

ostenditurque in virtute justitiæ, nam tota difficultas, quæ est in hac virtute, provenit ex amore, quem homo habet ad bona propria, quo moderato et sublatis passionibus non esset difficultas in servanda justitia, qui tamen illa moderatio nunquam tanta est, quæ reddat objectum virtutis omnino facile, ideo necessaria est talis virtus: ergo; unde recte Cajetanus, ibi, inquit voluntatem naturaliter esse propensam ad formale bonum justitiæ, non ad objectum, quia illud formale bonum est actus, vel habitus, qui non appetitur nisi ratione objecti in quod fertur. Item quia objectum justitiæ honestum bonum est, atque adeo una ex præcipuis partibus objecti voluntatis.

7. *Probatur tertio inductione ex habitu continentie.*—*Item ex habitu studiositatis.*—*Denique ex aliis virtutibus.*—Tertio arguitur quasi inductione ex quibusdam habitibus, primo ex habitu continentie, quem D. Thomas et Aristoteles ponunt in voluntate, et tamen versatur in delectationibus tactus, ex quo Scotus, et Ocham, et Almainus, supra, inferunt recte, habitum illum non differre essentialiter ab essentiali virtute temperantiae, sed esse illam in quodam statu imperfecto: et patet: quia habitus ille acquisitus est ex actibus quibus voluntas versatur circa bonum temperantiae, ut tale est, et quibus continet appetitum ne effrenate feratur. Ergo illi actus essentialiter sunt boni actus temperantiae: ergo generant habitum natura sua inclinantem ad similes actus, et hanc voco virtutem temperantiae: unde quidam theologi, ut consequenter loquantur, negant talem habitum in voluntate: sed certe contra Aristotelem, et D. Thomam, et experientiam. Nam sæpe homo propter naturalem complexionem, vel alias causas, non potest non sentire passiones appetitus, quod si semper resistat, fit facilis ad se continendum, quæ resistantia sine dubio est voluntatis. Alii concedunt acquiri quidem qualitatem in voluntate, attamen esse dispositionem quamdam, quæ postea esse desinit, acquisita virtute in appetitu sensitivo: sed hoc est incredibile, quia illa qualitas habet totam essentiam habitus: non ergo potest corrumpi nisi a contrario, vel ad corruptionem subjecti. Item quo appetitus sensitivus magis exercetur, illa qualitas magis roboratur: ergo tandem illa de se multo perfectior est, quam sit habitus si quis generatur in appetitu sensitivo, ut patet ex subjecto et objecto ejus. Alii tandem concedunt hunc habitum, negant tamen esse virtutem simpliciter, quia non reddit totum hominem facilem: sed

hoc est de nomine disputare: nam satis est reddat facilem potentiam in qua inhaeret. Nam virtus non tollit omnia impedimenta, eadem ratione, neque id quod est in appetitu posset dici virtus, quod est contra ipsos. Aliud simile argumentum sumitur ex habitu studiositatis, qui ponit modum in appetitu sciendi, 2, 2, quæst. 166, et ponitur a D. Thoma pars temperantiae, ac sine dubio est in voluntate, cujus est proprie appetere scientiam, et tamen illa voluntas est ex natura sua satis propensa ad hoc objectum: tamen, quia in appetitione ipsa honesta potest difficultatem pati ex variis rationibus, ideo necessaria est virtus: ergo, etc. Præterea sunt aliæ virtutes, quæ nullo modo per se primo possunt tribui appetitui sensitivo, ut humilitas et philotimia, quia excellentia, et honor non perfecte, et proprie comprehenduntur sensu, sed ratione, et propensio ad hæc bona magis est naturæ rationalis, ut sic, quam sensitivæ. Item veritas et fidelitas in promissis, et aliæ similes in quibus aperte involvitur rationis usus.

