

« randis supernaturaliter, deficiunt a ratione virtutis propter im-
 « portionem maiorem, quia scilicet ad supernaturalia ordinant
 « secundum vires naturales. Quod enim hic sit impropositio, patet.
 « Quod maior vero, declaratur ex eo quod plus deficit actus se-
 « cundum vires naturales a perfectione debita ad proportionem
 « tanti obiecti, quam actus fidei de humanis a visione eorum.
 « Hi enim sunt nostri ordinis, et per virtutem creatam potest
 « mens nostra perfici de his. Illi autem sunt diversorum ordi-
 « num, scilicet naturalis et supernaturalis, et nonnisi per Deum
 « infundentem potest mens proportionate perfici de illis. Unde
 « fides et spes infusae habent quod sint virtutes ex eo quod
 « sunt divini ordinis essentialiter, et non solum quantum ad
 « materiam. Ex hoc enim habent quod actus proportionatos
 « obiectis eliciunt, efficaces ad coniungendum obiectis. Et quamvis
 « imperfectionem inadvertiae habeant, iustum tamen est ut quod
 « infirmum est Dei, fortius sit hominibus... Ex hoc habes quod
 « aliud est loqui de habitu theologicō, et aliud de virtute theo-
 « logica. Nam habitus theologicos in nobis acquisitos dari, ut
 « habitum fidei et dilectionis et spei, non negamus; virtutes au-
 « tem theologicas acquisitas dari negamus ».

Hinc ergo ultro consequitur primo, quod si de habitibus loquamur sub generali ratione *habituum*, sic supernaturales non habent necessario et semper nisi unum distinctionis modum a naturalibus, illum scilicet quem S. Thomas ubi supra (¹), vocat *secundum naturam*, pro quanto supernaturalis habitus disponit ad actum convenientem superiori naturae quae est divina natura in nobis participata, minime vero habitus naturalis, utique si consideretur secundum se. Caeterum circa idem omnino obiectum tam naturalis quam supernaturalis habitus esse poterit.

Consequitur secundo, quod si de habitibus loquamur sub speciali ratione *virtutum*, sic infusi et acquisiti semper habent duos modos distinctionis ab invicem, tum scilicet eum qui est *secundum naturam*, tum praeterea eum quem idem S. Thomas l. c. vocat *secundum obiecta specie differentia*. Sub ratione enim

(¹) I-2, Q. 54, a. 2.

virtutum non veniunt amplius nisi habitus perfecti, reddentes actus proportionatos obiectis, ut supra laudatus dixit Caietanus, et consequenter excluduntur habitus naturales circa supernaturalia.

Haec si recte perspexeris, habebis unde assequaris verum sensum eorum locorum S. Thomae, quos adversarii pro se adducunt in celebri illa quaestione de obiecto formalis hactenus exposita. Locus autem praecipuus, imo fere unus, est in I-2, Q. 63, a. 4 in corp. (²), et in responsionibus ad 1^{um} et ad 2^{um} (²). Ibi sermo est de acquisita et de infusa virtute temperantiae, quas ab invicem distinguit, non solum secundum diversas naturas ad quas ordinantur, verum etiam secundum obiecta formalia. Docet

(¹) « Dupliciter habitus distinguuntur specie — Uno modo secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilem in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptu ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impedit rationis actum. Secundum autem regulam legis divinae requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitatem redigat per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. — Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei*, et aliae virtutes acquisitae secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas ».

(²) « Ad 1^{um} dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta. — Ad 2^{um} dicendum quod alia ratione modificat concupiscentias temperantia acquisita et temperantia infusa. Unde non habent eundem actum ».

