

64. *Schol.* Aliqui inter scholasticos illam bonitatem et malitiam, quae in actionibus ratione prius ad praeceptum vel prohibitionem Dei per legem aeternam et naturalem esse concipitur, vocant *fundamentalem* et *radicalem*, negant esse *formalem*. Sed haec quaestio magis videtur vocem spectare quam rem. Alii volunt illam bonitatem non esse moralem, sed *physicam* et mere *possibilem*. Sed videtur recte vocari bonitas *moralis*, quia spectat rectitudinem actuum moralium qua talium, id quod etiam ex eo patet, quod Deus vi sanctitatis suae illas actiones praecipere (prohibere) debet. Illa autem distinctio inter bonitatem realem (physicam) et possibilem in nostra quaestione non est ad rem. Hic enim non agitur de bonitate *formali*, sed de bonitate *obiectiva*, quae a rerum existentia est independens et solum a ratione apprehendi et voluntati proponi debet. De hac distinctione statim (n. 66) accuratius agemus.

ARTICULUS III.

DE NORMA HONESTATIS.

65. Si quidem intrinsecum discrimen inter multas actiones honestas et inhonestas intercedere constat, sequitur esse aliquam huius discriminis *rationem* non mere *subiectivam*, sed *obiectivam* et *invariabilem*, qua actionibus illis honestas vel inhonestas vel indifferentia moralis conveniat. Haec obiectiva ratio, quatenus est regula seu criterium intellectus nostri in diiudicanda actionum qualitate, *norma moralitatis* vocatur. Iam ergo quaeritur, quaenam sit haec norma.

§ I. VERA NORMA STATUITUR.

THESIS XII.

66. Norma proxima bonitatis et malitiae moralis pro homine est eiusdem naturae rationalis qua talis, norma vero ultima et universalis est ipsa essentia divina.

(*S. Thom.*, C. gent. l. 3, c. 129; S. th. 1, 2, q. 94, a. 2; q. 54, a. 3. *Suarez*, De bonit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 10 sqq; *Moralphil.* I⁴ 156 sqq.)

St. Q. I. Actus moralis est ille, qui libere ponitur cum advertentia rationis ad regulam morum seu ad honestatem

vel inhonestatem obiecti (n. 55). Prout *obiectum* illud est bonum (honestum) vel malum, actus ipse fit honestus vel inhonestus. Bonitas et malitia *obiecti* est ergo prior bonitate *actus*.

Recta intelligentia huius distinctionis inter bonitatem obiecti et bonitatem actus seu, quod idem est, inter bonitatem *obiectivam* et bonitatem *subiectivam* seu *formalem* pro toto hoc tractatu est maxime necessaria. Ideo ut melius intellegatur, haec nota (cf. *Suarez*, De bonit. act. hum. disp. 2, sect. 1).

2. Dupliciter aliquid homini conveniens seu bonum esse potest: aut per modum *obiecti* aut per modum *actus* (seu per modum *formae*, ut aliqui dicunt, quia actus est forma accidentalis hominis). Hinc duplex bonitas seu honestas distinguenda est: 1) *obiectiva*, quae est in obiecto actus humani eique tribuit, ut ab homine honeste amari possit; 2) *formalis* seu *subiectiva*, quae est in ipso actu humano, dum fit, et a qua homo formaliter bonus dicitur.

Nimirum antequam homo bene vel male agere et ita subiective seu formaliter bonus vel malus evadere possit, oportet ut intellectus ei obiectum aliquod tamquam conveniens vel disconveniens proponat. Haec bonitas vel malitia, quae in obiecto sic considerato invenitur, et quae est ratio, ut voluntas eam amplectendo bona vel mala fiat, vocatur bonitas *obiectiva* (n. 64). Haec, ut sit vera, nullo modo requirit rei existentiam, sed solum ut a ratione consideretur et voluntati ut obiectum proponatur.

