

quam bonum vitia hominis, secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. 11. in fin.) Si ergo aliquid aliud bonum esset causa martyrii, maxime videtur quod illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur: quod Ecclesiæ observatio non habet: non enim militum qui in bello iusto moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 10. *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quod pertinet ad martyrium, ut Glossa (ord. & Hieron. in hunc loca) ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo & aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.*

Respondendo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuiuscumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit: unde & martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuscumque martyrii causa est fidei veritas.

Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio: quæ quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Jacobi 11. 18. *Ego ostendam tibi lex operibus fidem meam.* Unde & de quibusdam dicitur ad Titum 1. 16. *Constituentur verbis se nisi Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, & nos pro eis remunerat: & secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde & beati Joannis Baptiste martyrium in Ecclesia celebratur qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud ad Rom. viii. 9. *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius:* & etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Galat. v. 24. *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, & concupiscentiis.* Et ideo ut Christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono operi faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum,

quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas affirmativum scientiarum non pertinet ad cultum Divinitatis: & ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem, unde nec eius confessio potest esse directæ martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est (quæst. ex. art. 3. & 4.) vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem fit, in quantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum, quod bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; ideo potest esse quocumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum referatur.

#### QUÆSTIO CXXV.

##### De timore,

##### in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de vitio oppositis fortitudini: & primo de timore, secundo de intimitate; tertio de audacia.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum timor sit peccatum.

Secundo, utrum opponatur fortitudini.

Tertio, utrum sit peccatum mortale.

Quarto, utrum exulet, vel diminuat peccatum.

#### ARTICULUS III. 634

##### Utrum timor sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam; ut supra habitum est (1. 2. quæst. xxi. art. 4. & quæst. xlii.) Sed ex passionibus non laudantur, neque vituperantur, ut patet in II. Ethic. (cap. v. in med.) Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea. Nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum: quia *lex domini est immaculata*, ut dicitur in Psalm. xviii. 8. Sed timor mandatur in lege Dei: dicitur enim ad Ephel. vi. 5. *Servi tibi dicit dominus carnalibus cum timore, & tremore.* Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea. Nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum: quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. 3. & Lib. IV. cap. xii.) Sed

#### ARTICULUS II. 635

##### Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

Sed timere est homini naturale: unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. vii. in med.) *quod erit aliquis inanis, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque tremantem, neque inun-dationes.* Ergo timor est peccatum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus: & Ezech. 11. 6. dicitur: Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.*

Respondendo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem: nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. cix. art. 2. & quæst. cxiv. art. 3.) Est autem hic debitus ordo ut appetitus regimini rationis subdarur. Ratio autem dicitur, aliqua esse refugienda, & aliqua prosequenda: & inter fugienda, quædam dicitur magis fugienda quam alia; & similiter etiam inter prosequenda, quædam dicitur esse magis prosequenda quam alia: & quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquid oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dicitur, quædam bona magis esse prosequenda, quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dicitur esse sustinenda, nec desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum; tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dicitur secundum suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni, vel mali: & similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit, quod passiones non sunt laudabiles, neque vituperabiles, quia felicitate non laudantur, neque vituperantur qui irascuntur, vel timeant, sed qui circa hæc aut ordinate, aut inordinate se habent.

Ad secundum dicendum, quod timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala quibus homo resistere non potest, & ex quorum sustinencia nihil boni provenit homini, ratio dicitur esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est (quæst. cxxi. art. 4. & 5.) Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis: quia super illud Psalm. cxxvii. *Beati omnes qui timeant Dominum,* Glossa (ord. Aug.) dicit, quod, si humanus timor est, mor est quod timetur pati pericula carnis, vel perdere mundi bona: & super illud Matth. xxvi. *Oravit tercio eundem sermonem,* etc. dicit Glossa (ord. Aug. Lib. I. Qq. Evang. quæst. ult.) quod, si triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris, & timor vitæ, non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea. Præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis, vel ignominie exponit se morti; sicut Augustinus in I. de civ. Dei (cap. xxiv.) narrat de Catone, qui ut non incurteret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea. Omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis ipsi, ut supra habitum est (quæst. xx. art. 1. & 2. quæst. xl. art. 4.) Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. vii.) & in III. (cap. vii.) timiditatem ponit fortitudini oppositam.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xix. art. 3. & 1. 2. quæst. xlii. art. 1.) omnis timor ex amore procedit: nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis, vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde simpliciter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; sicut avarus timet amissionem pecunie, intemperatus amissionem voluptatis, & sic de aliis.

Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in III. Ethic. (cap. vi. 2. med.) Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

M

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani præcipue dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet (quæst. 1. art. 3. & quæst. xviii. art. 6.) ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur; quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in III. Ethicor. (cap. vii. ad fin.) quod *mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidus: mollities est enim fugere laboriosa.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xlv. art. 2.) sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperatiōis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audaciâ moderate, præexistit spes; ita è converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod qualibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas; timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

### ARTICULUS III. 636

*Utrum timor sit peccatum mortale.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxi. art. 1.) est in irascibili; quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est (1. 2. q. lxxiv. art. 4.) Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum mortale totaliter cor avertit à Deo. Hoc autem non facit timor: quia super illud Iudicum vi. 1. *Qui formidulosus est; &c.* dicit Glossa (ord.) quod timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari, & animati denuo potest. Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea. Peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à præcepto, sed solum à perfectione: quia super illud Deuter. xx. *Quis est homo formidulosus, & corde pavido?* &c. dicit Glossa (ord. lida.) Docet, non posse quemquam professionem contemplationis, vel militiæ spiritualis arripere, qui ad huc nudari terrenis opibus pertimescit.

Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est quod pro solo peccato mortali debetur pena inferni: quæ tamen debetur timidus, secundum illud Apoc. xxi. 8. *Timidis, & incredulis, & execratis, &c. pars erit eius flagno ignis, & sulphuris, quod est mors secunda.* Ergo timiditas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) peccatum est, secundum quod est inordinatum, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus: & sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale.

Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem: & talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.

Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina; talis timor est peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente.

Vel potest melius dici, quod ille toto corde terretur, cuius animus timor vincit irrepabiliter. Potest autem contingere quod etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur, quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationalem causam timoris.

### ARTICULUS IV. 637

*Utrum timor excuset à peccato.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Sed peccatum non excusatur à peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusatur à peccato.

2. Præterea. Si aliquis timor excusatur à peccato, maxime excusaretur timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare: quia cum mors esse necessitate imminet omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusatur à peccato.

3. Præterea. Omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato: timor etiam mali temporalis non excusatur à peccato: quia, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. vi. ante med.) *inopiam non oportet timere, neque egreditur, neque quæcumque non à propria malitia procedunt.* Ergo videtur quod timor nullo modo excuset à peccato.

Sed contra est quod dicitur in Decret. 1. quæst. 1. (cap. Constit. 1.) *Vim passus, & involutus ab hereticis ordinatus, colorem habet excusationis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) timor intantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat, quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque ut fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non incurrit peccatum; sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætermisisset bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur.

Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non potest totaliter à peccato excusari: quia timor talis inordinatus est.

Sunt autem magis timenda mala anime quam mala corporis; corporis autem magis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala anime, id est peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecunie, aut si fuit necesse mala corporis, ut vitet

*S. Th. Op. Tan. IV.*

damnum pecunie; non excusatur totaliter à peccato.

Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum: quia minus voluntarium est quod ex timore agitur: imponitur enim hominibus quædam necessitas aliquid facienda propter timorem imminentem.

Unde Philosophus (Lib. III. Ethic. cap. 7.) huiusmodi quæ ex timore sunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario, & involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excusatur ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum, quod licet mors omnibus imminet ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vite est quoddam malum, & per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, & per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum in Lib. II. de libero arbitrio (cap. xviii. & xix.) huiusmodi temporalia sunt minima bona; quod etiam Patetici sentierunt: & ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

### QUÆSTIO CXXVI.

*De inimititate.*

*in duos articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de vitio inimitatis: & circa hoc quærentur duo, Primo, utrum inimitidum esse sit peccatum.

Secundo, utrum opponatur fortitudini.

### ARTICULUS I. 638

*Utrum inimitiditas sit peccatum.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod inimitiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur Proverb. xxviii. 1. *Iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea. Maximum terribilium est mors, secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. vi. à med.) Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c.* nec etiam aliquid quod ab homine potest inferri, secundum illud

*M. 2. Ia.*

II. l. 12. *Qui tu, ut timas ab homine mortali? Ergo impavidum esse non est peccatum.*

3. Præterea. Timor ex amore nascitur, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2.) Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia, ut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. xxviii. in princ.) *amor Dei usque ad contentum sui facit civem civitatis celestis.* Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed contra est quod de iudice iniquo dicitur Luc. xviii. 2. *quod nec Deum timeat, nec hominem revereatur.*

Respondeo dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore, & timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Indium autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo; ut scilicet ametur huiusmodi, non quasi finis constituantur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, & per consequens est peccatum.

Numquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit; quia id quod est naturale, totaliter perdit non potest: propter quod Apostolus dicit ad Eph. v. 29. *Nemo unquam carnem suam seipso habuit.* Unde etiam illi qui seipso interimunt, ex amore carnis suæ faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat, mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumptis, & alios contemnentis, secundum quod dicitur Job xl. 24. *Factus est ut nullum timeret: omne sublime videt: quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. vii. circ. med.) quod *Cælia propter stultitiam nihil timeant.**

Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusatur à peccato, si sit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustus commendatur à timore non retrahente eum à bono, non quod sit absque omni timore: dicitur enim Eccli. 1. 28. *Qui sine timore est, non poterit iustificari.*

Ad secundum dicendum, quod mors, vel

quicquid aliud ab homine mortali potest inferri, ergo est ea ratione timendum ut à iustitia recedatur; est tamen timendum, in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosus vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Proverb. xiv. 16. *Sapiens timet, & declinat à malo.*

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni, in quantum nos impediunt ab amore, & timore Dei: & secundum hoc etiam non debent timeri: unde dicitur Eccli. xxxiv. 16. *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris, & amoris.