8. *Probatur quarto.*—Quarto arguitur ex vitiis oppositis virtutibus his: hæc enim vitia debent constitui in voluntate; nec enim dici potest voluntate natura sua esse propensam ad objecta vitiorum: potest ergo inclinari per habitum, quandoquidem potest per actus ab ipsa elicitos: contraria autem versantur circa idem: ergo, etc. Quod si hæc vitia ponantur in appetitu sensitivo, hinc etiam sumo argumentum: nam tam est propensus natura sua appetitus ad sensibilia, sicut voluntas ad honesta, et tamen illa propensio appetitus potest augeri per habitum vitii, quia est in eo alia inclinatio ex qua possit retardari, ut suo loco dicam: ergo. Dicere autem, ut quidam conantur, vitia esse in voluntate, virtutes in appetitu, improbable est, quomodo enim sese mutuo expellerent ab eodem subjecto?

9. *Secunda assertio.*—Dico secundo. In appetitu etiam sensitivo generantur habitus virtutibus moralibus deservientes et juvantes ad facilitatem actuum earum. Hæc est communis, et patet satis ex dictis alibi de habitibus in communi, et experientia: ratio est, quia ipse appetitus sensitivus, et est propensus ad sensibilia, et ad obediendum voluntati, et ideo est capax habituum, ut supra dictum est. Sed dubitabis primo, quomodo poterit frenari et detineri passio appetitus: nam formalis effectus habitus solum est impellere ad actus. Respondetur primo, quod cum appetitus habeat hanc duplicem inclinationem, eum voluntati

paret contra primam inclinationem, quæ est ad delectabilia, propensior fit ad similem inclinationem præstandam, et dum hæc propensio augetur, alia impeditur et debilitatur aliquo modo. Secundo in his actibus sæpe appetitus sensitivus sibi negat, quod esse sibi delectabile et jucundum, quod facit non solum cessando ab actu, sed etiam positive suo modo nolendo, vel respuendo talia objecta: per hos ergo actus generatur habitus inclinans ad non appetendum, et hoc est appetitum frenari et detineri per habitum. Dubitabis secundo, an omnibus moralibus virtutibus voluntatis respondeat in appetitu aliquis habitus adjuvans; et ratio dubii est propter virtutes, quæ ordinantur ad aliorum bonum, nam de his quæ versantur circa passiones, pars affirmativa est communis et certa: de aliis vero potest esse dubium, quia velle bonum alterius ut sic, videtur esse supra facultatem appetitus sensitivi. Dico tamen verisimilius esse etiam has virtutes juvari habitibus appetitus sensitivi: ratio est, quia in exercitio istarum virtutum uterque appetitus habet partes suas, et ideo oportet utrumque esse bene dispositum, alioqui opus non poterit esse perfectum et cum delectatione exercitum. Nec est verum amare bonum alterius, ut sic excedere facultatem sensus, ut in materia de passionibus ostendimus latius; imo experientia ostendit etiam in actibus, qui versantur circa Deum exerceri aliquo modo appetitum sensitivum, et consuetudine melius disponi, vel ad dolendum, vel gaudendum, etc.: atque idem est de amore erga filium, vel amicum, etc. Quod si hi actus possibili sunt in appetitu sensitivo, magis requirit habitum ad illos facile efficiendos, quam voluntas, quia est minus propensus ad bonum alterius: atque adeo illi secundum se magis est difficile eos actus exercere.

10. *Tertia assertio.*—Dico tertio, habitus appetitus non sunt proprie virtutes, sicut habitus voluntatis; tamen secundum quid, et veluti per denominationem extrinsecam dici possunt virtutes. Prima pars probatur illo communi argumento, quod simile est ferendum iudicium de actibus ac habitibus: actus autem appetitus non sunt per se et formaliter boni moraliter: ergo. Item tales habitus non attingunt perfecte rationem honestatis, nec regulantur proxime ipsa prudentia. Ex quo etiam fit, ut possint interdum concurrere ad actum malum, quia solum inclinant ad obediendum voluntati in tali materia: quæ tamen motio potest esse mala ex aliqua circumstantia

extrinseca, propter quod quilibet actus appetitus sensitivi potest esse bonus, vel malus successive.