Hic recurrit observatio facta in materia de peccatis (¹). Certe cum dicuntur actus morales specificari ab obiectis, nemini dubium erit quin oporteat sumere obiecta formaliter ut pertinentia ad ordinem morum, non vero mere materialiter secundum quod extra hunc ordinem considerantur in esse physico, id est naturae. Obiectum autem secundum formalitatem moralitatis acceptum recte dicitur formale obiectum actus moralis seu humani in quantum huiusmodi. Sed iam circa hoc nomen *obiectum formale*, valde necessaria occurrit introducenda distinctio. — Quandoque enim formale dicitur a forma totius, et sic opponitur ei quod est extra rationem moralem obiecti, utpote penitus indifferens ad eius honestatem vel dishonestatem; ut si dicas quod obiectum formale furti est res aliena prout ablata domino rationabiliter invito; obiectum vero materiale, ager vel domus vel pecunia, aut si quid aliud eiusmodi. Et si formale obiectum sic accipiatur, evidens est quod specificatio actus moralis nunquam est ab obiecto materiali, sed unice a formali. — At formale obiectum dicitur etiam a forma partis, et sic non opponitur ei quod est extra rationem moralitatis, sed omnino intra, quamvis istud posterius materialiter comparetur ad ipsum, ut medium ad finem, vel ut quod attingitur ad motivum propter quod attingitur. Semper enim finis se habet ad medium ut forma, et similiter motivum ad id quod motivo substas, quia format et perficit obiectum in ratione termini actus voluntarii. Et hoc sensu accipiendo formale, manifestum est quod specificativum actus moralis non sumitur a solo formalis obiecto, sed etiam a materiali, quamvis principaliter a formalis. Hinc exempli causa multum refert ad speciem actus moralis, sitne res quae furto aufertur, res sacra vel non, etiamsi motivum non varietur. Hinc etiam, ubi vel solum medium est dishonestum, speciale inde dishonestatem actus moralis trahat necesse est, sicut contingit in eo qui furatur ad subveniendum pauperi, atque ita porro.

Haec iam facile possunt praesenti materiae applicari, quia in obiecto virtutis formaliter in quantum huiusmodi, specialis

(¹) De natura et ratione peccati personalis, Thes. 3, ad 3^{um}.

illa ratio quae considerari debet, non est a motivo solo. Finge enim Deum revelare alicui res non excedentes humanae scientiae ordinem, et revelare eas absque ullo respectu ad supernaturalem finem vitae aeternae, quasi humani magistri pure et simpliciter supplementem vices: certo sane certius esset magna differentia inter obiectum fidei quae huic revelationi deberetur, et obiectum fidei theologicae quod de facto nobis proponitur. Differentiam autem dico non pure materiale seu omnino adiaphoram, sicut est differentia pecuniae vel agri in obiecto furti, sed differentiam etiam formalem prout nunc de formalis loquimur, quia non est eadem bonitatis ratio in credendo ea quae sunt non apparentia, et ad res sperandas spectantia, ut loquitur Apostolus ad Heb. XI-1, vel in credendo ea quae in ordine rerum humanarum per se continentur, et in eodem ex hypothesi undeque clauderentur. Et tamen ex parte motivi quod est Dei revelantis auctoritas, nulla prorsus esset differentia. Simili quoque modo, bona creata qua talia a Deo speranda absque ullo respectu ad aliquid aliud, non facerent idem obiectum, formaliter loquendo de obiecto in ordine virtutis, ac bonum ipsum divinum ut per Dei adiutricem omnipotentiam in futura beatitudine haberi possibile. Et tamen iterum, ex parte solius motivi, seu ex parte eius cui spes in quantum huiusmodi inniteretur, nullum discrimin occurreret.

