

vidus aestimat bonum suum; unde est de malo alieno sicut de bono suo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis praecipit non sit habiturus vitam aeternam in rei veritate, et ita non sit ei futura; est tamen ei futura quantum ad suam aestimationem, alias (1) non speraret;

(1) *Al. autem.*

DISTINCTIO XXVII.

De caritate qua diligitur Deus et proximus, quae in Christo vel etiam in nobis est.

Cum autem Christus filium et spem non haberet, dilectionem tamen habuit, inquantum homo, tantam qua maior esse non valet, qui ex caritate extrema animam posuit pro amicis et inimicis. Habuit enim in corde caritatem, quam ex opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligendum institueret. Hic aliquid dicendum est de caritate, et modo et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit caritas.

Caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximum propter Deum vel in Deo. Hae habet duo mandata: unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum; et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est: *Diliges Deum ex toto corde, et ex tota mente, et ex tota anima;* quod scriptum est in Deuter. (cap. 6, 5). Secundum est: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum;* (Matth. 22, 39). In his duobus praecipit tota lex pendet et Prophetae (ibid.). Finit enim praecipit est dilectio (1 Tim. 1), et ea est gemina, idest Dei et proximi (1).

Si eadem caritate diligitur Deus et proximus.

Hic quaeritur, si ex ipsa dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus, an alia sit dilectio Dei et alia proximi. Eadem sane est dilectio qua diligitur Deus et proximus, quae Spiritus sanctus est, ut supra (lib. 4, dist. 17) dictum est, quia Deus caritas est. Unde Augustinus (lib. 8 de Trinit., cap. 8): *Joannes ait (epist. 1, cap. 5, 10): Non potest Deum diligere quem non videt, qui fratrem quem videt non diligit. Sed si eum quem videt humano visu, spiritali caritate diligeret, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiori, quo videri potest. Qui diligit fratrem quem videt, non diligit Deum qui est dilectio, quia caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Ex una enim eademque caritate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum, non vero et proximum propter Deum. Si vero una eademque caritas est Dei et proximi; quare dicitur gemina? Propter duo dilecta; idest Deum et proximum. Est enim una sit caritas, duo tamen diversa ea (2) diliguntur, scilicet Deus et homo vel Angelus. Pro quo etiam et duo sunt mandata: quia eum eadem caritas utroque commendatur, diversa tamen diligi praecipuntur. Unde (3) Augustinus (lib. 4 de doctr. Christ., cap. 22): *Arbitror meo Spiritum sanctum his datum, semel in terra, et iterum de caelo, ut commendaretur nobis duo praecipit caritatis, scilicet Dei et proximi. Una caritas est, et duo praecipit; unus Spiritus, et duo data: quia alia caritas non diligit proximum, nisi illa quae diligit Deum. Quia ergo caritate proximum diligimus, ipsa Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud est proximus; et alterum magis, et alterum minus; vel propter duos motus qui in mente geruntur, dum Deus diligitur, et proximus. Movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur ad diligendum proximum; et multo magis erga Deum quam erga proximum.**

(1) *Al. additur est.*
(2) *Nicolaus per eam.*
(3) *Nicolaus addit: iterum.*

et iterum inquantum est in ordine divinae largitatis et possibilitatis istius vel ad recipiendum gratiam vel merendum; sicut dicitur illud futurum ad cuius eventum sunt causae ordinatae in natura, quamvis nunquam eveniat, secundum quod dicit Philosophus 2 de Generatione (text. 64), quod futurus quis incedere, non incedet.

De modo diligendi.

Consequenter modum utriusque dilectionis advertimus. Haec regula, ut ait Augustinus (lib. 1 doct. Christ., cap. 28, et de diversis) dilectionis divitibus constituta est, ut *Deum propter se toto corde, proximum propter Deum diligas, sicut teipsum, idest ad quod et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo, et propter Deum. Proximum vero omnem hominem oportet intelligi: quia nemo est, cum quo sit operandum male. Qui ergo amat homines, vel quia iusti sunt vel ut iusti sint amare debet; hoc est, in Deo, vel propter Deum. Sic enim et seipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, idest quia iustus est, vel ut iustus sit. Qui aliter enim se diligit, iniuste se diligit: quia ad hoc se diligit ut sit iniustus; ad hoc ergo ut sit malus; non ergo iam se diligit: qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam (Psalm. 10, 6). Augustinus in 4 de Trinit.: *Sic condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligit. Sed quomodo qui odit alium, nocere illi studet, non immerito et mens hominis, quando sibi nocet, se odisse dicitur. Nesciens enim sibi vult male, dum non patat sibi obesse quod vult. Sed tamen mala sibi vult, quando id vult quod obsit sibi, secundum illud: Qui diligit iniquitatem (1) odit animam suam (Psalm. 10, 6). Qui ergo diligere se novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter iddum est, tamen non incongrue se odisse dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et seipsum tamquam suum inimicum insequitur. (2) Modus ergo diligendi praecipuus est homini; idest, quomodo se diligit, ut prosit sibi. Quin autem se diligit et prodesse sibi vult, dubitare dementis est. Modus autem praecipuus, cum ait, Sicut teipsum; ut proximum diligas ad quod teipsum. (3) Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter Deum, ubi dilectionis tuae rectissimus finis est; non siveconsent alius aliquid homo, si et ipsum propter Deum diligas. Huius dilectionis modum Veritas insinuat dicens (Joan. 15, 54): *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, scilicet ut filii lucis sitis, et vitam habeatis.***

De modo diligendi Deum.

Dilectionis autem Dei modus insinuat eum dicitur: *Ex toto corde, idest ex toto intellectu; ex tota anima, idest voluntate; ex tota mente, idest memoria (4), ut omnes cogitationes et omnem vitam et omnia intellectum in illum conferas a quo habes ea quae confers. Haec dicens nullam partem vitae nostrae, reliquit quae vacare debeat, sed quidquid venerit in animam, illic rapatur quo dilectionis imperio currit. Et diligere Deum propter se, modus est diligendi Deum; et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam praecipit.*

De impletione illius mandati.

Illud autem praecipit non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto: quia ex parte

(1) *Al. inimicum.*
(2) *Nicolaus et lib. 1 de Doctr. christ., cap. 28.*
(3) *Nicolaus (ibidem cap. 22).*
(4) *Et Glossa interlinealis explicat, et in Catena sua aurea refert S. Thomas (Ex edit. P. Nicolai).*

to diligimus; sicut ex parte cognoscimus. In futuro autem impletur ex toto. Unde Augustinus (lib. de Perf. humanae justitiae, cap. 8): *Quia adhuc est aliquid carnalis concupiscentiae, non omnino ex tota anima diligitur Deus. Caro tamen non dicitur concupiscere, nisi quia carnaliter anima concupiscit. Cum autem venerit id quod perfectum est, ut destruitur quod ex parte est, idest iam non ex parte sit, sed ex toto: caritas non auferetur, sed augetur et impletur: in qua plenitudine illud praecipit caritatis impletur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, etc. (1). Tunc erit iustus sine peccato, quia nulla erit lex repugnans menti: tunc prosus toto corde, tota anima, tota mente diligemus Deum: quod est summum praecipitum.*

Quaestio de praecipit ratione.