11. Secunda vero pars conclusionis, quæ ad modum magis loquendi spectat, explicatur primo, quia prædicti habitus perficiunt eam potentiam in qua sunt optimo modo, quo ipsa potest perferri; virtus autem est dispositio perfecti ad optimum. Item de se inclinant ad bonum, quod ex se honestum est, unde actus eorum ex objecto non sunt mali, ipsique sunt boni bonitate objectiva, id est, appetibiles juxta rectam rationem, inclinantque ad objecta sua sub quadam ratione magis elevata, quam sit ratio delectabilis secundum sensum, nempe sub ratione convenientis, ut sic: quamvis rationem ipsam convenientiæ sensus non cognoscat, sed imperio superioris moveatur, ut supra diximus. Tandem actus appetitus dicuntur boni, ut informati ab actibus voluntatis: sic ergo proportionaliter habitus. Adde tamen eodem modo loquendum esse in virtute prudentiæ, ut in his virtutibus moralibus appetitus, indiget itaque prudentia, quæ est in intellectu, aliquo habitu existente in sensu, qui illi deserviat ad gubernandum eos habitus morales, qui in appetitu sensitivo resident: nec video cur non possit ille etiam habitus denominari virtus, ad eum modum, quo habitus in appetitu, nam revera est eadem ratio, et ita Cajetanus, 1, 2, quæst. 57, art. 4, concedit prudentiam esse in cogitativa secundo.

12. *Dubium ex fine num. 4.*—Et ex hac conclusione resolvitur facile dubium in fine n. 4. An sit una virtus, verbi gratia, temperantiae, quæ est in voluntate et appetitu? Breviter enim dico hic esse duos habitus essentialiter distinctos, et hoc modo posse physice dici duas virtutes, si habitus ille, qui in appetitu sensitivo est, a sua propria differentia denominaretur virtus: moraliter tamen dici posse unam virtutem, ita ut virtus voluntatis sit quasi forma denominans habitum appetitus, servata etiam proportione actuum et habituum.

13. *Satisfit argumento in num. 3.*—Ad fundamenta primæ sententiæ respondetur ad Aristotelem quidem, in 4, Ethic., cap. ult., partem non rationalem vocare appetitivam et rationalem intellectivam: unde eo loco non distinguuntur virtutes voluntatis a virtutibus appetitus, sed intellectuales ab appetitivis: cujus evidens signum est, quod justitiam ponit in parte non rationali: quem sensum Aristotelis ponit etiam D. Thomas, 1, 2, quæst. 56,

art. 6, ad 2. Idem patet ex 1, Magnorum moralium, cap. 6, et 3, Ethic., cap. 1, et eodem modo est exponendus 3, Ethic., cap. 10, cum vero 2, Ethic., cap. 3, de omni virtute docet, versari circa delectationes, non loquitur de sola voluptate sensibili, sed generaliter de omni voluptate quam potest virtus efficere. D. Thomam etiam conantur interpretari Conradus, ibi, et Hervæus, quodlib. 4, quæst. 11, qui nobiscum sentiunt, sed non oportet in hoc immorari. Ad fundamentum ergo D. Thomæ respondetur, voluntatem non esse ita propensam natura sua ad bona honesta etiam propria, quin illa inclinatio possit habitu perfici, quia in exercitio ejus est aliqua difficultas orta ex illis capitibus supra numeratis. Exemplum de equo non est simile, quia voluntas non solum gubernat appetitum, qui movetur ad objecta, sed etiam ipsamet movetur, et fertur ad eadem ad quæ fertur appetitus, unde etiam quasi sibi insidet, et se gubernat, in ipsaque, ut diximus, distingui potest inferior et superior pars, unde etiam fræno indiget.

SECTIO VIII.

Quam efficientem causam habeant virtutes.