Illa vero bonitas, quae ab obiecto in actum derivatur et a qua homo formaliter bonus vel malus dicitur, vocatur bonitas *formalis*. Haec solum tunc realis est, quando voluntas de facto libere agit. Omnis bonitas formalis est etiam obiectiva, sed non viceversa. Bonitas enim formalis solum habetur in actibus humanis (et aliquo sensu [virtualiter] etiam in principio actuum humanorum, quod essentialiter inclinatur ad actum honestum, scilicet in virtute), obiectiva vero tum in actibus tum etiam in aliis rebus. Sic v. g. Deus est obiectum honestum et proportionatum amoris hominis, habet ergo bonitatem obiectivam pro homine, non autem habet bonitatem formalem respectu hominis, quia non est actus eiusdem.

67. 3. Doctrinam modo expositam *S. Thomas* variis locis clare tradit. Sic v. g. ait: «Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti» (1, 2, q. 19, a. 7; cf. ib. a. 1). Hoc loco *S. Doctor* distinguit duplicem bonitatem (honestatem): unam *voluntatis*, i. e. actus voluntatis (bonitatem formalem), alteram *voliti*, i. e. obiecti, in quod voluntas fertur (bonitatem obiectivam). Praeterea asserit bonitatem voluntatis *dependere* a bonitate obiecti voliti, seu bonitatem obiectivam esse causam bonitatis formalis. Alibi dicit: «Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum . . . et causat bonitatem moralem in actu» (1. c. a. 1 ad 3). Idem docet 1, 2, q. 18, a. 2. Sed contra: «malitia operationis est secundum *obiecta mala*, quae diligit homo, et eadem est ratio de bonitate actionis». Quia bonitas et malitia actus voluntatis dependet a bonitate et malitia obiecti voliti, hanc posteriorem *S. Thomas* «primordiale» vocat (De malo q. 2, a. 3). Bonitas obiectiva *actuum humanorum* consistit in eo, quod habeant debitam materiam et circumstantias, ut patet ex iis, quae *S. Doctor* disputat in 1, 2, q. 20, a. 1 et 2, et In 2, dist. 40, q. 1, a. 3. Quamvis enim ibi solum loquatur de actibus exterioribus, doctrina exposita suo modo etiam valet de bonitate et malitia obiectiva actuum interiorum.

68. 4. Ex dictis elucet fundamentalem quaestionem in investiganda norma honestatis esse: quanam sit norma, qua honestas vel inhonestas *obiecti* (honestas vel inhonestas *obiectiva*) discerni possit. — Porro non quaerimus normam mere *materialem*, quae solum indicet, quid sit honestum vel inhonestum, sed normam *formalem*, quae nobis etiam rationem intrinsecam honestatis vel inhonestatis manifestet. Norma materialis esset v. g. voluntas Dei praecipiens vel prohibens vel suadens.

69. Ad propositam ergo quaestionem respondemus illam normam esse naturam rationalem qua talem, seu ut rationalis est. Spectanda est autem haec natura *complete*, i. e.:

a) secundum *omnes partes*, tum rationalem tum sensitivam tum vegetativam, dummodo hae posteriores considerentur ut

partes naturae humanae rationalis, et ut indigent *ratione regulari* vel sunt rationales per participationem;

b) secundum *omnes relationes*, quae inter hominem et alia entia intercedunt. Homo enim brutis, plantis, rebus anorganicis praestat eorumque finis est, Deo vero, creatore et domino suo, inferior est eique tamquam fini suo subordinatur. In homine ipso ratio sensum, anima corpus dignitate ita praecedat, ut inferior pars superiori ut fini subservire debeat. Inter has relationes relatio hominis ad Deum, creatorem et finem suum ultimum, est, ut per se patet, principalis, cui reliquae subordinantur;

c) natura humana dupliciter spectari potest: *in abstracto* seu secundum suam speciem, et *in concreto*, i. e. simul cum omnibus notis individuibus, quae eam in concreto comitantur. Utroque modo natura est norma. Si priori modo spectatur, ex ea deduci possunt regulae immutabiles, quae pro omnibus hominibus eodem modo valent. Posteriori modo inservit ad applicandas regulas illas universales ad casus particulares. Sic v. g. ex natura in abstracto considerata sequitur regula: temperantiam esse servandam, i. e. inferiorem partem ita esse regendam in usu delectabilem, ut subserviat parti rationali. Haec regula est prorsus immutabilis et valet pro omnibus hominibus in quacumque condicione. Quid autem in concreto temperantiae lex postulet, diiudicandum est ex ipsa natura, prout in concreto hic et nunc est. Non solum enim pro diversis hominibus, sed etiam pro eodem individuo diversis temporibus et circumstantiis lex temperantiae diversa in concreto praescribit (cf. *S. Thom.*, De virtutibus in communi a. 6).