#### ARTICULUS II. 639

*Utrum esse impavidum opponatur fortitudini.*

II. diff. xxvi. quæst. 11. art. 2. ad 4. & diff. xxxiv. quæst. 1. art. 2. corp. fin. & diff. xliv. quæst. 11. art. 1. ad 4.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus: remoto enim timore, aliquis & fortiter sustinet, & audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea. Esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur caritati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ, sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea. Virtuti opponitur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudinis ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est quod Philosophus in III. Ethic. (cap. vii.) ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxiii. art. 3.) fortitudo est circa timores, & audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet, & similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita & per defectum.

Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per

per excessum timoris, in quantum scilicet homo (a) timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, in quantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis est, timorem sustinere, & aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem; quod non facit impavidus.

Ad secundum dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis: sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

#### QUÆSTIO CXXVII.

##### De audacia.

##### in duos articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de audacia: & circa hoc queruntur duo.

Primo, utrum audacia sit peccatum.

Secundo, utrum opponatur fortitudini.

#### ARTICULUS I. 640

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Job xxxix. 21. de equo, per quem designatur bonus prædicator secundum Gregorium in Moral. (Lib. XXXI. cap. xi.) quod *audacter in occusum pergit armatus.* Sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. ix. à princ.) oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata. Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea. Audacia est quedam passio, quæ causatur à spe, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlv. art. 2.) cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. vii. 1.

(a) Ita mss. & editi passim. *Alcan.* timet quod non debet, vel secundum quod non oportet, vel secundum quod non oportet.

18. *Cum audace non cas in via, ne forte gravet mala sua in te.* Nullius autem societas est declinata nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod audacia, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xxviii. art. 1. & quæst. xlv. art. 2.) est quedam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum; & secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum à superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa; & hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia sibi sumitur, secundum quod est moderata ratione: sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum: esset enim quedam precipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 3.) Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est, in quantum à ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quedam vitia innominata sunt, & similiter quedam virtutes, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. iv. v. & vi. & Lib. II. cap. vii.) Et ideo oportuit in quibusdam passionibus ut nomine virtutum, & vitiorum. Præterea autem illis passionibus utitur ad vitia designanda quarum obiectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira, & audacia. Spes autem, & amor habent bonum pro obiecto: & ideo magis eis utitur ad designanda nomina virtutum.

#### ARTICULUS II. 641

*Utrum audacia opponatur fortitudini.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

2. Præterea. Audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos

per secundum quod non oportet.

per audaciam aggreditur, vel in pericula precipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiae.

Præterea. Fortitudo est circa timores, & audacias, ut dictum est (quæst. cxxviii. art. 3.) Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquid vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed contra est quod Philosophus in II. & III. Ethic. (cap. ult. utrobique) ponit audaciam fortitudini oppositam.

Respondendo dicendum, quod ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti moralis, sicut immoderatum moderato.

Audacia autem, secundum quod sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quæ est circa timores, & audacias, ut supra dictum est (quæst. cxxviii. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directæ oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundum ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia, est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinatur, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis: quia, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. vii.) audaces sunt prævalentes, & volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, scilicet præ timore.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinatur, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patendi nocumentum ab eo.

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

Einde considerandum est de partibus fortitudinis: & primo considerandum est, quæ sint fortitudinis partes; secundo de singularibus partibus est agendum.

ARTICULUS UNICUS. 642

Unam partem fortitudinis convenienter enumerantur.

Infi. quæst. cxxix. art. 5. & quæst. cxxxiv. art. 4. & quæst. cxxxv. art. 4. & quæst. cxxxvi. art. 4. ad 3. & III. dist. xxxviii. quæst. 111. art. 2. & quæst. 2. & 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerantur. Tullius enim in sua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquantulum ante fin.) ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet magnificenciam, fiduciam, patientiam, & perseverantiam: & videtur quod inconvenienter. Magnificencia enim videtur ad liberalitatem pertinere: quia utraque est circa pecunias, & nescit esse magnificenciam liberalem esse, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 11.) Sed liberalitas est pars iustitiæ; ut supra habitum est (quæst. cxviii. art. 5.) Ergo magnificencia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea. Fiducia nihil aliud videtur esse quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea. Fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificencia, & fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea. Patientia secundum Tullium (loc. sup. cit.) importat difficultatem perpersionem; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, & non est pars ejus.

5. Præterea. Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute: dicitur enim Matth. xxiv. 13. Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea. Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. vii. circ. med.) ponit septem partes fortitudinis, scilicet magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificenciam, constantiam, solertiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt

2. Præterea. Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis.

euphrosia, lenitas, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificencia, andragabia. Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea. Aristoteles in III. Ethicor. (cap. vii.) ponit quinque partes fortitudinis: quarum prima est politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel penæ: secunda est militaris, quæ fortiter operatur propter artem, vel experientiam rei bellicæ: tertia est fortitudo quæ fortiter operatur ex passione, præcipue iræ: quarta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ: quinta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter inexperiencem periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlvi.) alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectivæ, integrales, potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivæ, eo quod non dividitur in multas virtutes specie diferentes, quia est circa materiam valde specialem.