Sed cur praecipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat? Quia non recte scribitur, si quo eurrentem est, nesciat. Quomodo autem scribitur, si nullis praecipit ostenderetur? Ecce habes cur illud praecipitum est quod hic penitus impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem vitae. Alia est enim perfectio curialis, alia perveniens. Facit hoc mandatum, ut corpus, qui Deum ante omnia et prae omnibus diligunt, nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero est.

Cum autem duo sint praecipit caritatis, pro utroque

(1) *Nicolaus (et cap. 7).*

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de fide et spe, hic tertio determinat de caritate. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de caritate qua nos diligimus Deum; in secunda de caritate qua nos diligit Deum, dist. 52: *Praemissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos.* Prima in duas: in prima determinat de ipsa caritate; in secunda de caritatis duratione, ibi: *Illud quoque non est praetermittendum quod quidam asserunt caritatem semel habitam ab aliquo non posse excidere.* Prima in duas: in prima determinat de ipsa dilectione caritatis; in secunda de his quae per caritatem diliguntur, dist. 28, ibi: *Hic quaeri potest, utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum. . . diligere praecipiamur.* Prima in tres partes: in prima continet se ad praecedentia; in secunda prosequitur suam intentionem, ibi: *Caritas est dilectio qua diligitur Deus; in tertia continet se ad sequentia, ibi: Sed quae haec dilectione diligenda sint, inquiramus.* Secunda harum partium dividitur in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod duobus praecipit imperatur; in secunda ostendit quod illa duo praecipit mutuo se includunt, ibi: *Cum autem duo sint praecipit caritatis, pro utroque saepe unum ponitur.* Prima in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod per praecipit in duo diligenda dirigitur, scilicet Deum et proximum; in secunda inquirat modum dilectionis quantum ad utrumque diligibile, ibi: *Consequenter modum utriusque dilectionis advertimus.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod per caritatem Deus et proximus diligitur; secundo ostendit quod ex eadem caritate, ibi: *Hic quaeritur, si ex eadem dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus.*

saepe unum ponitur, nec in merito: quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus (Rom. 15, 9), omne mandatum legis dicit instaurari, idest contineri et impleri, in hoc verbo: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Et Christus dilectionem proximi speculatus commemorat dicens (Joan. 15, 54): *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos; ubi illud magis mandatum dilectionis Dei videtur praetermissum; sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis qui diligit Deum, non potest eum continere quem Deus praecipit diligi; et qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipse est dilectio ab omni mundana dilectione discreta, quam distinguens Dominus ait: Sicut dilexi vos. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis? Non quem habebamus, sed ut haberemus. Sicut medicus aegros diligere dicitur: et quid in eis diligit, nisi salutem quam cupit revocare, non morbum quem venit expellere? Sic et nos invicem diligamus, ut quantum possumus invicem, ad habendum (1) Deum in nobis ex dilectione atrahamus.*

Quae caritate diligenda sint.

Sed quae haec dilectione diligenda sint, iam inquiramus. Non enim omnia, ut ait Augustinus (lib. 1 de doct. Christ., cap. 22), quibus utendum est diligenda sunt; sed ea sola quae vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel Angelus, vel ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, ut corpus, quod ita praecipit est diligi, et ordinata prudenteque consulari.

(1) *Idem sic et nos invicem ad habendum etc.*

Consequenter modum utriusque dilectionis advertimus. Hic ostendit modum praedictae dilectionis: et primo quantum ad dilectionem proximi; secundo quantum ad dilectionem Dei, ibi: *Dilectionis autem Dei modus insinuat eum dicitur, Ex toto corde.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit dilectionis nostrae modum respectu Dei; secundo ostendit ubi modus ille observari possit, ibi: *Illud autem praecipit non penitus impletur ab homine in hac mortali vita.* Tertio movet quendam questionem, ibi: *Sed cur praecipit homini ista perfectio.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de amore in generali. Secunda de caritate. Tertia de actu et modo caritatis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.º quid sit amor; 2.º in quo sit; 3.º de comparatione ejus ad alias animi affectiones; 4.º de comparatione ejus ad ea quae in cognitione sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Dionysii de amore, secundum omnem partem suam sit bona.

Ad primum sic proceditur. 1. Dionysius 4 cap. de div. Nom. sic definit amorem: *Amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium, idest inferiorum; coordinata autem, idest aequalia, rursus ad communicativam alternam habitudinem; subjecta, idest inferiora, ad meliorem, idest superiorum, conversionem.* Sed videtur quod inconvenienter definitur hic amor. Nulla enim passio est virtus, ut dicitur 2 Eth. Sed amor est passio. Ergo non est virtus.

2. Praeterea, Augustinus dicit (1), quod amor est jam habitus. Sed illud quod jam habitum est, quodammodo est unum. Ergo amor non est virtus unitiva, sed unioem sequens.

5. Praeterea, illud quod magis salvatur in dissimilitudine non habet vim unioem. Sed amor magis salvatur in dissimilitudine quam in similitudine. Videmus enim quod artifices unius artis, sicut figuli, corrillantur ad invicem; cum aliis autem artificibus pacifice vivunt. Similiter stomachus vacuus cibum amat, quem plenus abhorret. Ergo amor non habet vim unioem.

4. Praeterea, Dionysius (7 cap. cael. Hierar.), inter proprietates amoris ponit acutum et fervidum; et etiam liquefactio ponitur effectus amoris; Cant. 3, 6: *Anima mea liquefacta est*. Dionysius etiam (4 cap. de div. Nom.) ponit effectum amoris extasin, id est extra se positionem. Haec autem omnia ad divisionem pertinere videntur, quia acuti est penetrando dividere; fervidi vero per exhalationem resolvit; liquefactio autem divisio quaedam est congelationi opposita: quod etiam est extra se positum, a seipso dividitur. Ergo amor magis est vis divisiva quam unitiva.

5. Praeterea, omnis concretio est quaedam unio. Ergo superfluum fuit utrumque ponere in definitione amoris, unitivum, et concretivum.

6. Praeterea, amor est passio. Sed passionis non est movere, immo motioem et actionis effectum esse. Ergo amor non est movens superiora, ut ipse dicit.

7. Praeterea, superiora inclinantur ad agendum in inferiora ex propriis formis. Sed agendum in ipsa eis provident. Ergo non est amoris movere superiora ad providendum inferioribus, sed naturae.