1. *Prima assertio.* — Divus Thomas hac de re late, 1, 2, quæst. 63, nos supponimus ea, quæ de habitibus in communi dicta sunt alibi, ac sermonem non esse de infusis virtutibus, de quarum causa et principio postea in materia de gratia, libro 8, capite 4, dicemus. Dico primo; virtutes de quibus loquimur, non sunt a natura inditæ et congenitæ. Est certa, quam Aristoteles 2, Ethic., cap. 1, confirmat experientia, quoniam videmus inclinationem ad honesta augeri et roborari: idem confirmat D. Thomas, art. 1, quia natura determinatur ad unum: consummatio autem virtutis non est secundum unum modum actionis tantum, sed diversimode, pro diversitate materiæ: quæ ratio ita videtur intelligenda. Nam voluntas natura sua perfecte inclinatur ad unum objectum genericum, scilicet bonum, sub quo sunt variæ materiæ, et diversi modi operandi, interdum etiam secum pugnantibus: ad hæc ergo particularia objecta, et circumstantias eorum, non perfecte inclinatur sua natura: ergo comparare debet virtutes, quibus inclinatur. Oppones, virtutes ejusmodi dicuntur naturales homini. Respondetur dici, non quia sunt a natura datæ: sed quia maxime consentaneæ naturæ hominis, ut homo est: nam propensio

naturalis ad objecta pars est maxima in voluntate humana, atque hoc modo interpretandi sunt Sancti, cum dicunt in nobis esse naturalia semina virtutum. Unde Aristoteles 6, Ethic., cap. 12 et 13, docet id quod D. Thomas citatus notavit, ex complexione individuali, quosdam magis esse propensos ad alias virtutes, quosdam vero ad alias, et ideo aliquas virtutes aliquibus esse magis naturales.

2. *Secunda assertio.* — Dico secundo: prædictæ virtutes generantur in nobis actibus suis. Est Aristotelis, et D. Thomæ, et omnium, explicandaque est ad modum generationis habituum in communi, de qua alibi diximus: solum restabat hic difficultas pertinens ad materiam de gratia, quomodo possint hæc virtutes acquiri suapte natura, cum homo non possit earum actus frequenter exercere sine Dei gratia: propter quod Augustinus interdum videtur docere virtutes has non generari in infidelibus, sed quoniam res est alterius loci, dicendum breviter posse hominem in puris naturalibus, vel etiam lapsum unum, vel alterum actum virtutis exercere sine gratia, et hoc esse satis, ut virtutes generari possint secundum essentiam earum, ad perfectum autem statum suum produci non posse, nisi homo divina gratia juvetur, præcipue in natura lapsa, quod nullum est inconveniens, quia id non provenit ex inefficientia ipsorum actuum, sed circumstantiis, quæ occurrunt, ut homo non possit constanter illos exercere.

SECTIO IX.

Utrum una virtus possit sine alia generari et esse, atque adeo an virtutes sint connexæ.

1. *Virtutum moralium cum charitate connexio non necessaria quoad substantiam.* — Divus Thomas hac de re, in 1, 2, q. 65, et quoniam agitur de dependentia unius virtutis ab alia, quæ ad rationem causæ spectat, explicanda hoc loco erit: possunt autem virtutes morales primo conferri cum infusis, et hoc quærit divus Thomas, art. 2, ubi tractat an hæc virtutes possint esse sine charitate, et 2, 2, q. 23, a. 7, in quo breviter dico morales virtutes quoad substantiam et essentiam posse esse sine charitate, quia etiam possunt esse actus earum sine charitate, atque si contingeret justum hominem habentem has virtutes perfectas, moraliter peccare, in illo certe manerent cum omnibus perfectionibus intrinsicis; propter quod Scotus 3, dist. 36, Durandus, Gabriel et

alii simpliciter volunt has virtutes esse, et debere nominari virtutes etiam sine charitate: quod non displicet Cajetano, illo loco 1, 2, et 22, et ut formaliter sunt morales, ita esset nobis loquendum, quia, ut supra diximus, natura sua sunt simpliciter virtutes, habereque possunt statum perfectum, et recte hominem disponere in ordine ad proprium finem. Itaque videtur loqui Augustinus, lib. de Spiritu, cap. 2, et 28, et epistola 52, ad Macedonium.