Assignantur autem ei partes quasi integrales, & potentiales: integrales quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem, secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles: quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariæ principalis. Est autem, sicut supra dictum est (quæst. cxxviii. art. 3. & 6.) duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, & sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum: & quantum ad hoc ponit Tullius fiduciam: unde dicit (loc. cit. in arg. 1.) quod fiducia est per quam magni, & honesti in rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit: & quantum ad hoc ponit Tullius magnificenciam: unde dicit, quod magnificencia est rerum magnarum, & excellentiarum cum animi ampla quadam, & splendida propositione (a) cogitatio, atque administratio, id est executio; ut scilicet amplexu proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coardentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine

(a) Ita mss. & editi passim. Theologi, & edit. Patav. ex Tullii textu agnatio.

quibus fortitudo esse non potest: si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundum speciem suam; tamen adjunguntur ei sicut secundariæ principalis, sicut magnificencia à Philosopho in IV. Ethic. (cap. 11.) ponitur circa magnos sumptus magnanimitas autem, quæ videtur idem esse fiducia, circa magnos honores.

Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminente malorum animus frangatur per tristitiam, & decidat à sua magnitudine: & quantum ad hoc ponit patientiam: unde dicit, quod patientia est honestatis, aut utilitatis causa, rerum arduarum, aut difficultium voluntaria, ac diuturna perpersione. Aliud autem est ut ex diuturna difficultium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desinat, secundum illud Hebr. xii. 3. Non fatigemini animis vestris deficientes: & quantum ad hoc ponit perseverantiam: unde dicit, quod perseverantia est in ratione bene considerata stabili, & perpetua permansio. Hæc etiam duo si coardentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: si autem ad qualemcumque materiam difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ; & tamen ei adjunguntur sicut secundariæ principalis.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificencia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo: & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum, quod spes quæ quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (quæst. xvi. art. 5. & 1. 2. quæst. lxxi. art. 3.) Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his dehere est valde nocivum. Unde etiam magnificencia, & fiducia circa quæcumque alia magna operanda, vel aggredienda ponantur, habent quandam affinitatem cum fortitudine ratione periculi imminenti.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, sed etiam quæcumque alia difficilia, sive periculosa: & secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; in quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad

Ad quintum dicendum, quod perseverantia, secundum quod dicitur continuitatem boni operis ulque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest: ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est, in corpor. art.

Ad sextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta à Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, & firmitatem, quam ponit loco perseverantiæ; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas, & securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna: spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protentum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim supra (1. 2. quæst. xl. art. 7.) quod spes præsupponit amorem, & desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest, nisi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xl. art. 4. ad 1.) Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendit potest. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animam habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diturnitatem, constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eandem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam, & magnificentiam cum Tullio, & Macrobio, magnanimitatem autem cum Macrobio. Lenia autem est idem quod patientia, vel tolerantia: dicit enim, quod lenia est habitus promptus tributus ad cunari qualia oportet, & sustinere quæ ratio dicit. Euppsychia autem, idest bona animolitas, idem videtur esse quod securitas: dicit enim, quod est robur anime ad profectendum opera ipsius. Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia: dicit enim, quod virilitas est habitus pro se sustinere, tributus in his quæ secundum virtutem sunt. Magnificentia autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos firmitas potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet, non solum quod homo consistat in

in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia, & sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem: unde dicit, quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operum. Et sic patet quod omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quæ ponit Aristoteles, deficiunt à vera ratione virtutis: quia etsi convenient in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est (quæst. cxxiii. art. 1. ad 2.) Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate,

in octo articulis divisâ.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen quod sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus, nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiducia ponemus.

Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo de magnificentia; tertio de patientia; quarto de perseverantia.

Circa primum considerandum est de magnanimitate; secundo de vitii oppositis.

Circa primum queruntur octo. Primo, utrum magnanimitas sit circa honores.

Secundo, utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores.

Tertio, utrum sit virtus.

Quarto, utrum sit virtus specialis.

Quinto, utrum sit pars fortitudinis.

Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam.

Septimo, quomodo se habeat ad securitatem.

Octavo, quomodo se habeat ab bona fortuna.

Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus: uno modo secundum proportionem; alio modo absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ, vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur; sed simpliciter, & absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maxime. Res autem quæ in usum hominis veniunt

ARTICULUS I.  
Utrum magnanimitas sit circa honores.  
Sup. quæst. cxxviii. art. 2. infra præsentis quæst. art. 4. & 8. quæst. cxxxi. art. 2. corp. & 11. dist. xxvi. quæst. 1. art. 2. ad 4. & dist. xxxiiii. quæst. 1. art. 1. corp. & ad 2. & dist. xxxiv. quæst. 1. art. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores, Magnanimitas enim est in irascibili; quod ex ipso nomine patet: nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III. de Anima (text. 42.) ubi Philosophus dicit, quod in sensitivo appetitu est desiderium, & animus, idest concupiscibilis, & irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.  
2. Præterea. Magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passionem, vel operationem. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ: & sic relinquitur quod sit circa passionem. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.  
3. Præterea. Ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad professionem quam ad fugam: dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosus non laudatur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 11.) quod magnanimitas est circa honores, & in honoratione.  
Respondeo dicendum, quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: primo ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materie. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquid magnum actum.

Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus: uno modo secundum proportionem; alio modo absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ, vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur; sed simpliciter, & absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maxime. Res autem quæ in usum hominis veniunt

sunt res exteriores: inter quas simpliciter maximum est honor: tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quoddam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est (quæst. cxi. art. 1. & 2.) tum etiam quia Deo, & optimis exhibetur: tum etiam quia homines propter honorem consequendum, & vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolute, & simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est, quod magnanimitas consistat circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, vel malum, absolute quidem considerata pertinent ad concupiscibilem; sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem: & hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni, vel ardui.

Ad secundum dicendum, quod honor est non sit passio, vel operatio, est tamen alicujus passionis obiectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei, sicut & de fortitudine supra dictum est (quæst. cxxiii. art. 4. & 5.) quod est circa pericula mortis, in quantum sunt obiectum timoris, & audacis.

Ad tertium dicendum, quod illi qui continentur honores hoc modo quod pro eis adspicendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appetiunt, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICULUS II. 644

Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem.

Sup. quæst. lxx. art. 3. corp. & infra præsentis quæst. art. 4. ad 1. & quæst. cxxx. art. 2. ad 2. & III. dist. ix. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. corp. & quæst. 3. ad 3. & dist. xxxiv. quæst. 1. art. 2. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (art. præc.) Sed magnum, & parvum accidit honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea. Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa iras magnas, vel parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Præterea. Parvus honor minus distat à magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vii.) quod magnanimitas est circa magnos honores.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in VII. Physic. (text. 17. & 18.) virtus est perfectio quædam; & intelligitur esse perfectio potentie, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I. de Cælo (text. 116.) Perfectio autem potentie non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem, aut difficultatem. Quilibet enim potentia quantumcumque imperfecta potest in aliquam operationem modicam, & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111. in fin.)

Difficile autem, & magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis advenire, & in aliqua materia statueri: & ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materie, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis, qui est circa eam ponendus: & ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passionem: quia passionem pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit in cap. de Div. Nom. (part. IV. lect. 20. & 21.)

Circa quas considerandum est, quod quædam passionem sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis; quædam vero principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passionem, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa huiusmodi passionem, non ponuntur nisi circa id quod est magnum in illis passionibus; sicut fortitudo est circa maximos timores; & audacia; temperantia autem circa maximum delectationum concupiscentiam; & similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor, vel

cupiditas pecuniæ, sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocritatem, vel minora: quia res exterioribus existentes, etiam si sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpote necessarie ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt due virtutes: una quidem circa mediocres, vel moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia.

Similiter etiam & circa honores sunt due virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt philistinia; id est amor honoris; & apolitimia, id est sine amore honoris; laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est, quod propria materia magnanimitatis est magnus honor; & ad eam tendit magnanimitas quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod magnum, & parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum; sed magnam differentiam faciunt, secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis.

Ad secundum dicendum, quod in ira, & in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis, & honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis utitur, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimitas ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficenter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; & multo magis moderatur, aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne asserri.

## ARTICULUS III. 645

Utrum magnanimitas sit virtus.

Inf. quæst. cxxx. art. 2. & II. dist. xl. quæst.

11. art. 4. corp. & IV. dist. xxxi. quæst.

111. art. 2. ad 1. & mal. quæst.

viii. art. 2. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo: quia magnanimitas maximis dignificat seipsum, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 111.) Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea. Qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 1.) Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. 111. circa princ.) quod qui est parvis dignus, & his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimitas autem non. Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea. Virtus est bona qualitas mentis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 4.) Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones: dicit enim Philosophus in IV. Ethic. (cap. 111. ad med.) quod motus lentus magnanimitatis videtur, & vox gravis, & locutio stabilis. Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea. Nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati; nam magnanimitas se dignum reputat magnis, & alio contemnit, ut dicitur in IV. Eth. (loc. cit.) Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea. Cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles: primo quidem quia magnanimitas non est memor beneficiorum; secundo quia est otiosus, & tardus; tertio quia utitur ironia ad multos; quarto quia non potest aliis convivere; quinto quia magis possidet infructuosam quam fructuosam. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est quod in laudem quorundam dicitur II. Machab. xiv. 18. Nicaner audiens virtutem comitum Jude, & animi magnitudinem, quam pro patre certantibus habebant, sanguine iudicium facere metuebat. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humane pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst. &

S. Th. Op. Tom. IV.

1. 2. quæst. 11. art. 2. arg. 3.) Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut etiam Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 111. parum à princ.) magnanimitas est quidem magnitudine extremis, in quantum scilicet ad maxima tendit; eo autem quod ut oportet, mediis, quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit: eo enim quod est secundum dignitatem, seipsum dignificat, ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad majora quam dignus est.