8. Praeterea, omne quod communicat aliquid alicui praefertur illi. Ergo non est aequalium ut sibi mutuo per amorem communicent.

9. Praeterea, omne quod fit ex amore procedit ex principio intrinseco, quod est voluntarium. Sed conversio inferiorum ad superiora est ex principio extrinseco, scilicet ex ipsa actione superiorum, qua sibi ea assimilant. Ergo amor inferiora non convertit ad superiora.

Solutio. Respondeo dicendum, quod amor ad appetitum pertinet; appetitus autem est virtus passiva; unde in 5 de Anima (text. 34), dicit Philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum. Omne autem passivum per seipsum secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus eius terminatur et quiescit; sicut intellectus, antequam formetur per formam intelligibilis, inquit et dubitat: quae cum informatum fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino inhiibitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicuius, efficitur unum cum illo: ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit Philosophus 9 Ethic. (cap. 4), quod amicus est alter

(1) Super illud Psal. 118: *Concupiscit anima mea etc.* non ut prius de Spiritu et anima etc. (Ex edit. P. Nic. ai).

ipse; et 1 Corinth. 6, 17: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis: finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur; et ulterius in cognitionibus conclusionum, quae notae sunt ex principiis; ita amans, cuius affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati; et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, inquantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum fieri vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita neque amans quin agat secundum amorem; et propter hoc dicit Gregorius (hom. 50 super Evang.), quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur 5 Metaphys. (text. 6); ideo etiam est poenitentia contra inclinationem amoris operari, vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam, est operari ea quae amato competunt. Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, inquantum amati terminis regulatur. Sic ergo Dionysius completissime rationem amoris in praedicta assignatione ponit. Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quae ad amatum spectant, sive sit superior, sive inferior, sive aequale, in hoc quod dicit: *Movens superiora etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus hic non sumitur pro habitu, sicut in 2 Ethic., sed communiter pro omni eo quod potest esse principium alicuius operationis vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum est, ideo amorem virtutem dicit.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse habitus, sicut formatum habet suam formam: quam quidem formationem desiderium praecedit in ipsam tendens, scilicet ratio intellectum vel scientiam; et ideo dicitur esse non habitus. Unde amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum. Vel dicendum, quod quietatio affectus in aliquo, quam amor importat, non potest esse nisi secundum convenientiam unius ad alterum: quae quidem convenientia est secundum quod ab uno participatur id quod est alterius; et sic amans quodammodo habet amatum; unde conjunctio quae in habere importatur, est conjunctio rei ad rem, et praecedit unionem rei ad affectum, quae est amor.

Ad tertium dicendum, quod amoris radix, per se loquendo, est similitudo amati ad amantem: quia sic est ei bonum et conveniens. Contingit autem

per accidens dissimilitudinem amoris et similitudinem odii esse causam tripliciter. Uno modo quando affectus amantis non sibi complacet, neque quiescit in conditione vel aliqua proprietate sui ipsius, sicut cum quis aliquid in se ipso odit; et tunc oportet quod diligit ipsum qui in hoc est sibi dissimilis, quia ex hoc ipso quod est dissimilis sibi in conditione, efficitur similis affectui suo: et e contrario odit illum qui sibi similatur, et affectui suo non similatur. Secundo quando aliquis ex ipsa similitudine impedit amantem ab amati fruitione; et hoc invenitur in omnibus rebus quae non possunt simul a multis haberi, sicut sunt res temporales; unde qui amat lucrum de aliqua re, vel delectationem, impeditur a fruitione sui amati per alium, qui sibi vult similiter illud appropriare; et hinc oritur zelotypia, quae non patitur consortium in amato; et invidia, inquantum bonum alterius aestimatur impeditivum boni proprii. Tertio secundum quod dissimilitudo praecedens facit percipi amorem sequentem. Quia enim sentimus in hoc quod sensus movetur (quae quidem motio cessat, quando sensibile iam effectum est forma sentientis), ideo ea quae consuevimus, non ita percipimus; sicut patet de fabris, quorum aures plene sunt sonis malleorum; et propter hoc amor (1) magis sentitur, quando affectus de novo per amorem ad aliquid transformatur. Et ideo etiam quando aliquis non habet praesentiam sui amati, magis fervet et ardetur de amato, inquantum magis amorem percipit, quamvis apud praesentiam amati non sit amor minor, sed minus perceptus. Unde Augustinus (10 de Trinit., cap. ult.): *Amor ipse non ita sentitur cum eum non praeit indigentia: quoniam semper praesto est quod amatur.*

Ad quartum dicendum, quod in amore est unio amantis ad amatum, sed est ibi triplex divisio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra; ut nihil amati amanti remaneat non unitum; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus: acuti enim est dividendo ad intima rei devenire; et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora eius perveniens; et propter hoc dicitur quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hinc divisionem penetrationis praecedat alia divisio, qua amans a seipso separatur in amatum tendens; et secundum hoc dicitur amor extasin facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur, ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur; et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur; et contraria dispositio dicitur cordis duritia.

Ad quintum dicendum, quod unio est duplex. Quaedam quae facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangentium; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora

(1) *Al. deest amor.*

amati transformetur, ut dicitur est. Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continentium, et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addit concretionem, ad differentiam primae unionis, quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta; unde et alia littera habet *continuativa*.

Ad sextum dicendum, quod appetitus, ut dictum est, movet motus: unde passio, quia movetur ab amato, est ulterius movens secundum exigentiam amari.

Ad septimum dicendum, quod ipsa inclinatio superiorum ad providendum inferioribus, quae est eis ex propriis formis, amor eorum dicitur, ut infra patebit.

Ad octavum dicendum, quod non est inconveniens aequalium simpliciter, unum altero, quod ad quid, majus esse, secundum quod unum indiget altero.

Ad nonum dicendum, quod conversio qua inferiora ad superiora convertuntur, est ordinatio eorum ad finem a superioribus intentum. Et quamvis huiusmodi ordinatio sit a principio extrinseco (1) inquantum ab ipsis superioribus inferiora ordinantur in fines superiorum; nihilominus est et a principio intrinseco, inquantum in inferioribus est quaedam inclinatio ad hoc, vel ex natura, sicut in amore naturali, vel ex voluntate, sicut est in amore animali; et propter hoc Deus dicitur omnia suaviter disponere, inquantum singula etiam ex seipsis faciunt hoc ad quod ordinata sunt.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit tantum in concupiscibili.

(1-2, q. 26, art. 1.)

Ad secundum, sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili. Dionysius enim (4 cap. de div. Nom.) ponit amorem esse divinum, angelicum, intellectualem, animale, naturalem. Sed quidquid est in nobis, pertinet ad intellectum, vel animalitatem, vel naturam. Ergo in omnibus quae sunt in nobis, invenitur amor.