2. *Non sic quoad ordinem finis supernaturalis.* — Nihilominus D. Thomas et alii Patres non appellant virtutes, quæ sine charitate existunt, consentiunt Augustinus 13, de Trinitate, capite ultimo, et primum Retractationum, capite decimo, et epistola quinquagesima secunda, et quarto contra Julianum, capite tertio et decimo-tertio, et libro quinto, de Civitate, capite decimo-nono, et aliis sæpe; item D. Hieronymus, circa id ad Galatas 5: *Fructus autem spiritus est charitas*, Ambrosius 1, ad Corinth. 13, et Gregorius 2, Moralium, capite vigesimo-quinto, et Lactantius, lib. 6, Divinarum institutionum, cap. 5, Clemens Alexandrinus, 3, Stromat. Et favet modus loquendi Scripturæ, quæ omnia opera sine charitate quasi nihil existimat 1, ad Corinth., 13: *Charitatem autem non habeam nihil mihi prodest*, etc., et Joann. 15, *Sine me, id est, sine gratia, nihil potestis facere*: et ratio est, quia loquuntur de homine ad finem supernaturalem elevato, in quo solum censentur utilia et simpliciter studiosa quæ conferunt ad illum finem consequendum. Item quia tales virtutes sine charitate non reddunt hominem simpliciter bonum, sed potius tunc est simpliciter malus. Item quia non possunt virtutes ejusmodi sine charitate constanter bene operari: unde censentur esse in statu imperfecto, quæ omnia satis sufficiunt ad modum loquendi, ut supra in simili diximus de vitiis: de aliis vero quibusdam, quæ de virtutibus infusis divus Thomas, ibidem, disputat, suis locis dicemus, in opere de Gratia.

3. *Omittuntur a quibusdam virtutes pure intellectuales.* — *Comparatio triplex, pro moralium virtutum connexione.* — Jam acquisitæ virtutes quædam sunt pure intellectuales, ut diximus, quæ quidem habent inter se suam connexionem, sed nihil ad nos pertinet, quia nec illæ pendent a virtutibus moralibus, nec morales ab illis, dummodo adsit potentia et habitus principiorum practicus, qui est synderesis. Aliæ sunt virtutes morales, in quibus triplex potest esse comparatio. Prima est pru-

dentia cum virtutibus appetitus. Secunda est, e contra, virtutum appetitus ad prudentiam, an possint esse sine illa. Tertia virtutum moralium inter se, an una possit esse sine aliis.

4. *De prima comparatione sententia quorundam.* — In prima comparatione est sententia affirmans prudentiam esse posse sine virtutibus moralibus; ita Scotus, 3, dist. 36, et Gabriel, ibi, Ocham 3, quæst. 7, et quodlib. 6, q. 4, Almainus, tract. 3, Moralium, cap. 30. Fundamentum est, quia quamvis intellectus sit perfectus in suis judiciis, voluntas potest deficere et peccare, prudentia autem consistit in judiciis: ergo. Confirmatur, quia iudicium prudentiæ necessario sequitur ex suis principiis posita illa recta ratione absque dependentia a voluntate, ut si quis velit recte considerare principia moralia, poterit in materia justitiæ recte judicare, quamvis habeat voluntatem in illud non efficiendi. Confirmatur secundo, quia prius non pendet a posteriori: prudentia autem est prior virtutibus moralibus, juxta illud Augustini, psal. 118: *Prævolat intellectus, sequitur tardus affectus*, etc.

5. Secunda sententia negat posse prudentiam esse sine virtutibus moralibus. D. Thomas 1, 2, quæst. 58, art. 5, et 2, 2, quæst. 47, art. 13, ad secundum, Cajetanus late ibi, Henricus, quodlibeto 5, quæst. 17, et videtur Aristotelis 6, Ethicorum, cap. 12 et 17, et 6, Ethicorum, cap. 8, ob contrarium fundamentum, voluntatem scilicet non prave eligere, nisi præcedat iudicium imprudens in intellectu, ex quo sic arguunt; vel voluntas prave eligit, vel bene: si bene, habet virtutes morales, quod est intentum: si male, præcedit imprudentia, et consequenter corrumpitur prudentia: non potest autem homo alio modo eligere: ergo. Confirmatur, quoniam alias vitia non corrumpent prudentiam, quod est contra experientiam. Confirmatur secundo, quoniam prudentia pendet ex recta intentione finis, hæc autem fit a virtute morali: ergo.

6. *Expeditur secunda comparatio.* — Secunda vero comparatio est minus controversa, nam fere omnes sentiunt virtutes morales non posse esse sine prudentia, cum Aristotele et D. Thoma, supra, et conveniunt Scotus atque alii. Et sancti ita etiam videntur loqui, nam constituunt prudentiam duces virtutum omnium. Unde Aristoteles virtutem definivit in ordine ad prudentiam, scilicet, *ut sapiens determinaverit*, id est, prudens: et supra, agendo de his actibus, diximus actum voluntatis nunquam esse honestum nisi præcedat iudicium

certum et prudens de honestate objecti. Nihilominus contrarium est, quia actus aliqui moralium virtutum sunt priores habitu prudente: ergo et habitu: ergo possunt esse sine illa. Primum antecedens patet, quia prudentia, ut diximus, supponit rectam intentionem circa finem, quæ intentio est actus virtutis moralis, ac sufficiens ad illam generandam.

7. *Circa tertiam comparationem.*—De tertia comparatione est prima sententia, quæ negat esse connexas. Ita Scotus, Gabriel, Almainus et Ocham supra, et Albertus 3, dist. 35, art. 4, videtur favere Hieronymus, ad Ephesios 1. Fundamentum hujus sententiæ clare refert Cajetanus, 1, 2, quæst. 65, art. 1.

8. *Secunda opinio.*—Secunda sententia affirmat unam virtutem in esse virtutis pendere a concomitantia aliarum. Ita D. Thomas, Bonaventura et alii plures, 3, dist. 36, et Henricus, quodlibet 5, quæst. 17, et Buridanus 6, Ethicor., cap. 16, ubi Aristoteles, cap. 12 et 13, idem sentit et Cicero, 2 Tusculana, et 1, de Officiis, et fere omnes philosophi. Item divus Ambrosius, 1, de Officiis, c. 25 et 27, et 1, 2, c. 2, et oratione de Obitu Valenti., et l. 5, in Lucam, circa illud, *Beati pauperes*, et Gregorius 1, Mor., cap. 29 et 40, et l. 20 et 22, c. 1, Augustinus, epist. 24, ad Hieron., et 6, de Trinit., c. 4: *Herent, inquit, sibi, et inter se ita necesse sunt, ut qui una caruerit, omnibus careat.* Idem in epistola ad Pammachium. Fundamentum infra subjiciam.

9. *Notatio prima pro decisione.*—*Notatio secunda.*—Notandum ergo quod ordo habituum pendet ex ordine actuum, ideoque prius explicandus erit ordo quem servant inter se actus istarum virtutum. Pro quo advertendum primo virtutum moralium duos esse actus præcipuos, primus est intentio illius boni honesti quod a tali virtute spectatur, qui actus duobus modis haberi potest, scilicet abstracte, vel in particulari, seu in hac materia, atque hic et nunc, etc. Secundus actus est electio. Advertendum secundo omnem actum voluntatis, qui versatur circa objectum proprium aliqujus virtutis, sub ea ratione honesti, quam illa virtus respicit, pertinere ad illam virtutem: quamvis enim Aristoteles definierit virtutem esse *habitu electivum*, non propterea negandum est illam intentionem boni honesti per se amabilis sive abstracte concepti, sive applicati ad istam materiam, pertinere ad virtutem, ut ad temperantiam, si illud bonum sit temperantia, et sic de aliis: ratio est, quia omnes actus versantur circa objectum adæquatum il-

lius virtutis: item quia in omnibus est aliqua difficultas, quæ virtute vinci potest. Nam licet honestas, verbi gratia, temperantiæ videatur satis per se amabilis, et voluntas ad illam naturam suam valde sit propensa, nihilominus, quia conjunctas habet difficultates aliquas et repugnat etiam voluptatibus, ad efficaciter illam amandam plurimum confert virtus: quare, cum Aristoteles *habitu electivum* nominavit, vel imposuit nomen a difficiliore actu, et propter quem maxime necessaria est virtus: vel late usurpavit *electionis* nomen prout omnis intentio particularis boni est quodammodo electio, in quantum unum bonum præfert aliis, ut supra diximus, et statim dicemus. Contrarium hujus indicat Cajetanus, supra, sed nullam affert rationem efficacem.

10. *Notatio tertia de judicio pratico prævio ad actum intentionis variæ sententiæ.*—Suppono etiam, sitque tertium advertendum, illam primam intentionem, seu volitionem præcedere judicium aliquo modo practicum de illo objecto bono sectando et amando, de quo primo judicio controversia est inter auctores a qua virtute intellectus proficiatur, nam D. Thomas, 2, 2, quæst. 47, art. 6, indicat non esse a virtute prudentiæ, ubi Cajetanus late hoc disputat cum Scoto, et 1, 2, q. 58, art. 4, et q. 66, art. 3. Scotus vero, in 3, dist. 36, a. 2, vult esse a prudentia, cum quo sentiunt aliqui Thomistæ: ex quibus nonnulli volunt illum actum esse proprie imperium, atque adeo elici ab ea, quam ipsi dicunt esse prudentiam essentialiter. Alii dicunt tantum esse quoddam judicium, et procedere ab habitibus qui comitantur prudentiam. Dicendum tamen videtur judicium hoc abstractum, *honestum est exequendum*, non esse a prudentia proprie, sed e synderesi, quia isto modo fertur omnino in universale, estque de quodam primo principio per se noto, non de conclusione aliqua: et idem fere est de his judiciis *temperanter*, vel *fortiter*, vel *juste est operandum*, si abstracte etiam fiant, nam fortasse hæc omnia sunt prima principia practica, licet minus universalia, vel saltem sunt primariæ quædam conclusiones universales moralis philosophiæ, et ideo potius sunt principia prudentiæ, quam actus ejus, quia, ut supra diximus, prudentia in hoc a scientia differt, quod applicat universalia ad particularia, consideratis omnibus circumstantiis; quia vero ad actionem virtutis moralis non satis est illud abstractum judicium, sed oportet in particulari judicare hic et nunc mihi esse certum et honestum versari circa tale

objectum, et occupari in exercendis talibus actibus, ideo ad opus virtutis nunquam satis est actus synderesis, sed oportet adjungere aliquem prudentiæ modum. Et ita quodammodo conciliantur opiniones: nam cum quis exercet actum intentionis, duo ibi continentur, aliud intentio objecti honesti, aliud quasi electio actioni exercendæ hic et nunc. Priori ratione non esset per se necessaria prudentia, posteriori tamen est necessaria ut ratio facta probat, quia honestas actus et intentionis pendet ex particularibus circumstantiis, et ideo illa etiam dicitur prudenter fieri, et hoc modo intelligendus est Aristoteles 3, Ethicorum, cap. 5, et libro 6, c. 13. Eodemque modo D. Thomas: unde, in 1, 2, quæst. 66, art. 3, ad 3, ait prudentiam non solum dirigere virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Hæc de actibus ejusdem virtutis; nam virtutum moralium diversarum appetitivarum actus inter se nullum habent per se ordinem.

11. *Notatio quarta.*—Accedendo ad habitus notandum quarto, eos posse considerari aut secundum essentiam, seu substantiam; aut secundum perfectionem totam intensivam, et extensivam, secundum quam in triplici statu præcipue considerantur virtutes: primus dicitur continentia, secundus simplex status virtutis, tertius heroicus, de quibus videri possunt multa in Almaino, tractatu 3, Moralium, c. 10, 11 et 12, sed omnia sunt jam a nobis fere exposita: solum illud est advertendum *virtutis* nomen posse significare vel solam essentialem perfectionem habitus, vel perfectionem etiam accidentalem ipsius habitus.

12. *Prima assertio.*—Jam dico primo habitus virtutis moralis appetitivæ potentiæ, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. Est communis, ut vidimus, et ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati, actus enim prudentiæ semper antecedit, et non est minus efficax ad inferendum suum habitum quam actus moralis virtutis; ergo. Solum vero potest objici, quod licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posse amitti prudentia, et non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum judicium, et non exercere actum malum. Respondetur, fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidens omnino, per se autem ac moraliter loquendo id nunquam accidere.

13. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Habitus prudentiæ imperfectus et inchoatus potest

antecedere habitum virtutis moralis appetitivæ; in hac convenio cum prima sententia, supra citata, n. 7, et præter rationes ejus patet ex dictis de ordine actuum, quia actus prudentiæ est simpliciter prior: ergo, etc. Quæret vero aliquis an hoc intelligatur de prioritare temporis, vel naturæ tantum: quidam videntur approbare hoc secundum, quia verus actus prudentiæ semper infert actum virtutis in voluntate, et ideo licet antecedit natura, non tamen tempore: idem ergo est de habitibus. Sed illud fundamentum videtur falsum, suppono enim intellectum imperio suo posse necessitate voluntatem ad primum actum suum, ut suo loco ostendi, dico ergo fieri posse absolute et simpliciter (quamvis forte raro id contingat) ut habitus prudentiæ inchoate in re ipsa adquiratur absque ullo habitu virtutis in voluntate: ratio est, quia intellectus potest exercere prudens judicium et voluntas nihil operari, ut ex supra dictis satis patet; ergo.

14. *Obiectio.*—*Ad objectionem.*—Sed contra, quia teste Aristotele 6, Ethicorum, cap. 5, et libro 7, cap. 8, et D. Thoma, 1, 2, quæst. 57, art. 4, recta intentio finis est prudentiæ, impossibile autem est effectum esse prius suo principio. Et confirmatur, quia omne judicium de honestate aliqua amanda, quod non comitatur actus voluntatis, est speculativum et imperfectum, et facile perturbari potest quacunque passione: ergo non est prudentiæ ille actus. Confirmatur secundo, quia actus prudentiæ pendet a consilio, sed ante consilium præcedit intentio: ergo. Ad Aristotelem et D. Thomam respondetur, loqui de prudentia, quæ est virtus simpliciter, non de hac inchoata et imperfecta, quæ non necessario supponit elicitam intentionem boni honesti, sed sufficit naturalis propensio quam homo habet ad hujusmodi bona, quæ seminarium est omnis virtutis. Ad primam confirmationem respondetur illum actum posse fieri omnino practice, quantum intellectus potest, ut antecedit voluntatem, et hoc est satis ut sit actus prudentiæ; quod vero possit perturbari passionibus, nihil refert; nam hinc solum fit illum pertinere ad imperfectam virtutem. Ad secundam confirmationem respondendum ex dictis supra de actibus, posse directe et reflexe fieri: cum ergo fiunt directe consilium antecedit electionem, et intentio consilium: at cum fiunt reflexe, non est necessarius talis ordo, nam cum quis eligit intendere, non est necessarium formare consilium de hoc, sed virtuale, et ideo non est necessaria intentio formalis, sed sufficit illa quæ est