70. PARS I. De norma proxima.

Prob. 1. Ex conceptu boni. Bonitas (honestas) obiecti est certe aliqua bonitas (convenientia vel appetibilitas) *respectu hominis*. Immo omnibus fatentibus bonum honestum est homini maxime appetendum. Hoc posito sic argumentamur:

Tripliciter tantum aliquod obiectum homini conveniens et appetibile esse potest (*S. Thom.* 1, q. 5, a. 6): 1. non propter se, sed propter aliud bonum assequendum (bonum

utile); 2. propter se ipsum, seu in quantum habet rationem *finis*, et hoc dupliciter: a) in quantum quietat appetitum seu affert delectationem (bonum delectabile); b) in quantum est homini appetibile per se et praescindendo a delectatione quam affert (bonum honestum). *Atqui* duo priores respectus non sufficiunt ad bonum morale; sufficit vero tertius. *Ergo* bonum morale est quodlibet bonum, quod per se et ratione sui homini est appetibile. Porro, quid homini hoc modo sit appetibile ex natura rationali, qua tali diiudicandum est. Ergo haec est norma proxima honestatis. Ut enim sciamus, quid naturae humanae conveniat vel disconveniat, nihil aliud requiritur, quam ut obiectum aliquod (sive sit actio sive res alia quaecumque) cum natura humana conferamus et videamus utrum eidem aptum sit seu congruat necne (n. 46).

Prob. min. a) Quoad bonum *utile* id patet ex eo quod bonum morale ab omnibus maxime propter se ipsum appetibile censetur; dein utrum utile qua tale sit moraliter bonum necne, dependet a fine, ad quem refertur; hinc communiter dicitur: «utile de se non specificat». Ceterum id magis patebit ex infra dicendis contra utilitarismum; b) bonum «*delectabile*, quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum» (*S. Thom.*, In I Ethic. lect. 5) ideoque homini cum brutis commune, ergo de se non potest sufficere ad bonum morale quod est hominis proprium; praeterea ex communi hominum sensu constat delectabilia saepe esse turpia et nociva; c) sufficit quodlibet bonum *honestum* seu per se homini appetibile ad bonum morale. Nam quaelibet natura habet inclinationem innatam in suum bonum verum. Sed natura humana est una eaque rationalis seu speciem habens ab anima rationali. Ergo quidquid homini vere per se bonum est, quatenus consideratur ut unum suppositum rationale, non potest non esse moraliter bonum. Si enim prosequens bonum verum, in quod naturaliter inclinatur, moraliter male ageret, defectus refunderetur in ipsum auctorem naturae.

Prob. 2. «Propria operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur» (C. gent. l. 3, c. 129). «Bonum in unoquoque consideratur secundum condicionem suae naturae» (I, 2, q. 59, a. 5 ad 3); vel aliis verbis: pro omnibus creaturis

ex earum natura dignoscitur, quatenam sit operatio iis conveniens et bona. *Ergo* idem de homine dicendum.

Prob. antec. Nam «natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsa res moventur ad finem determinatum» (n. 7). Hinc saepe S. Thomas affirmat: «Unicuique bonum est, quod est sibi conaturale et proportionatum» (I, 2, q. 27, a. 1): «Sicut unumquodque habet naturalem consonantiam et aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis, ita ad id quod est sibi repugnans et nocivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. . . . Sicut autem omne conveniens, in quantum huiusmodi, habet rationem boni, ita omne repugnans, in quantum huiusmodi, habet rationem mali» (I, 2, q. 29, a. 1).