2. Praeterea, Commentator ibidem ponit duas definitiones amoris. Prima est haec: *Amor est connexio vel vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilitate unitate copulatur*. Secunda est: *Amor est naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt, finis, quetaque statio, ultra quam nullius creaturae progreditur motus*. Ex quibus est accipere quod amor in omnibus rebus invenitur. Ergo et in omnibus quae in nobis sunt, sive sint partes animae, sive corporis.

5. Praeterea, omnis potentia delectatur in conjunctione sui convenientis. Sed delectatio non est nisi in re animata. Ergo et eulibet potentiae inest amor sui convenientis.

4. Praeterea, sicut praedictum est, art. praeced., et ex praedicta definitione colligitur, amor est finis et quietatio appetitivi motus. Sed eulibet potentiae quae in nobis est, inest appetitus proprii boni, et tendit in ipsum. Ergo in qualibet potentia est invenire amorem.

5. Praeterea, ad minus irascibilis ad partem

(1) *Al. principium ab intrinseco.*

appetitivam pertinet. Appetitivae autem partis universale objectum est bonum. Cum ergo amor sit boni, videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili, sed etiam in irascibili.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in 2^o Top. (cap. 21), quod amor est in concupiscibili.

Praeterea, ordo partium animae proportionatur ordini partium corporis. Sed in partibus corporis unum membrum solum officium suum exerceat respectu omnium membrorum, sicut pes non solum se, sed omnia alia membra portat. Ergo et concupiscibilis non solum sibi, sed omnibus aliis concupiscit et amat; et ita amor eorum quae ad omnes potentias pertinent, in concupiscibili esse videtur.

Praeterea, amor non est nisi cogniti. Si ergo in omnibus viribus esset amor proprii boni, pari ratione in omnibus esset cognitio proprii boni; quod falsum est.

Praeterea, objectum concupiscibilis est bonum concupiscenti conveniens absolute. Sed quidquid est bonum secundum unamquamque potentiam est concupiscenti conveniens. Ergo appetere bonum uniuscujusque potentiae pertinet ad concupiscibilem, et eadem ratione amor; et ita amor non erit nisi in concupiscibili. Probatio primae. Si enim objectum concupiscibilis non esset bonum conveniens concupiscenti simpliciter, esset objectum ejus bonum conveniens solum (1) concupiscibili. Bonum autem conveniens uniuscujusque potentiae est per comparationem ad suum actum, sicut bonum conveniens visui, id quod est bonum ad videndum. Ergo secundum hoc, objectum concupiscibilis esset bonum sub hac ratione quae est bonum ad concupiscendum. Sed hoc est impossibile: quia concupiscere id quod est bonum ad concupiscendum, sequitur reflexionem concupiscibilis super actum suum, secundum quod concupiscit se concupiscere, vel bene concupiscere: illud enim ad quod aliquid est bonum, per prius desideratur, cum sit finis. Sed reflexionem potentiae super suum actum praecedat naturaliter simplex actus ipsius potentiae in suum objectum directe tendens, sicut per prius video colorem, quam videam me videre. Ergo objectum concupiscibilis non potest esse aliquid sub hac ratione quod est bonum ad concupiscendum: quia concupiscere hoc esset naturaliter prius et posterius reflexione concupiscibilis supra suum actum; quod est impossibile. Ergo necessarium est alterum dare, scilicet quod bonum conveniens concupiscenti absolute sit objectum concupiscibilis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne quod sequitur aliquem finem, oportet quod fuerit aliquo modo determinatum ad illum finem: alias non magis in hunc finem quam in alium perveniret. Illa autem determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis (2), non solum ex natura tendente in finem: quia sic omnia essent casu, ut quidam philosophi posuerunt. Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quae sunt ad finem in finem ipsum. Cognoscens autem finem et ea quae sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia, sicut sagittator emittit sagittam ad signum. Sic ergo dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo dire-

(1) *Al.* in concupiscibili.

(2) *Al.* extra intentionem finis.

etum in finem a seipso, quod est tantum in eoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituenta naturam. Et secundum hoc invenimus duos appetitus: scilicet appetitum naturalem, qui nihil aliud est quam inclinatio rei in finem suum naturalem qui est ex directione instituentis naturam, et iterum appetitum voluntarium, qui est inclinatio cognoscentis finem, et ordinem in finem illum; et inter hos duos appetitus est unus medius, qui procedit ex cognitione finis sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio ejus quod est ad finem, in finem ipsum; et iste est appetitus sensitivus. Et hujusmodi duo appetitus inventiuntur tantum in natura vivente et cognoscente. Omne autem quod est proprium naturae viventis, oportet quod ad aliquam potentiam animae reducat in habentibus animam; et ideo oportet unam potentiam animae esse cuius sit appetere, condivisam contra eam cuius est cognoscere, sicut etiam substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem, ut dicit philosophi. Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius, quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco; et ideo non habet libertatem, quia liberum est quod est sui causa: inclinatio autem voluntarii appetitus est ipso volente; et ideo habet voluntas libertatem. Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, in quantum sequitur apprehensionem appetibilis; unde dicit Augustinus (1), quod animalia moventur visis: partim ab objecto, in quantum deest cognitio ordinis in finem: et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis providentur. Et propter hoc non omnino habent libertatem, sed participant aliquid libertatis. Omne autem quod est a Deo, accipit aliquam naturam quae in finem suum ultimum ordinatur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu ultimi finis; unde naturali appetitu vult homo beatitudinem, et ea quae ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est, quod naturalis appetitus inest omnibus potentis animae et partibus corporis respectu proprii boni; sed appetitus animalis, qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturae inclinatio, est alicujus determinatae potentiae, vel voluntatis vel concupiscibilis. Et inde est quod omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cuius est ipse volens causa. Et similiter dicendum est de amore, qui est terminatio appetitivi motus: quia amor naturalis est in omnibus potentis et omnibus rebus; amor autem animalis, ut ita dicam, est in aliqua potentia determinata, vel voluntate, secundum quod dicit terminatio appetitus intellectivae partis; vel in concupiscibili, secundum quod dicit determinationem sensitivi appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius ac-

(1) Ubi hoc Augustinus dicit his verbis, non occurrit expresse. Tale porro est quod lib. 21 de civit. Dei, cap. 8, daemones aut aliquibus rebus illis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis (Ex edit. P. Nicolai).

cepit amorem communiter ad naturalem, sensitivum quem animale (1) dicit, et intellectivum, quem dicit intelligibilem, quantum ad homines; angelicum et divinum, quantum ad substantias separatas. Et ponit quinque haec, quia non possunt esse plures gradus appetitus: quia in Deo est voluntarius appetitus tantum, qui ipse determinat omnia et non determinatur ab alio: in Angelis autem voluntarius cum naturali, in quantum determinatur a Deo ad aliquid volendum naturaliter; in homine autem voluntarius cum animali (2) et naturali; in animalibus sensibilis cum naturali; in aliis naturalibus tantum.

Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod Commentator definit amorem, secundum quod se habet ad omnes communiter.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causatur ex conjunctione convenientis. Conveniens enim adveniens perficit id cui advenit, et quietat inclinationem in illud; et haec quietatio, secundum quod est percepta, est delectatio; unde Plato dixit (3), quod delectatio est generatio sensibilis, id est incognita, in naturam, id est naturalis; unde in his quae cognitionem non habent, non est delectatio aliquo modo. In quolibet autem convenientis non habenti cognitionem est duplex inclinatio: scilicet appetitus naturalis, et appetitus animalis; et utraque inclinatio quietatur per rem praesentem, et utraque etiam quietatio percipitur; unde ex utraque parte delectatio causatur. Delectatio ergo quae est quietatio appetitus naturalis, invenitur in omni potentia cui conjungitur suum objectum; delectatio vero quae est quietatio appetitus animalis, est tantum in concupiscibili, vel voluntate. Prima autem delectatio dicitur tantum delectatio, proprie loquendo, et opposita passio dolor; sed secunda delectatio habet etiam nomen gaudii, et opposita passio dicitur tristitia. Unde quavis delectatio et dolor sint aliquo modo in omnibus potentis animae, tamen gaudium et tristitia sunt tantum in concupiscibili vel voluntate.

Ad quartum dicendum sicut ad primum: quia ratio procedit de appetitu naturali.

Ad quintum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad irascibilem; quia objectum amoris est bonum sine adjunctione ardui vel difficultatis, quod est proprium objectum irascibilis.

ARTICULUS LI

Utrum amor sit prima et principalis affectio animae. (1-2, qu. 23, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima et principalis inter omnes alias animae affectiones. Motus enim praecedit terminum. Sed amor est determinatio appetitivi motus, ut patet ex dictis, art. 1. Ergo amor sequitur desiderium quod motum ipsum appetitus importat.

2. Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amoris causa est delectatio; unde et quaedam amicitia super delectabili fundatur.

(1) *Al.* naturalem.

(2) *Al.* spirituum.

(3) Ut refert ac refellit Aristoteles lib. 7 Ethic. cap. 12, Graeco-latini. . . ubi Platonis quidem nomen non exprimitur, sed exprimitur lib. 10, cap. 2 (Ex edit. P. Nicolai).

Ergo delectatio est principalior affectio quam amor.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 85 Quaestio. (quaest. 36), quod nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. Sed fuga doloris facit odium, sicut appetitus delectationis facit amorem. Ergo odium est vehementior passio quam amor.

4. Praeterea, illud quod vincitur ab alio, est minus potens. Sed amor vincitur ab ira: quia ira odium parit, ut dicit Augustinus. Ergo ira est vehementior passio quam amor.

5. Praeterea, illud propter quod agunt quaecumque agunt, est efficacissimum. Sed sicut Dionysius dicit in lib. de divin. Nom. (cap. 11) propter pacem agunt quaecumque. Ergo pax inter omnes affectiones est efficacissima, etiam respectu amoris.

Sed contra est quod dicit Augustinus (14 de civit. Dei, cap. 6, 7, 8 et 9), quod omnis affectio ex amore est.

Praeterea, bonum est objectum affectus. Sed illud quod primo respicit ad bonum, est amor. Ergo amor est principium totius affectionis, et principalior passio.

Praeterea, amor igni comparatur, et etiam morti, ut patet Cant. 8. Sed his nihil est vehementius. Ergo nulla passio est vehementior amore.

Praeterea, Chrysostomus dicit (homil. 64): *Magnam amor, nec est aliquid quod ejus impetum sustinere possit.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod inter alias affectiones animae amor est prior. Amor enim dicitur terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto. In omnibus autem hoc invenitur quod motus procedit a primo immobili quieto: quod quidem patet in naturalibus: quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet de intellectualibus: quia motus rationis discurrantis procedit a principis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur. Cum ergo affectus informetur et terminetur amore, sicut intellectus principis et quidditatibus, ut prius dictum est; oportet quod omnis motus affectivae procedat ex quietatione et terminatione amoris. Et quia omne quod est primum in aliquo genere, est perfectius, sicut intellectus principiorum in demonstrabilibus; et motus eadem in naturalibus; ideo oportet quod amor inter ceteras affectiones etiam sit vehementior, ut patebit per singula.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quae in eis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quae sunt ad finem, quae prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in eis quiescit; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis praecedat amorem eorum quae sunt ad finem. Est etiam amor vehementior affectio quam desiderium, in quantum dicit terminationem et informationem affectus per appetibile ad quod movetur desiderium.

Ad secundum dicendum, quod amor naturaliter

praecedat delectationem: delectatio enim contingit ex conjunctione rei convenientis realiter; amor autem facit quod amatum sit amanti conveniens, et quasi connaturale, inquantum unit (1) affectum amanti amato, ut dictum est; et ideo ex amati reali praesentia consurgit delectatio. Sed quia delectabile etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causatur, sicut actus ab objecto vel fine. Qui enim aliquid propter delectationem amat, delectationem ipsam praecipue amat. Quamvis ergo quaedam delectatio quodam amore sit prior, tamen amor delectatione simpliciter est prior. Similiter etiam vehementior: quia amor est per informationem appetitus ab appetibili; delectatio autem per conjunctionem rei, ex re praesente sibi conveniente. Non est autem tanta conjunctio rei ad rem, sicut appetitus ad appetibile: quia res adventiens, quae delectationem causat, non conjungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud; unde est ibi conjunctio quasi contactus: sed appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam. Unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concretionis; unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata; delectatio autem est per participationem alicujus ab illo, secundum quod est realiter praesens. Secundum autem, quod quando amatum est praesens realiter, secundum quod possibile est, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis. Quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est continuativa vis, ut dictum est; et inde dicitur, quod amor languere facit. Quando autem est secundum aliquid praesens, et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni.

Ad tertium dicendum, quod bonum est vehementius in agendo quam malum: quia bonum non habet de necessitate admixtionem boni; et iterum bonum agit in virtute propria, sed malum agit in virtute boni, ut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.); unde magis amat bonum quam odium malum illi oppositum. Sed dolor corporalis est magis malum quam delectatio quaedam sit bonum: quia delectatio de qua Augustinus ibi loquitur, contingit ex superadditione perfectionum secundarum, sicut in cibis vel in veneris; sed tristitia vel dolor, propter quae dimititur delectatio talis, contingit ex subtractione primarum perfectionum, quae pertinent ad esse rei, sicut ex divisione continui (2). Unde si acciperetur tristitia opposita delectationi illi, magis appeteretur delectatio quam fugeretur tristitia; sicut qui appeteret delectationem in cibo, ut postea pateretur tristitiam quae est de subtractione cibi, vel alicujus humoris.

Ad quartum dicendum, quod amor est prior ira, et vehementior. Ira enim et tristitia causatur, ut prius dictum est, dist. 26, quaest. 1, art. 3, corp., sicut omnes passiones irascibilis. Et ideo, cum amor sit prior et vehementior passionibus irascibilis, erit prior et vehementior passionibus irascibilis. Quamvis autem ira odium pariat, non tamen amorem destruit; sed amoris destructionem sequitur,

(1) Al. vult.

(2) Al. communitur.

quia non posset appetitus moveri in nocendum alicujus, nisi antea affectus ab amore superatus esset.

Ad quintum dicendum, quod pax non distinguitur ab amore, sed est aliquid amoris: dicit enim quasi quietationem appetitus; sed amor dicit ulterius transformationem, et quaedam conversionem ipsius in amatum; unde pax est medium inter desiderium et amorem.

ARTICULUS IV.

Utrum cognitio sit altior amore.

Ad quartum sic proceditur, 1. Videtur quod cognitio sit altior amore. Quia altissimae potentiae est altissimus actus. Sed intellectus est altissima potentia in nobis, ut dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 10). Ergo cognitio est altissima operatio eorum quae in nobis sunt, et ita dignior amore.

2. Praeterea, sicut Boetius dicit in lib. 3 (pros. 10), natura a perfectis sumpsit originem. Sed cognitio praecedat amorem. Ergo cognitio est altior quam amor.

3. Praeterea, illud quod est proprium homini, est nobilissimum illud in quo communicat eum brutis. Sed intelligere est proprium hominis, in amore autem convenit cum brutis. Ergo scientia et intellectus sunt digniora quam amor.

4. Praeterea, vita contemplativa est nobilior quam vita activa, et altior. Sed scientia pertinet ad vitam contemplativam: amor autem videtur ad praxim pertinere, quia objectum ejus est bonum. Ergo scientia est altior quam amor.

5. Praeterea, objectum amoris est bonum simpliciter. Sed verum est melius quam bonum simpliciter, quia verum est summum in genere honorum; sicut et optimus homo est melior quam homo simpliciter. Ergo scientia et cognitio est altior quam amor.

6. Praeterea, quanto aliquid est spiritualius, tanto est altius. Sed cognitio est spiritualior quam amor: quia secundum motum a rebus ad animam est cognitio, secundum autem motum ab anima ad res est amor. Ergo cognitio est nobilior quam amor.

7. Praeterea, praemium est praestantius merito. Sed cognitio est praemium amoris; Joan. 14, 21: *Qui diligit me, diligit a Patre meo; et ego manifestabo ei me ipsum*; et Augustinus dicit (super Psal. 90), quod visio est tota merces. Ergo cognitio praecipue amori.

8. Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 19: *Supereminet scientiae caritatem Christi*.

9. Praeterea, 1 Cor. 13, dicitur, quod caritas est major fide. Ergo eadem ratione quilibet amor est major et dignior cognitione sibi respondente.

10. Praeterea, Hugo de Sancto Victore super illud Dionysii (7 cap. cael. Hierar.): *Mobile et actum, dicit: Dilectio supereminet scientiam, et major est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur: quia intrat dilectio, ubi scientia foris est*. Ergo amor excedit scientiam.

11. Praeterea, finis in unaquaque re est potissimum. Sed objectum amoris est bonum, quod habet rationem finis. Ergo cum operationes distinguantur penes objecta, amor inter omnes operationes animae est potior.

12. Praeterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita se habet operatio ad operationem. Sed

voluntas est altior omnibus aliis potentis animae; quia movet omnes alias et non cogitur. Ergo et amor, qui est operatio voluntatis, praecinet omnibus aliis animae operationibus.

13. Praeterea, sicut dicit Dionysius (3 cap. de divin. Nomin.), illud quod in pluribus invenitur, simpliciter et nobilissimum est; sicut esse nobilissimum est quam vivere, quamvis viventia sint nobiliora quam existentia tantum, inquantum etiam viventia nobilissimum esse participant. Sed amor in pluribus participatur quam cognitio; quia in omnibus aliquo modo est amor, ut dictum est prius, in praec. art., non autem cognitio. Ergo amor est praestantior cognitione. Ridiculum enim est dicere, quod in lapidibus sit cognitio naturalis, sicut amor vel appetitus naturalis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in rebus omnibus duplex perfectio invenitur; una qua in se subsistit; alia qua ad res alias ordinatur; et utraque perfectio in rebus materialibus terminata et finita est; quia et formam unam determinatam habet, per quam in una tantum specie est; et etiam per determinatam virtutem ad res quasdam sibi proportionatas inclinationem habet et ordinem, sicut grave ad centrum. Ex utraque autem parte res immateriales infirmitatem habent quodammodo, quia sunt quodammodo omnia, sive inquantum essentia rei immaterialis est exemplar et similitudo omnium, sicut in Deo accidit, sive quia habet similitudinem omnium vel actu vel potentia, sicut accidit in Angelis et animalibus; et ex hac parte accidit eis cognitio. Similiter etiam ad omnes res inclinationem et ordinem habent, ex qua parte accidit eis voluntas, secundum quam omnia placent vel displicent vel actu vel potentia. Et secundum quod aliquam immaterialitatem participant, secundum hoc cognitiois et voluntatis participativa sunt. Unde et animalia cognoscunt, inquantum species sensibilibus immaterialiter in organis sensuum recipiuntur, et secundum intentiones spiritualiter ex rebus perceptas per appetitum sensibilem ad diversa inclinantur. Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis, qua in seipso perfectum est: voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res; et ideo objectum cognoscitivae virtutis est verum, quod est in anima, ut dicit Philosophus, 6 Metaph. (text. 8): objectum autem appetitivae bonum, quod est in rebus, ut dicitur ibidem. Potest ergo comparari potentia cognoscitiva ad appetitivam tripliciter. Primo secundum ordinem; et sic cognitiva potentia naturaliter prior est, quia prius est perfectio rei in seipsa quam secundum ordinem ad aliam. Secundo quantum ad capacitatem; et secundum hoc sunt aequales (1): quia sicut cognoscitiva est respectu omnium, ita et appetitiva; unde etiam mutuo se includunt, quia intellectus voluntatem cognoscit, et voluntas ea quae ad intellectum pertinent, appetit et amat. Tertio possunt comparari secundum eminentiam vel dignitatem; et sic se habent ut excedentia et excessa: quia si consideretur intellectus et voluntas, et quae ad ipsa pertinent, ut quaedam proprietates et accidentia ejus in quo sunt, sic intellectus est praestantior, et quae ad ipsum pertinent. Si autem considerentur ut potentiae, id est secundum ordinem ad actus et objecta; sic volun-

(1) Al. et sunt aequales.

