

quæ est pars timoris, cui opponitur contemptus, qui proprie videtur consistere in quadam audacia, et idem de similibus.

7. *Quadruplex comparatio, seu ordinatio passionum.* — In secunda parte tituli hujus sectionis explicandus est ordo ipsarum passionum, quæ conferri possunt primo in origine: secundo ratione causæ: tertio in perfectione, seu vi et efficacia movendi corpus, quarto tandem in oppositione et contrarietate. Quoad originem constat passiones illas, quæ sunt circa bonum ex genere suo esse priores, quam quæ circa malum, quia malum non habetur odio, nisi ob amorem boni contrarii, et omnis motus natura sua magis respicit terminum ad quem, quam a quo: non est autem intelligendum omnes tres passiones, quæ versantur circa bonum, debere præcedere, sed aliquam saltem, nempe amorem, ex quo contingere potest cæteras sequi pro varia objectorum applicatione, nam in hoc nullus est ordo per se simpliciter necessarius, et hoc modo intelligitur quod D. Thomas dixit, passiones concupiscibilis priores esse passionibus irascibilis, et has ad illas referri.

8. De ordine causæ et effectus constat ex dictis, amorem esse causam aliorum affectuum: ex illo enim, si bonum sit absens sequitur desiderium, si apprehendatur malum contrarium, sequitur odium; at si bonum apprehendatur ut excellens et difficile, et amor perseveret, sequitur spes, et sic de aliis, qui omnes comparantur ad amorem et desiderium, sicut electio ad voluntatem et intentionem finis: atque eodem fere modo ex illis sequitur, posita connexionem et apprehensione objectorum: ex quo fit, ut ex quacumque priori passione possit quælibet altera sequi circa objecta distincta: quæ ita sunt ordinata, ut posito amore circa unum excitetur tristitia circa aliud vel ira, et sic de aliis, et hoc modo facile intelligitur quod D. Thomas, 1, 2, q. 25, art. 3, dicit ex desperatione sequi timorem, cum tamen, q. 45, a. 1, dicat timorem parere desperationem, ubi laborat Cajetanus in illis locis conciliandis: fortasse tamen ejusmodi passiones nullum per se et necessarium servant ordinem, et ideo interdum una ex alia sequitur, aliquando e contra: cum enim aliquis desperat se posse fugere aliud quod malum, frequentius illa desperatio generatur ex timore: cum vero desperatio est de bono obtinendo, facile potest generare timorem mali contrarii. Ultimo nota hæc omnia intelligenda esse in genere causæ efficientis, nam in genere causæ finalis voluptas natura

sua est causa contrarium passionum, est enim objectum maxime accommodatum appetitui sensitivo, quamvis non sit simpliciter necessarium, ut alias expositum est.

9. De tertia comparatione in perfectione, nihil certum dici potest, ex genere tamen suo prosecutio boni perfectior est, quam fuga mali, ut D. Thomas indicat, 1, 2, q. 35, art. 6, et patet ex modo et ex objectis talium motuum: inter passiones vero, quæ sunt circa bonum, amor videtur perfectissimus, quia est perfecta unio appetitus cum appetibili, et origo cæterarum, de quo nonnulla dixi supra, sect. 4.

10. In quarta denique comparatione nil est difficultatis, generali enim ratione odium opponitur amori; fuga desiderio, tristitia delectationi; hanc vero contrarietatem non exercent nisi circa idem objectum sub eadem ratione, ut notum est, et docet D. Thomas, 1, 2, quæst. 35, art. 1, et quæstione 41, art. 3. Circa diversa vero objecta, passiones istæ non solum contrariæ non sunt, sed aliquo modo se consequuntur, ita D. Thomas, quæst. 39, art. 4, 5, et q. 35, art. 4. Ex quibus omnibus facile intelligitur passiones, quæ versantur circa bonum, potentiores esse suis contrariis, quia bonum ex suo genere fortius est ad trahendum appetitum, quam malum ad pellendum, quia nullum est tam malum, quod non habeat aliquam rationem boni conjunctam: bonum vero esse potest absque admixtione mali. Item prosecutio boni generat fugam mali: est ergo fortior ex suo genere. Unde omnium est potentissima passio amor, per se loquendo, quamvis per accidens alias contingat esse vehementiores, etiam quod alterationem quam efficiunt in corpore. Aliæ etiam sunt natura sua potentiores ad excitandam iram. Vide D. Thomam 1, 2, q. 25, art. 2, ad 1, et quæst. 29, art. 3, et quæst. 33, art. 3, et quæst. 37, art. 3.

