis; aut de futuro in quo consistit motus irascibilis, in quantum est de difficili. Si primo modo, aut de bono, et sic est gaudium; aut de malo, et sic est tristitia. Si secundo modo, aut de bono, et sic est spes; aut de malo, et sic est timor.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dicitur terminum in motu concupiscibilis, cum non sequatur ex conjunctione rei, sicut delectatio vel gaudium.

Ad secundum dicendum, quod motus concupiscibilis potest ulterius terminari quantum ad futurum; et ideo concupiscentia et desiderium non sunt passionis principales: motus autem irascibilis non; et ideo in futuro terminatur; et propter hoc spes et timor sunt principales passionis.

Ad tertium dicendum, quod potentia in qua est spes, denominatur ab ira, quia est ultimam in passionibus ejus; denominatio autem consuevit fieri ab his quae sunt ultima in re. Non tamen est principalis, quia habet motum in nocivum, non quidem fugiendum, quod est de ratione mali et nocivi, sed aggreddendum.

Ad quartum similiter dicendum est de audacia, quod timor qui fugam importat, consequitur ex ratione mali, quod de se est fugibile, non autem aggressibile, quod audacia facit; et ideo non est principalis passio.

Ad quintum dicendum, quod poenitentia continetur sub tristitia. Unde sciendum est, quod omnes praedictae passionis ad has principales passionis reducantur vel sicut species ad genus, sicut admiratio ad timorem; vel sicut imperfectum ad perfectum, sicut concupiscentia ad gaudium; vel sicut effectus ad causam, et participans ad participatum, sicut audacia et ira ad spem: quia spes tendit in bonum arduum, quod de se est tale ut in illud debeat tendi; audacia autem et ira tendunt in arduum nocivum repellendum; quod quidem non est tale ut in ipsum tendi debeat, sed magis ut fugiatur; tendunt tamen in ipsum in quantum participat aliquid de ratione boni, quod est victoria ipsius; et ideo etiam spes participatur quodammodo in audacia et ira, sicut quod est per se, in eo quod est per accidens.

ARTICULUS V.

Utrum spes possit esse in parte intellectiva.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non possit esse in parte intellectiva. Quia passionis sunt tantum in parte sensitiva, ut dicit Philosophus 7 Physic. (text. 20). Sed spes est passio. Ergo est in parte sensitiva.

2. Praeterea, ea quae sunt in parte intellectiva, sunt ipsius animae secundum se sine hoc quod communicat corpori. Spes vero non est ipsius animae secundum se, sed cum conjunctione corporis, eadem ratione qua gaudium et amor, ut dicitur in 1 de Anima (text. 14). Ergo spes non est in parte intellectiva.

3. Praeterea, subjectum spei est irascibilis. Sed irascibilis non est in parte intellectiva, sed in sensitiva, quae animus dicitur in 5 de Anima (text. 41). Cum ergo passio non excedat subjectum suum, nec spes erit in rationali.

4. Praeterea, sicut dicit Philosophus in lib. de Memor. (cap. 1), memoria non est in parte intellectiva: quia concernit determinatum temporis differentiam, scilicet praeteritum. Sed sicut memoria concernit praeteritum, ita spes concernit futurum. Ergo spes non potest esse in parte intellectiva.

5. Praeterea, in parte intellectiva non sunt contrariae passionis: quia delectationis quae est secundum intellectum, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus 1 Topic. (cap. 15). Cum ergo spes sit passio contrarietatem habens ad timorem et desperationem, videtur quod non possit esse in parte intellectiva.

Sed contra, quiddam invenitur communiter in Deo et in nobis de operibus animae, ad partem intellectivam pertinet, quae solum est immaterialis, et in hoc Deo similis. Sed delectatio convenit non solum nobis, sed etiam Deo, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 14), quia ipse simplici operatione gaudet. Ergo delectatio est in nobis etiam in parte intellectiva; et ita eadem ratione spes, quae est de delectatione futura.

Praeterea, quicquid permanet in nobis post separationem animae a corpore, hoc ad partem intellectivam pertinet, quae sola est separabilis, secundum Philosophum (2 de Anim., text. 21). Sed spes est hujusmodi: quia erat in illis patribus qui in limbo erant, ut dicitur in littera. Ergo spes est in parte intellectiva.

Praeterea, ad quancumque potentiam pertinet obiectum passionis, et passio. Sed obiectum spei est arduum bonum, quod etiam ad intellectivam partem pertinere potest. Ergo spes potest esse in parte intellectiva.

