

hensâ sicut ex causa. Non enim homo tristatur interiori de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo: quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis & abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tamquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corruptens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut & appetitus sensitivus, quam intellectivus: & propter hoc, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 4.) ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

Inf. quæst. xli. art. 4. ad 1. & 2. 2. quæst. xxxv. art. 4. ad 1. & 2. III. dist. xxvi. quæst. 1. II. art. 3. corp. fin. & ver. quæst. xxvi. ad 1. art. 4. ad 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xlii.) inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet; quæ sunt *accidia*, *achor*, vel *anxietas* secundum Gregorium Nyssenum (vel Nemes. Lib. de nat. hom. cap. xix.) *miseriçordia*, & *invidia*. Tristitiæ enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea. *penitentia* est quedam species tristitiæ; similiter etiam *nemesis*, & *zelus*, ut dicit Philosophus II. Rhetor. (cap. ix. & xi.) quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficientes est ejus prædicta divisio.

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium Nyssenum (loc. sup. cit.) *accidia* est tristitiæ vocem amputant; *anxietas* vero est tristitiæ aggravans; *invidia* vero est tristitiæ in alienis bonis; *miseriçordia* autem est tristitiæ in alienis malis. Contingit autem aliquem tritari & de alienis malis, & de alienis bonis, & simul cum hoc interiori aggravari, & exteriori vo-

cem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni, & Damasceni (locis sup. cit.)

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo quod per se ad ipsam pertinet, & virtute continetur in ipso, sicut *rationalis* additur animali: & talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet in VII. Metaph. (text. 13.) & in VIII. (text. 10.) (a) Aliud vero additur generi quasi aliquid extraneum à ratione ipsius, sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi: & talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut *carbo*, & *flamma* dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur Astrologia, & Perspectiva species Mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte (b) causæ objecti, vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum: unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; & sic est *miseriçordia*, quæ est tristitiæ de alieno malo, inquantum tamen estimatur ut proprium: vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum estimatur ut proprium malum; & sic est *invidia*. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus: unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; & sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquid refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero inquantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobiliter ab opere, quod pertinet ad *accidiam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem spe-

cia- & Patav. 1698. mutantes tantum Aliud in Aliquid. Theologi, & edit. Patav. 1712. Alio modo aliquid additur. (b) Ita cod. & editi antiqui, quod Madalena exponit causæ scilicet objecti. Theologi, & editi recentiores causæ

cialiter *accidia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiore conceptum, & affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I. Polit. (cap. 11. circum.)

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur: & ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius 14. cap. de div. Nom. (part. 4. à med. l. 2. 22.)

Ad secundum dicendum, quod *penitentia* est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiæ: unde non pertinet ad has species: *zelus* vero, & *nemesis* sunt invidia continentur, ut infra patebit (2. 2. quæst. xxxvi. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est (in cor. art.)

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris.

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de causis tristitiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum conjunctum.

Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I.

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in Lib. de octo questionibus Dulcissimi (quæst. 1. à méd.) dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea. Supra dictum est (quæst. præart. 4.) quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.). Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea. Secundum Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. vi. & ix.) amor est causa tristitiæ, sicut & aliarum affectionum animæ. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor, vel tristitiæ magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

4. Thom. Op. Tom. II.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xli.) quod *expectatum malum* invenit consistit, & affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I. Polit. (cap. 11. circum.)

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se habent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in I. habitum est (quæst. xlviii. art. 1.) est privatio boni. Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristitia de bono amisso; & de malo habito. Sed tristitiæ est motus appetitus apprehensionem sequentis: in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem ejusdem entis, unde dicitur *ens rationis*; & sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principia malum conjunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturæ motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum, & recessum; accessus per se respicit id quod est convenientius nature, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit à loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam trahat à loco sursum, à quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ, vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis, vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum ad primum quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis, & tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ, vel doloris malum conjunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut & amissio mali apprehenditur sub ratione boni: & ideo Augustinus dicit, dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio, & dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de presentia alicujus; tristitiæ est de absentia ejusdem. In uno autem contrarium includitur privatio alterius, ut patet in X. Metaph. (text. 13.) Et inde est quod tristitiæ, quæ est contraria, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

X 2

Ad

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principaliter respiciant illud quod principaliter respicit causa, sed primus tantum; unumquodque autem aliorum principaliter respicit illud quod est ei convenienter secundum propriam rationem.

ARTICULUS II. 207

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Inf. art. 4.º c.º

AD secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris, seu tristitia. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est (art. præc.) Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum: motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea. Dolor, secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xxi. in fin.) est de præsentibus; concupiscentia autem est de futuris. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea. Id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum se ipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. xi. cir. princ.) Ergo concupiscentia non est causa doloris, seu tristitia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchirid. (cap. xxiv.) *Subinrantiis ignorantia agendarum rerum, & concupiscentia maxime, comites subinrantiis error, & dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (art. præc.) similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus; sicut descensionis corporis gravis causa; sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est ejus objectum; & sic supra dictum est (art. præc.) quod causa doloris, seu tristitia est malum conjunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus qui quidem per prius inclinatur ad bonum, & ex consequenti ad repudiandum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod

est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia, vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 6.) ideo frequenter Augustinus cupiditatem, vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est (quæst. xxx. art. 2. ad 2. & loc. August. ibi cit.) & hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est intermedium causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui: illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contritans: & sic per consequens concupiscentia fit causa tristitia; in quantum de retardatione boni concupit, vel totali ablatione tristatam. Universalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolentis de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectatur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in corp. art.) & ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, est realiter sic futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur.

Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III. 208

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

III. dist. xv. quæst. 11. art. 3.º quæst. 1.º corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in X. Ethic. (cap. 11. in med.) quod *hec opinio que postur, repletioem esse causam delectationis, & incisionem causam tristitia, videtur esse facta ex delectationibus, & tristitia que sunt circa cibum.* Sed non omnis delectatio, vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertinet; incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea. Qualibet separatio unitatis op-

po-

ARTICULUS IV. 209

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsentis. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea. Nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea. Causa appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes anime. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de nat. boni (cap. xx. non procul a prin.) *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potestati.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1.º hujus quæst.) malum conjunctum est causa doloris, vel tristitia per modum objecti. Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris, vel tristitia. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, numquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris: & ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior intantum invaleat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia, vel violentia; sicut quando agens fortius, corruptum corpus grave, auterit ei inclinationem qua tendit deorsum; & tunc ferri sustinam non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major intantum invaleat, quod auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitivi; ex ea non sequitur dolor, vel tristitia; sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit (loc. cit. in arg. *Sed contra*) quod *voluntas resistens potestati fortiori causas dolorem: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.*

Ad primum ergo dicendum, quod major potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actus, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad

ponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis: quod patet esse falsum in separatione omnium supernaturalium.

3. Præterea. Eadem ratione appetitus conjunctionem boni, & remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quadam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. III. de lib. arb. (cap. xxiii. a med.) quod *ex dolore quem bestia sentiunt, satis apparet in regentibus, animandisque suis corporibus, quam sint anime appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis, vel corruptionis immanis?*

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia, vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor causa doloris ponendus est.

Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio: unde & Platonici posuerunt unum esse principium, sicut & bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut & bonitatem.

Et propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor, vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris, vel tristitia; ut quidam opinabantur: quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quadam repetitiones non sunt delectabiles, sicut repletio cibis non delectatur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio magis repugnet ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis sed ejus in qua consistit perfectio nature.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, vel in quantum removere illud quod est contrarium perfectioni rei, vel in quantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nocivorum, & corruptivorum appetitur, in quantum tollunt debitam unitatem: unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; & secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere: unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, in quantum causant præsentiam objecti, & hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, vel tristitiæ,

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de effectibus doloris, vel tristitiæ: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

Tertio, utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam alia passiones animæ.

ARTICULUS I. 210

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim *Isai. xxvi. 9. Cum feceris judicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis*: & infra *16. In tribulatione murmuris doctrina tua eis*. Sed ex iudiciis Dei, & tribulatione sequitur dolor, seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor, vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea, *Isai. xxv. 11. 9. dicitur: Quem docet scientiam, & quem intelligere facies auditum? Ablator à lacte, & assusor ab uberribus, id est à delectationibus*. Sed dolor, & tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII. *Ethic. (cap. v.) & Eccl. xi. 29. dicitur, quod malitia unius horum obivisionem facit luxuria maxima*. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea. Tristitia interior præminet dolori exteriori, ut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 7.). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I.

(a) *Vulgata timorem Domini.*

Soliloq. (cap. xxi. circ. med.) *Quamquam accerime dolore dentium bis diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea que jam forte didiceram, à discendo autem penitus impetebat, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

Respondeo dicendum, quod quia omnes potentie animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentione animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentie, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animæ non potest esse nisi una intentio: & propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, & conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur *Prov. 11. 4. Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, & sicut thesaurus effuderis eam, tunc intelliges (a) disciplinam*. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit: & tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum, vel considerandum: quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, & præcipue eorum per quæ homo sperat se posse à tristitia liberari: & hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor, in quantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis, unde in VIII. *Ethic. (cap. xi. non procul à fin.) dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere*. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio, sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur à frigiditate, ut fortius congeletur. Si ergo dolor, seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum in quantum auferit superabundantiam delectationum; sed per se impedit; & si intendatur, totaliter auferit.

Ad

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accedit ex læsione corporali; & ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quam dolor interior; qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior; & tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde & Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem (ut patet ex ejusd. hom. xxii. in Ezech. circ. fin.)

ARTICULUS II. 211

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus II. ad Cor. vi. 11. *Ecce hoc ipsum conseruari vos secundum Deum, quantum in vobis operatur sollicitudinem, sed desensionem, sed indignationem*. Sed sollicitudo, & indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea. Tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed contractio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea. Ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit II. ad Cor. 11. 7. *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est ejusmodi*. Sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius Lib. de nat. hom. cap. xix.) & Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xiii.) ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphoricè nominatur secundum similitudinem sensibilibus corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amoris, dilatatio delectationi, & aggravatio tristitiæ.

Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur à proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. xxxvi. art. 1.) quod tristitia contingit ex aliquo malo præsentis: quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contritantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsentis non ponitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contritans. Si vero superexcreta vis malitiantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustians, ut neque hac, neque illac divertere valeat; & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur contractio, & aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso contractus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contritantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; & sic etiam eodem modo aggravat, & absorbet: quædam enim se consequuntur in his quæ metaphoricè dicuntur quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiuntur.

ARTICULUS III. 212

Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Inf. quæst. xxxix. art. 3. ad 3. & quæst. lxx. art. 3. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impedit omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (art. præc. arg. 1.) Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum: unde Apostolus dicit II. *Timoth. 11. 15. Sollicite curam vestram exhibere . . . operarium inconfessibilem*. Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea. Tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII. *Eth. (cap. ult. ut explicat D. Thom. lect. 14.)* Sed concupiscentia facit ad intentionem operationis. Ergo & tristitia.

3. Præterea. Sicut quædam operationes propriæ sunt gaudium, ita etiam quædam operationes his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X. *Ethic. (cap. 10.) quod delectatio perficit operationem, & è converso tristitia impedit.*

Ref-

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) tristitia quandoque non ita aggravat, vel absorbet animum, ut omnem motum interiore, & exteriori excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo sicut ad id de quo est tristitia; & sic tristitia quamlibet operationem impedit: numquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cujus ratio est, quia voluntas est causa operationis humanæ: unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium, & ad causam; & sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur, sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 213

Utrum tristitia magis nocet corpori quam aliæ animæ passionibus.

Inf. quest. xli. art. 1. cor. & IV. dist. xv. quest. 11. art. 3. quest. 2. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocementum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea que habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intentionibus colorum que sunt in aere, à quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocementum.

2. Præterea. Si tristitia facit aliquod corporale nocementum, hoc non est nisi in quantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est (quest. xxii. art. 2. ad 3.) Ergo non magis tristitia quam aliæ animæ passionibus corpori nocet.

3. Præterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. 111. circ. med.) quod ira, & concupiscentie quibusdam insanias faciunt: quod videtur esse maximum nocementum, cum ratio sit excellentissimum eorum que sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliæ animæ passionibus.

Sed contra est quod dicitur Prov. xviii.

(a) *Al. corporis.*

22. *Animus gaudens statem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa: & Prov. xxv. 20. Sic ut tinea vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori: & Eccli. xxxviii. 19. A tristitia festinat mori.*

Respondeo dicendum, quod tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est, quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, & non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ à corde in cetera membra diffunditur: quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnat humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnat vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio (a) corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis, & proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, & hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga, vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, & ideo simpliciter nocent, sicut timor, & desperatio, & præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præfenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spirituales motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corruptatur vita; cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adiungunt vitam. Et tamen timor, & ira maxi-

me

maxime nocementum corporale asserunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem auferit, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUESTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris,

in quinque articulis divisa.

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ; & circa hoc queruntur quinque.

Primo, utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo, utrum mitigetur per sletum.

Tertio, utrum per compulsionem amicitatis.

Quarto, utrum per contemplationem veritatis.

Quinto, utrum per somnum, & balnea.

ARTICULUS I. 214

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Sup. quest. xxxv. art. 4. ad 2. & 3. & inf. art. 4. cor. & art. 5. per totum, & quest. xlviii. art. 1. & III. quest. xlvii. art. 8. ad 2. & I. Cor. vii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi in quantum ei contrariatur: medicinæ enim sunt per contraria, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111.) Sed non quælibet delectatio contrariatur cuiuslibet tristitiæ, ut supra dictum est (quest. xxxv. art. 4.) Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea. Illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam: quia, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv. circ. fin.) *malus tristatur, quoniam delectatur off. Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.*

3. Præterea. Augustinus dicit in IV. Confess. (cap. vii. in fin.) quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo: *minus enim eum querebant oculi ipsi ubi eum videre non solent.* Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici

S. Tb. Op. Tom. II.

(a) *Nicolaus addit idest quælibet.*

mortui, vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosi. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. ult.) quod *expellit delectatio tristitiam, & quæ contraria, & quæ contingens, (a) si sit fortis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quest. xxxiii. art. 1.) delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitus, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam & ipsa tristitia fatigationem quandam seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium afert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali proveniente; ita quælibet delectatio remedium afert ad mitigandum quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est (quest. xxxv. art. 4. ad 2.) & ideo ex parte dispositionis subiecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præfenti, sed in futuro, in quantum scilicet mali poenitent de malis de quibus lætitiæ habuerunt: & huic tristitiæ subvenit per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus, inclinantes, utraque alteram impedit; & tamen illa finaliter vincit quæ fortior est, & diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo, vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors, vel absentia amici, recogitata inclinatur ad dolorem; bonum autem præsens inclinatur ad delectationem: unde, utramque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis quam memoria præteriti, & amor sui ipsius quam amor alterius diuturnus manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus (lib. IV. Conf. cap. vii. in princ.) quod *tristitia generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

Z

AR.