11. *Non omnes passiones appetitus cerni in voluntate putat Cajetanus.* — Ultimo hoc loco de dictis solvitur dubium, quod disputat Cajetanus in fine hujus materiæ, an omnes isti actus, qui in appetitu sensitivo passiones dicuntur, sint etiam in voluntate. Cui Cajetanus negative respondet, et octo actus tribuit voluntati, volitionem, nolitionem, intentionem, electionem, consensum, usum, delectationem et tristitiam. Sed oppositum verius est, nam revera omnes actus supra numerati in appetitu rationali reperiuntur, et non minus distincti, sive illis detur passionis nomen, sive non. Et potius illi actus, quos Cajetanus numerat si proprie loquamur, non omnes distincti sunt,

ut patet ex dictis supra de electione, consensu et usu, et probatur in nostra sententia: certum est enim in voluntate esse amorem et desiderium, quos actus inter se distinctos esse, et a simplici voluntate et intentione finis, non distingui supra ostendi: ubi etiam demonstratum est fruitionem, quæ delectatio quædam est, specialem esse actum a prioribus distinctum, quibus tribus, tres alios contrarios respondere, dubitari non potest, cum oppositorum eadem sit ratio: constat ergo omnes sex actus ad quos omnes appetitus revocari posse dixi, in voluntate reperi. Deinde certum omnino est actum spei et desperationem perfectius reperi in voluntate: ira vero cum desiderio fit, seu appetitus vindictæ ob injuriam illatam, cui rectius, quam voluntati tribui potest? cum et causa, et ratio, et totum denique objectum iræ distinctius ab intellectu, quam a sensu cognoscatur, ut patet: et eadem est ratio de audacia, quæ consistit in firma voluntate comparandi finem, seu bonum intentum, sustinendo aliquid mali periculum, sicut timor negatur a nemine, voluntati: unde non video quam majorem distinctionem habeant hi actus in inferiori appetitu, quam in superiori, cum in utroque conveniant in principio eliciendi, et differant in objectis. Et confirmatur ex sympathia, quam experimur in his actibus inter has duas facultates, concupiscentia enim appetitus, ad simile desiderium excitat, et e contrario, et idem est de aliis, quod ex D. Thoma, in tota hac materia elici potest; magis enim in voluntate, quam in appetitu dictos actus explicat. Videatur 1, 2, quæst. 28, art. 6, ad 1.

12. *Cajetani objectio duplex.* — Objicit Cajetanus primo, quia ea, quæ in inferioribus divisa sunt debent in superioribus esse conjuncta. Secundo, nam desiderare, sperare, amare sunt velle: ergo sub uno actu volitionis continentur. Ad primum respondetur illud principium non esse eodem modo omnibus rebus accommodandum, facultas enim superior ad plura valet, quam inferior, et hoc modo generale est divisa in superioribus esse unita in superiori facultate: non est tamen necesse omnes actus, qui in inferiori potentia sunt distincti, esse unum in superiori: præcipue cum eadem ratio distinctionis in utraque reperiatur: sic ergo non est necesse amorem et desiderium voluntatis esse unum actum, qui in appetitu sunt duo, quamvis amor voluntatis, quia perfectior est, generalior sit, et plura complectatur, quod etiam docet D. Thomas, 2, contra

Gentes, capit. 27 et 28. Ad secundum respondetur illo argumento probari, intentionem, et electionem, et voluntatem simplicem non distingui, quia omnes sunt quoddam velle: quod tamen Cajetanus non admittit: hæc ergo ratio generica est, et plures sub se comprehendit, et sic nulla est consequentia. Unde tandem constat actus illos voluntatis, de quibus in superioribus egimus, non esse ab his, quod illi tribuimus distinctos, sed omnes hos ad illos revocari, ut intuitu supradicta facile constabit.

DISPUTATIO II.

DE HABITIBUS REMISSIVE.