Prob. 3. Norma moralitatis debet esse talis, ut 1. pro omnibus eadem regulae honestatis inde derivari possint; 2. ut hae regulae sint immutabiles et nihilominus in concreto varias applicationes pro diversitate circumstantiarum admittant; 3. ut eadem sit omnibus hominibus perpetuo praesens et manifesta; 4. ut omnes leges honestatis inde colligi possint. *Atqui* hae proprietates soli normae in thesi statutae conveniunt. *Ergo* . . .

Prob. min. Nam natura humana quoad essentialia est omnibus hominibus communis et immutabilis.

Ex ea autem omnes regulae honestatis deduci posse facile ostendi potest «considerando naturam complete et secundum omnes suas relationes ad alios homines, ad creaturas inferiores, ad se ipsum et ad Deum», eo modo, quo iam S. Thomas fecit (C. gent. l. 3, c. 129):

a) «Cuiuscumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id, sine quo illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale, quod sit animal sociale. . . . Ea igitur, sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia; huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere», v. g. a furto, homicidio, adulterio, falso testimonio etc. (*S. Thom.* l. c.).

b) Inferiores res sunt homini datae, ut iis utatur ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata, secundum quam usus rerum praedictarum est humanae vitae conveniens.

Igitur homini bonum est illis rebus ea mensura uti, malum vero illam mensuram transgredi, v. g. inordinata sumptione ciborum (*S. Thom. 1. c.*).

c) Corpus in homine est propter animam, et inferiores vires sunt propter superiores. Debent igitur tamquam instrumenta earum iis auxilium praebere, non autem easdem impedire. Est igitur rectum, quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae, ut ratio in suis operationibus iuvetur, si secus fiat, est malum. Vinolentiae igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur et subditur passionibus, sunt naturaliter mala (*S. Thom. 1. c.*).

d) «Unicuique naturaliter conveniunt ea, quibus tendit in finem suum naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter inconvenientia . . . , homo (autem) naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur, quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta; quae autem e contrario, sunt homini naturaliter mala», v. g. blasphemia, contemptus Dei, inoboedientia etc. (*S. Thom. 1. c.*).

71. PARS II. De norma ultima.

Prob. Natura enim humana sicut quaelibet natura suam intellegibilem veritatem, necessitatem, immutabilitatem ab essentia divina mutuatur; ideoque ipsa essentia divina qua causa exemplaris omnium rerum est norma ultima rectitudinis non solum pro homine, sed pro omnibus omnino entibus, immo etiam pro ipso Deo, in quantum in eo de norma rectitudinis sermo esse potest. Si enim quaero, cur Deus non possit mentiri, non stare suis promissis, cur e contra possit fieri homo, homines remunerari vel praemiare etc., ultimatim dicendum est, quia priores actiones naturam Dei infinite perfectam dedeant, ei repugnent, posteriores vero ei congruant. Cf. C. gent. 1. 1, c. 93: «Non vult (Deus) alicui suam bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est *sibi conveniens* sicut fonti bonitatis.»

72. *Coroll. 1.* Ex dictis intellegitur: 1. quomodo honestas hominem perficiat. Nam actio naturae congruens huius est perfectio; intellegitur 2., quomodo quaelibet actio honesta conferat ad finem ultimum hominis. Nam saltem confert ad

gloriam Dei extrinsecam obiectivam. Cum enim homo sit similitudo et imago Dei per suam naturam, eo ipso quod conformiter ad suam naturam agit eamque perficit, perficit in se imaginem Dei. Praeterea natura humana in ordine physico est expressio legis aeternae. Sicut omnes alias creaturas, ita etiam hominem Deus per ipsam naturam movet in finem ultimum. Ergo eo ipso, quod homo sequitur impulsu naturae rationalis qua talis, explet legem aeternam et meretur a Deo beatitudinem, ut infra dicemus agentes de merito.