ARTICULUS II. 215

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fetum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea. Sicut fletus, vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiæ. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea. In fetu representatur nobis malum contritans. Sed imaginatio rei contritantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiæ. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV. Conf. (cap. IV. in fin. & cap. VII. parum ante med.) quod quando dolebat de morte amici, in suis gemitibus, & lacrymis erat ei aliquantula requies.

Respondeo dicendum, quod lacrymæ, & gemitus naturaliter mitigant tristitiam: & hoc duplici ratione.

Primo quidem quia omne nocivum interius clauis magis affligit, quia magis multiplicat intentionem animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo dilargitur, & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitia, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.

Secundo quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem, & gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato, vel dolenti: & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliquantulum mitiget tristitiam, vel dolorem, ut dictum est (art. præc.) sequitur quod per plandum, & gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contritantis ad contritatum. Nam omnino effectus est conveniens suæ causæ, & per consequens est ei delectabilis; contritans autem contrariatur contritato: & ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem (a) ad contritatum, quam contritans ad ipsum: & propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique conve-

(a) Ita cod. Alcan. Alii cod. cum editis magis ad contritatum.

nientia invenitur: omne autem simile auget suum simile: & ideo per risum, & alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contritantis, quantum est de se, nata est auget tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, conjungit inde quædam delectatio. Et eadem ratione si illi cui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tamquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in III. de Tulcul. questionibus (à med.)

ARTICULUS III. 216

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Job. 11. fin. & cap. XVI. & Rom. XI. 1. lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit VIII. Confess. (cap. IV. parum à princ.) quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervescunt se, & inflammantur ex alterutro. Ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea. Hoc requirit amicitia ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit IV. Confess. (ex cap. VII. & IX.) Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; & sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea. Omne malum amici est contritans, sicut & malum proprium, nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolentur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. XI. ante med.) quod in tristitia amico condolenti consolatur.

Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitia est consolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philosophus in IX. Ethic. (ibid.)

Quarum prima est, quia cum ad tristitiam pertinet aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, à quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videret sua tristitia alios contritatos, fit ei quasi quædam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alle-

allevandum: & ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit.

Secunda ratio, & melior est, quia per hoc quod amici contritantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 5. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (quæst. 1. hujus quæst.) sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet & quod congaudet gaudenti, & quod condolet dolenti: & ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contritaret; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responso ad tertium.

ARTICULUS IV. 217

Utrum per contemplationem veritatis dolor, & tristitia mitigentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. I. 18. Qui addit scientiam, addit (a) & dolorem. Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea. Contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in III. de Anima (text. 58.) Cum igitur gaudium, & dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea. Remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in tenuibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. Soliloq. (cap. XII. a med.) Videbatur mihi, si se ille mentium nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo tolerarum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 5.) in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est (art. præc. & art. 1. hujus quæst.) & ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam, vel dolorem; & tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientie. Et ideo homines ex contemplatione divinarum, & Thom. Oper. Tract. II.

(a) Iuxta 70. Vulgata, & laborem.

& futura beatitudinis, in tribulationibus gaudent, & omnes illud Jacobi 1. 2. Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incidistis: & quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur; sicut Tiburtius marty, cum nudatis plantis super ardentem prunas incederet, dicit: Videatur mihi quod super resos flores incedam in nomine Jesu Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod qui addit scientiam, addit dolorem, vel propter difficultatem, & defectum inventiendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa que voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rerum speculatarum; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, & naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animæ sic redanda est à superiori ad inferiora: & secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad inferiora, & mitigat dolorem, qui est in inferiori.

ARTICULUS V. 218

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per somnum, & balneum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod somnus, & balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus, & balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea. Idem effectus non videtur casualiter ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est (art. præc.) Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea. Tristitia, & dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus, & membra, quam ad interiorum cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. Confess. (cap. XII. iud fin.) Ausieram balneum in dno dicitur, quod anxiationem pellat ex animo: & infra (ibid.) Dormio, & evigilavi, & non parva ex parte mitigatum invenio.

(a) Iuxta 70. Vulgata, & laborem.

loem meum. Et inducit, quod in hymno Ambrosii dicitur, quod quies aris solatur...

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxviii. art. 4.) tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis, & ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitia, & ipsam mitigant...

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio in quantum sentiuntur delectationem causat, & per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 8.) & tamen omnis delectatio tristitiam imigat, unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impediendis tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quoddammodo ad cor sicut ad principium, & finem corporalem motionem, ut dicitur in Lib. de causa motus animalium (scu de coram. animal. mot. cap. xi. sub. fin.)

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitia tristitia, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate, & malitia doloris, vel tristitia: & circa hoc queruntur quatuor.

- Primo, utrum omnis tristitia sit malum.
Secundo, utrum possit esse bonum honestum.
Tertio, utrum possit esse bonum utile.
Quarto, utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS. I.

Utrum omnis tristitia sit mala.

Inf. quæst. 1. x. art. 3. & III. quæst. xv. art. 5. & 6. & III. dist. xv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. ad 3. & art. 3. quæst. 2. cor. fin. & IV. dist. xlix. quæst. 111. art. 4. quæst. 11.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemef. Lib. de nat. hom.

cap. xix. in princ.) Omnis tristitia malum est sui ipsius natura. Sed quod naturaliter est malum, semper, & ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosus, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosus: quia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xi.) est prudenti non invidetur delectari, tamen intendit non tristari. Ergo tristitia est malum.