Quare, sicut in obiecto visus exempli causa, recte distingueres primo obiectum pure materiale, puta corpus quod ab omnibus communiter sensibus percipitur; tum deinde obiectum materiale formaliter sumptum sub illa speciali ratione sub qua ad sensum visus refertur et per eum attingitur, puta corpus qua coloratum; ac demum tertio obiectum pure formale, puta lumen quod facit corpus visible in actu, seseque habet solum ut ratio videndi: ita proportionaliter in obiecto virtutis infusae de quo nunc sermo. Nam in obiecto fidei v. g., consideratur primo *obiectum pure materiale*, puta veritas sub generali ratione veritatis. Et dico pure materiale, quia nihil adhuc signatur quod ad fidem theologicam proprie pertineat, cum veritas ut talis commune obiectum sit circa quod versari potest et visio, et scienc-

tia, et fides etiam humana. Consideratur deinde *objecum materiale formaliter sumptum secundum specialem rationem quam fides theologica respicit*. Et sic est veritas non qualiscumque, sed ordinem naturalis rationis exsuperans, quam revelavit Deus in ordine ad futuram sui visionem. Consideratur denique *objecum pure formale*, seu motivum fidei theologicae quod est Dei revealantis suprema auctoritas. Apparet autem quod etsi specificatum virtutis nequaquam esse possit ab obiecto sub prima eius consideratione, adhuc tamen ab eo est sub consideratione media. Sic enim *materiale* simul et *formale* recte diceretur; *materiale* quidem per ordinem ad motivum a quo informatur, *formale* vero in quantum exhibet specialem rationem quae per specialem actus virtuosi modum attingitur. Porro, ubicumque in decursu huiusc tractatus occurret sermo de *objecto materiali*, intelligendum erit, nisi aliter notetur, *objecum materiale* hoc ultimo modo acceptum. Et vocari etiam posset *formale quod*, per oppositionem ad *formale quo*, vel *propter quod*, ut suis locis videbitur.

Hactenus de ratione distinctionis supernaturalium habituum tum a se invicem, tum ab acquisitis habitibus bonis; nam de ratione distinctionis ab acquisitis habitibus malis nulla sane poterat exoriri quaestio. Inspiciendum tamen superest an et quomodo cum ipsis vitiis in uno eodemque subiecto virtutes infusae quandoque possint esse simul, et ad hoc ponitur ultimum huius generalis prolegomeni capitulum.

IV.

DE COMPOSSIBILITATE VEL INCOMPOSSIBILITATE INFUSORUM HABITUUM CUM ACQUISITIS HABITIBUS MALIS

Supponitur in praesenti quod virtutes omnes supernaturales statim infunduntur homini in ipsa iustificatione, idque lege quadam universalis quae nullam patitur exceptionem. Supponitur quoque, nihil frequentius accidere quam quod iustificetur homo, (sive cum simplici attritione in sacramento, sive per actum per-

fectae contritionis extra sacramentum), post multa opera mala quae vitiosos habitus post se reliquerunt. Supponitur demum, huiusmodi habitus vitiosos tam longo tamque diurno operum exercitio acquisitos et radicatos, nequaquam in momento destrui, vi paucorum actuum qui ad reconciliationem cum Deo, ac per hoc, ad iustificationem requiruntur et sufficiunt. Atque hinc creatur difficultas intelligendi quomodo in uno eodemque homine possit esse exempli gratia, infusa virtus fidei simul cum acquisito vicio incredulitatis, infusa virtus temperantiae cum acquisito vicio luxuria, et sic de aliis. In unoquoque enim genere contraria sese mutuo expellunt, et fieri omnino nequit ut de eodem circa idem virtus simul et vitium cum veritate praedicetur. Sed omnia clarescent ex dupli observatione.