Coroll. 2. Ergo *bonitas obiectiva* recte definiri potest: convenientia obiecti per se ipsum ad naturam rationalem ut talem. Probe tamen notandum est bonitatem non consistere in mero respectu, sed in *ipsa rei perfectione*, prout conotat naturam rationalem, cui illa perfectio sit proportionata. Ex bonitate obiectiva facile intellegitur, a) quid sit *malitia obiectiva*, quae honestati obiectivae contraria est; b) quid sit *indifferentia obiectiva*. Haec posterior requirit in obiecto duo: α) aliquam inferiorem rationem boni convenientis et appetibilis, β) negationem honestatis et malitiae. (Cf. *S. Thom. 1, 2, q. 18, a. 8. Suarez, De bonit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 20.*)

73. *Schol.* Secundum quosdam auctores suprema norma honestatis est «*obiectivus ordo*» exurgens ex relationibus agentis ad varia entia. Sed quamvis haec sententia sic possit explicari, ut cum nostra concordet, tamen, si sumitur ut iacet, 1. non valet explicare bonitatem moralem *obiectivam* (n. 66). Actiones enim suam bonitatem primordialiter habent ab obiectis. Iam si quaero, cur v. g. Deus sit obiectum honestum pro amore hominis, responderi nequit, quia est conformis obiectivo ordini. Neque dici potest Deum esse obiectum honestum, quia est homini honeste amabilis. Honestas enim actus derivatur ex honestate obiecti, non viceversa. — Praeterea 2. bonitas (honestas) dicit aliquam convenientiam ad operantem. Atqui quid sit operanti conveniens, non ex obiectivo ordine, sed ex natura operantis diiudicandum est. — Quod autem quidam dicunt normam

honestatis esse «ordinem, qui exsurgit ex *essentialibus* relationibus hominis ad cetera entia», admitti non potest. Nam quomodo possum ex hac norma diiudicare, quatenam actiones sint bonae homini, v. g. ut est *superior* vel *pater* vel *maritus* vel *dives* etc.? Relationes enim, quae in homine exsurgunt, quatenus est superior vel pater, non possunt vocari essentialia, nisi velis abuti vocibus.

74. *Obi. 1.* S. Thomas affirmat bonum esse, quod est conveniens homini secundum rationem, i. e. quod ratio *dicat* esse bonum. Sumit ergo rationem, ut est criterium subiectivum seu lumen manifestans, pro norma, non vero ipsam naturam humanam.

Resp. S. Thomas saepe solam rationem ut normam honestatis commemorat ex duplici ratione: 1. quia ratio est regula proxima subiectiva proponens voluntati honestatem. Voluntas enim non dependet ab obiecto, prout a parte rei est, sed prout ei a ratione repraesentatur. Ideo recte animadvertit *Lessius* (In 1, 2, q. 19, a. 3, dubit. 1, n. 11): «Bonitatem obiecti non consistere in conformitate cum recta ratione, sed cum natura rationali; honestum est enim, quod decet suppositum naturae rationalis . . . , verum quia nobis notior est recta ratio seu iudicium rationis quam natura ipsa rationalis, ideo obiecti honestatem potius explicamus per conformitatem ad rectam rationem quam ad naturam rationalem.» 2. Bonum hominis variatur multipliciter in concreto secundum diversas condiciones personarum et temporum et locorum, et ideo oportet ut ratio diversa inter se conferendo «inveniat et diiudicet proprium bonum secundum omnes condiciones determinatum, prout est hic et nunc quaerendum» (*S. Thom.*, De virtut. in communi a. 6). Ubi cumque autem S. Doctor ultimam rationem indicat, cur aliquae actiones intrinsece sint bonae vel malae, recurrit ad naturam humanam. Cf. praesertim C. gent. l. 3, c. 129 (supra n. 70) et 1, 2, q. 94, a. 2, ubi affirmat super praecepto: bonum faciendum, malum vitandum, fundari «omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana». Et quatenam sunt illa bona humana, quae ratio apprehendit? *Omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem*, . . . sive secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, . . . sive secundum naturam rationis, quae sibi est propria. Vide etiam In 2, dist. 40, q. 1, a. 5.