Præterea, sicut malum corporale est objectum, & causa doloris corporalis; ita malum spirituale est objectum, & causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum anime.

Sed contra. Tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala: unde in delectationem quorundam dicitur Prover. 17. 14. quod letantur, cum male fecerint. Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse bonum, vel malum potest dici dupliciter. Uno modo simpliciter, & secundum se; & sic omnis tristitia est quoddam malum: hoc enim ipsum quod est appetitum hominis auxiliari de malo præsentis, rationem mali habet, impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum, vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. ult.) Sic igitur, supposito aliquo contristabili, vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsentis tristetur, vel doleat: quod enim non tristaretur, vel non doleat, non posset esse, nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans: & utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut supposita presentia mali, sequatur tristitia, vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit VIII. super Gen. ad lit. (cap. xiv. circ. med.) Adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquid bonum remanisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pena.

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in III. Eth. (cap. 1.) & supra habitum est (quæst. vi. art. 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis, & repudiantis malum; & ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, in quantum fugiunt malum; sed sensum, & refutationem mali.

mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali: nam sensus, & reculatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ. Unde patet responsio ad secundum & ad tertium.

ARTICULUS. II.

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xxxi. circ. fin.) Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis, & meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis, & meriti: dicit enim Apostolus II. ad Cor. 1x. 7. Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate. Ergo tristitia non est bonum honestum.

Præterea, sicut Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. xv. parum ante fin.) tristitia est de his que nobis venientibus accidunt. Sed non velle ea que presentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia que aguntur. Ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 10.) videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis & sic non habeat rationem honesti.

Sed contra. Omne quod meretur præmium vite æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. v. 5. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum, quod secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dicitur enim (art. præc.) quod tristitia est bonum secundum cognitionem, & reculationem mali: quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod sensus sentit, & natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis, & reculationem mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his

duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passionem tantum regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; & ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate, & ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione, & voluntate perverta, quæ detestatur bonum: & ideo talis tristitia impositæ laudem, vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia elemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua presentialiter eveniunt, quæ non sunt Deo volente, sed Deo permitte, sicut peccata: unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero penalis presentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigunt ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contrariantur ordini divinæ justitiæ; ut supra dictum est (quæst. xix. art. 10.)

ARTICULUS III.

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

Præterea, Electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in III. Topic. (cap. 11. loc. 23. & 24.) Ergo tristitia non est bonum utile.

Præterea, Omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II. de calo (tex. 17.) Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. v. circ. med.) Ergo tristitia non habet rationem boni utilitatis.

Sed contra. Sapiens non querit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccli. vii. 5. Cor sapientium ubi tristitia, & cor stultorum ubi letitia. Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum, quod ex malo presentis insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo presentis; & ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens.

Secundus motus conurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans; & quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si fit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum: & ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit II ad Cor. VIII. 9. *Gaudet non quia contristatus esis, sed quia contristatus esis ad penitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia fit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel hominibus inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod precipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus: & secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccl. VII. 3. *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivi: in illa enim finis sanctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa: nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, & delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius queratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet: huiusmodi enim tristitia: immobilizat animum; & impedit fugam mali, ut supra dictum est (quest. XXXVI. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile sit minus eligibile propter tristitiam; ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam: & quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem; sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS. IV. 225

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Inf. quest. LXXXI. art. 4. & mal. quest. 11. art. 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum. Optimum enim opponitur pessimimo, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. à princ.) Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Praeterea. Beatitude est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quicquid velit, & nihil mali velit, ut fu-

pra dictum est (quest. III. art. 4. arg. 5. & quest. v. art. 8. arg. 3.) Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. xv. parum ante fin.) Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Praeterea. Augustinus sic argumentatur in I. Soliloq. (cap. XII. cir. fin.) *Ex diuturnis partibus compositi sumus, ex anima scilicet, & corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est meliorem partem optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed contra. Culpa est magis malum quam pena, ut in I. habitum est (quest. XLVII. art. 6.) Sed tristitia, seu dolor pertinet ad poenam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae: dicit enim Augustinus in Lib. de vera Religione (cap. XII. parum à princ.)

Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruatur, aut frui se posse speraverat? & hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, & poena peccati. Ergo tristitia, seu dolor non est summum malum hominis.

Respondendo dicendum, quod impossibile est aliquam tristitiam, seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia, seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem, seu tristitia quae est de vere malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo peius, scilicet vel non iudicare esse malum, illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem, vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum: quia peius esset omnino alienari à vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia, vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia & delectationis, & tristitia; scilicet iudicium verum de bono, & malo, & ordo debitus voluntatis approbantis bonum, & recusantis malum. Et sic patet quod in dolore, vel tristitia est aliquid bonum, per cuius privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquid malum, per cuius remotionem potest fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est (quest. XXXIV. art. 3.) tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum: & propter hoc tristitia, vel dolor non potest esse summum malum,

lum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod peius est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir. (cap. XII.) unde majus malum est quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUESTIO XL.

