

mutabilis, quod est impossibile. Ergo non diligit unum plus altero.

Sed contra, Prov. 16, 4: *Universa propter seipsum operatus est Dominus*; et similiter etiam dicitur quod omnia fecit propter hominem. Sed illud propter quod aliquid fit, plus diligitur. Ergo Deus magis diligit se quam alia, et inter alia magis amat unum quam aliud.

Praeterea, caritas est boni inquantum bonum. Ergo magis bonum magis amat.

Praeterea, ordo caritatis est de perfectione ipsius. Sed caritas Dei perfectissima est. Ergo secundum ordinem diligit unum plus alio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod amor dupliciter mensuratur. Uno modo ex suo principio; et sic dicitur magis amari illud ad quod amandum efficacius voluntas inclinatur; et sic Deus aequaliter omnia diligit: quia in dilectione sua respectu cuiuslibet rei habet infinitam efficaciam in diligendo. Alio modo ex parte objecti, secundum quod dicitur aliquis magis diligere illud cui vult majus bonum; et sic Deus dicitur magis diligere unum quam aliud inquantum vult ei majus bonum: et ex hoc etiam habet majorem effectum in illo, quia voluntas eius est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod aequaliter est ei cura de omnibus ex parte sollicitudinis ipsius, sed non ex parte eorum quae eis providentur.

Ad secundum dicendum, quod dilectio non tantum importat id quod est ex parte Dei, sed etiam id quod est ex parte creaturae; ejusmodi bonum, prout est a Deo volitum, in dilectione Dei includitur. Et quia creaturae non se habent aequaliter ad Deum, nec possunt aequaliter bonitatem ejus participare, ideo non aequaliter omnia diligit.

Ad tertium dicendum, quod cognitio est secundum motum rei ad animam, amor autem secundum motum animae ad res; et ideo cognitio mensuratur tantum ex parte cognoscentis, sed amor est ex parte utriusque. Non enim dicitur magis cognoscere, quia majorem rem inesse alicui cognoscit, sicut dicitur magis diligere cui majus bonum inesse vult. Unde non est simile de dilectione et cognitione.

Ad quartum dicendum, quod non dicitur magis diligere quia intensius diligit, sed quia majus bonum vult.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad effectum dilectionis semper eundem aequaliter diligit: quia semper vult ei idem bonum finaliter, quamvis non velit quod semper habeat aequale bonum vel idem; et ideo secundum effectum non est aequalis.

ARTICULUS V.

Utrum Deus plus diligit justum praescitum, quam peccatorem praedestinatum.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus diligit plus justum praescitum quam peccatorem praedestinatum. Proverb. 8, 17: *Ego diligentes me diligo*. Sed iste peccator praedestinatus non amat Deum, quem amat justus praescitus. Ergo plus diligit justum praescitum quam peccatorem praedestinatum.

2. Praeterea, magis bonum Deus magis diligit. Sed iste justus est magis bonum quam ille peccator. Ergo magis a Deo diligitur.

3. Praeterea, in littera dicitur, quod magis diligit membra Unigeniti sui quam alios. Sed peccator praedestinatus non est membrum Christi. Ergo minus a Deo diligitur quam justus praescitus qui est membrum Christi.

Sed contra, dilectio causa est electionis. Sed peccatorem praedestinatum Deus elegit. Ergo magis diligit eum quam justum praescitum, quem non elegit.

Praeterea, illud magis diligit cui majus bonum vult. Sed peccatori praedestinato vult majus bonum, quia vitam aeternam. Ergo magis eum diligit.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod magis diligit poenitentem quam innocentem: quia gaudium ex amore consequitur. Sed plus gaudet de poenitente, ut patet Luc. 13. Ergo plus eum amat.

2. Praeterea, ubi homo magis operatur, magis diligit: propter quod, ut Philosophus dicit 9 Ethic. (cap. 7), matres plus diligunt filios quam patres. Sed Deus plus operatur ad salutem poenitentis quam innocentis. Ergo plus eum amat.

3. Praeterea, affectus amoris ex effectu pensatur. Sed major amoris effectus videtur revocare inimicum ad amicitiam, quam amicum in amicitia conservare. Ergo plus diligit poenitentem quam innocentem.

Sed contra, quod est diuturnius, est magis diligendum et diligendum. Sed bonum innocentis est diuturnius. Ergo magis diligitur a Deo.

Praeterea, supra dictum est, dist. 51, qu. 1, art. 10, quod resurgens nunquam redit ad tantam dignitatem, quamvis redire possit ad tantam caritatem. Ergo Deus plus diligit innocentem quam poenitentem.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod diligit plus hominem quam Angelum. Quia *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*; Hebr. 2, 16; et sic plus fecit pro hominibus quam pro Angelis. Ergo magis diligit eos.

2. Praeterea, homines pluribus modis sunt membra Christi quam Angeli, scilicet quantum ad conformitatem naturae. Sed membra Christi magis diligit, ut in littera dicitur. Ergo homines plus diligit quam Angelos.

3. Praeterea, homines supra Angelos collocavit, scilicet Christum, et beatam Virginem. Ergo plus homines diligit.

Sed contra, dilectio causatur ex convenientia amantis eum amato. Sed Angeli sunt similiores Deo, ut dicit Gregorius lib. 52 Moral. (cap. 24). Ergo Angelos plus diligit.

Praeterea, Angelis in principio gratiam vel quasi gloriam contulit; non autem hominibus. Ergo Angelos magis hominibus diligit.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod magis diligit humanum genus quam Christum: quia ipsum pro redemptione humani generis dedit, ut patet Joan. 3.

2. Praeterea, bonum commune est divinius quam bonum unius. Sed bonum humani generis

est bonum commune, bonum autem Christi est bonum unius singularis personae. Ergo plus diligit humanum genus quam Christum.

Sed contra, per Christum totum genus humanum fit Deo acceptum. Ergo Christum magis diligit.

Praeterea, datus est ei spiritus non ad memoriam; Joan. 5. Ergo plus eum diligit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus, simpliciter loquendo, majus bonum vult peccatori praedestinato quam justo praescito; sed *ut nunc* vult justo praescito. Haec autem determinatio *ut nunc* non cadit ex parte dilectionis, sed magis ex parte objecti: quia dilectio Dei non variatur per tempora: ab aeterno enim isti praedestinato voluit majus bonum. Unde simpliciter concedendum est, quod magis diligit praedestinatum quam praescitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta, quia procedunt *ut nunc*.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantum ad bonum praemii essentialis aequaliter diligit poenitentem et innocentem, si aequalem habeant caritatem, vel illum magis qui majorem caritatem habet; sed quantum ad praemium accidentale plus diligit innocentem propter dignitatem innocentiae, ad quam non potest pervenire poenitens.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis poenitens resurgat in aequali caritate, et ita bonum quod sibi vult Deus, sit aequale consideratum in se, est tamen majus in comparatione ad ipsum cui datur: sicut quanto aliquis est magis indigens, magis sibi impensum reputatur beneficium; et propter hoc dicitur Deus et Angeli plus gaudere de conversione ejus; sicut homo plus gaudet de modico signo sanitatis alicujus infirmantis quam de integra sanitate, dum eam habebat. Vel dicendum, quod hoc dicitur ex hoc quod poenitens frequenter magis humilis et fervens et cautus resurgit.

Ad secundum dicendum, quod Deus non magis operatur in eo cui de novo infundit gratiam, quam in eo in quo eam continuat: sicut nec sol illuminans aere[m] tenebrosam plus quam continuans lumen: nihil enim potest subsistere, nisi Dei operatio continuetur in ipso.

DISTINCTIO XXXIII.

De quatuor virtutibus principalibus.

Post praedicta, de quatuor virtutibus quae principales vel cardinales vocantur, disserendum est; quae sunt justitia, fortitudo, prudentia et temperantia. De quibus Augustinus ait (lib. 14 de Trin., cap. 9): «Justitia est in subveniendo miseris, prudentia in praeveniendo insidiis, fortitudo in perferendis molestiis, temperantia in coecondendis delectationibus pravis.» De his dicitur in libro Sapientiae (cap. 8, 7): «Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam, et virtutem. (1) Sobrietatem vocat temperantiam, et virtutem vocat fortitudinem. Haec virtutes cardinales vocantur, ut ait Hieronymus, (2) quibus in haec mortalitate bene vivitur, et

(1) *Al. hic et infra veritatem.*

(2) Quod subditur ex Hieronymo, ubi expresse dicit non occurrit; etsi quatuor illas virtutes commemoret in Zachariae cap. 4, et falsus Hieronymus, in Marc. 4, cardinales appellat (Ex edit. P. Nicolai).