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuosus, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia, & gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu, vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones, & affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimitas intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione: & ideo habet motum tardum. Similiter etiam acutus vocis, & velocitas præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non innotuunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimitatis secundum affectiones eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate nature. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat: & similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientie, vel exterioris fortune. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem pro-

N 2

propti defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appetitur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inficit de donis Dei. Unde dicitur in Psalm. xiv. 4. de viro iusto: *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus maligni, quod pertinet ad contemptum magnanimitatis; imitari autem Dominum glorificat, quod pertinet ad honorationem humilitatis.* Et sic patet quod magnanimitas, & humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas consideraciones.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcellentes laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria eos a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur, quod est otiosus, & tardus; non quia deficit ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decet eum. Dicitur etiam tertio, quod vitur ironia, non secundum quod opponitur veritati; ut scilicet dicat de se aliqua villa, quæ non sunt, vel neger aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia, sicut etiam Philosophus ibidem dicit (sc. lib. IV. Ethic. cap. iiii.) *ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate, & bonis fortune sunt, ad medios autem moderatum.* Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem, & simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, & magnis, & parvis, secundum quod oportet, ut dictum est (in resp. ad 1.) Quinto etiam dicitur, quod vult habere magis instructiosa, non quæcumque, sed bona, id est honesta: nam in omnibus præponit honesta utilibus, tamquam majora: utilia enim queruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

*Inf. art. 5. ad 2. & quest. cxxxiv. art. 2. ad 2. & II. dist. xlii. quest. 111. art. 4. corp. & III. dist. ix. quest. 1. art. 1. quest. 2. corp. & dist. xxxiii. quest. 111. art. 3. quest. 4. corp. & ad 1. & IV. dist. xiv. quest. 1. art. 1. quest. 3. ad 2. & dist. xvi. quest. iv. art. 1. quest. 2. ad 2. & mal. quest. viii. art. 2. ad 1.*

Sed quia honor est cujuslibet virtutis premium, ut ex supra dictis patet (quest. cxxv. art. 1. & 2.) ideo ex consequenti ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod magna-

ARTICULUS IV. 646

*Utrum magnanimitas sit virtus specialis.*

*Inf. art. 5. ad 2. & quest. cxxxiv. art. 2. ad 2. & II. dist. xlii. quest. 111. art. 4. corp. & III. dist. ix. quest. 1. art. 1. quest. 2. corp. & dist. xxxiii. quest. 111. art. 3. quest. 4. corp. & ad 1. & IV. dist. xiv. quest. 1. art. 1. quest. 3. ad 2. & dist. xvi. quest. iv. art. 1. quest. 2. ad 2. & mal. quest. viii. art. 2. ad 1.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in IV. Eth. (cap. 111. ante med.) dicit, quod *ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum.* Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea. Nulli speciali virtuti attribuentur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuentur diversarum virtutum actus: dicitur enim in IV. Ethic. (loc. cit.) quod *ad magnanimum pertinet non fugere commentem (quod est actus prudentiæ) neque facere injusta (quod est actus justitiæ) & quod est promptus ad beneficiandum (quod est actus caritatis) & quod ministrat prompte (quod est actus liberalitatis) & quod est veridicus (quod est actus veritatis) & quod non est planctivus (quod est actus patientiæ).* Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea. Qualibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud Isaiæ Lxi. 10. *Induit me Dominus vestimentis salutis;* & postea subdit: *Quasi sponsam ornatum mibi sibi sibi.* Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. vii.) distinguit eam contra alias virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. cxxxiii. art. 2.) ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est (art. 1. & 2. hujus quest.) Honor autem secundum se consideratus est quoddam speciale bonum: & secundum hoc magnanimitas secundum se considerata, est specialis quedam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod magna-

nimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, in quantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipue tendat quæ important aliquam excellentiam, & illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quandam excellentiam quod aliquis beneficiat, & quod sit communicativus, & plurimum retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis in quantum magnopendat aliqua exteriora bona, vel mala, quod pro eis a justitia, vel quocumque virtute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, & similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem scilicet tamquam contraria excellentiæ, vel magnitudinis.

Ad tertium dicendum, quod qualibet virtus habet quandam decorem, sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtutis; sed superadditur alius ornatu ex ipsa magnitudine operis virtuosus per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 111.)

ARTICULUS V. 647

*Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis.*

*Sup. quest. cxxxviii. & locis ibid.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini: dicit enim Seneca in lib. de Quatuor virtutibus (cap. de Magnanim. in princ.) *Magnanimitas, quæ fortitudo dicitur, si in animo suo, cum fiducia magna vires; & Tullius dicit in Ide Offic. (in tit. Fortitudinem, si ab honestate recedat, & c.) Viros fortes; magnanimo eisdem esse volumus, veritati amicos; minimeque fallaces.* Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea. Philosophus in IV. Ethicor. (cap. 111. ad med.) dicit, quod *magnanimus non est philokladus; id est amator periculis.* Ad fortem autem pertinet se exponere periculis.

Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea. Magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis; fortitudo autem respicit magnum in malis timendis, vel audendis. Sed bonum est principalis quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed contra est quod Macrobius (lib. I. in Somn. Scip. cap. 1111.) & Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1.2. quest. lxi. art. 3.) principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi: quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in II. Ethicor. (cap. 111.) Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquo arduo tendunt, in quibus difficultimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo.

Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmatur animus fortitudo, quam in maximis bonis sperandis, vel adipiscendis, ad quæ confirmatur animus magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine, in quantum confirmatur animus circa aliquid arduum; deficit autem ab ea in hoc quod confirmatur animus in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethicor. (cap. 1. circ. med. & cap. 111. in fin.) *casere malo accipitur in ratione boni;* unde & non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum, quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem: & secundum hoc fortitudo, & magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædicorum, ideo proprie loquendo magnanimitas a Philosopho (lib. II. Ethic. cap. viii.) ponitur alia virtus a fortitudine.

Ad secundum dicendum, quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit: quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat; quod est contra rationem magnanimitatis: nullus enim videtur pro aliquo se periculis expo-

ponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his que vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde & Philosophus ibidem dicit, quod magnanimus non est microkindynos, id est pro parvis periclitans, sed est megakindynos, id est pro magnis periclitans. Et Seneca dicit in libro de Quatuor virtutibus (cap. de Magnanim. in fin.) *Est magnanimus, si pericula nec appetat ut temerarius, nec formidet ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.*

Ad tertium dicendum, quod malum, in quantum hujusmodi, fugiendum est: quod autem contra ipsum fit, persistendum, est per accidens, id est in quantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; & quod ab eo refugiat, non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis. Licet enim bonum fit simpliciter principalis quam malum; malum tamen est principalis quantum ad hoc.

## ARTICULUS VI. 648

*Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.*

*Sup. quæst. cxxviii. & III. dist. xxxiiii. quæst. 111. art. 3. quæst. 1. corp.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II. ad Corinth. 11. *Fiduciam autem talem habemus per Christum filium ad Deum, non quia sufficienter simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea. Fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud I. ad Thim. 1. *Fiducia iter agere, & non timere.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea. Præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiducia debetur præmium: dicitur enim ad I. ad Thim. 1. *6. quod nos sumus domus Christi, si fiduciam, & gloriam spei usque in finem firmam retineamus.* Ergo fiducia est quæ-

dam virtus distincta à magnanimitate: quod etiam videtur per hoc quod Macrobius (lib. I. in Somn. Scip. cap. viii.) eam magnanimitati dividit.

Sed contra est quod Tullius in sua Rhetor. (lib. II. de Invent. aliquant. ante fin.) videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est (quæst. præc. ad 6. & in divil. huj. quæst.)

Respondeo dicendum, quod nomen fiducia ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid, & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job. xi. 18. *Habebis fiduciam propositam tibi spei.* Et ideo nomen fiducia hoc principaliter significat videtur quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis.

Sed quia fides dicitur etiam opinio vehementer, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum; inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato: quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse, & potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo.

Dictum est autem supra (art. 3. hujus quæst. ad 2.) quod magnanimitas proprie est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementer opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. 111. ad fin.) *ad magnanimum pertinet nullo indigere, quia hoc deficientis est.* Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum: unde addit *ut dixi.* Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano: quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quod habeat alios in promptu qui eum possint juvare. In quantum autem aliquid potest, in quantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xxiii. art. 2. & quæst. xl. art. 4.) cum de palsionibus ageretur, spes quidem directe opponi-

nitur desperationi, quæ est circa idem obiectum, scilicet circa bonum; sed secundum obiectorum contrarietatem opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat: & ideo opponitur timori, sicut & spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem honorum, inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum est (in corp. art.) importat quendam modum spei: est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem; sed potest nominare conditionem virtutis: & propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate à Tullio (loc. cit. in arg. *Sed contr.*) sed sicut pars integralis, ut dictum est (quæst. præc.)

## ARTICULUS VII. 649

*Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est (quæst. præc. ad 6.) importat quietem quandam à perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius è converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea. Isidorus dicit in lib. X. Etymol. (ad lit. S.) quod *securus dicitur quasi sine cura.* Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli II. ad Thim. 1. *15. Sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo.* Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea. Non est idem virtus, & virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet Job. xi. *14. Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris... diffusus securus dormiet.* Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. de Officiis (in tit. *Magnanimitas in duobus sita est*)

quod *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere.* Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. sue Rethoricæ (cap. v. à med.) *timor facit homines consultiores, in quantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent.* Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit: & ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi à timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem.

Considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audacia, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlv. art. 2.) cum de palsionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audacia; ita securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed in quantum importat firmitatem quandam in palsionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, & in quibus timere non oportet: & hoc modo est conditio fortitudinis, & magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quædam similitudo, & participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. v. art. 3. & 7.) Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.