Post tractationem de actibus humanis, consequenter dicendum de habitibus, tum quia ad eandem speciem subalternam spectant disputationes et habitus, tum quoniam principia sunt connaturaliter adjuvantia potentias ad ipsos actus, id quod etiam præstant reliqui theologi apud Magistrum in 3, dist. 23, ac late D. Thomas, 1, 2, quæst. 49, et quinque sequentibus. De ipsis vero potentiis nihil ex instituto agunt, quia licet principia actuum sint, ac multo magis necessaria, quam habitus, nihil tamen speciale de eis occurrit in theologia disputandum. Sed quoniam universa de habitibus doctrina copiose traditur in 44 disputatione Metaphysica, non fuit hoc in loco repetenda: præsertim quia facillimum theologo erit totam doctrinam huc accommodare pro exponenda, natura, causis, augmento, minutione distinctioneque habituum. Ex hac ipsa tamen doctrina de habituum distinctione, seu multiplici divisione illa erit hoc loco, (quia theologica est) peculiariter tractanda, qua dividitur habitus in bonum et malum, seu in virtutem et vitium: duplex ergo erit disputatio, una de studioso habitu, altera de vitioso.

DISPUTATIO III.

DE VIRTUTIBUS IN GENERE.

Ex iis quæ de habitibus tradidimus in Metaphysica, nonnullæ habituum partitiones habentur, præcipua tamen divisio, quæ etiam a D. Thoma 1, 2, quæst. 54, art. 3, sola traditur, quia ad materiam moralem maxime spectat, est in habitum bonum et malum, de qua nobis præcipue dicendum est. Primo quidem de habitibus bonis, et postea de malis, atque adeo de eorum comparatione et divisione; hic

vero agemus de communi ratione virtutum; quare de virtutibus infusis, ut tales sunt, nihil hic dicemus usque ad materiam de gratia, simili ratione, quamvis virtutes acquisitæ in plura genera descendant, tamen in particulari nihil tractandum occurrit, solumque attingemus præcipua et utilissima capita, magis ut rationes nominum explicemus, quam rem ipsam: S. Thomas autem de hac materia disputat late, 1, 2, a quæst. 55, usque ad 70 et 1, contra Gentes, cap. 92, et in quæstionibus disputatis, quæstione unica de Virtutibus. Alii theologi præsertim, 1, d. 47, in 2, dist. 27, in 3, d. 23, Altisiodorensis, lib. 3, Summæ, tractatu 2, cap. 2, et Guillelmus, opusc. de Virtutibus, Augustinus, lib. 2, de libero Arbitrio, cap. 19, lib. de Morib. Eccles., cap. 15 et 16, lib. 83 Quæstionum, quæst. 314, de Civitate, cap. 22, 4, contra Julianum, cap. 3, Ambrosius, lib. 1, Offic., a cap. 24, Aristoteles, 2, Ethicorum, et lib. 2, Politicorum, et 2, Magn. moral., a cap. 4, lib. 2, Rhetoricor., cap. 9, Plato, in libr. de Republica, Plutarchus, de Virtute morum, Cicero, de Officiis.

SECTIO I.

Utrum aliquis habitus sit essentialiter virtus.

1. *Prima assertio de quidditate virtutis in genere. — Variæ significationes virtutis. — Quæ sit hujus loci propria. —* Supponimus ut certum virtutes esse. Dico ergo primo, virtus est habitus perficiens rationalem potentiam, et inclinans ad bonum: ut probetur explicandum est nomen virtutis, cujus varias significationes congerit bene Gabriel, 3, dist. 23, quæst. 1; interdum enim significat virtutem ad operandum, interdum potentiam quamcumque: sæpe opus aliquod insigne vel fructum, vel affectum, aut ipsum etiam objectum bonum alicujus facultatis, ut D. Thomas, quæst. illa 55, art. 1, ad 2, notat. In præsentem vero significat vim quamdam animi, quia homo fit aptus et idoneus ad opera sua bene præstanda. Unde D. Thomas et Durandus putant virtutem a vi esse deductam, quia vim homini confert, qua se a malo tueatur: Cicero vero, Tusculana 2, putat dicendum esse a viro, quoniam proprium viri est habere robur et constantiam in suis operibus, hinc Aristoteles 7, Physicorum, cap. 3, dixit virtutem esse *dispositionem perfecti ad optimum*: et 1, Rhetor., cap. 1, esse *rem productivam rerum bonarum*. Plato vero ait virtutem esse *habitum animi, quo unaquæ-*

que potentia recte exercet suas operationes, quod etiam fere eodem modo docet Aristoteles 1, Ethicorum, cap. ult., et lib. 6, cap. 1, et D. Thomas ubi supra.