Ad tertium dicendum, quod quamvis sit majus respectu illius qui liberatur, non tamen est majus simpliciter.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantum ad bonum naturae plus diligit Deus Angelum quam hominem; sed quantum ad bonum gloriae se habent ut excedentia et excessa: quia quosdam homines plus, et quosdam Angelos plus, et quosdam aequaliter: quia homines erunt aequales Angelis, et quidam etiam superiores Angelis; et unicuique providit secundum exigentiam naturae et status sui.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Non enim plus diligit pater filium infirmum quam sanum, quia ei impendit remedia quae non impendit sano.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod Christum diligit non solum plus quam homines, sed etiam plus quam totam creaturam, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam, inquantum eam praedestinavit ad majus bonum, scilicet ad unionem divinae personae.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc etiam quod Christus pro hominibus fuit datus, maximum bonum ipsi Christo fuit, secundum quod in hoc virtus sua manifesta fuit, et causa fuit salutis humanae, quod est sibi valde honorificum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit singularis persona Christi, tamen est causa universalis salutis humani generis: et causa praestantior est causato.

Expositio textus.

Praemissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos. Videtur quod hoc in primo libro determinare debuerit. — Et dicendum, quod etiam in primo libro poni convenienter potuit, inquantum divina dilectio est divina essentia; et hic poni congruenter potest, inquantum est exemplar nostrae dilectionis.

Dilectio Dei usia est. Est enim essentia et dilectio in Deo idem re, sed differt ratione tantum, ut in primo libro dictum est.

post ad aeternam perventur: quae in Christo plenissime fuerunt et sunt, de quibus plenitudine nos accepimus: in quo habuerunt usum eodem quo in patria habent, et quosdam etiam viae. Verumtamen ad haec virtutes, cum ipsae in animo esse incipiunt, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat; desinant esse cum ad aeterna pervenerint, nonnulla quaestio est. Quibusdam visum est esse desituras; et de tribus quidem, prudentia scilicet, fortitudine, et temperantia, eum hoc dicitur, nonnullum videtur dici. Justitia enim immortalis est, et magis perficitur in nobis quam esse cessabit, eum beate viventem contemplatione naturae divinae, quae creavit omnes (1) ceterasque insituit naturas, quae nihil melius et amabilius est; cui regenti esse subditum, justitiae est. Et ideo immortalis est omnino justitia, nec in illa beatitudine esse desinet; sed talis ac tanta erit ut perfectior ac major esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo jam periculo erroris, fortitudo sine molestia toleran-

(1) *Fortis homines.*

dorum malorum, temperantia sine repugnantia libidinum (1), erunt in illa felicitate; ut prudentia ibi sit nullum bonum præponere Deo vel acquirere; fortitudinis et firmissime coherere, temperantiae nullo affectu (2) noxio delectari. Quod vero nunc agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino ubi nihil mali erit. Ista igitur virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides, ad quam referenda sunt, in futuro (5) habebuntur. Ecce aperte

(1) In ed. Nicolai deest libidinum.
(2) Al. defectu.
(5) Augustini textus, in præteritis.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de virtutibus theologis, hic determinat de virtutibus cardinalibus; et dividit in partes duas: in prima determinat de ipsis cardinalibus virtutibus secundum se; in secunda ostendit in quibus esse habeant, ibi: *Quæ in Christo plenissime fuerunt et sunt*. Prima dividitur in tres: in prima enumerat eas; in secunda ostendit actus earum, ibi: *De quibus Augustinus ait*; in tertia ostendit qualiter cardinales dicantur, ibi: *Hæc virtutes cardinales vocantur*.

Quæ in Christo plenissime fuerunt et sunt. Hic ostendit in quibus sunt virtutes cardinales; et dividit in duas partes: primo ostendit quod sunt et fuerunt in Christo; secundo inquirat, utrum futuree sint in patria, ibi: *Verumtamen an hæc virtutes, cum ipsæ in animo esse incipiunt . . . desinant esse cum ad æterna perduxerint, nonnulla quaestio est*. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *Augustinus autem 14 lib. de Trin.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de virtutibus moralibus in communi. Secunda de virtutibus cardinalibus. Tertia de partibus earum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.º de distinctione moralium virtutum ab invicem: qualiter enim ab intellectualibus et theologis distinguantur, supra, 25 dist., quaest. 1, art. 7, dictum est; 2.º quaeritur de causa efficiente earum, utrum sint scilicet a natura, vel per infusionem, vel per acquisitionem; 3.º de medio quod in eis requiritur; 4.º utrum in patria evacuentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes virtutes morales sint una virtus.
(1-2, quaest. 60, art. 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes virtutes morales sint una virtus. Augustinus enim dicit in lib. de morib. Ecclesiae (cap. 13): *Nihil virtutum esse assignaverim, nisi summam amorem Dei*. Sed amor Dei, qui est caritas, est una virtus, ut ex dictis patet. Ergo omnes virtutes sunt tantum una virtus.

2. Praeterea, ubi est unum formale, non potest esse diversitas nisi materialis. Sed omnes virtutes

dicit Augustinus, quod praedictae virtutes in futuro erunt; sed alios usus tunc habebunt quam modo: cui Beata consentit super Exodum (cap. 16), ita dicens (1): *Columnae, aite quas n' expansum est velum, potestates caeli sunt quatuor eximias n' virtutibus praecellere, idest fortitudine, prudentia, temperantia, iustitia; quae aliae in caelis servantur ab Angelis et animabus sanctis, quam hic a fidelibus.* Et consequenter assignat Beata usus illarum virtutum secundum praesentem et futurum statum, imitans Augustinum in praemissis assumptionibus.

(1) Beatae appendix . . . quam sic etiam habet Glossa super Exod. 26, sumpta est ex ejusdem lib. 2 de Tabernaculo cap. 8 (Ec edit. P. Nicolai).

morales conveniunt in uno formali, quia completivam rationem virtutis habent, secundum quod intellectum et rationem accipiunt, ut in 6 Ethic. dicitur. Ergo non differunt nisi materialiter, et non differunt secundum speciem.

3. Praeterea, potentiae apprehensivae magis diversificantur, vel non minus, quam appetitivae. Ergo et habitus similiter, cum potentis proportionentur. Sed unus habitus cognoscitivus est omnium quae ad virtutes morales pertinent, sicut patet de scientia morali, et de ipsa prudentia, quae est recta ratio omnium agibilium, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 6). Ergo et virtutes morales non debent esse distinctae secundum speciem.

Sed contra, per se accidentia secundum speciem distinguuntur ex sola differentia subiectorum, quae in eorum definitionibus ponuntur. Sed virtutes morales sunt etiam in diversis subiectis, cum quaedam sint in rationali, quaedam in concupiscibili, quaedam in irascibili; et semper in eisdem, quia temperantia nunquam est in irascibili et ceteris. Ergo videtur quod virtutes morales specie distinguantur.

Praeterea, plures formae unius speciei non possunt esse in eodem subiecto. Sed plures virtutes morales possunt esse in eodem etiam secundum partem eandem animae, sicut fortitudo et mansuetudo sunt simul in irascibili. Ergo differunt specie.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod aliae virtutes morales a prudentia non distinguantur. Eorum enim quae ex opposito dividuntur, unum non ponitur in definitione alterius. Sed prudentia est recta ratio, quae ponitur in definitione moralium virtutum, ut patet in 2 Ethic. Ergo morales virtutes a prudentia non distinguuntur.

2. Praeterea, ad virtutis actum non exigitur nisi cognitio et operatio. Sed totum hoc prudentia facit; quia prudens non solum cognitivus sed etiam activus est, ut in 6 Ethic. (cap. 6 et 7) et 7 (cap. 5) dicitur. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, sicut prudentia est recta ratio agibilem, ita ars est recta ratio factibilem, ut dicitur in 6 Ethic. Sed in factibilibus non distinguuntur aliqui habitus exequentes ab artibus quae sunt habitus dirigentes. Ergo nec in agibilibus morales virtutes, quae sunt exequentes, sunt distinguendae a prudentia dirigente.

Sed contra, virtutes morales ab intellectualibus

distinguuntur, ut supra dictum est. Sed prudentia est intellectualis virtus, ut in 6 Ethic. patet. Ergo a virtutibus moralibus distinguitur.

Praeterea, habitus distinguuntur per actus. Sed Augustinus assignat alium actum prudentiae et alii virtutibus moralibus, ut patet in littera. Ergo distinguuntur ab invicem.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod nec ab aliis tribus virtutibus in littera positae reliquae morales virtutes distinguantur. Pars enim non dividitur contra totum. Sed harum aliae omnes partes esse dicuntur a Tullio (lib. 2 de Invent., num. 56). Ergo ab eis non distinguuntur.

2. Praeterea, proprietates rerum spiritualium earum nominibus investigantur, ut patet per Dionysium. Sed nomen temperantiae temperiem et modum quandam importat; similiter autem nomen fortitudinis indeficientiam respectu difficultatis; nomen autem iustitiae aequalitatem vel rectitudinem; unde justum aequale dicimus, et quasi regulatum, ut ex 3 Ethic. (cap. 1) patet. Cum ergo haec requirantur in qualibet virtute morali, videtur quod aliae virtutes morales ab istis non distinguantur, nec ipsae ab invicem.

3. Praeterea, omne peccatum non expellitur nisi per unam virtutem. Sed per iustitiam expellitur omne peccatum, ut patet in justificatione impij. Ergo ad minus ab ipsa aliae virtutes morales non distinguuntur.

Sed contra, nihil est principale respectu sui ipsius. Sed haec virtutes dicuntur cardinales vel principales respectu aliarum. Ergo ab eis distinguuntur.

Praeterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed istis virtutibus assignantur diversae materiae speciales, ut infra patebit. Ergo sunt speciales virtutes, ab aliis et a se invicem distinctae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum unumquodque quod est ad finem, determinetur secundum exigentiam finis; potentiae et habitus, qui ordinantur ad actus sicut ad ultimam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur: sicut etiam potentiae materiae distinguuntur per relationem ad diversas formas. Non autem quaelibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum; sed illa tantum quae est ex diversitate objectorum, a quibus actus specificantur, sicut motus a terminis. Solum autem illa differentia terminorum facit diversam speciem motus quae attenditur secundum illam rationem secundum quam terminat motum. Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis; quia motus localis non erat ad terram vel aquam inquantum huiusmodi, sed inquantum deorsum sunt. Generationes autem differunt secundum speciem quae terminantur ad formas aquae et terrae: et similiter objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam est objectum. Videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem: quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, inquantum scilicet sunt colorata visibilia actui per lucem. Et inde contingit quod quanto aliqui habitus vel potentiae sunt im-

materiales, tanto sunt universiores, et minus distinguuntur, quia attendunt universiorem rationem objecti; sicut quique sensibus propriis correspondet unus sensus communis, et una imaginatio. Sciendum tamen, quod cum plures habitus quodcumque sint in una potentia, aliqua diversitas sufficit ad distinguendum habitus quae non sufficit ad distinguendum potentiam: quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus; unde et secundum alteram rationem objectum utrique respondet. Potentia enim est principium agendi absolute; sed habitus est principium agendi prompte et facilitate; et ideo objectum secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiae; sed secundum quod se habet ad facilitatem actus respondet habitui. Et ideo diversitas materiae vel objecti in ordine ad ea quae faciunt facilitatem in actu, facit diversitatem habitus, et non potentiae. Et inde est quod in speculativis diversitas materiae, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias; sicut naturalis, quae ex effectibus et his quae apparent in sensu demonstrat, a mathematica differt, quae circa suam materiam ex eisdem principiis et mediis procedere non potest. Sicut autem in speculativis est principium demonstrationis et medium; ita fines sunt in operativis, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 8). Ex eorum enim intentione procedimus in ea quae sunt ad finem, sicut ex dignitatibus in conclusionibus; et ideo secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima sumpta est differentia boni et mali: quia bonum importat finem, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 15, et 5, text. 50, et 12, text. 57), malum autem deordinationem a fine: et secundum hoc virtutes a vitiis distinguuntur: et in virtutibus ubi invenitur diversa ratio boni, sunt diversae virtutes secundum speciem. Bonum autem ad quod humanae virtutes proxime ordinantur, est bonum rationis, contra quam esse est malum hominis, ut dicit Dionysius in lib. de divin. Nom. (cap. 4). Et quia non in omnibus materiis moralibus eodem modo invenitur rationis bonum, ut patet; ideo oportet diversas virtutes morales esse specie differentes.

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est amor. Unus naturalis, et hoc invenitur in omnibus virtutibus: unde talis amor non appropriatur caritati, sed est communis omnibus virtutibus; et si de hoc amore loquitur Augustinus, patet quod non probatur quod sit tantum una virtus. Alius autem est amor animalis, qui secundum quod est in superiori appetitu, et gratuitus, ad virtutem caritatis pertinet; et hic quidem amor invenitur in omnibus virtutibus, non quasi idem per essentiam eis, sed inquantum participatur ab ipsis prout sunt a caritate imperate.

Ad secundum dicendum, quod id quod est rationis et intellectus, non eodem modo participatur in materiis omnium moralium virtutum, cum in diversis materiis diversimode medium rationis recte invenitur: et ideo talis materiae diversitas diversitatem formae et speciei causat; sicut etiam accidit in naturalibus, quando diversae materiae non sunt proportionatae ad recipiendum formam unius rationis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus moralibus invenitur una ratio veri, quod est verum con-

tingens, in hominis actione consistens; et ideo ad unum actum cognoscitivum pertinent. Invenitur autem (1) in eis ratio boni diversa, secundum quod in diversis diversimode ordo rationis constituitur: et ideo ex parte appetitivae oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. Inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet; et ideo in 6 Ethic. (cap. 11) dicitur, quod veritas et rectitudo rationis practicae est secundum quod se habet conformiter ad appetitum rectum. Appetitus autem respectu alienius est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi, prout quilibet naturaliter vult esse felix: sed respectu aliorum rectitudo appetitus ex ratione causatur, secundum quod appetitus aliquantulum ratione participat, ut in 2 Ethic. dicitur. Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo praeter prudentiam requiruntur aliae virtutes morales, quae faciunt appetitum rectum in his in quibus naturaliter rectus non est. Et quia bonum rationis non eodem modo invenitur in ipsa ratione et in his quae rectitudinem rationis participative habent; ideo secundum ea quae prius dicta sunt, morales virtutes sunt alii habitus secundum speciem quam prudentia.

Ad primum igitur dicendum, quod quando aliqua dividuntur, aequaliter recipientia communis praedicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius: sed quod commune praedicatur de eis per prius et posterius, tunc primum ponitur in definitione aliorum, sicut substantia in definitione accidentium: et propter hoc prudentia ponitur in definitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis, et per consequens ratio virtutis invenitur: quia prius est quod est per essentiam quam quod est per participationem.

Ad secundum dicendum, quod prudens est activus adveniendi ea quae ad finem rectum perducunt. Sed praeter hoc oportet esse virtutes morales quae faciunt rectam intentionem, et inclinationem in finem, quae etiam exiguntur ad hoc quod homo sit activus.

Ad tertium dicendum, quod bonum artis consistit in re exteriori quae per actum artis ad perfectum perducitur; sed bonum moris consistit in ipso operante: et ideo in artificialibus, dummodo aliquis bonum perficiat, non differt quantum ad rationem artis qualiterumque operans se secundum voluntatem ad operandum habeat, sive sit firmus in proposito, vel delectabiliter operetur, aut non; refert autem quantum ad perfectionem virtutis moralis. Et ideo oportet esse in moralibus habitus facientes appetitum rectum, non autem in artificialibus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, habitus virtutum moralium ex bono rationis diversificantur: quod quidem in ipso rationis iudicio essentialiter consistit, quod ad prudentiam pertinet; in his vero quae per rationem disponuntur, participative, quod ad morales virtutes spectat. Moralem autem materiam, id est actus et passiones humanas, ratio quantum ad tria ordinat sive disponit. Primo ordinando ipsas passiones

(1) Al. enim.

per actiones secundum se, prout eas ad medium reducit secundum quamdam commensurationem; et sic dicitur modum in eis ponere, quia modus mensurationem importat. Secundo ordinando subjectum ad ipsas actiones et passiones primo modo ordinatas, ut scilicet homo firmiter inhaereat his quae ratio ordinavit. Tertio in ordine ad aliquid extra, ad quod oportet actus nostros proportionari, sive sit finis, sive alius homo, sive quidquid extrinsecum: et secundum hoc causatur rectitudo vel aequalitas in virtute. Haec igitur tria, scilicet modus et firmitas et rectitudo, in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur. Sed in quibusdam materiis virtutum, bonum rationis attenditur praecipue secundum unum istorum; in quibusdam vero secundum aliud, secundum quod naturalis potentia, quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc vel in illo. Unde tota intensio rationis et virtutis ad hoc fertur ubi natura deficit; sicut patet quod delectationes corporales sunt nobis connaturales, et ideo in his difficillimum est modum tenere; et propter hoc virtus quae est circa eas, scilicet temperantia, praecipue modum sibi adscribit, unde et nomen accipit: et similiter naturaliter homo mortem fugit, unde et difficillimum est in periculis mortis firmiter persistere; et ideo fortitudo quae circa huiusmodi est, firmitatem sibi adscribit, et inde nominatur: et similiter rectitudo praecipue in communicationibus ad alterum quaeritur; et ideo iustitia, quae circa has est, a rectitudine nomen habet: et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus, quia secundum speciem distinguuntur, prout bonum rationis quantum ad aliquid praedictorum diversimode in eis invenitur secundum conditionem materiae.

Ad primum igitur dicendum, quod aliae virtutes non dicuntur partes subjectivae harum, vel integrales: quod non impedit earum distinctionem ab istis: quod infra melius patebit, quaest. 3 huius dist. per totam.

Ad secundum dicendum, quod istae virtutes denominantur ab hoc quod est principale in eis. Aliquid autem est principale in uno quod non est principale in altero, ut ex dictis patet; et ideo nihil prohibet eas esse distinctas. Tamen advertendum, quod sancti et philosophi inveniuntur dupliciter loqui de istis virtutibus. Quandoque secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatam materiam, sicut quod temperantiae attribuit delectationes venereas cohibere; quandoque autem secundum quod habent quamdam generalitatem, prout illud a quo nomen accipiunt, et in quo perfectio earum principaliter consistit, ad alias materias et virtutes transfertur; sicut cum fortitudini attribuit fortiter persistere non solum in periculis mortis, sed etiam in quibuscumque periculis. Sed primum dicitur proprie, secundum autem appropriate, vel per reductionem.

Ad tertium dicendum, quod iustitia quaedam est generalis, quaedam autem specialis. Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam in communicationibus (1) quae ad alterum sunt secundum rationem debiti: et sic ponitur hic una de quatuor cardinalibus virtutibus. Alio modo dicitur generalis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod est quaedam habitudo recta ipsius animae, prout homo debito modo ordinatur et in

(1) Al. communicationis.

seipso et ad alia: et sic dicitur justificari impius. Alio modo, prout est idem quod omnis virtus, ratione differens, prout actus virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut Philosophus dicit, 3 Ethic. (cap. 2); et hoc infra melius patebit quaest. 2 et 5.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales insint a natura. — (1 p., quaest. 20, art. 5; et de Verit., quaest. 1, art. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales insint nobis a natura. Damascenus enim dicit in 3 lib. (cap. 16): *Naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insint omnibus.* Hoc idem etiam dicit Antonius (apud Athanasium in ejus vita) in exhortatione ad monachos.

Praeterea, secundum Philosophum in 2 Physic. (text. 5), quae ex principiis naturalibus causantur, natura sunt. Sed ratio est de principiis naturalibus hominis. Cum ergo virtutes ex ratione procedant, videtur quod sint naturales.

5. Praeterea, homo est perfectior inter alia animalia. Sed aliis animalibus a natura inest dispositio ad agendum ea quae eis competunt, sicut hirundini ad faciendum nidum. Cum ergo virtutes nihil aliud sint quam inclinationes ad opera convenientia homini, videtur quod virtutes naturales sint homini inditae.

Sed contra, secundum Dionysium (4 cap. de divin. Nom.) bona naturalia non amittuntur per peccatum. Sed virtutes amittuntur. Ergo non sunt naturales.

Praeterea, ea (1) quae sunt a natura, non assuefacimus. Sed in operibus virtutum valet assuefactio. Ergo virtutes non sunt a natura.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod non possint acquiri ex actibus. Continentia enim, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 1), est aliquid minus virtute. Sed continentiam non possumus ex actibus nostris acquirere; Sap. 8, 21: *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo multo minus aliae virtutes ex actibus acquiri possunt.

2. Praeterea, in nulla re per aliquam actionem aliquid acquiritur, nisi per actiones aliquid res illa accipiat. Sed operans, in quantum operatur, nihil recipit, immo magis operationem a se emittit. Ergo ex hoc quod operatur, non acquiritur in ipso aliqua virtus.

3. Praeterea, nihil agit ultra suam speciem: quia effectus non potest esse nobilior causa. Sed operationes quae fiunt ante virtutem, non sunt virtutum, sed potentiarum naturalium tantum. Cum ergo virtus sit nobilior quam operatio, quae est ex potentia naturali tantum, videtur quod per huiusmodi operationes virtutes acquiri non possint.

4. Praeterea, una operatio non potest habitum virtutis causare, sicut Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 10): similiter nec plures, ut videtur, quia plures operationes non sunt simul; et quod non est,

(1) Forte eis.

non agit. Ergo nullo modo ex actibus virtutes acquiruntur.

Sed contra, Philosophus dicit, in libro de Memoria et Reminiscencia (lect. 6), quod consuetudo est quasi natura. Ergo consuetudine efficitur aliquid homini connaturale et facile. Sed nihil aliud virtus est quam quaedam facilitas et inclinatio per modum naturae ad bonum rationis, ut dicit Tullius (lib. 2 de Inventione). Ergo ex consuetudine acquiritur aliqua virtus.

Praeterea, malum non est fortius in agendo quam bonum. Sed malis operibus acquiritur aliquis habitus vitiosus. Ergo ex bonis operibus acquiritur aliquis habitus virtuosus.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod non oporteat ponere aliquas virtutes morales infusas. Ea enim quae per principia naturalia possunt causari, non oportet quod divinitus praeter naturalia principia causentur, nisi aliquando miraculose fiat; sicut quod sanitas restituitur, quam etiam natura posset restituere, licet non statim. Sed ad virtutes morales possumus pervenire per naturalia principia, ut probatum est. Ergo non indigemus quod virtutes nobis infundantur.

2. Praeterea, ad actum quantumcumque perfectum non requiritur nisi quod sit actus rectus, et meritorius. Sed ad faciendum actum rectum sufficit virtus acquisita, ad faciendum autem meritorium sufficit caritas. Ergo non indigemus virtutibus moralibus infusis.

3. Praeterea, virtutes quas Deus in nobis sine nobis operatur, sunt mentis qualitates, ut dicit Augustinus (pluribus in locis), et non in viribus organis affixae. Sed aliae moralium virtutum, ut dictum est, sunt in irascibili et concupiscibili, quae non sunt partes mentis, cum sint vires organis affixae. Ergo virtutes istae ad minus non possunt esse infusae.

4. Praeterea, virtutes morales a consuetudine dicuntur, ut patet 2 Ethic. (cap. 1). Sed quod est ex consuetudine, non est infusum. Ergo virtutes morales non possunt esse infusae.

Sed contra, Sap. 8, 8: *Sobrietatem et prudentiam docet, et utilitatem et virtutem;* et tanguntur ibi istae quatuor cardinales virtutes, ut in littera Magister dicit, quae sunt virtutes morales. Sed sapientia Dei non solum docet intellectum instruendo, sed etiam affectum movendo. Ergo istae virtutes etiam sunt infusae.

Praeterea, in pueris baptizatis et in contritis de peccatis, sunt omnes virtutes. Sed non possunt esse acquisitae; quia proprium (1) actum virtutis non participant, ut dicitur 1 Ethicor. (cap. 15), neque etiam unus actus contritionis sufficere potest ad acquirendum omnes virtutes. Ergo omnes virtutes morales etiam sunt infusae.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod etiam non differant specie infusae ab acquisitis. Agens enim, cum sit extrinsecum, non diversificat speciem: unde ejusdem speciei est oculus quem Deus caeco nato restituit, et quem in aliqua creatura causat. Sed virtutes infu-

(1) Al. primum.

sae differant ab acquisitis penes agens primum. Ergo non differunt specie.

2. Praeterea habitus specificantur ex actibus et objectis. Sed idem est objectum et idem actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo non differunt specie.

3. Si dicatur, quod actus differunt, inquantum sunt meritorii actus infusarum, non autem actus acquisitarum; Contra. Actus virtutis ejuslibet non est meritorius nisi inquantum est formatus a caritate. Sed formatum et informe in virtutibus non facit differentiam speciei, sicut patet in fide, cum sit differentia penes extrinsecum. Ergo virtutes infusae ab acquisitis non differunt specie.

4. Si dicatur, quod infusae propter Deum operantur, non autem acquisitae; Contra. Deus non est objectum cardinalium virtutum, sed theologiarum. Cum igitur virtutes non recipiant speciem a fine ultimo, sed ab objecto et actu, videtur quod adhuc per hoc non differant specie virtutes acquisitae et infusae (1).

Sed contra, quaelibet pars posita in definitione, facit differre secundum speciem. Sed infusio ponitur in definitione virtutis ab Augustino, secundum quam Deus in nobis operatur sine nobis. Ergo infusa differt specie ab acquisita.

Praeterea, duae formae ejusdem speciei non possunt esse in uno subiecto. Sed virtus infusa est simul cum virtute acquisita, ut patet in adulto qui habens virtutem acquisitam ad baptismum accedit, qui non minus recipit de infusis quam puer. Ergo virtus acquisita et infusa differunt specie.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod sicut in naturalibus posuerunt quidam formas omnes existere in materia, et quod agens naturale extrahit eas de occulto ad manifestum, inquantum removet ea quae prohibebant formam illam apparere; ita etiam dixerunt quidam de habitibus animae; unde Plato dixit, quod omnes scientiae sunt in anima a natura, et addiscere non est aliud quam recordari; et similiter videtur dicere Damascenus (lib. 5 de Fid., cap. 14), de virtutibus, quod insunt nobis a natura, et per exercitium tolluntur impedimenta virtutum; sicut ferri aeruginem auferentes, videmur claritatem, quae naturaliter ei inest, inducere. Omnes autem istae opiniones secundum aliquid verae sunt, et secundum aliquid falsae. Verae quidem sunt, inquantum praedictorum aliqua inchoatio est a natura, sicut forma existit in potentia materiae, et scientia conclusioem in principiis universalibus: quia quod in particulari dicitur, prius in generali sciebat; et virtutes praexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis, quae est in ratione cognoscente huiusmodi bonum, et etiam in voluntate naturaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus viribus, inquantum sunt naturaliter subiectae rationi; et in quibusdam ex ipsa complexione est minus de resistentia ad bonum rationis, secundum quod Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 1), quod quidam festum a natiuitate sunt fortes et temperati; et ideo a Tullio dicitur, quod seminaria virtutum, sive initia, sunt naturalia. Falsae autem sunt praedictae opiniones, inquantum complementum formarum, secundum quod sunt in actu, est ab agente extrinseco: scientiae vero complementum

est ex doctrina vel inventione; virtutum autem ex assuefactione vel infusione; et hoc est quod Philosophus 2 Ethic. (cap. 1) dicit immitis nobis eas suscipere, perfectis vero per assuefactionem (1).

Et per hoc patet responsio ad auctoritatem Damasceni.

Ad secundum dicendum, quod ratio et est natura hominis, et est ratio; unde ex hoc quod est ratio, addit aliquid modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter; et secundum hunc modum ratio est principium virtutum.

Ad tertium dicendum, quod homo propter hoc quod habet rationem, quae collativa est, se habet ad multas operationes, quarum ratio principium est; et ideo non videtur homini a natura necessaria ad tegumentum et defensionem, sicut aliis animalibus, ut pili et ungues: quia non posset instrumentum aliquid determinatum competere ad tam varias et diversas operationes; et ideo dantur sibi manus, per quas possit sibi facere necessaria secundum quod ei competit ex ratione. Et similiter non potuit esse in homine complementum ex natura, quia non est idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diversis diversimode accipi.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum est, quod quidam philosophi, quod sequitur Avicenna, posuerunt omnes formas esse a datore, et quod agens naturale non facit nisi dispositionem ad formas illas; et similiter etiam dicit Avicenna, quod scientia et virtus sunt a datore, et per studium et exercitium disponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum.

Haec autem positio tollit naturalem virtutem, quae inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam agit, est receptiva suae similitudinis. Quod quidem necessarium est ex hoc quod omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu: unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius: et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum. Cum igitur principia scientiarum et virtutum sint naturaliter nobis indita, ut dictum est, oportet quod per actiones ex illis principiis procedentes, virtutum et scientiarum habitus compleantur: et huic quidem attestatur experientia: quia ex consuetudine efficitur aliquid facile et delectabile, quod prius erat difficile; et hoc est signum habitus generati, scilicet delectatio operis.

Ad primum igitur dicendum, quod nullum bonum potest homo habere, nisi Deus det; sed quaedam habentur a Deo non cooperantibus nobis, sicut ea quae sunt infusa; et quaedam nobis cooperantibus, sicut acquisitae; et quaedam cooperante natura, sicut naturalia.

Ad secundum dicendum, quod in operibus animae est quidam gradus, secundum quod una potentia alteri subiacet; et in eadem potentia est inveniri superius et inferius, secundum quod ad diversa objecta comparatur. Inferius autem natum est recipere a superiori; et ideo per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus

(1) Nicolai ad marginem: Planius sic reddi potest: Cum ratione natura simus ad eas suscipiendas, per assuetudinem autem perficimur.

(4) Al. sed infusae.

irascibili et concupiscibili; et per operationem voluntatis et rationis, inquantum sunt finis et principiorum primorum, acquiritur in eis, quantum ad ea quae sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiae et virtutis; et sic habitus acquiritur per operationem quae ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit. In superiori autem parte non est habitus, nisi vel naturalis vel infusus.

Ad tertium dicendum, quod sicut principia sunt potentia conclusionibus, et virtute eas continentia, ita seminaria virtutum, quae sunt in suprema parte animae, sunt digniora virtutibus, quae sunt in partibus inferioribus, et continent eas virtute: et ideo operationes procedentes ex illis principiis, sunt similes operibus virtutum, et possunt habitum virtutis perficere; sicut ex consideratione principiorum generatur scientia conclusioem.

Ad quartum dicendum, quod sicut multae guttae cavant lapidem, inquantum ultima agit in virtute omnium praecedentium, quae tantum habitabant materiam ad cavationem, nihil cavantes; ita ultima operatio agens in virtute omnium praecedentium, habitum virtutis causat.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod, sicut dictum est, seminaria virtutum quae sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis connaturale. Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet aeternam gloriam; ex praedictis virtutum seminariis non possunt virtutes causari fini praedicto proportionatae. Unde oportet virtutes quae vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam; unde oportet nos aliquas virtutes morales infusas habere.

Ad primum igitur dicendum, quod sanitas per miraculum restituta, non est ad aliud ordinata quam sanitas quae fit ex natura; et ideo illis qui habent sanitatem ex naturalibus principiis, non est necessaria sanitas quae est per miracula. Et ideo non est simile de sanitate et virtutibus infusis, quae ad aliud ordinantur quam acquisitae, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod rectitudo actus est ex proportione ad finem; ad diversos autem fines diversimode accipitur actus proportio: unde aliquis actus est rectus proportionatus bono civili, qui non est rectus proportionatus gloriae aeternae: unde oportet quod sint aliae virtutes infusae, quae faciunt actus rectos ex proportione ad finem.

Ad tertium dicendum, quod virtutes infusae et acquisitae non sunt in irascibili et concupiscibili nisi secundum quod participant aliquam rationem; et ex hac parte non habent dependentiam ab organo corporali, sed continentur sub mente, sicut et sub ratione, inquantum ipsam participant.

Ad quartum dicendum, quod mos secundum quem dicitur moralis virtus, importat inclinationem quamdam appetitum ad bonum vel malum faciendum. Et quia haec inclinatio frequenter est ab assuefactione, ideo mos sic dicitur, a more prout consuetudinem importat, descendit. Sed dieta inclinatio non semper est ab assuefactione, sed quandoque a natura, sicut dicitur mores brutorum in 8 de Animalibus (cap. 29), vel etiam ex Dei dono; et sic virtutes infusae morales dici possunt.

S. Th. Opera omnia. V. 7.

Solutio IV. Ad quartam questionem dicendum, quod virtutes acquisitae et infusae differunt specie, scilicet fortitudo a fortitudine, et temperantia a temperantia, et sic de aliis: quia, ut dictum est, fines sunt sicut principia in operativis. Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur. Unde cum fines virtutum infusarum non praexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie. Unde et in alia vita hominem perficiunt, acquisitae quidem in vita civili, infusae in vita spirituali, quae est ex gratia, secundum quam homo virtuosus est membrum Ecclesiae.