ARTICULUS VIII. 650

Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem. Quia, ut Seneca dicit in lib. I. de ira (cap. ix.) & lib. de Vita beata, cap. xvi. virtus sibi sufficiens est. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est (art. 4. huj. quæst. ad 3.) Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea. Nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam: dicit enim Tullius in lib. I. de Offic. (in tit. Magnanimit. in diob. petis. s'ia) quod magnus animus in exteriarum rerum aspiciencia committitur. Ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

3. Præterea. Ibidem Tullius subdit, quod ad magnanimum animum pertinet, ea que videntur acerba, ita ferre, ut nihil à statu nature descendat, nihil à dignitate sapientis: & Aristoteles dicit in IV. Ethic. (cap. 111. ante med.) quod magnanimus in infortunio non est tristis. Sed acerba, & infortunio opponuntur bonis fortunæ: quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 111. ante med.) quod bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem.

Respondedo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. 1. huj. quæst.) magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem sicut ad materiam, & ad aliquid magnum operandum sicut ad finem.

Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur. Quia enim honor virtuosis non solum à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ: sit ex consequenti ut ab eis major honor exhibetur his quibus adfuit exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organicæ bona fortunæ deserviunt: quia per divitiis, & potentias, & amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est, quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest: indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimi-

(a) Vulgata: ad ea vero quæ sunt priora extendens se ipsum, &c.

mus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna, pro quibus debet aliquid indecens facere: non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin requirit ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, si illud oblineat, neque multum tristatur, si illud amittat: & ideo quia magnanimus non estimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur, si adfuit, neque in eorum amissione multum desolatur.

QUÆSTIO CXXX. Nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur.

De presumpcione magis de 29. art. 2. be. emittitur hinc in bona. In his subditur ad 29. in dicit articulo dicitur.

Deinde considerandum est de vitis oppositis magnanimitati: & primo de illis quæ opponuntur sibi per excessum; quæ sunt tria, scilicet presumptio, ambitio, & inanis gloria: secundo de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

Et circa primum quaruntur duo.

Primo, utrum presumptio sit peccatum.

Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. 651

Utrum presumptio sit peccatum.

Sup. quæst. XXI. art. 2. ad 1. & quæst. LXX. art. 3. ad 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod presumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus ad Phillip. 111. 13. Que retro sunt obliscens (a) ad anteriora me extendo. Sed hoc videtur ad presumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo presumptio non est peccatum.

2. Præterea. Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. vii. ad fin.) quod oportet non secundam suadente humanæ sapere hominem exten, neque mortalem mortalem, sed in quantum contingit immortalis facere: & in I. Metaph. (cap. 11. à med.) dicit, quod homo debet se trahere ad divina, in quantum potest. Sed divina, & immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione presumptionis sit quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quod presumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea. Apostolus dicit II. ad Cor. 11. 13. Et in nobis naturam seipsum extendens, &c.

ARTICULUS II. 652

Utrum presumptio opponatur magnanimitati per excessum.

Inf. quæst. CXXXIII. art. 1. corp. & mai. quæst. VII. art. 3. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod presumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Presumptio enim ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, ut supra habitum est (quæst. xiv. art. 2. & quæst. XXI. art. 1.) Sed peccatum in Spiritum Sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis caritati. Ergo etiam neque presumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea. Ad magnanimitatem pertinet quod aliquid se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur presumptuosus, etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe presumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. 111. circ. med.) presumptuosus propter exteriorem fortunam sunt despectores, & injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid estimantes exteriora bona. Ergo presumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethicor. (cap. vii.) & in IV. (cap. 111. ad fin.) quod magnanimo opponitur per excessum ebrietas, id est sumosus, vel ventosus, quæ nos dicitur presumptuosum.

Respondedo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 1.) magnanimitas consistit in medio: non quidem secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in majora tendit quam sibi conveniant.

Presumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum secundum proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur presumptio magnanimitati per excessum.

Inf. 111. 5. Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis. Si ergo presumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquid bonum licite possit: quod est inconveniens. Non ergo presumptio est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xxxvii. 3. O presumpcio nequissima, unde creata es? Ubi respondet Glossa (interl.), de mala scilicet voluntate creaturæ. Sed omne quod procedit ex radice male voluntatis, est peccatum. Ergo presumptio est peccatum.

Respondedo dicendum, quod cum ea quæ sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari; quicquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum, & peccatum.

Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur quod quilibet actio commensuratur virtuti agentis; nec aliquid agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est, & peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quæ preteruntur suæ virtuti: quod pertinet ad rationem presumptionis, sicut & ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod presumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis quod non est supra potentiam passivam ejusdem: inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habeat actionem, & motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset, & presumptuosum quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est presumptuosum, nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quod divina, & immortalia secundum ordinem naturæ sunt supra hominem, Homini tamen inest quedam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjugi immortalibus, & divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit, quod oportet hominem se trahere ad immortalia, & divina, non quidem ut ea operetur quæ deest Deum facere, sed ut ei unatur per intellectum, & voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 111. à med.) quæ per alios possunt, aequaliter per se, Th. 2. Tom. VI.