2. *Restrigitur dicta definitio ad virtutem moralem. —* Hæc definitio, ut patebit intuenti, etiam virtutibus intellectus et voluntatis convenit: si tamen eam velimus applicare solum virtutibus moralibus, de quibus præcipue nobis est sermo, dicendum est virtutem esse habitum effectivum, in mediocritate consistentem, prout sapiens determinaverit, quæ definitio est Aristotelis, 2, Ethicorum, cap. 6, et tractat in tota hac materia, et eodem sensu dicit virtutem esse, *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*: sic etiam Cicero, in libro de Invent., inquit esse *animi habitum rationi, modo et naturæ consentaneum*, quam sequitur Augustinus, supra in lib. 83 Quæstionum, et 4, de Civitate, cap. 23, ex eodem Cicerone ait virtutem esse *artem recte vivendi*, et de libero Arbitrio, cap. 28 et 29, et 1 Retractationum, cap. 9, dicit virtutem esse *bonam mentis qualitatem, qua recte vivitur, qua nullus male utitur*, addit vero, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, quod pertinet solum ad virtutes infusas, ex quibus satis patet conclusio posita: quæ ratione etiam ex Aristotele explicatur. Nam virtus non est actus, quia propter unum actum non est homo studiosus; et licet actu non operetur, non amittit virtutem: est ergo virtus aliquid permanens sine operatione: et non est potentia, tum quia propter solam potestatem operandi non est homo bonus, tum etiam quia experimur ex consuetudine bonorum operum potentias fieri faciliores ad bene operandum, quæ tamen in principio erant veluti indifferentes: ergo acquirunt habitum bonum, quam *virtutem* nominamus. Ex quo etiam patet *virtutem* residere in potentia rationali, quia illa indifferentia ad bene et male operandum non est nisi in potentia, quæ aliquo modo rationem participat. Ex quo etiam satis constat virtutem habitum esse operativum, in quibus omnibus fere sine controversia consentiunt theologi.

3. *Habitum virtutis non esse essentialiter bonum qui putent. —* Disputant vero an habitus, quibus homo bene disponitur, ex propria essentia boni sint, ac virtutes? Ex qua quæstione pendent aliæ scilicet, an habitus, qui est virtus, possit esse idem secundum substantiam, postea vitium, si accidentaliter transmutetur? item quomodo bonitas sit de ratione virtutis? item an virtus possit malum actum

efficere? Scotus enim, in 1, dist. 17, quæst. 3, opinatur nullum habitum esse essentialiter virtutem, præcipue moralem: fundamentum esse debet, quia nullus actus moralis est essentialiter bonus, talis enim generatur habitus, quales sunt actus, ex quo infert virtutem, ut virtus est, non esse habitum, quod intelligendum est virtutem esse quasi nomen connotativum formaliter significans tantum relationem conjunctionis cum prudentia, connotans vero materialiter habitum, qui subesse potest tali relationi; vel etiam alteri, ex quo infert etiam eundem habitum posse esse successive virtutem et vitium: ut si quis (inquit) exerceat actus temperantiæ ad vanam gloriam, et postea mutet malam intentionem in bonam, etiam prudenter utatur illo habitu, fiet virtus; quod patet, nam ut ille sit promptus ad exercendos actus temperantiæ, non indiget novo habitu, neque est cur corrumpatur prior: infert præterea virtutem, ut sic, non esse operativam, quia licet habitus sit operativus, illa tamen relatio, in qua ipse ponit rationem formalem virtutis, non est operativa, sicut nec relatio in actu est per se transiens, sed ratione ipsius actus: et ultimo infert illum habitum, qui virtus est, posse ad malum actum concurrere. Contra hanc sententiam vide Cajetanum, 1, 2, quæst. 55, supposito tamen ex dictis supra de bonitate et malitia, habitum denominari bonum, vel quia ad bonum objectum et bonos actus refertur et inclinatur, vel quia ipse est honeste appetibilis. Prima certe denominatio pertinet ad essentiam, quia habitudo ad objectum et actum est de essentia habitus; secunda magis pertinet ad proprietatem quamdam, vel passionem, ut de actibus ibi dicebam, et de habitibus dicam.