De passionibus irascibilis, & primo de spe, & desperatione,

in octo articulis divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis: & primo de spe, & desperatione; secundo de timore, & audacia; tertio de ira.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Secundo, utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio, utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto, utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto, utrum causa spei sit experientia.

Sexto, utrum in juvenibus, & ebriosis spes abundet.

Septimo, de ordine spei ad amorem.

Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I. 223

Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Sup. quest. XXV. art. 1. corp. fin. & III. dist. XXVI. quest. 1. art. 1. corp. & ver. quest. IV. art. 1. corp. & opus. II. cap.

CLXXI.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV. de civ. Dei (cap. VII. & IX.) Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

2. Praeterea. Passiones differunt secundum objecta. Sed idem est objectum spei, & cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium. Et sic non videtur in ordinibus ad desiderium esse non eodem modo, ordinibus ad desiderium esse non eodem modo, ordinibus ad desiderium esse non eodem modo.

(a) Ita cod. Alean. Nicolajus etiam quia. Edit. Pat. xv. *pregnatio punitio.* Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videretur, &c. Theologi sit ut cupiditas... videatur.

3. Si dicatur, quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum; contra. Id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis, vel desiderii, & spei. Ergo spes non est passio speciei differens à desiderio, vel cupiditate.

Sed contra. Diverfarum potentiarum sunt diversae passiones speciei differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem, & cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie à desiderio, seu cupiditate.

Respondendo dicendum, quod spes passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono: & per hoc differt spes à timore, qui est de malo. Secundo ut sit futurum: non enim spes est de presenti jam habito: & per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono presenti. Tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquid dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat: & per hoc differt spes à desiderio, vel cupiditate, quae est bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquid sperat id quod omnino adipisci non potest: & secundum hoc differt spes à desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt à desiderio, sicut differunt passiones irascibilis à passionibus concupiscibilis: & propter hoc spes praesupponit desiderium, sicut & omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (quest. XXV. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum, (a) & quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videtur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate, & difficultate adipiscendi, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in dictum est (quest. LXXXI. art. 2.) possibile autem, & impossibile non omnino per accidens se habent.

(a) Ita cod. Alean. Nicolajus etiam quia. Edit. Pat. xv. *pregnatio punitio.* Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videretur, &c. Theologi sit ut cupiditas... videatur.

habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibile: nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam possibile, & impossibile.

ARTICULUS II. 224

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

2. quæst. XVIII. art. 1. corp. & III. dist. XXVI. quæst. 1. art. 1. cor. & quæst. 2. art. 2. cor. & ver. quæst. IV. art. 2. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam: dicit enim Apostolus Rom. VIII. 25. *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere cuius est (a) expectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea. Idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde & sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est *confidere*, & *sperare*. Sed fiducia, sicut, & fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo & spes.

3. Præterea. Certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra. Spes est de bono, sicut dicitur est (art. præc.) Bonum autem, in quantum huiusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum, quod cum spes importet extensionem quædam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivæ perhitur non secundum motum cognoscens ad res, sed potius secundum quod res cognite sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, representando ei suum objectum, secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequantur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali; & similiter alius motus ex apprehensione presentis, & futuri, absoluti, & ardui, possibili, & impossibili. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possi-

(a) Ita cum cod. Alcap, editi plurimi. Theologi spectare.

bilis adipisci, scilicet extenso appetitus in huiusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, & secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ; ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit, ad bonum quod intendit adipisci sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat, secundum illud Eccli. I. 10. *Respicies etiam ad adiutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat, & æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; & ex tali fide in cognitiva præcedente motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis; sicut dicitur, quod lapis certitudinaliter tendit deorsum: & hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III. 225

Utrum spes sit in brutis animalibus.

III. dist. XXVI. quæst. 1. art. 1. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit. Lib. II. ort. Fid. cap. xii. in fin. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea. Objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile, & impossibile sunt quædam differentia veri, & falsi, quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI. Metaph. (text. 8.) Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea. Augustinus dicit IX. super Gen. ad lit. (cap. XIV. circa med.) quod ani-

ARTICULUS IV. 226

Utrum spei contrarietur desperatio.

Sup. quæst. XXIII. art. 2. corp. fin. & huj. quæst.

art. 1. ad 3. & III. dist. XXXVI. quæst. 1.

art. 1. corp. & ver. quæst. VI.

art. 1. corp.

mali movetur vis. Sed spes non est de eo quod videtur: nam quod videt quis, quid sperat? ut dicitur Roman. VIII. 24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra. Spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo & spes.

Respondeo dicendum, quod interiores passionibus animalium ex exterioribus motibus apprehendi possunt: ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est (quæst. 1. art. 2. & quæst. XXVI. art. 1.) appetitus sensitivus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut & appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *volutaria*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit, & similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, & aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut & in artibus operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes, & desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subiectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur possibile in V. Metaph. (text. 17.) scilicet in duo possibilia prædicta.

Ad tertium dicendum, quod licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quæ videt animal in presenti, movetur ejus appetitus in aliquid futurum vel prosequendum, vel vitandum.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X. Metaph. (text. 17.) Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea. Contraria videtur esse circa idem. Sed spes, & desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquid malum impedivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperatio.