Ad primum igitur dicendum, quod effectus proportionatus agenti differt specie secundum diversitatem agentis: unde animalia generata ex semine et ex putrefactione non sunt ejusdem speciei. Virtus autem divina, quamvis possit super omnes effectus, et in infinitum eos excedat, tamen aliqui effectus sunt qui non possunt esse nisi ex virtute divina; et tales effectus non sunt proportionati aliis. Unde tales effectus differunt specie ab illis effectibus qui etiam ab aliis causis produci possunt, quamvis et divina virtus illos possit producere.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit idem actus virtutis acquisitae et infusae materialiter, non tamen est idem actus formaliter: quia per virtutem acquisitam collimitantur circumstantiae secundum proportionem ad bonum civile, sed per virtutem infusam secundum proportionem ad bonum aeternae gloriae: unde etiam aliquid superfluum secundum virtutem civilem est moderatum secundum virtutem infusam, sicut quod homo jejundet, et se voluntarie morti offerat propter defensionem fidei.

Ad tertium dicendum, quod penes hoc quod est esse meritorium, non differunt specie, nisi inquantum virtutes acquisitae sunt magis propincae ad meritum propter finem ad quem ordinantur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finis ultimus non faciat identitatem in specie, facit tamen diversitatem, sicut generis diversitas facit diversitatem in specie. Tamen sciendum, quod relatio actualis ad remotum finem non facit praedictam differentiam, sed originalis relatio ad ipsum, secundum scilicet quod ex diversitate finis fit diversa proportio in actu et habitu.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales consistant in medio. — (1-2, quaest. 65, art. 5 et 4; et quaest. 64, art. 5; et de Ver., quaest. 1, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non consistant in medio. In nullo enim indivisibili est accipere medium et extrema. Sed passiones et operationes, circa quas sunt virtutes morales, sunt indivisibiles. Ergo non sunt in medio.

2. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed quaedam virtutes plus appropinquant uni extremo quam alteri, sicut fortis plus assimilatur audaci quam timido, ut dicit Philosophus in 5 Ethic. (cap. 14 et 16, et 2, cap. 8). Ergo virtutes morales non sunt in medio.

5. Praeterea, non est idem medium et extremum. Sed virtus est extremum, quia est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 Caeli et Mundi (text. 116). Ergo non est in medio.

4. Praeterea, quodcumque bonum consistit in medio, malum consistit in extremo, ad minus uno; sicut in castitate quantumcumque homo abstinet a veneris, non peccat: similiter et in magnanimitate, quae est extremum in magnitudine, in quantum ad maxima tendit: similiter etiam in veritate, quia non potest homo nimis verum dicere. Ergo videtur quod bonum virtutis non consistat in medio.

3. Praeterea, si virtus sit medium, non est medium nisi inter duo vitia. Sed aliqua virtus est quae non est inter vitia, sicut iustitia; quia si plura accipiat, peccat; si minus autem ei detur, non peccat. Ergo non omnis virtus moralis consistit in medio.

Sed contra, est quod dicit Philosophus in 2 Eth. (cap. 3).

Praeterea, sicut se habet ars ad factibilia, ita se habet virtus ad agibilia. Sed ars corrumpitur ex superfluo et diminuto. Ergo et virtus: ergo est in medio.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod in iustitia non sit medium rei. Definitio enim generis debet salvari in qualibet specierum. Sed in definitione virtutis ponitur quod est medium secundum rationem. Ergo in iustitia est medium rationis; et non medium rei.

2. Praeterea, propter hoc in aliis virtutibus dicitur esse medium rationis et non medium rei, quia diversimode determinatur medium secundum diversas condiciones; sicut aliquid est multum ad comedendum uni, quod non est multum ad comedendum alteri. Sed diversa conditio etiam observatur in iustitia: quia iustitia distributiva non aequaliter tribuit omnibus, sed unicuique secundum quod dignus est: similiter etiam in commutativa non tantum punitur qui percipit privatum hominem quantum qui percipit principem. Ergo in iustitia non est medium rei, sicut nec in aliis virtutibus.

5. Praeterea, in illo accipiendum est medium virtutis quod per virtutem rectificatur et perficitur. Sed finis virtutum non est rectificatio rei exterioris, sed operantis secundum rationem: quia eupraxia, id est bona operatio, est finis in omnibus virtutibus, ut dicit Philosophus in 6 Eth. (cap. 2). Ergo non est ibi medium, sed rationis tantum.

Sed contra, medium quod accipitur secundum proportionem rei ad rem, est medium rei. Sed medium iustitiae accipitur secundum proportionem rei ad rem, ut geometricam in iustitia distributiva, vel arithmetica in commutativa, ut dicit Philosophus in 3 Eth. (cap. 6). Ergo est ibi medium rei.

Praeterea, iustitia est aequalitas quaedam. Sed aequalitas est etiam secundum rem medium inter plus et minus. Ergo etiam in iustitia est medium rei.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod in virtutibus intellectualibus non sit medium. Medium enim accipitur in passionibus, secundum quod mensuratur ad rationem. Sed in virtutibus intellectualibus non est

accipere aliquid superius ad quod mensurentur. Ergo in eis non est accipere medium.

2. Praeterea, medium virtutis est inter contrarias passiones. Sed in intellectualibus non sunt contrariae passiones: quia rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae. Ergo in intellectualibus virtutibus non est accipere medium.

5. Praeterea, ubicumque est accipere medium, est accipere extrema, quae corrumpunt medium. Sed in intellectu non est accipere extrema corrumpentia medium: quia intellectus non corrumpitur neque ex magno intelligibili neque ex parvo, ut dicitur in 5 de Anima (text. 7). Ergo in virtutibus intellectualibus non est medium.

Sed contra, in virtutibus moralibus non invenitur medium nisi secundum quod participant rationem rectam. Sed ratio recta per prius invenitur in intellectualibus quam in moralibus. Ergo verius est medium in intellectualibus quam in moralibus.

Praeterea, ars est intellectualis virtus, ut patet in 6 Eth. Sed Philosophus in 2 Eth. (cap. 4), per medium artis probat medium virtutis. Ergo virtus intellectualis habet medium.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod etiam theologiae virtutes medium habeant. In moralibus enim virtutibus est medium, secundum quod earum actus ex ratione recta procedunt. Sed virtutum theologicarum actus non sunt contra rationem. Ergo (1) sunt in medio.

2. Praeterea, spes est medium inter praesumptionem et desperationem. Sed spes est virtus theologica. Ergo virtutes sunt medium inter vitia.

5. Praeterea, fides vadit media inter duas haereses, scilicet Nestorii et Eutylish. Sed fides est virtus theologica. Ergo virtutes theologiae in medio consistunt.

Sed contra, Bernardus dicit (in tract. de diligendo Deo, circa princ.), quod modus caritatis est non habere modum. Sed virtutes dicuntur in medio esse, in quantum sunt modificatae. Ergo caritas non est in medio, et eadem ratione nec aliae duae.

Praeterea, ubi nunquam contingit aequale reddere, ibi non potest esse superfluum. Sed in illis quae sunt ad Deum, non contingit aequale reddere, ut etiam Philosophus in 8 Eth. (cap. 19) dicit. Ergo non contingit superfluum in virtutibus theologicis, quae Deum habent pro objecto, accipere; et ita non sunt in medio.

Solutio I. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod omnes virtutes morales in medio constitutae sunt. Virtutes enim morales sunt circa operationes et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulae aequantur; aequalitas autem media est inter majus et minus; et ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio eius quod superabundat, et eius quod deficit a mensura rationis recta.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones et passiones quamvis sint indivisibiles per essentiam, sunt tamen per accidens divisibiles, vel secundum intensionem, vel secundum tempus, vel secundum locum, vel secundum objecta, vel secundum aliquid

(1) *Al.* non sunt.

hujusmodi; et ideo etiam secundum hoc est in eis medium accipere.

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in aliquo dupliciter. Uno modo ex comparatione ad extrema ejusdem rei, sicut medium in circulo; et tale medium oportet quod aequae distet ab extremis. Alio modo ex comparatione ad aliquam regulam extra; et tunc non oportet quod medium aequae distet ab extremis, sed quod aequetur regulae: sicut patet quod quando seatur lignum ad aliquam regulam, non semper tantum auferuntur quantum dimittitur: et tale medium est medium virtutis moralis, quae habet rectam rationem pro regula: unde quandoque appropinquat plus uni extremo quam alteri, secundum quod competit rationi rectae.

Ad tertium dicendum, quod virtus est extremum quo ad contrarietatem boni et mali: quia bonum hominis in ratione consistit, et ita in extremo (1) aequalitatis ad rationem; sed quantum ad contrarietates circa quas est, virtus est in medio, sicut dicit Philosophus in 2 Eth. (cap. 7).

Ad quartum dicendum, quod medium virtutis salutaris secundum adaequationem omnium circumstantiarum simul ad rationem. Contingit autem in aliquibus virtutibus, quod adaequatis omnibus aliis circumstantiis, non potest accipi extremum in altero: quia superfluum non potest accipi in illo nisi ex comparatione aliarum circumstantiarum, sicut in veritatis virtute patet: quia non potest homo nimis verum dicere, salvato quod dicit verum quod debet, et quando et ubi et cui et ceteris. Sed superfluum in hac circumstantia accipitur secundum excessum in aliis: qui enim dicit verum quod non oportet, etiam nimis verum dicit. Et similiter etiam in magnanimitate est ratione quanti, et similiter etiam in castitate: quia non potest homo nimis abstinere, dummodo salventur aliae circumstantiae.

Ad quintum dicendum, quod virtus dicitur medium dupliciter. Uno modo ratione materiae circa quam est, in quantum adaequat eam rationi rectae; et hoc per se convenit omni virtuti morali; et sic est medium per participationem extremorum. Alio modo dicitur medium ratione habitus, in quantum scilicet habitus virtutis est medium inter habitus duarum malitiarum; et hoc est medium per abnegationem extremorum; et hoc accidit virtuti, nec oportet quod sit in omnibus virtutibus; et propter hoc non oportet quod iustitiae habitus sit medius inter duas malitias, ut in 5 Eth. (cap. 4) dicitur, sed quod medium attingat in materia sua.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in iustitia oportet esse non solum medium rationis, sed etiam rei: cuius ratio est, quia iustitia est circa operationes, et secundum ordinem ad alterum; unde illum ad quem sunt operationes iustitiae, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliae virtutes oportet quod aequentur rationi: ita oportet quod operationes circa quas est iustitia, adaequantur illi ad quem est iustitia; quod non potest esse, nisi secundum rem tantum reddatur quantum ei debetur; et ideo ibi est medium rei. Sed inter aliquos duos potest constitui aequalitas dupliciter. Uno modo secundum quod utrisque aliquid reddendum est; et in hoc constituitur ei aequalitatem iustitia distributiva, quae non dat aequale utrique secundum quantitatem,

(1) *Al.* in medio.

sed secundum proportionem, quia utrique dat quantum sibi debetur; et ideo medium in iustitia distributiva dicitur esse secundum proportionalitatem geometricam, in qua salvatur eadem proportio, sed non eadem quantitas; sicut sex est medium inter quatuor et novem: quia in qua proportione se habet ad quatuor, scilicet in sesquialtera, in ipsa se habet novem ad ipsum; quamvis novem excedat sex in tribus, et sex quatuor in duobus. Alio modo constituitur aequalitas iustitiae inter aliquos, in quantum unus debet recipere ab alio propter hoc quod ille prius recipit ab isto: et ad hoc est iustitia commutativa. Et quia tantum debet secundum quantitatem aliquis ab altero recipere quantum ei tribuit, ideo in hac specie iustitiae salvatur medium secundum proportionem arithmeticae, in qua salvatur eadem quantitas; sicut tria est medium inter quatuor et duo, quia utrinque est excessus in unitate.

Ad primum igitur dicendum, quod in iustitia est medium rationis, quod et idem est medium rei.

Ad secundum dicendum, quod in iustitia non consideratur conditio personae, nisi in quantum ex conditionibus personae variatur quantitas rei. Qui enim percipit principem, majorem offensam facit; et ideo plus debet puniri. Et similiter etiam patet in iustitia distributiva, quod diversitas personarum in diversitatem rei redundat.

Ad tertium dicendum, quod in iustitia incidit in idem rectificatio operationis et rectificatio reum, ut dictum est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod bonum virtutum intellectualium consistit in hoc quod verum dicatur. Veritas autem consistit in quadam adaequatione intellectus et vocis (1) ad rem. Et quia aequalitas est medium inter majus et minus, ideo oportet quod bonum virtutis intellectualis in medio consistat, ut scilicet dicatur de re hoc quod est. Si autem excedat vel in plus vel in minus, erit falsum; quod se habet ad virtutes intellectuales, sicut vitium ad morales; et hoc in quantum intellectus absolute considerat; in quantum vero de uno in aliud discurrit, accipitur medium non solum secundum commensurationem ad rem, sed secundum commensurationem conclusionum ad principia, vel eorum quae sunt ad finem in operativis.

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 10 Metaph. (text. 3), mensura intellectus nostri est res; et ideo secundum quod adaequatur rei, est rectum ipsis. Nihilominus et principia sunt regula conclusionum, et intelligens est quodammodo regula principiorum.

Ad secundum dicendum, quod contrarietas passionum accedit ad medium virtutis moralis; unde circa iram, quae non habet passionem oppositam, est medium virtutis moralis secundum plus et minus in ipsa eadem passione.

Ad tertium dicendum, quod extrema in virtutibus intellectualibus non accipiuntur secundum magnum et parvum intelligibile: sed extremum in plus est, quando attribuitur aliquid alicui quod non inest ei; extremum autem in minus, quando removetur ab eo quod ei inest. Utrouque autem modo falsum contingit; verum autem, quando dicitur inesse quod inest, aut non inesse quod non inest; et haec ex-

(1) intellectus vocis.

trema corrumpunt non substantiam, sed veritatem intellectus.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod medium in omnibus virtutibus quae habent medium, accipitur ex hoc quod virtus attingit in materia propria illud quod est aequale, et competens mensura. Unde si esset aliqua virtus quae haberet mensuram ipsam pro materia, non essent ibi extrema nec medium; quod bonum illius virtutis esset simpliciter attingere mensuram illam, sicut si alicujus virtutis materia esset veritas. Omnium autem prima mensura est ipse Deus, sicut etiam ipse Philosophus, in 10 Metaph. (text. 7), dicit. Unde virtutes theologicae, quae habent Deum pro objecto, qui est ultimus finis, a quo omnia mensurantur, non possunt habere rationem medii, cum in materia illa non sit accipere extrema: sicut etiam in his quae conjuncta sunt malo fini, non potest accipi medium.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio recta non est ad hoc quod in materia illa vitentur extrema, in qua superfluum esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod fides est virtus theologica, in quantum adhaeret primae veritati; et ex hac parte non potest in ipsa medium esse (non enim potest nisi Deo adhaerere): sed ex parte illa qua aliquid affirmat vel negat veritati primae adhaerens, ibi est medium, quia secundum hoc habet similitudinem cum virtutibus intellectualibus.

Et similiter dicendum ad tertium, quod spes non habet medium, secundum quod Deo adhaeret, sed ex parte subjecti.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes morales maneant in patria.
(1-2, qu. 67, art. 1; et de Verit., qu. 1, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non maneant in patria. Fides enim et spes sunt nobiliores quam virtutes morales. Sed fides et spes evacuantur. Ergo et virtutes morales.

2. Praeterea, virtutes morales perficiunt in vita activa. Sed haec vita cessabit in patria, in qua erit tantum contemplatio. Ergo et virtutes morales non erunt in patria.

3. Praeterea, virtutes morales quaedam sunt circa passiones. Sed haec non erunt in patria. Ergo nec virtutes morales.

4. Praeterea, fortitudo et temperantia sunt in irascibili et concupiscibili. Sed, secundum quosdam, vires sensibiles non remanebunt in anima separata. Ergo nec temperantia et fortitudo.

5. Praeterea, in patria erimus sicut Angeli Dei; Matth. 22. Sed derisibiles videntur qui ponunt easitatem et sobrietatem in Angelis, quos deos nominat Philosophus in 10 Metaph. (text. 30). Ergo nec in nobis erunt.

6. Praeterea, patientia est valde nobilis virtus, quia ipsa opus perfectum habet. Sed non remanebit in patria nisi quantum ad fructum, ut Augustinus dicit in lib. de Patientia (cap. 29). Ergo nec aliae morales virtutes.

Sed contra, istae virtutes plenissime fuerunt in Christo. Sed illae virtutes quae evacuantur in patria, non fuerunt in Christo, ut fides et spes. Ergo virtutes istae non evacuantur.