S. Th. Opera omnia. V. 7.

tas, et quae ad ipsam pertinent, excedit. Si autem quaeratur quid horum simpliciter dignius sit, dicendum quod res quaedam sunt anima superiores, et quaedam inferiores; unde cum per voluntatem et amorem homo in ipsas res volitas et amatas quodammodo trahatur, per cognitionem autem et converso res cognitae in cognoscente efficiantur per suas similitudines; respectu earum rerum quae sunt supra animam, nobilior et altior est amor quam cognitio; illarum vero quae sunt infra animam, cognitio est potior; unde etiam multarum rerum quarum est malus amor, est bona cognitio.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentis secundum quod sunt proprietates quaedam ejus in quo sunt. Vel dicendum, quod Philosophus sub intellectu comprehendit voluntatem intellectui respondentem, sicut et sub ratione quandoque comprehenditur; et ideo non est ibi comparatio intellectus ad voluntatem, sed intellectus ad vires inferiores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis primum principium in quolibet genere sit perfectissimum, non tamen oportet quod omne quod est prius, sit perfectius, cum aliquid sit prius in via generationis quod est imperfectius, sicut puer viro, et addecentis sciente: et ita etiam cognitio quodammodo amorem praecedat.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de intellectu et voluntate secundum respectum ad id in quo sunt. Vel dicendum, quod intellectu aliquo modo alia animalia participant per quaedam obscuram resonantiam, inquantum sentiunt; sicut et voluntate participant, inquantum habent appetitum sensibilem; unde et in brutis voluntarium invenitur, ut dicit Philosophus 3 Ethic. (cap. 3), non quod simpliciter voluntatem habeant.

Ad quartum dicendum, quod a vita contemplativa non excluditur voluntas et amor, sicut nec intellectus a vita activa; et ideo non potest harum gradus distinguere secundum duarum vitarum.

Ad quintum dicendum, quod particulare non habet naturam et rationem sui universalis nisi secundum quod natura universalis invenitur in ipso; unde impossibile est quod ratio universalis magis sit in particulari quam in ipso generali, quamvis ratio alicujus alterius possit inveniri magis in particulari quam in generali: sicut homo non potest esse magis animal quam animal commune; potest tamen esse magis bonum, vel aliquid hujusmodi; et ideo neque verum neque aliquid bonum particulariter acceptum potest dici praestantius quam ipsum bonum.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illas res quae sunt infra animam; quae sunt minus spirituales quam anima.

Ad septimum dicendum, quod visio illa non erit sine amore in praemio, sicut nec amor fuit sine cognitione in merito: ideo tamen praemium magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori, quia praemium est secundum receptionem, qua aliquis in seipso perficitur; meritum vero secundum operationem, qua aliquis in remunerationem se extendit, et ei se conjungit.

Et quia oportet etiam ad alia respondere, ideo dicendum ad octavum et nonum, quod illae rationes procedunt de cognitione Dei quae est supra animam; unde amor ejus cognitionem de ipso excedit.

Ad decimum dicendum, quod amor magis intrat ad rem quam cognitio: quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente: amor autem de re, inquantum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via, qua perficitur anima in ordine ad res alias, dictum est, quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei.

Ad undecimum dicendum, quod ratio finis proprie respicit motum et operationem, et ordinem rei ad rem, et non esse rei absolute; unde in mathematicis, in quibus non est operatio et motus, non invenitur finis, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 5); et ideo etiam haec ratio procedit secundum illum modum quo voluntas dicitur intellectui praeceminere.

Ad duodecimum dicendum, quod movere alias vires et non cogi ab objecto, pertinet ad voluntatem secundum quod ipsa est primum determinans alias potentias humanas in ordine ad res alias circa quas operatur, et ipsa non determinatur ab alio: unde quantum ad hoc ad quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet, sed quasi cogitur naturali inclinatione, sicut respectu beatitudinis, quam nullus non potest non velle. Ex hac autem parte qua homo ab alio ordinatur, dictum est, quod amor cognitionem excedit.

Ad tertium decimum dicendum, quod amor, proprie loquendo, non est nisi in illis in quibus est cognitio; sed amoris nomen transmittitur ad ea ad quae cognitio nomen extendi non (1) potest: quia amor dicitur secundum quod amans ad rem aliam ordinatur; aliquid autem ad alterum ordinari potest etiam ab exteriori ordinante; et ideo illa quae ad aliquid ordinantur ab habentibus cognitionem (quorum proprie est amor, inquantum ex seipsis ad amata ordinantur) nomen amoris vel appetitus recipere possunt. Cognitio autem dicitur secundum quod res cognita fit in cognoscente per modum cognoscentis, scilicet secundum esse spirituale et immateriale. Dispositio autem talis non inest alicui nisi ex proprietate suae naturae: unde nomen cognitionis ad animalia quae talem naturam non habent, extendi non potest, ut dicantur insensibilia naturaliter cognoscere, sicut naturaliter amant vel appetunt.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de caritate; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.º quid sit caritas; 2.º utrum sit virtus; 3.º in quo sit sicut in subjecto; 4.º de comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas sit idem quod concupiscentia, vel quid sit caritas. — (2-2, qu. 25, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas sit idem quod concupiscentia. Augustinus enim dicit (2), quod caritas est virtus qua Deum

(1) In editis deest non.

(2) Ubi expressis dicit non occurrit. Colligi potest ex alia delimitatione quam assignat lib. 5 de doct. Christ., cap. 10, nempe quod sit motus animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum (Ex edit. P. Nicolai).

videre perfruique eo desideramus. Hoc autem concupiscentiae est. Ergo caritas est concupiscentia.

2. Item, videtur quod sit idem quod amor. Quia, sicut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.), dilectio est idem quod amor. Sed in littera dicitur, quod amor est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Ergo caritas est idem quod amor.

5. Item, videtur quod sit idem quod benevolentia. Benevolentia enim est qua alicui aliquid bonum optamus. Sed hoc facit caritas, quia optat sibi et aliis vitam aeternam, secundum quod dicitur habens caritatem diligere proximum sicut ipsum. Ergo caritas est idem quod benevolentia.

4. Praeterea, videtur quod sit idem quod concordia. Quia caritas unitatem Ecclesiae facit, quae in hoc consistit ut idem dicamus omnes, et non sint in nobis schismata, ut dicitur 1 Corinth., 1. Hoc autem ad concordiam pertinet. Ergo caritas est idem quod concordia.