Solutio. Respondeo dicendum, quod operationes sensitivae sunt nobis magis notae quam operationes partis intellectivae: quia cognitio nostra incipit a sensu, et terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur; ideo nomina operationum sensitivae partis transferuntur ad operationes intellectivae partis, et ulterius ex humanis in divina. Et hoc patet in apprehensivis operationibus: quia illud quod certitudinaliter quasi praesens tenemus per intellectum, dicimus sentire, vel videre; et imaginari dicimus, cum quidditatem rei intellectu concipimus; et sic de aliis: quamvis ista diversimode intelligantur, cum dicuntur de apprehensione sensitiva quae apprehendit materialiter et in particulari; et de intellectiva, quae apprehendit immaterialiter et in generali. Et ideo etiam imponitur nomen intellectivae operationi, per quod discernitur a sensitiva, sicut intelligere et scire, et hujusmodi. Similiter nomina operationum appetitivae sensitivae partis transferuntur in operationes appetitivae intellectivae partis: tamen in sensitiva parte sunt per modum materialis passionis, in parte autem intellectiva per modum simplicis actus non materialiter; et ideo etiam aliqua nomina imponuntur appetitui intellectivo, quae ipsum distinguunt ab aliis, sicut velle, eligere, et hujusmodi. Sic ergo spes in parte sensitiva nominat quendam

passionem materiale, sed in parte intellectiva simplicem operationem voluntatis immaterialiter tendentis in aliquid arduum.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est in appetitu rationali, scilicet voluntate, non est passio proprie loquendo, ut patet ex his quae dicta sunt 13 dist., quaest. 2, art. 1, in corp.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de istis secundum quod sunt passionis sensitivae partis, et ita indigent corpore materialiter: vel secundum quod sunt in parte intellectiva, quae indiget corpore, in quantum accipit a sensibus, vel a sensitivis potentiis, quantum ad statum viae.

Ad tertium dicendum, quod quiddam distinguunt irascibilem humanam et brutalem, similiter et concupiscibilem; et dicunt, quod brutalis est in parte sensitiva, humana autem in parte intellectiva. Sed hoc non est verum: quia appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut prius dictum est art. 2: unde irascibilis dicitur humana non per essentiam, sed per participationem, sicut dicit Philosophus in 1 Ethic., et etiam Damascenus in 2 lib. (cap. 12). Unde quod obicitur quod spes in irascibili est; verum est de spe secundum quod est passio.

Ad quartum dicendum, quod intellectiva apprehensio est secundum motum a rebus in animam; et quia in anima intellectiva recipitur aliquid abstractum ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, ideo nulla apprehensio intellectiva concernit aliquid tempore determinate, quamvis possit esse de quolibet tempore: unde componendo et dividendo implicat tempus, ut dicitur in 5 de Anima (text. 23); et ideo etiam memoria cum sit pars imaginis quae est in parte intellectiva, est omnium temporum, ut dictum est in 1 lib., dist. 5. Operatio autem appetitus est secundum motum ab anima in res; et ideo quia res per se eandem sub hic et nunc, ideo et operatio intellectivi appetitus potest aliquid tempus concernere.

Ad quintum dicendum, quod delectatio, ut prius dictum est, ex duobus consurgit. Uno modo ex ipso actu qui est convenientis potentiae; et hoc modo delectationi intellectus non est aliquid contrarium. Cum enim intelligibile omnino immaterialiter in intellectu recipiatur, non potest aliquam lesionem intellectui inferre, sicut sensibile excellens, quod corrumpit sensum. Et ideo omnis actus intellectus est convenientis intellectui, et delectabilis, quiddam sit illud quod intelligitur; et sic delectationi intellectus non est aliquid contrarium. Alio modo consurgit delectatio ex conjunctione rei convenientis, circa quam est operatio. Et quia id quod apprehenditur, potest esse convenientis intelligenti, vel inconvenientis, in quantum est res quaedam, licet in quantum intellectum, semper sit convenientis; ideo ex parte ista delectationi quae est in parte intellectiva, potest esse tristitia contraria, non quae sit passio, ut dictum est.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de spe secundum quod est virtus; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.^o utrum spes sit virtus; 2.^o utrum sit theologica; 3.^o quomodo se habeat ad alias virtutes theologicas; 4.^o de certitudine ipsius; 5.^o quorum sit habere spem.