Prima observatio est, quod si sermo sit de habitibus acquisitis sub ratione virtutis vel viti, necesse est in eis distinguere *materiale* et *formale*. *Materiale* est ipsa physica inclinatio ad actus vel bonos vel malos, quam praecedens operum repetitio generavit et post se reliquit. *Formale* vero est perseverans liberae voluntatis adhaesio ad obiecta praedictorum actuum, quoniam haec continuata cordis adhaesio est, quae habitum perficit ac determinat in esse morali sive viti, sive virtutis. Et sane quisquis post multa opera mala, puta in genere luxuria vel gulae vel irae, etc., ad meliorem frugem revertitur, et praecedentia sua errata sincero corde retractat, non abolet quidem uno hoc retractationis actu physicam propensionem quam in anteacta vita contraxit, sed tamen iam aufert id omne unde propensio illa *formalem* viti rationem induerat. Unde vitium remanet solummodo quoad sui *materiale* in quadam destructionis statu, et fere aequiparari potest pravis inclinationibus quae a natura ex temperatione corporis quandoque exoriuntur. Quod autem de acquisito vicio dicitur, eodem quoque modo de acquisita virtute valet. Ipsa enim cadit a formalis esse virtutis, statim ac homo plena et perfecta deliberatione sese a bono eius voluntarie avertit, et ad malum oppositum convertitur. Et haec prima observatio sit. — Altera vero est quod loquendo de acquisitis habitibus malis secundum physicam eorum entitatem, sic non proprie contrarieta-

tem habent ad habitus per se infusos, quia non in eodem genere convenient, nec eumdem inclinationis modum formaliter conferunt, ut ostensum est supra in cap. 2 § 1, ubi omnia fuerunt sufficienter declarata.

His igitur praemissis, dicendum in primis quod nulla virtus infusa potest esse simul cum formali vitio quod ei opponitur. Et ratio sumenda est ex dictis cap. 2 § 2. Nam si omnis infusa virtus per contrarium mortale peccatum ipso facto statim destruitur, consequens sane est ut nonnisi cum peccati retractatione restituatur. Nusquam ergo adest in sensu composito conversionis liberi arbitrii ad malum virtuti oppositum, a qua quidem conversione acquisitus habitus malus in esse vitii formatur. At vero potest esse simul cum materiali vitii nondum perfecte destructo, quia ut dicitur in IV, D. 14, Q. 2, a. 2 ad 4^{um}: «Virtus infusa et acquisita non sunt eiusdem speciei. Unde cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est offensa Dei. Unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impedianter et etiam diminuantur».

Et iam finis imponitur generali prolegomeno de habitibus et virtutibus. Sequitur nunc disputatio de singulis categoriis magis in speciali.

DE SINGULIS INFUSORUM HABITUUM CATEGORIIS

(I^a-II^{ae}, Qq. 62-70).

Haec disputatio in duas partes principales ultro dividitur. Agendum in prima de proprie dictis *virtutibus*, quae ut supernaturalis activitatis principia nobis infunduntur. In altera de *donis* per quae passive nos habemus ad Spiritum Sanctum instigantem et moventem, iuxta illud Apostoli: Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.

CAPUT PRIMUM DE VIRTUTIBUS PROPRIE DICTIS

Dictum est supra in prooemio, quod infusa activitatis principia in ordine ad finem supernaturalem, respondent principiis operativis tam congenitis quam studio et exercitio acquirendis in ordine ad naturalem. Id quidem ex analogia inter naturam et gratiam quam ubique servatam videmus. Dictum est praeterea, quod inter principia operationum ex propria natura homini convenientium, primo loco veniunt intellectus et voluntas prout versantur circa finem totius humanae vitae, secundo autem loco habitus virtutum acquisiti, quibus homo bene disponi debet circa ea quae sunt ad finem. Dictum est tandem, quod potentissimis operativis in quantum circa naturalem finem occupantur, proportionaliter respondent *virtutes theologicae*; habitibus vero acquisitis