Et re quidem vera quamvis quaerenti quid sit bonum primo respondere possim, quod ratio dicit esse bonum, statim tamen redit quaestio, cur ratio iudicet hanc actionem esse bonam, aliam malam. Num caeco modo haec iudicia profert? Certe non, sed dependet in iudicando a suo *obiecto*. Nec dici potest rationem haec dictare, quia est irradiatio legis aeternae vel rationis divinae. Nam legem aeternam in se non videmus, et rationem humanam esse irradiationem mentis divinae nihil aliud significat, quam Deum nobis dedisse lumen intellectus. Ideo recte *S. Thomas* (In 1, dist. 48, q. 1, a. 4): «Volitum divinum quantum ad voluntatem antecedentem est nobis notum *ex ipsa naturali inclinatione*.»

75. *Obi. 2.* Comedere, dormire etc. non convenit homini qua rationali. *Ergo* secundum normam statutam numquam erit honestum.

Resp. Dist. antec.: Comedere . . . non convenit homini qua rationali, i. e. non est actio hominis propria *quoad substantiam* (speciem), *conc.*, non est propria hominis *quoad modum*, quo fit, i. e. non *debet* hominem ut rationalem, *subdist.*: si debito modo et circumstantiis fit, *nego*, secus, *conc.* — Sicut comedere quoad substantiam non est actio propria hominis, potest tamen esse propria quoad modum, ita e contrario ridere, studere est quidem proprium hominis quoad substantiam, quoad modum vero tunc solum, quando fit debito modo et circumstantiis.

Obi. 3. Vita, sanitas, integritas membrorum, dexteritas in agendo, acumen ingenii etc. per se homini ut rationali conveniunt. *Ergo* secundum normam statutam essent per se honesta; quod tamen falsum videtur.

Resp. Dist. antec.: Vita, sanitas etc. per se homini conveniunt per modum actus, *nego*, per modum obiecti, *conc.*; vel aliter: sanitas etc. per se conveniunt homini, i. e. habent bonitatem *formalem*, *nego*, bonitatem *obiectivam*, *conc.* et *contradist. cons.* — Sanitas, acumen ingenii, similia non sunt *actus* ideoque non possunt habere bonitatem formalem, quae est propria actuum humanorum; possunt tamen esse *obiecta* actuum, et qua talia habent bonitatem obiectivam (In 1, dist. 48, q. 1, a. 4).

Inst. Atqui vita, sanitas, acumen ingenii etc. non sunt obiecta honesta, sed indifferentia; secus appetitus sanitatis et studium eam conservandi semper esset honestum, quod tamen falsum est.

Resp. Nego min. subs. et rat. addit. Est enim magnum discrimen inter vitam, sanitatem etc. et studium haec bona acquirendi

vel conservandi. Vita et sanitas de se sunt homini convenientes seu honestae, appetitus vero eas conservandi de se est indifferens. De hac re plura dicemus infra agentes de indifferentia actuum humanorum (praesertim n. 116, obi. 2).

76. *Obi. 4.* In obiectis actuum humanorum non potest esse bonitas, si in iis non est malitia. *Atqui* non est malitia. *Ergo.* — *Prob. min.:* Obiectum actuum humanorum semper est aliqua res (sive actio humana sive alia). *Atqui* omnis res est bona. *Ergo* in obiectis non est malitia.

Resp. Conc. mai. Nego min. Ad prob. *conc. mai., dist. min.:* Omnis res est bona saltem sibi (bonitate transcendentali et absoluta), *conc.,* est bona (appetibilis) alteri, et quidem homini (bonitate respectiva), *subdist.:* semper bona simpliciter seu in ordine morali, *nego,* bona secundum quid seu physice, i. e. vel utilis vel delectabilis, *trans.* «Licet res exteriores sint in se ipsis bonae (bonitate absoluta), tamen non semper habent *debitam proportionem ad hanc vel illam actionem,* et ideo in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni» (1, 2, q. 18, a. 2 ad 1).

Inst. Atqui in obiectis non potest esse bonitas moralis seu honestas; nam moralitas est proprietas actuum humanorum, scl. modus quidam, quo procedunt a ratione.

Resp. Dist. min. subsumpt. 1. quoad *bonitatem:* non est in obiectis bonitas formalis, *conc.,* bonitas obiectiva (fundamentalis), *nego;* 2. quoad *moralitatem:* non sunt obiecta illa moralia sensu proprio, *conc.,* sensu improprio, i. e. non habent relationem ad actus morales eosque modificant, *nego.* *Dist. pariter rationem addit.:* Moralitas sensu proprio est proprietas actuum humanorum liberorum, *conc.,* moralitas sensu improprio, *nego* (n. 57). Hoc sensu *S. Thomas* (1, 2, q. 19, a. 1 ad 3): «Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum: et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis.»

77. *Obi. 5.* Scholastici docentes honestatem consistere in conformitate cum natura rationali hoc confuso modo loquendi neglegunt cardinem controversiae; quaeritur enim, quatenus sint illa principia rationis, quibus determinatur ordo honestatis et Ethica ab Aesthetica et aliis scientiis distinguitur, ubi etiam principia rationis debent dirigere actus nostros. (Cf. *Castelein,* Philosophia moral. et soc. p. 64.)

Resp. Obiciens supponit naturam rationalem et principia rationis practicae esse unum idemque, quod nequaquam ita est. Homo naturam rationalem a primo instanti nativitatis habet, principia autem sibi paulatim efformat, quando pervenit ad usum rationis. Dein primum principium ordinis moralis, quod ratio sibi efformat et ex quo per conclusiones ad alia praecepta pervenit, est principium: «Bonum faciendum, malum vitandum»; hoc autem principium iam praesupponit conceptus boni et mali. Quaeritur ergo, quomodo ratio ad hos conceptus perveniat. Secundum normam a nobis statutam responsio est facilis. Quamprimum homo ad usum rationis pervenit et aliquo modo cognoscit se esse ens rationale et plus quam merum animal, sibi efformat conceptum sibi appetibilis et convenientis secundum suam naturam. Sicut quodlibet ens, ita etiam homo habet naturalem inclinationem in ea, quae sibi conveniunt, et natura duce sibi format hunc conceptum sibi convenientis et appetibilis et statim iudicat hoc esse faciendum, contrarium vitandum (cf. 1, 2, q. 94, a. 2). — Ex dictis etiam patet, quomodo principia ordinis moralis distinguantur a principiis Aestheticae vel artium et scientiarum. Principia enim moralia versantur circa bonum et malum morale seu enuntiant, quid homini ut supposito rationali pro diversitate circumstantiarum in suis actibus sit conveniens seu decens et proinde faciendum; id non curant principia aestheticae, quae solum dicunt, quid sit pulchrum et quomodo per determinata media certus effectus obtineri possit. (Cf. infra n. 137.)

§ 2. ERRONEAE VEL MINUS RECTAE PHILOSOPHORUM OPINIONES DE NORMA MORALITATIS RECENSENTUR.

(*Meyer,* Institut. iuris nat. I, n. 155 sqq. *Gutberlet,* Ethik und Religion. Moralphilosophie I⁴ 196 sqq.)

Innumerae opiniones philosophorum de norma honestatis ad haec fere systemata revocari possunt:

78. I. *Utilitarismus.* Hoc nomine comprehendi possunt omnia systemata, quae actionis honestatem sitam esse ponunt in eius *utilitate* ad bonum aliquod consequendum. Pro diversitate huius boni diversae species utilitarismi distinguuntur:

1. *Utilitarismus privatus,* qui etiam *sensualismus* vel *hedonismus* vocatur, finem huius vitae in maxima ipsius agentis felicitate vel voluptate terrestri situm esse docet et proinde

actiones vocat bonas vel malas, prout felicitatem (voluptatem) huius vitae augent vel minuunt. Si actio et dolorem et voluptatem (proxime vel remote) affert, videndum est, uter effectus praevaleat. Ita inter veteres *Aristippus*, *Epicurus*, *Democritus*; inter recentiores *Spinoza*, *Diderot*, *Helvetius*, *Feuerbach*, alii.

2. *Utilitarismus socialis* (eudaemonismus socialis, altruismus) felicitatem communem (socialem) normam moralitatis esse statuit. Actiones ergo sunt bonae vel malae, prout felicitatem communem promovent vel impediunt, et quo magis actio ad bonum commune confert, eo melior est; quo magis illud impedit, eo peior. Hoc systema post *Cumberlandium* praesertim *S. Pufendorfius* excoluit, qui quidem ultimam rationem discriminis inter bonum et malum in libera Dei voluntate reponit, sed posito Dei decreto illud discrimen iam fixum ratumque esse arbitratur. Creator enim naturae humanae legem socialitatis indidit, ita ut iam omnes actiones, quae cum hac lege socialitatis conveniant, sint bonae; quae ei repugnent, malae. Inter recentiores huic systemati adhaerent positivistae (*Comte*, *Littre*) et plurimi alii, v. g. in Anglia *Stuart Mill*, *H. Sidgwick*, in Germania *H. Lotze*, *F. Paulsen*.

79. 3. Medium quoddam systema inter eudaemonismum socialem et hedonismum Epicuri statuere conatur *H. Spencer* (1820—1903), qui theoriam evolutionis materialisticam ad Ethicam applicat. Bonae simpliciter secundum Spencer sunt actiones, quae vitam augent vel, quod idem est, voluptatem sine ulla admixtione doloris afferunt. Sed hodie propter imperfectam adhuc evolutionem generis humani et mancā adaptationem ad condiciones sociales bonum privatum et commune saepe inter se pugnant, et propterea unum alteri postponi debet. Ideo hodie agendi modus absolute honestus generatim nondum est possibilis, sed varia «compromissa» inter altruismum et egoismum iniri debent. Verum procedente evolutione homines magis magisque condicionibus socialibus ita se adaptabunt, ut inclinationes et tendentiae egoisticae perfecte subserviant bono communi. Absoluta

hac evolutione et adaptatione quilibet sequendo inclinationes suas egoisticas eo ipso promovebit bonum commune, et tunc erit perfecta harmonia inter egoismum et altruismum, et honestas ipsa erit absoluta, non solum relativa ut hodie. Tunc etiam erit possibilis *Ethica absoluta*, quae a priori ex principiis evolutionis regulas infallibiles pro vita hominum morali deducet.

Si quaeritur, quomodo egoismus magis magisque conciliari possit cum altruismo, respondet id maxime fieri per sympathiam (congaudium), quae efficiet, ut actiones altruisticae usque magis nobis ipsis fiant delectabiles (de Spencero plura in auctoris opusculo: *Sittenlehre des Darwinismus*, 1885. Praeterea cf. *Ming*, *Data of Ethics*² 1897).

80. 4. *Eudaemonismus negativus*. *Schopenhauer*, parens recentioris pessimismi, positivam felicitatem impossibilem esse, felicitatem unice in absentia miseriae et doloris consistere posse arbitratur. Hinc honestas vocat illas actiones, quae ex solo affectu compassionis procedunt et sine ullo motivo egoistico serviunt bono communi seu minuunt aliorum miseriam.

81. 5. *Progressismus socialis* bonum vocat, quidquid progressum culturae: scientiarum, artium etc., promovet. Ita *Wundt*. Etiam *E. de Hartmann* pessimista huc pertinet, quamvis secundum ipsum progressus culturae non sit finis ultimus ordinis moralis, sed intermedius. Finis ultimus ei est liberatio «absoluti» a miseria existentiae per annihilationem.

82. 6. *Progressismus privatus*, qui eas actiones vocat bonas, quae perfectionem ipsius agentis promovent. Ita Schola *Leibnizio-Wolffiana*.

83. 7. Denique ad utilitarismum referri potest sententia quorundam catholicorum, qui honestatem formaliter constitui dicunt utilitate *actionum ad finem ultimum hominis*.

84. II. *Intuitionismus* qui vocatur, cuius asseclae omnes in eo conveniunt, quod discrimen inter bonum et malum ex quodam quasi intuitu alicuius facultatis derivant. Si quaeris ex