4. *Secunda assertio. —* Dico secundo. Dantur habitus in nobis, qui essentialiter sunt virtutes; ut probemus conclusionem, sciendum est, virtutes alias esse intellectuales, alias morales. De primis nullus dubitat in hac quæstione, quod eo modo, quo virtutes sunt, essentialiter sint virtutes, quemadmodum de essentia earum est, ut illis non possit subesse falsum in quo ratio talium virtutum perficitur: et antecedens constat, quoniam de essentia earum est evidentia et certitudo. De virtutibus ergo moralibus, quoniam dantur quidam actus morales essentialiter boni; ergo generant habitus essentialiter bonos. Antecedens patet ex dictis supra, consequentia patet, quoniam habitus solum inclinatur ad similes actus, et hoc est de essentia ejus; ergo, etc. Secundo sunt quidam

habitus, qui necessario et ex essentia sua tendunt in honestum, ut honestum: ergo. Antecedens patet, nam illa ratio honesti boni est per se appetibilis ab homine, et ad eam appetendam non est promptus, et facilis natura sua: ergo potest acquirere habitum, quo in hoc bonum per se primo moveatur. Confirmatur: nam si habitus dantur inclinantes ad delectabile, ut tale est, cur non ad honestum? Nec vero dici potest eundem habitum nunc inclinare ad delectabile, nunc ad honestum, idque esse quasi accidentarium illi: Nam ratio diversa pertinet ad diversum objectum formale, atque adeo infert distinctam et essentialem differentiam: et præterea tali habitui nulla potest designari essentialis species, quæ ex objecto sub determinata aliqua ratione boni sumatur, ut ex supradictis de actibus constare potest. Tertio probatur: nam in intellectu sunt habitus essentialiter virtutes: ergo etiam in voluntate: nam sicut intellectus potest inclinari ad verum perfecte cognitum, ita voluntas ad perfectum bonum bene et convenienter amatum: quare, etc.

5. *Primum corollarium. —* Ex quibus colligitur primo hos habitus non inclinare tantum ad materialia objecta virtutum, sed ad objecta formalia quatenus honesta sunt, atque adeo quatenus omnes circumstantias habent ad honestatem necessarias, hoc patet, et ex rationibus factis, et ex dictis de bonitate morali actuum, habitus enim in eodem objecto versatur in quo actus, et confirmatur primo, quia ideo docent philosophi versari virtutem circa difficile, quia versatur circa honestum, et requirunt non tantum materiam bonam, sed formales etiam rationes. Confirmatur secundo, quia si virtus solum daret facilitatem in materia, non in circumstantiis, cum sæpe ex circumstantiis oriatur nova difficultas, oportet singulos generari habitus, qui ad singulas circumstantias recte disponent appetitum (neque enim satis esset rationem recte judicare, si voluntas non sit recte disposita), quod tamen est inauditum: signum ergo est tam materiam, quam circumstantias sub una aliqua formali ratione habitum ad se pertinentem terminare.

6. *Secundum corollarium. —* Secundo colligitur virtutem, ut talis est, esse bene et proprie operativum habitum, ut patet in virtute scientiæ et de aliis. Probatur, quia constituuntur in esse virtutis ex habitudine essentiali ad objectum et actus: efficiunt autem actus ratione hujus habitudinis et inclinationis: ergo. Confirmatur, quia omnes habitus et operationes

per suam differentiam tales, vel tales sunt: ratio autem virtutis est specifica differentia in his habitibus.

7. *Tertium corollarium.*—*Quartum corollarium.*—Tertio colligitur nullam virtutem posse esse principium eliciens actum malum, quæ est sententia Augustini, supra, et D. Thomæ, quæstione quinquagesima-quinta, art. quarto, et patet satis ex dictis, supra, cum ostendimus actum per se bonum non posse esse in individuo malum, et sine causa limitat hoc Cajetanus ibi ad actum charitatis, vel aliarum virtutum, quæ a charitate non separantur: rationes enim supra factæ generaliter procedunt, et eadem est ratio de virtutibus acquisitis et infusis: præcipue quantum ad eam malitiam actus, quæ potest simul esse cum charitate: loquor vero de actu elicit a virtute, quia actus solum imperatus habere potest simul cum malitia bonitatem, ut patet in actu exteriori. Quarto tandem infertur eum habitum, qui essentialiter virtus est, nunquam posse transmutari in vitium, sicut scientia non potest fieri error, nec e contrario, quod est per se notum in philosophia.

8. *Quæstioncula suborta.*—Sed quæret aliquis, an habitus, qui ex objecto proximo non est per se et essentialiter virtus, possit esse ex accidenti: diximus enim supra actus quosdam, qui essentialiter non sunt virtutes, posse esse tales accidentaliter: videntur autem habitus accommodari debere actibus: dico tamen posse nos loqui vel de ratione virtutis quatenus ponit aliquod esse reale et intrinsecum in habitu, qui denominatur virtus: vel prout tantum consistit in quodam statu, ac denominatione extrinseca proveniente ex subordinatione inter unum et alium habitum. Hoc posteriori modo contingit aliquos habitus accidentaliter denominari virtutes, sicut fides conjuncta charitati vocatur simpliciter virtus, et non alias: idem fortasse est in aliis habitibus, ut ex sequentibus patebit, quæ tantum est extrinseca denominatio, totaque in ordine ad actus ipsos consistit, quatenus unus est conjunctus alteri, ab illoque imperatur et dirigitur in suis actibus. Primo tamen modo nullum habitum credo esse accidentaliter virtutem propter differentiam, quæ est inter actus et habitus: actus enim potest esse a duobus principiis, uno eliciente, altero imperante, et ab utroque debet habere aliquod esse, ut supra diximus: inter habitus autem ipsos in ratione habitus non est ratio imperii, nec potest unus influere in alium aliquod esse intrinsecum: unde quam-

vis actus essentialiter temperantiæ possit esse accidentaliter religionis, nunquam tamen virtus ipsa, quæ est temperantia essentialiter, potest esse accidentaliter religio.

9. *Tertia assertio.*—Dico ultimo. Bonitas virtutis quatenus significat illam convenientiam, quam habet virtus cum natura rationali, non est de essentia ejus, sed proprietas consequens, ita D. Thomas 1, 2, q. 55, art. 5, et hoc modo conciliandæ sunt, quæ eo loco et supra docet. Conclusio patet ex dictis de bonitate actuum: et ratio est eadem, quia ista convenientia est bonitas ipsa, seu appetibilitas virtutis, quæ non est de essentia entis, ut sic.

10. *Satisfit allatis in num. 3.*—Ad fundamentum Scoti patet solutio ex dictis: negatur autem illud quod de actibus bonis dicit, et ad illam experientiam de illo habitu temperantiæ acquisito mala intentione. Respondetur mutata intentione non reddere hominem facilem et promptum, ut supra probavi: fieri tamen potest ut ille habitus sit indifferens ex objecto suo, et ita maneat cum virtute, et aliquo modo juvet, si tamen ex proprio et intrinseco objecto vitium sit, corrumpetur. Ad aliud de relatione negatur virtutem constitui propria aliqua relatione, sed transcendentali habitudine ad suum objectum.

SECTIO II.

Quomodo dividatur virtus in intellectualem et moralem.

1. *Prima assertio.*—Divus Thomas 1, 2, quæst. 58, art. 2 et 3, et alibi sæpius, hanc divisionem adducit. Dico primo virtutem convenienter et sufficienter dividi in intellectualem et appetitivam. Hæc colligitur ex Aristotele 1, Ethicorum, cap. ultimo, et eam recte declarat D. Thomas, supra. Supponendum est autem pro nunc sub intellectualibus virtutibus comprehendi quidquid potest esse in quavis cognoscente facultate, quod aliquo modo rationem virtutis habeat: et similiter sub appetitivis virtutis, quidquid studiosum esse potest in appetitu sensitivo, de quo quale sit infra dicemus, ex quo patet sufficientia divisionis omnium virtutum rationalium, quæ sufficienter per hæc duo membra dividuntur: virtus autem perfectio est rationalis potentiæ. Advertendum tamen, quod licet hæc nomina membrorum sumpta sint ex subjectis virtutis, tamen potissimum differre ex objectis: nam intellectuales tendunt sub ratione veri, et quia

omnis habitus intellectus sub eadem ratione tendit, ratio talis virtutis potissimum perficitur ex modo, nempe quia infallibiliter tendit ad verum, nam quia in intellectu nullum est aliud objectum, quam verum, non potuit ex sola nuda ratione objecti sumi ratio virtutis: ex modo igitur tendendi determinanda fuit ratio virtutis. Virtutes item appetitivæ tendunt sub ratione boni, et quia rationes honorum plures sunt, ideo talis virtutis ratio perficitur ex hoc quod attingit objectum sub perfectissima ratione boni, nempe honestatis: ex quo etiam habet, ut perfecto modo attingat, scilicet, bene et honeste.