igitur quod obiectum temperantiae naturalis est modus imponendus passionibus concupiscibilis iuxta simplicem rationis regulam, ut scilicet in sumptione ciborum ex. gr. nec valetudo corporis detrimentum accipiat, nec intellectualis vitae actus impediatur. Obiectum vero temperantiae infusae esse ait modum imponendum iisdem passionibus iuxta divinam regulam, id est prout congruit vitae illi superiori ad quam evocamus, castigando etiam corpus et in servitatem redigendo. Nunc ergo, si ut adversariis placet, locum hunc caeterosque parallelos intelligeremus (¹), sequeretur quod homo ex suis naturalibus nihil, et ne physice quidem, posset in obiectum huiusmodi; quod tamen nescio an sine aperta evidentique falsitate assereretur. Cogita hominem qui ex quacumque ratione sibi persuaserit dari aliquam vitam superiorem, eique annexam altiorem quamdam temperantiae regulam secundum quam oportet affligere corpus et in servitatem redigere. Esset homo ille physice etiam impotens per sua naturalia assumere uno die ieiunium, et quidem ex tali motivo? Physice impotens ex motivo eodem induere per horam cilicum, aut modicam sibi imponere flagellationem? Haec certe sequerentur in adversariorum opinione, quia ibi est obiectum supernaturale, ordinem dicens ad vitam aeternam, in quod ex hypothesi nihil prorsus valet potentia naturalis. At vero, frustra quaeres apud S. Thomam unde innaturus eiusmodi interpretatio, contra quam vel ipse sensus communis protestari videtur. Nuspianum enim insinuat quod circa obiectum temperantiae infusae nequit absolute esse actus aut habitus naturalis. Sed de *virtute* agit, id est de habitu quo potentia se habet bene simpliciter circa speciale obiectum. Et quia impossibile est ut per habitum naturalem potentia bene simpliciter se habeat ad obiectum respiciens finem vitae aeternae, reduplicative in quantum huiusmodi, ideo dicit *virtutem temperantiae acquisitae* distingui a *virtute temperantiae infusae* etiam ex parte obiecti, quidquid nunc sit an circa obiectum temperantiae infusae possit esse per accidens *habitus naturalis cui virtutis*

(¹) Loci paralleli sunt, in III, D. 33, Q. 1, a. 2; de Virt. Q. 1, a. 10 ad 7^{um}, etc.

tis ratio non competet, et a fortiori actus. De hoc enim nulla movebatur quaestio.

Et hactenus quidem de ratione distinctionis habituum supernaturalium a naturalibus. Nunc, quod secundo loco propositum fuerat, de distinctione habituum supernaturalium inter se invicem, paucis agendum est.

§ 2.

De ratione distinctionis virtutum infusarum inter se.

Ad quaestionem de distinctione pertinet etiam quaestio de multiplicatione, necnon et de specificatione virtutum quae intra fines ordinis supernaturalis inveniuntur. Hinc tres assertiones singillatim per ordinem declarandae.

1. Quod virtutes infusae inter se distinguuntur secundum sola obiecta.

Ratio iam fuit superius indicata, et patet evidenter. Nam cum duae tantum assignentur rationes distinctionis habituum, quanto duo sunt ad quae ordinem dicunt, videlicet natura et operatio, nequaquam esse potest quod infusae virtutes secundum priorem rationem habeant distinctionem inter se invicem. Omnes enim indiscriminatim in hoc convenient, quod disponant potentias prout convenit novae naturae de qua Apostolus, Eph. IV-24: *Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis.* Restat ergo ut solum distinguantur secundum ordinem ad operationem. Non tamen ad operationem consideratam quoad modum supernaturalitatis, quia eiusmodi ratio reduceretur ad praecedentem. Ergo ad operationem consideratam quoad substantiam actus. Operatio autem quoad substantiam actus, speciem habet ab obiecto. Ergo a primo ad ultimum, necesse est ut virtutes infusae non alio modo inter se distinguantur, quam secundum obiecta ad quae speciale inclinationem conferunt iuxta superius praemissa c. 2, § 1.

2. Quod virtutes infusae multiplicantur, non sicut potentiae secundum generales rationes obiectorum, sed secundum

speciales rationes eorumdem. Et quod nihilominus una eademque virtus infusa adhuc potest ad multa se extendere secundum quod haec multa ad unam specialem rationem obiecti ordinem habent.