3. Præterea. (a) Motui contrariatur motus quies vero opponitur motui, ut privato. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 2.) in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos; & talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor, & odium contrariantur. Alio modo per accessum, & per recessum respectu ejusdem termini; & talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.)

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; & sic tendit in ipsum spes, quæ importat quendam accessum: sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 111. à med.) cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt: & sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus, & propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni, & mali: hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus, & recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio

(a) Ita Nicolaus ex cod. Al. Motui nam contrariatur motus: ibidem dicitur de his que sunt

rio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, in quantum facit impossibilem adipiscendum: potest autem esse desperatio ex solo super-excessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quandam recessum à re desiderata propter asumatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio presupponit desiderium, sicut & spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus: & propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V. 227

Utrum causa spei sit experientia.

Inf. quest. XLII. art. 5. ad 1. & quest. XLV. art. 3. corp.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit in II. Eth. (cap. 12. in princ.) quod *virtus intellectualis indiget experientia, & tempore*. Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (art. 2. hujus quest.). Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 11. circa med.) quod *senes sunt difficiliter spei propter experientiam*: ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit in II. de celo (text. 34.) quod *de omnibus existare aliquid, & nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiae*. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur: stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

4. Sed contra est quod Philosophus dicit III. Eth. (cap. VIII. à med.) quod *aliqui sunt bonæ spei propter multos, & multos vicisse*: quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quest.) spei obiectum est bonum futurum, & arduum, & possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existitare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod augeat potestatem hominis, sicut divitiæ, & fortitudo, & inter cetera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi: & ex hoc sequi-

tur spes. Unde Vegetius dicit in Lib. I. de re militari (cap. 1. circa fin.) *Nemo fasces metuit quod se bene didicisse confidit*. Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile: & hoc modo & doctrina, & persuasio quilibet potest esse causa spei; & sic etiam experientia est causa spei, in quantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei: quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile, ita è converso, per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo: & propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quandam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed & ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile, & sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, in quantum experientia facit existimationem impossibilem. Unde ibidem subditur, quod *eis multa eveniunt in deterius*.

Ad tertium dicendum, quod stultitia, & inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI. 228

Utrum in juvenibus, & in ebriis abundet spes.

Inf. quest. XLV. art. 3. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod juvenis, & ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quandam certitudinem, & firmitatem: unde ad Heb. vi. spes comparatur anchora. Sed juvenes, & ebrii deficient à firmitate: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juvenis, & ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, Ea quæ augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est (art. præc.) Sed juvenis, & ebrietas quandam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

Sed

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. vi. post med.) quod *inebriati sunt bene sperantes*: & in II. Rhet. (cap. xii. ante n. d.) dicitur, quod *juvenes sunt bonæ spei*.

Respondeo dicendum, quod juvenis est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (ibid.) Et hæc tria possunt accipi secundum tres condiciones boni, quod est obiectum spei quod est futurum, & arduum, & possibile, ut dictum est (art. 1. hujus quest.) Juvenes enim multum habent de futuro, & parum de præterito: & ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, & ita in eis cor ampliat: ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat; & ideo juvenes sunt animosi, & bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsum, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde & juvenes propter inexperientiam impedimentorum, & defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile; & ideo sunt bonæ spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas, & multiplicatio spirituum propter vinum; & iterum inconsideratio periculorum, vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, & deliberatione non utentes omnia tentant, & sunt bonæ spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in juvenibus, & in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum existimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod juvenes, & ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, qua suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (art. præc.)

ARTICULUS VII. 229

Utrum spes sit causa amoris.

Sup. quest. XXVII. art. 4. ad 3. & inf. quest. XLII. art. 4. ad 3. & 2. 2. quest. XVII. art. 8. corp. & quest. LXVI. art. 6. ad 2. & vers. quest. IV. art. 3. corp.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum XIV. de civ. Dei (cap. vi. & 12.) *prima affectionum anima est amor*. Sed spes est quædam affectio anima. Amor ergo præcedit spem: non ergo spes causalitè amorem.

2. Præterea, Desiderium præcedit spem. Sed desiderium causalitè ex amore, ut dicitur S. Th. Op. Tom. II.

tum est (quest. XXVII. art. 6. ad 2.) Ergo etiam spes sequitur amorem: non ergo causalitè ipsum.

3. Præterea, Spes causalitè delectationem, ut supra dictum est (quest. XXXII. art. 3.) Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed contra est quod Matth. 1. 2. super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob*, dicit Glossa (interl.) *id est spes spes, spes caritatem*. Caritas autem est amor. Ergo amor causalitè est spes.

Respondeo dicendum, quod spes duo respiciere potest. Respicit enim sicut obiectum bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile: aliquando autem fit aliquid arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios: ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causalitè non enim est spes nisi de bono desiderato, & amato.