Praeterea, Sap. 1, 15: *Justitia est perpetua et*

immortalis. Sed non minus est necessaria ordinatio hominis ad seipsum quam ordinatio ad alterum quae est per justitiam. Ergo et aliae virtutes morales manent in patria.

Praeterea, in patria erunt homines Deo conformes. Sed haec virtutes in Deo sunt exemplares, ut dicit Macrobius (lib. 1, super somnium Scipionis). Ergo et in sanctis erunt aliquo modo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod qualibet virtutum praedictarum habet duos actus: unum quem exerceat circa propriam materiam; alium quem habet quando pervenit ad finem: sicut fortis dum est in periculo pugnae, exerceat actum qui est circa materiam propriam, scilicet timores et audacias; sed quando jam domum victor revertitur, habet hunc actum qui est gaudere de victoria per pugnam praecedentem adeptam. Dicitur est autem art. 2, quaest. 5, quod virtutes morales quaedam sunt infusae, et quaedam acquisitae, et quod acquisitae dirigunt in vita civili; unde habent bonum civile pro fine. Et quia haec civilitas non remanebit in patria, ideo non remanebit eis aliquis actus, nec circa finem, nec circa materiam propriam, secundum quam tendunt ad finem; et ideo habitus tollentur. Virtutes autem infusae morales perficiunt in vita spirituali, secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi, quod est Ecclesia; et haec quidem civilitas in futuro non evacuetur, sed perficietur. Unde remanebunt istis virtutibus actus qui sunt circa finem proximum in seipsumque virtutis, et ideo remanebunt habitus virtutum moralium infusarum.

Ad primum igitur dicendum, quod fides et spes sunt nobiliores moralibus virtutibus ratione objecti. Sed quia habent essentialiter annexam imperfectiorem respectu sui objecti, quae non est annexa virtutibus moralibus; ideo non oportet quod morales evacuentur, sicut spes et fides.

Ad secundum dicendum, quod virtutes quae perficiunt in vita activa, etiam acquisitae, non oportet quod tollantur, cum aliquis se transfert ad vitam contemplativam; sed habent alios actus, in quantum pertinent ad finem proximum, quia contemplativa vita est finis activae. Et ideo distinguit Macrobius (loc. cit.) harum virtutum tres gradus, secundum quod sunt in hominibus. Sunt enim politicae, secundum quod homo per eas in civilibus operibus rectificatur; purgatoriae autem, secundum quod civilibus utens ad quietem contemplationis aliquis anhelat; sed dicuntur purgati animi, in quantum aliquis abjecto omni exercitio civilis vitae, quieti contemplationis totum se tribuit. Et in hoc statu dicit quod actus temperantiae est cupiditatem non jam relinere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad actus quos habent circa materias proprias, non remanebunt, sed secundum actus quos habent in fine adepti, qui est a passionum tumultibus quietari.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod vires sensibiles non manent actu in anima separata; dicunt tamen, quod manent in essentia animae sicut in radice; et similiter etiam manent habitus virtutum inferioris partis, sicut in radice, in virtutibus quae sunt in ratione, et in ipsa gratia (1).

Ad quintum dicendum, quod istae virtutes sunt

(1) *Al. deest in ipsa gratia.*

in Angelis alio modo quam in hominibus, etiam in patria: quia homines perpressi sunt huiusmodi passionibus, quae per dictas virtutes refrenantur, vel naturam habent ut perpeti possint; quod non est de Angelis. Unde in Angelis et in Deo sunt sicut exemplares; in hominibus autem sicut virtutes purgati animi in patria. Tamen sciendum, quod (1) Philosophus loquitur de virtutibus acquisitis, quae perficiunt hominem in vita civitatis terrena, in qua vita non habemus cum Angelis aliquam communicationem: unde non est simile de illis virtutibus quae perficiunt in vita civitatis (2) Dei, quae constituitur ex Angelis et hominibus.

Ad sextum dicendum, quod patientia dicitur non manere quantum ad actum quem habet circa mala tolerabilia; manet tamen habitus, et actus quem habet in quiete finis proprii.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur specialiter de virtutibus cardinalibus: 1.º quae et quot debent dici cardinales; 2.º de materiis et objectis earum, 3.º de actibus; 4.º de subjectis; 3.º quae ipsarum sit principiorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquae virtutes debeant dici cardinales.
(1-2, quaest. 61, art. 4 et 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non lae virtutes debeant dici cardinales. Quia eadem virtutes quae cardinales dicuntur, dicuntur etiam generales: unde et Tullius (lib. 2 de Invent.) eius partes assignat. Sed virtutes sunt distinctae ab invicem; ut dicitur est. Ergo videtur quod non debeant dici cardinales.

2. Praeterea, ea quae dividuntur ab invicem, sunt simul, secundum Philosophum; et ita unum non est principalis altero. Sed virtutes dividuntur ab invicem genus virtutis. Ergo una non est principalior altera; et ita nec una debet dici cardinalis respectu alterius.

3. Praeterea, virtutes dividuntur contra vitam. Sed vitia principalia non dicuntur cardinalia, sed capitalia. Ergo virtutes principales debent dici capitales, et non cardinales.

4. Praeterea, si dicuntur cardinales, quia eis pervenitur ad vitam aeternam, ut dicitur in littera; eadem ratione omnes virtutes sunt dicendae cardinales, quia omnibus vitam mereantur.

Sed contra est quod dicitur in littera.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod morales virtutes non debeant dici cardinales, sed aliae. Quia theologicae virtutes propinquiores sunt fini, quia habent finem ultimum pro objecto. Cum ergo finis sit principium in operativis secundum Philosophum 7 Ethic. (cap. 12), virtutes theologicae erunt principiores: et ita ipsae magis debent dici cardinales.

2. Praeterea, caritas dicitur radix virtutum, fides autem fundamentum, spes vero anchora. Sed

(1) *Al. secundum quod.*

(2) *Al. in civili civitatis: item in vita civili.*

quae est proportio radices ad arborem, et fundamentum ad domum, et anchora ad navem, eadem est proportio cardinis ad ostium. Ergo virtutes theologicae possunt dici cardinales, sicut et morales.

3. Praeterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores virtutibus moralibus: quia perficiunt in vita contemplativa, quae est nobilior activa. Ergo virtutes intellectuales magis debent dici cardinales quam morales.

Sed contra, una sola de cardinalibus hic enumeratis intellectualis est, scilicet prudentia, quae moralis est aliquo modo. Ergo virtutes cardinales magis sunt in genere moralium quam intellectuum virtutum.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod non debeant dici tot virtutes cardinales in hoc numero. Quia virtutes istae sunt in tribus viribus animae. Sed inter eas est una tantum principalis, scilicet rationalis. Ergo et inter virtutes (1) est tantum una cardinalis.

2. Praeterea, si virtutes dicuntur eadem generales et cardinales; generales autem sunt tantum duae, scilicet iustitia et prudentia, ut dicitur est prius; videtur etiam quod tantum sint duae cardinales.

3. Praeterea, in quolibet vi est aliquid principalissimum invenire eorum quae ad illam vim pertinent. Si ergo vires sunt tres, in quibus sunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant esse virtutes cardinales.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plures quam quatuor. Quia virtutes vitis opponuntur. Sed vitia capitalia sunt septem. Ergo et virtutes cardinales debent esse septem.

5. Praeterea, in rationali ponuntur duae virtutes cardinales, prudentia scilicet, et iustitia. Ergo similiter in quolibet aliarum virium debent poni duae virtutes cardinales; et ita, cum vires sint tres, erunt sex cardinales virtutes.

6. Praeterea, sicut prudentia est perfectio rationis practicae, ita et ars. Sed rationis practicae rectitudo et veritas consistit, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 3), in conformitate ad appetitum rectum; quod fit per virtutes morales, ut dicitur est. Ergo sicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis virtus, ita et ars mechanica poni debet.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod aliae virtutes magis debeant esse cardinales quam istae. Quia unumquodque denominatur a principaliori quod est in ipso, ut dicit Philosophus in 2 de Anima (text. 93). Sed vis irascibilis denominatur ab ira. Ergo cum mansuetudo sit contra iram, fortitudo autem contra timores et audacias, quae sunt etiam passiones irascibilis; videtur quod mansuetudo sit magis virtus cardinalis quam fortitudo.

2. Praeterea, illud quod est magnum in quolibet genere, est principalis in illo genere. Sed magnanimitas operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicit Philosophus in 4 (cap. 9). Ergo videtur

(1) *Al. eas.*