2. *Secunda assertio.*—Dico secundo, quamvis intellectuales virtutes in genere entis consideratæ perfectiores sint, tamen in ratione virtutis, morales sunt simpliciter perfectiores. Priorem partem docet D. Thomas 1, 2, q. 56, art. 3, et Aristoteles 2, Ethic., cap. 6. Ratio est, quia intellectus est perfectior potentia voluntate: ergo et virtutes ejus ex suo genere. Patet, nam virtutes participant modum operandi ipsius potentiæ, et in idem objectum feruntur: ex perfectione autem objecti et modo operandi oritur perfectio potentiæ: ergo et habitus. Confirmatur primo, quia actus intellectus sunt perfectiores in genere entis, et ideo felicitas in intellectu constituitur. Confirmatur secundo, quia prudentia est virtus intellectus, et hoc modo superat virtutes voluntatis. Secunda pars est sancti Thomæ 1, 2, q. 56, art. 3, et 67, art. 1, ubi vult morales esse simpliciter virtutes, intellectuales vero, solum secundum quid, quod etiam ex communi loquendi modo liquet: scientia enim et ars non faciunt hominem bonum, sed secundum quid: virtus autem moralis facit bonum simpliciter etiam sine puris intellectualibus: at virtus, ut Aristoteles dicit, est, quæ *bonum facit habentem*: ergo.

3. *Apparens repugnantia ut a quibusdam dissolvatur.*—Sed quia hæc duæ partes conclusionis videntur inter se pugnare, ideo Cajetanus, illa quæst. 56, et Soto, lib. 6, de Justitia, q. 8, et alii laborant in hac re explicanda, quibusdam dicentibus virtutes intellectuales in ultima differentia esse perfectiores, morales tamen esse meliores in communi et genericæ differentia virtutis: quod non satis intelligitur: quia comparatio fit in ratione communi, et excessus est in propriis rationibus, quia in ratione communi et abstracta non est major, vel minor perfectio: præcipue, quia genus non est in una specie perfectius, nisi propter meliorem diffe-

rentiam. Et eisdem argumentis improbat, quod alii dicunt, virtutes intellectuales in genere habitus esse perfectiores in genere autem virtutis minus perfectas, nam hæc omnia prædicata mutuo se contrahunt.

4. Dico tamen non esse inconveniens rem unam, quæ in essentia sua est simpliciter perfectior alia, in aliqua conditione esse minus perfectam, ut intellectus in essentia sua est perfectior voluntate, et tamen in libertate, in virtute movendi alias potentias, et similibus, potest esse minus perfectus. Actus etiam intellectus licet in se sit perfectior, tamen in ratione actus humani et boni moralis, non item: nam potius bonitatem suam a voluntate sumit: sic ergo dicendum est de habitu. Ex quo signo probatur illa secunda pars conclusionis, quia, licet in essentia habitus intellectus sint perfectiores cum tendant in objectum in genere entis perfectius, attamen in ratione boni, habitus voluntatis sunt simpliciter perfectiores, quia tendunt formaliter in bonum simpliciter, nempe honestum. Secundo, quia virtutes appetitivæ perficiunt hominem in ordine ad operationem humanam ex specie sua et ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio et indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanæ operationis: virtutes autem intellectus conferunt ad perfectionem quorundam actuum, qui secundum suas species sunt quidem proprii hominis, non tamen secundum modum: bona autem hominis in his simpliciter censetur consistere, quæ ipse operatur modo humano, et ideo illa sunt propria media beatitudinis consequendæ. Tertio virtutes morales tales sunt, ut cum eis non sit conjunctum, quod homini simpliciter est malum, id est, non permittunt in suis actibus illam malitiam, quæ hominem reddit malum simpliciter, quia versantur circa honestum, ut honestum, ut diximus: virtutes autem intellectus non excludunt istam malitiam: nam actus earum possunt esse simpliciter mali: unde si recti sint magis merentur laudem propter rectitudinem, quam a voluntate et virtutibus ejus recipiunt, quam propter propriam excellentiam. Atque has omnes fere rationes comprehendit divus Thomas cum inquit virtutes morales esse simpliciter virtutes, quia perficiunt non solum facultatem operandi, sed etiam rectum usum: intellectuales vero esse tantum secundum quid virtutes, quia solum dant facultatem operandi.

5. *Virtus intellectualis an sit simpliciter virtus.*—Sed quæret quis, an dicendum sit has