In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causalitè ex spe, & non è converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum; & sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos reamari ab ipso: unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causalitè ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. 230

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediatur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediatur. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam: quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, Tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (quest. XXXII. art. 3.) Sed spes quandoque causalitè tristitiam: dicitur enim Prov. XII. *Spes, que diffunditur, affligit animam*. Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, Desperatio contrariatur spei, ut dictum est (art. 4. hujus quest.) Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem: dicitur enim II. Regum 11. 26. *quod periculosa est desperatio*. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur I. ad Cor. 13. 10. *quod qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi*: & eadem ratio est in omnibus aliis.

Ad 2

Ref.

Respondeo dicendum, quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam: & hoc ex duobus.

Primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile: existimatio enim ardui excipit attentionem; existimatio vero possibilis non retardat conatum: unde sequitur quod homo intente operetur propter spem.

Secundo vero ex ratione sui effectus: spes enim, ut supra dictum est (q. xxxi. art. 3.) causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 4.) unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere; & tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei: illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem; sed per accidens etiam causat tristitiam, ut supra dictum est (quæst. xxxi. 3. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo; sed sperant mortem suam vindicare, & ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

QUÆSTIO XLI.

De timore secundum se,

in quatuor articulis divisâ.

Consequenter considerandum est primo de timore & secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor. Primo de ipso timore. Secundo de objecto ejus. Tertio de causa ipsius. Quarto de effectu.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum timor sit passio animæ.

Secundo, utrum sit specialis passio.

Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis.

Quarto, de speciebus timoris.

Ad

(a) Ita etiam cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. & adhuc etiam magis dicitur proprie &c. A. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitive virtutis, habentis organum &c. Intermediis omisit. Edit. Patav. an. 1698. Secundo proprie dicitur passio motus appetitive magis virtutis habentis organum &c. alii pariter omisit. (b) Ita cod. Alcan. & edit. Rom. Alii etiam (c) Ita quod Alcan. Tarrac. alique, & edit. Patav. Al. super aliquod bonum.

ARTICULUS I. 239

Utrum timor sit passio animæ.

Inf. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus in Lib. III. (orth. Fid. cap. xxxi. 1.) quod timor est virtus secundum sylloem, id est contractionem, & essentia desiderativa. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II. Ethic. (cap. v.) Ergo timor non est passio.

2. Præterea. Omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsentia, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxi.) Ergo timor non est passio.

3. Præterea. Omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed presentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus in XIV. de civ. Dei (cap. vii. & ix.) enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod inter ceteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (quæst. xxxi. art. 1.) ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparatur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis: & per hunc modum etiam sentire, & intelligere dicuntur pati. (a) Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitive virtutis; & adhuc magis proprie motus appetitive virtutis habentis organum corporale, qui sit cum aliqua transmutatione corporali; & adhuc propriissime illi motus passionis dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum & malum: pertinet autem ad appetitum sensitivum: sit (b) enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. xxxi.) & importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quoddammodo victoriam (c) super aliquem. Unde verissime sibi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de presentia malo: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut presens.

Ad

(a) Ita etiam cod. Tarrac. Garcia, & edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. & adhuc etiam magis dicitur proprie &c. A. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitive virtutis, habentis organum &c. Intermediis omisit. Edit. Patav. an. 1698. Secundo proprie dicitur passio motus appetitive magis virtutis habentis organum &c. alii pariter omisit. (b) Ita cod. Alcan. & edit. Rom. Alii etiam (c) Ita quod Alcan. Tarrac. alique, & edit. Patav. Al. super aliquod bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis; & ideo inquantum interiores motus appetitive virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali, vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II. 232

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXI. Q. (quæst. xxxi. 1. non procul a fin.) quod quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec agritudo, id est tristitia, cum macerat, nec ventitas gestit, & vana lætitia. Ex quo videtur, quod remoto timore, omnes alie passiones remouentur. Non ergo est passio specialis; sed generalis.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. 11. circ. princ.) quod ita se habet in appetitu profectio, & fuga, sicut in intellectu affirmatio, & negatio. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea. Si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. v.) quod timor est tristitia quædam; & Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. xxxi.) quod timor est virtus desiderativa. Tristitia autem, & desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (q. xxx. & xxxv. art. 1.) Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est quod timor dividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. v.)

Respondeo dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis: unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut & spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci; ita

objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; & ratione hujus connexionis, remoto timore, remouentur alie passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est (in cor. art.) Er ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis, & ad eas terminantur, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) ideo timori attribuantur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit: unde & Philosophus dicit ibid. quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi. Similiter & desiderium attribuitur à Damasceno timori: quia sicut spes causatur, vel oritur à desiderio boni; ita timor est ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv. art. 2. & quæst. xxix. art. 2. & quæst. xxxvi. art. 2.)

ARTICULUS III. 233

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxxi. 1. in princ.) quod est quidam timor naturalis, nobile anima dividi à corpore.

2. Præterea. Timor ex amore oritur, ut dictum est (art. præc. ad 1.) Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 2. lect. 9.) Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea. Timor opponitur spei ut supra dictum est (quæst. xl. art. 4. ad 1.) Sed est aliqua spes nature, ut patet per id quod dicitur Rom. iv. 18. de Abraham, quod contra spem nature, in spem gratiæ credit. Ergo etiam est aliquis timor nature.

Sed contra. Ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis, & inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinatur natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo