

sideratur ratio boni convenientis formaliter, aut determinate in hac vel illa materia, sicut diximus de beatitudine formali, aut materiali.

XXIX. Unde D. Thomas 2-2, quæst. CLXVII, art. I ad primum dicit, quod licet bonum hominis (hoc est bonum proprium) consistat in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis. Ex quo colligitur, quod virtus studiositatis, quæ opponitur huic vitio, requiritur non propter inclinationem ad verum in communi, et ad verum quatenus conveniens homini bonum est formaliter loquendo, sed in applicatione talis, vel talis determinati veri, quatenus in illo invenitur debitus ordo ad summum verum, vel non invenitur. Et idem est de bono propriæ excellentiæ in communi, et formaliter sumpto, ad quod non requiritur habitus, vel de propria excellentia in hac vel illa materia, in hoc vel illo modo determinata, in qua non semper invenitur debitus ordo ad summam excellentiam, quæ est divina. Et sic datur habitus humilitatis in voluntate, ut sumitur ex D. Thoma 2-2, quæst. CLXI, art. I ad quintum et art. II, et quæst. CLXII, art. III, et continentia est in voluntate, ut docet ibidem quæst. CLIV, art. III, licet omnia ista versentur circa bonum proprium, ut moderandum in tali materia.

XXX. Quare ut uno verbo dicamus sensus D. Thomæ est, quod ad bonum rationis proportionatum, et conveniens formaliter sumptum, non requirit voluntas habitum ut inclinetur in illud, quia est propria ratio potentiæ ordo ad tale bonum,

et ly propria ratio est idem quod formalis ratio. At vero ad bonum proprium concretive sumptum in hac vel illa materia, indigere potest habitu voluntas, ut in illud inclinetur, vel propter impedimenta tollenda ex parte appetitus, aut intellectus, vel propter ipsius materiæ indifferentiam, et difficultatem, ut proportionata reddatur secundum rationem, vel ab ipsa deviet.

XXXI. Ad ea quæ contra hoc dictum D. Thomæ a principio objecta sunt. Ad primum dicitur esse disparitatem rationem inter intellectum, et voluntatem in hac parte, ut docet S. Thomas in quæstione citata de virtutibus, art. V ad tertium, quia intellectus non est potentia sufficiens per se solam ad cognoscendum etiam ea, quæ per se nota sunt, sed indiget specie superaddita ex parte objecti, et ista non repræsentat intellectui nostro sicut species angelica Angelo, quæ comprehensive repræsentat, et manifestat Angelo objectum suum. Unde cum ejus intellectus habeat vim, et efficaciam adæquatam, et proportionatam illi speciei, non indiget lumine aliquo superaddito determinante, et adjuvante intellectum ut veritates istas, vel illas intelligat, sed omnes penetrat, et comprehendit in unica specie. At vero noster intellectus procedit imperfectissime, et tamquam pura potentia ad cognoscendas omnes veritates. Et ideo oblatis speciebus, non potest in illis veritates aliquas penetrare per comprehensionem, sed per collationem unius cum alio, vel per discursum. Unde oportet lumine aliquo determinari ad hoc, ut possit existis speciebus, vel illis conferendo, et componendo, has potius veritates, quam illas elicere, et attingere per assensum, eo quod ad omnes est in potentia intellectus, non solum in potentia, ut sibi repræsen-

tentur objecta, et species adveniant, quia de se caret illis, sed etiam in potentia, ut posita representatione specierum illas evolvat, et veritates ex illis eliciat componendo unum cum alio, vel discurrendo, etc. quia ad hoc non habet vim intellectus determinatam ex se, sed valde potentialem, et indifferentem. Unde ad ejus potentiam actuandam non solum indiget productione, et receptione specierum ex sensibus acceptarum, sed etiam lumine ex ipsarum specierum collatione, et quasi discussione hausto, et excusso quo juvatur, et determinatur intellectus ad assensum istarum veritatum potius quam illarum, quo lumine superaddito non indiget Angelus, quia vis potentiæ ipsius est de se satis efficax, et proportionata, ut positus speciebus comprehendat objectum.

XXXII. At vero voluntas nullo horum indiget, ut in ipsam rationem boni proprii feratur, quia in se non est in potentia ad aliquam speciem, et representationem qua determinetur erga ipsum objectum proprium suum, sed est potentia per modum ponderis, et inclinationis, quæ proposito objecto de se habet sufficientem vim, ut in ipsum feratur, et si sit bonum proportionatum, et proprium etiam habet necessitatem quoad specificationem respectu illius, eo quod formalis ratio propria voluntatis est bonum prout conveniens, et ita ad hoc non indiget habitu. Si tamen hæc convenientia non appareat in hac vel illa materia, indigebit pro illa aliquo habitu ad vincendam difficultatem, eo quod talis materia admittit aliquando rationem, et convenientiam, aliquando disconvenientiam, et ideo ut convenienter eligatur, indigebit habitu, et multo magis si bonum conveniens fuerit alteri, et non sibi, quia oportet ad hoc diligendum quod illud bonum alte-

rius reddatur quasi proprium, et sibi communicans, ut illud etiam appetat, et ita indiget charitate, aut alio habitu inclinante ad bonum alterius, ut amicitia, justitia, etc. Unde et amicitia fundatur super communicatione, et amabilia ad alterum ex amicabilibus ad se. Oportet enim omnia reducere ad proprium bonum, et convenientiam, quod est conaturale nobis, nec ad illud indigemus habitu, sed naturali propensione. Quomodo vero Deus respiciatur naturali propensione statim dicemus, est enim bonum maxime nobis convenientissimum, quia: *In ipso vivimus, movemur, et sumus*, et nostrum bonum est sicut participatio illius.

XXXIII. Ad secundum dicimus, quod respectu boni proprii voluntas habet indifferentiam quantum ad exercitium, non quantum ad specificationem, quia de se determinata est voluntas ad speciem, et formalem rationem illius actus. Ex obtenebratione autem intellectus non sequitur, quod indigeat habitu ipsa voluntas pro inclinatione erga bonum proportionatum, et conveniens, si sibi proponatur, sed quod ipse intellectus indigeat ut debite proponat. Si autem proponat illud voluntas non indigeat habitu, ut feratur in illud quatenus conveniens, licet indigere possit habitu ad determinate volendum id in quo talis convenientia debita reperitur propter impedimenta extrinseca, vel ex parte appetitus, vel ex parte intellectus, vel ex parte modi, quo tale bonum ordinandum est erga rationem (ut diximus) non ex defectu inclinationis determinatæ, et necessitatæ ad specificationem boni proprii convenientis, et formalem ejus rationem.

XXXIV. Ad tertium respondetur, quod Deus etiam ut naturaliter diligibilis, necessario quoad specifi-

cationem diligitur in quantum est bonum universalissimum, et sub hac formali ratione consideratum, et in hac ratione multo magis amatur quam bonum proprium, magisque naturaliter, et reputatur pro bono propria eminentiori, et altiori ratione, quia est principium a quo participatur, et dependet omne bonum proprium; et ita diligendo naturaliter proprium esse et convenientiam eadem naturali vi diligi debet principium conservativum, et originativum talis esse, et totius nostræ convenientiæ. At vero si consideretur Deus non solum sub ratione universalissimi boni, et principii totius esse, qua ratione amatur naturali dilectione plusquam proprium esse, ut S. Thomas dicit 1 p. quæst. LX, art. v, sed considerando illum etiam in genere ordinis naturalis secundum quod potest habere erga nos specialem communicationem amabilem, et nos erga illum in observatione præceptorum ejus, et secundum effectus particulares, in quibus potest habere amicitiam etiam naturalem erga nos licet imperfectam, sic est objectum dilectionis electivæ; sic habet specialem difficultatem, quatenus volumus illum ut amicum, et ut specialiter colendum, et ut amandum cum observatione præceptorum, et sic aliquo habitu indigebit voluntas, multo magis quam ad volendum bonum alteri, quia magis et difficilius bonum debet velle Deo, scilicet subjectiōnem in omnibus, et observantiam omnium præceptorum. Denique ad volendum ipsum ut finem supernaturalem, multo magis necessarius est habitus, quia non est proportionatum bonum, sed supernaturale.

## ARTICULUS II.

*Utrum in appetitu sensitivo sint virtutes morales, et quænam sint?*

I. De virtutibus moralibus, quæ moderantur passiones appetitus sensitivi censuit D. Thomas esse in appetitu sensitivo ut gubernetur a ratione, et voluntate, tamquam in subjecto, ut patet in hac quæstione LVI, art. IV et VI, et videri etiam potest 1 p. quæst. XXI, art. 1 ad primum et quæstione unica de virtutibus, art. v, illumque communiter sequuntur ejus discipuli super hanc quæstionem LVI, art. IV.

II. Cæterum contra sententiam D. Thomæ plures auctores sentiunt, qui bipartito dividuntur. Quidam enim absolute tenent virtutes morales non esse in appetitu sensitivo, etiamsi versentur circa passiones moderandas. Addunt autem has virtutes, saltem secundum rationem virtutis esse subjective in voluntate, posse tamen dari in appetitu sensitivo aliquos habitus attingentes materialem rationem virtutis, id est, ipsam ejus materiam, quæ sunt passiones, non tamen sub formali ratione virtutis. Hanc sententiam docet D. Bonaventura in III, distinct. XXXIII, articulo primo, quæstione III, et Scotus eadem distinctione XXXIII, §. Ad quæstionem, et sequuntur communiter ejus discipuli. Sed tamen concedunt dari etiam in appetitu habitus aliquo modo virtuosos correspondentes illis virtutibus, quæ in voluntate sunt, ad moderandas passiones. Vazquez autem hic disp. LXXXVII, cap. II, sequitur hanc sententiam Scoti, non tamen concedit aliquem habitum fortitudinis in parte irascibili. Eamdem sententiam Scoti sequitur Azorius primo tomo institutionum moralium, lib. III, cap. XXV,

et alii: alii vero docent tam in voluntate, quam in appetitu collocandos esse habitus qui versantur circa passiones moderandas, ut temperantia, et fortitudo, et utrobique habere rationem virtutis. Ita Gabriel in III, dist. XXIII, quæstione unica, art. III, dubio primo et Valentia hic disp. III, quæst. II, puncto II. Fundamenta harum sententiarum adducemus in solutione argumentorum.

III. Nihilominus sententia quam proposuimus est D. Thomæ eamque ut diximus sequuntur ejus discipuli, Cajetanus, Conradus, Medina in hac quæstione LVI, art. IV, Lorea, Montesinos, et alii, licet aliqui ita ponant in appetitu sensitivo virtutes moderativas passionum, quod in voluntate nullum habitum ponant ad illas dirigendas, et rectam electionem faciendam. Alii ponunt in voluntate habitum ad hoc, licet non consummatum, neque perfectum, sed quasi inchoatum, et sic talem habitum dicunt non esse virtutem prout est in voluntate, ad eum modum quo ponitur habitus piæ affectionis in voluntate in ordine ad credendum, et tamen non est ibi virtus fidei, sed in intellectu, ubi consummatur ipse assensus credendi. Et hæc videtur sine dubio sententia D. Thomæ.

IV. Quare duas partes continet hæc sententia, et resolutio nostra, apposita modo ad sententiam Scoti. Prima, quod in appetitu sensitivo habitus temperantiæ, et fortitudinis sunt veræ, et propriæ virtutes prout ibi subjectantur: secunda, quod in voluntate dantur habitus ad dirigendam moderationem harum passionum, et imperandum appetitui sensitivo, ut eas moderatas eliciat. Et prima pars probatur auctoritate Aristotelis, qui in III ethicorum, cap. X inquit, quod temperantia, et fortitudo sunt partium irrationalium. Nomine autem partis irratio-

nalis non potest intelligi nisi appetitus sensitivus, nam intellectus, et voluntas pertinent ad partem spirituales animæ, et consequenter ad partem rationalem.

V. Respondetur diversimode ad hanc auctoritatem. Primo, quod nomine partis irrationalis intelligit philosophus tam hic quam in primo ethicorum, capite ultimo et in VI ethicorum, cap. VI, omnes potentias præter intellectum, et nomine partis rationalis ipsam rationem, seu mentem, et ita solum voluit philosophus has virtutes non esse in intellectu, non tamen negavit esse in voluntate, aut affirmavit esse in appetitu. Secundo, Aristotelem solum voluisse dicere, quod in appetitu sensitivo sunt qualitates quædam, quæ minus proprie possunt dici virtutes, illa autem proprie est virtus, quæ est in voluntate, quia hæc facit electionem, et electio est propriissimus actus virtutis. Tertio, responderi potest quod temperantia dicitur esse partis irrationalis objective, non subjective, quia videlicet habet pro objecto, et materia illa electio et virtus voluntatis passiones, quæ sunt in appetitu irrationali, id est, sensitivo.

VI. Sed istæ solutiones nullo modo satisfaciunt. Non prima, quia philosophus nomine partis irrationalis ita intelligit potentias, quæ sunt extra intellectum, seu rationem, quod facit voluntatem, et appetitum subjectum virtutis, quia a ratione dirigi possunt. Alias vero potentias irracionales docet esse, quæ a ratione dirigi non possunt, et istas dicit non esse subjectum virtutis. Patet hoc ex loco citato in primo ethicorum, capite ultimo, ubi philosophus dividit partem irrationalem in eam, quæ nullo modo participat rationem, et in eam quæ aliquo modo rationem participat, quia ab ea moveri, et dirigi potest, et hanc vocat concupiscendi