Per prius adverte quod non oportet nunc inquirere quaenam sit obiectorum distinctio cui respondet distinctio potentiarum. Nam id unum intendimus, nempe quod obiecta secundum quae accipitur distinctio et multiplicatio virtutum infusarum, non habent illam maximam generalitatem quae in obiectis potentiarum perspicitur, sed necessario consistunt in certis specialibus differentiis. Et hoc constat evidenter, quia in latitudine eorum ad quae potentiae se extendunt, continentur multa quae obiectum virtutis, praesertim supernaturalis, nequaquam esse possunt. Insuper virtutes multiplicantur in una eademque potentia, sicut charitas et spes et pleraeque virtutes morales infusae in una eademque voluntate. Quod profecto non contingere si obiecta a quibus virtutum illarum distinctio sumitur, in quadam indeterminata generalitate essent constituta.

Id tamen non impedit quin una virtus ad plures actus, etiam specie differentes, se extendat. Nam hic valet generalis doctrina S. Thomae de habitibus in I-II, Q. 54, a. 4, ubi docet quod etsi obiectum habitus se habeat ad obiectum potentiae sicut speciale ad generale, adhuc tamen habitus proportionatur conditioni potentiae, cui supervenit ut perfectio suo perfectibili. Proportionatur autem conditioni potentiae, quia sicut potentia se extendit ad multa comprehensa sub generali aliqua ratione obiectiva, adeoque ad omnes actus specie diversos, quibus possunt attingi obiecta particularia generalem hanc rationem participantia (¹), ita virtus infusa se extendit ad multa ordinem habitus ad unam specialem obiecti rationem. « HABITUS ad operationem ordinatus de quo

(¹) Sicut intellectus se extendit ad ea omnia quae comprehenduntur sub ratione veri, vel realiter vel apparerent tantum, et ad omnes modos quibus verum attingi potest, puta per scientiam, per fidem, per opinionem. Et similiter voluntas ad ea quae quolibet modo clauduntur in latitudine boni in communi. Et sic proportionaliter de aliis.

« nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. « Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde « sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum « quod convenienter in uno aliquo, id est in generali quadam ratione obiecti, ita etiam habitus ad multa se extendit secundum « quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti. Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quamdam « multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad alii « quid unum ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod « habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus « se extendit ad multa nisi in ordine ad unum ex quo habet « unitatem ».

Et hoc modo unus idemque habitus fidei v. g. se extendit ad omnes assensus qui cum fide divina connectuntur, sive sint praeparativi ad ipsum fidei actum, ut iudicium credibilitatis, sive sint conducentes ad convenientem et tutam fidei conservationem, sicut assensus in ea omnia quae etsi in se non revelata, ab Ecclesia tamen proponuntur pro securitate et custodia commissi depositi, adeoque ad fidem divinam se habent instar muri et antemuralis, ut dicitur Is. XXVI-1. Simili item ratione habitus spei se extendit ad actum amoris concupiscentiae erga Deum, a quo amore provenit et derivat ipse formalis spei theologicae actus, et sic de aliis, ut per sequentia videbitur. Atque hinc tandem procedit communis distinctio inter principalem uniuscuiusque virtutis infusae actum, et alios actus qui ad principalem referuntur.

Sed quoniam obiecta a quibus virtutes infusae suam multiplicationem habent, singulaeque ex ipsis propriam rationem distinctivam atque specificam, sunt obiecta quae dicuntur formalia; rursus quia non uno tantum modo formale obiectum dici et accipi solet, ideo remanet ultimo declaranda sequens assertio.

3. Quod virtutis species est ab obiecto formali prout formale dicitur a forma totius, et ideo non debet repeti tantum a motivo, verum etiam a speciali ratione materiae circa quam unaquaque virtus infusa principaliter occupatur.