3. Praeterea, videtur quod sit idem quod beneficentia. Quia modus caritatis est ut diligamus non lingua tantum, sed opere et veritate; 1 Joann. 3. Sed diligere per effectum, ad beneficentiam pertinet. Ergo caritas videtur esse idem quod beneficentia.

6. Praeterea, videtur quod sit idem quod pax. Caritas enim est vinculum faciens spirituum unitatem. Hoc autem paxi attribuitur; Ephes. 4, 3: *Solerti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Ergo caritas est idem quod pax.

7. Praeterea, videtur quod sit idem quod amicitia. Quia, ut dicit Philosophus in 9 Ethic. (cap. 4), amicitia superabundantiae amoris similatur. Sed caritas habet superabundantissimum amorem; unde et caritas dicitur, eo quod sub inestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum. Ergo caritas est idem quod amicitia.

8. Sed contra, amicitia, ut dicit Philosophus (8 Ethic. cap. 5), est redamantium. Sed caritas est etiam ad inimicos. Ergo non est idem quod amicitia.

9. Praeterea, amicitia est non latens. Sed caritas maxime latet. Ergo non est amicitia.

10. Praeterea, amicitia est eorum qui conviunt ad invicem, et communicant in eisdem operibus. Sed caritas est ad Deum et ad Angelos, quorum conversatio non est cum hominibus. Ergo caritas non est amicitia.

11. Praeterea, amicitia quaerit maxime colloqui, et videre amicum, ut dicit Philosophus (11 Ethic., cap. 11). Sed hoc non quaerit caritas, ut dicit Hieronymus in prologo Bibliae (1). Ergo non est idem quod amicitia.

12. Praeterea, amicitia non est nisi ad paucos, et virtuosos. Sed caritas est ad omnes, etiam malos. Ergo caritas non est idem quod amicitia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod amor est quaedam quietatio, ut supra dictum est, quae est, praec. art. 1; unde si ut appetitus invenitur in parte sensitiva et intellectiva, ita et amor. Ea autem quae ad sensitivum appetitum pertinent, ad in-

(1) Sic enim ibi ex epistola ejus ad Paulinum, cap. 1: *Vera illa necessitudo est, et Christi glutino copulata, quam non visitas vel familiaris, non praecentia tantum corporum, non subdola et vulpina adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant* (Ex edit. P. Nicolai).

tellectivum transferuntur, sicut nomina passionum. Quod autem appetitus intellectivi est proprium, sensitivo appetitui non convenit, ut nomen voluntatis. Et ideo amor in utroque appetitu invenitur. Et secundum quod invenitur in appetitu sensitivo, proprie dicitur amor, eo quod passionem importat; secundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio, quae electionem includit, quae ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transfertur; nomen autem dilectionis ad inferiorem nunquam. Omnia autem alia nomina quae ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea, quasi addentia aliquid supra dilectionem et amorem. Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quicquid de perfectione sua est; et ideo amor includit concupiscentiam amati, qua desideratur ejus praesentia. Secundo homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt; et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio homo ea quae sibi appetit, operando sibi acquirit; et secundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quae sibi bona videntur, implere consentit; et secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur: non quidem in speculativis: quia concordia in his, secundum Philosophum, 9 Ethic. (cap. 6), ad amicitiam non pertinet, et discordia in eisdem esse potest sine amicitiae praedjudicio, eo quod in his concordare vel discordare, voluntati non subiacet, cum intellectu ratione cogatur. Amor tamen super quatuor praedicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet praedictorum quatuor esse potest. Sunt etiam quaedam quae super dilectionem vel amorem aliquid addunt. Amatio enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. Amicitia vero addit duo: quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde dicit Philosophus, quod amicitia similatur habitui, amatio autem passioni. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens; unde in genere huiusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem; et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, ut 1 Joann., 1, 7: *Si in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem.*

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit, et aliquid super eam addit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod caritas addit aliquid supra dilectionem et amorem.

Et similiter dicendum ad tertium de benevolentia, et ad quartum de concordia, et ad quintum de beneficentia.

Ad sextum dicendum, quod pax ad concordiam reducitur: nisi quod magis pax dicitur quantum

ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem.

Ad septimum dicendum, quod caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amicitiae: quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior.

Ad octavum dicendum, quod amicus non tantum diligit amicum ad quem amicitiam habet, sed omnia quae ad ipsum pertinent, quamvis ab illis non ametur, sicut filios ejus, fratres et huiusmodi. Similiter et caritas diligere facit principaliter Deum, qui amantes se amat, et in amando praeventit et (1) homines, inquantum illius sunt. Unde quod dicitur, quod amicitia est redamantium, intelligitur quantum ad eos inter quos principaliter est amicitia.

Ad nonum dicendum, quod inquantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt supra homines, et eorum conversatio in caelis est; et sic cum Deo et Angelis ejus conveniunt, inquantum ad similia se extendunt, secundum quod Dominus docet (Math. 3, 48): *Estote perfecti, sicut et Pater vester perfectus est.*

Ad decimum dicendum, quod amicitia dicitur esse non latens, non quod per certitudinem amor amici cognoscatur, sed quia per signa probabilia amor mutuo habentium colligitur; et talis manifestatio potest esse de caritate inquantum per aliquam signa potest aliquis (2) probabiliter aestimare se habere caritatem.

Ad undecimum dicendum, quod amicitia vera desiderat videre amicum, et colloquiis mutuis gaudere facit, ad quem principaliter est amicitia; non autem ita quod delectatio quae est ex amici visione et perfruitione, finis amicitiae ponatur, sicut est in amicitia delectabilis; et hoc intendit removere Hieronymus, scilicet quod non est amicitia caritatis principaliter ad homines, sed est Christi glutino copulata, et quod delectatio principaliter de amicis non est quaerenda.

Ad duodecimum dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad illum ad quem attenditur principaliter amicitia, et non de illis qui diliguntur inquantum ad amicum principaliter pertinent, quia sic multorum est.

ARTICULUS II.

Utrum caritas sit virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim, ut dictum est, est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, sed habet virtutem pro fundamento; quia est propter bonum honestum, quod est virtus. Ergo caritas non est virtus.

2. Praeterea, praecipua legis sunt de actibus virtutum. Sed finis praecipuus est caritas, 1 Timoth. 1. Ergo caritas est finis virtutum. Sed finis virtutum non est virtus, sed felicitas. Ergo caritas non est virtus.

5. Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in lib. 1 de Cael. et Mon. (text. 116). Sed delectatio est magis ultimum quam amor: quia ipsa est ex ipsa conjunctione rei amatae, quam amor quaerit. Ergo delectatio magis debet esse vir-

(1) Al. deest et.

(2) Al. deest aliquis.