



Clypeus Theologiæ Thomisticæ

In Tres Partes Divisus, Et Quinque Voluminibus Comprehensus

Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate, de
Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec-non
Dissertationem Theologicam de Probabilitate

Gonet, Jean-Baptiste

Coloniæ Agrippinæ, 1671

Tract. IV. De virtutibus & donis

[urn:nbn:de:hbz:466:1-78232](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-78232)



TRACTATUS QUARTUS.

DE VIRTUTIBVS ET DONIS.

Ad Quaestionem 55. Divi Thomæ, usque ad 71.

PRÆFATIO.



Qvod de tribus olim Græcia florentissimis urbibus à Seneca patre dictum est, omnibus sua decora esse: Athenas eloquentiâ inclytas esse, Thebas sacris, Spartas armis; pari jure de variis Theologia partibus dicendum existimo, cuiuslibet suam dotem singularem esse, quâ cæteris superior sit, eaque antecedit. Nihil dicam de cæteris Theologia partibus, de quibus hæcenus egimus, vel postea acturi sumus; sed quod attinet ad hanc de virtutibus Tractationem, si cum cæteris conferatur, nulla est quæ hanc utilitate & emulmento, quod inde maximum provenire potest, superet, aut cum ea jure contendat. Quid enim virtute

utilius, & melius, quæ, ut inquit Aristoteles, bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, laude & præmio dignum? Sane cum cæteris rebus, fortitudine, pulchritudine, visus cummine, aliisque dotibus, quæ partes corporis, & membris affixa organa veluti proprias sedes obtinent, eaque afficiunt, animantibus homo inferior sit, solâ virtus est impressa animo, quæ cætera superat, earegit, & in ea imperium exercet. Vt enim egregie advertit Seneca, cætera homini cum animantibus communia sunt; nisi quod in brutis potiora esse, & magis vigere natura voluit, quo minus capacia sunt eorum, quæ rationem consequuntur, vel juvant. Est fortis, & leones; formosus est, & pavones; velox est, & equus; habet vocem, sed quanto clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, staviorem Iuciniæ? Sed in unam virtutis participationem non ventum; hæc sibi integram homo vendicat, hæc unius hominû una & satis ampla possessio: ut propterea aliarum rerum hominem vel cupidum, vel sollicitum esse natura vetuerit, quod una virtus sit, quæ cupidinem jure accendat, & sollicitudinem mereatur; nec tam aliorum quæ brutis indulget, habetur una virtus compensat, quàm ea omnia, quibus scire uti minime brutis concessum est, una virtus obtineat, & eorum usum tribuat. Nemo est, si sua rebus pretia statuat, nec à sensibus rationem illudi sinat, qui dubitet suam pulchritudinem, & sanitatem virtuti inesse, suas delicias, & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulchritudo, sædæ delicia, & tam faciles deperdi divitias, quàm haberi difficiles, non aliud quàm umbra quæ existimanda sunt. Idque Cicero ipse advertit, & his verbis præclare explicuit: Sicut est sanitas & pulchritudo corporis, ita est sanitas animæ. Vt enim corporis est quædam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo: sic in animo, opinionum, judiciorumque æqualitas, & constantia, cum firmitate quadam & stabilitate, virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulchritudo vocatur. Sed quæ delicia esse possint, quæ hominem deceant rationis compotem, & ad cælestia natum? Non solum nullæ sunt sine virtute, sed nec præter virtutem. Vnde acutè notat Gregorius, tibi filios virtute exercitatisimos, cor virtus quotidie vacare; quod nimirum jugem animus perpetuamque lætitiâ, purissimamque voluptatem, virtus afferat. Filii, inquit, per domos convivium faciunt, dum virtutes singulæ juxta modum proprium mentem pascunt. Et ipse Seneca Lucilio suo penè indignatus, quod agrè ferret sibi voluptates omnes interdici, quibus res externa sensus alliciant: Existimas, inquit, me detrahere tibi multas voluptates, qui fortuita submoveo, qui dulcissima spei oblectamenta cenleo devitanda; imò è contra, volo tibi nunquam deesse lætitiâ, volo illam tibi domi nasci. Sane cætera voluptates vix summam cutem, extremamque corporis superficiem attingunt; cum ea delicia quas virtus parit, in ultimos usque recessus penetrant, animamque omnem, perfundant. Neque idmirum; cum stillitidum quoddam sint cælestis beatitudinis, quo, dum à cælesti patria exulamus, huius exilij radia demulcentur, & calamitates asperguntur, ut facilius ferantur. Vnde Augustinus: In regione illa

4. Tusculan. quest.

intelligibilium, beata vita in fonte bibitur, indeque aspergitur huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste, prudenterque vivatur. Et D. Gregorius, qui precipuas, & altiarum cardines, quatuor virtutes confert cum Paraisi quatuor fluminibus, quae universam terrae superficiem irrigabant. Quatuor, inquit, Paradisi flumina carnalium aestu temperatur. Sed quid diutius de virtute male mereor, dum penè violat à san- audeo? Vitam sese ipsa proderet, & in omnium conspectum veniret. Mirabiles sanè, ut olim dicebat Plato, & omnium amores sibi conciliaret, & violat ampulchritudinem, solo sui conspectu est, quae sui duntaxat pretium & agnoscit, & docet. Inter in quod Apelli contigisse ferunt, tibi vota omnibus exopto. Ferunt enim quendam cum amasia Alexandri Compassis imaginem pingret, ita huius amore captus est, ut eam sibi iungi connubio ab Alexandro postularit, ac impetravit etiam; cum nullum satis amplum pretium reperiri unquam posse existimaret Alexander, prater unam Compassem, quo satis tantà industrià & arte elaboratam imaginem compensaret. Vitam virtutis, cuius tibi imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo rapiat, ut eam velut sponsam tibi iungi connubio à Deo postules, quem Dominum virtutum Vates nuncupat! Major tibi facilitas quam Apelli contiget: nec enim perituram pulchritudinis, aut unius duntaxat virtutis, sed Dei ipsius possessionem, ultra quam nihil unquam optandum super sit, tibi comparabis: Vt enim dicit Augustinus, Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit. Didicerat id D. Thomas, & ita suis studiis, & contemplanda divina pulchritudine incumbere, ut non aliam laborum suorum mercedem, quam Deum ipsum postulareret. Et sanè is erat quo Ecclesiam defendebat indefessus labor, ut nil minus deberet, ea etiam quâ labor compensaretur merces, ut nil majus posse eligere. Male scripserat, si aliter elegisset: sed bene scripsit, & melius elegit. Vnus est (Amice Lector) Angelicus Præceptor, à quo utrumque discas: Sed utrumque discas, ne frustra huius discipulus sis. Vale, & virtuti stude.

Lib. 22.
de civit.
cap. 2.

DISPUTATIO PRIMA

DE NATURA VIRTUTIS.

Ad Quæstionem 55. Divi Thomæ.

Cum natura cujuscumque rei ex ipsius ratione generica & differentiali constet; ut natura virtutis plenè innoscatur, ejus generis ac differentia breviter hic explicanda sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Quodnam sit genus remotum, & proximum virtutis?

Virtutis nomen multipliciter usurpari solet: Primo pro perfectione cujuscumque rei, mediate vel immediate ad operandum ordinata; quomodo robur & sanitas virtutes dicuntur. Secundo pro re immediate ad operandum ordinata; sic qualitates cælorum, quibus influunt in hæc inferiora, potentia animæ, & hujusmodi, cælorum & animæ virtutes dicuntur. Tertio, pro objecto & effectu alicujus facultatis; in quo sensu Aristoteles 1. de cælo cap. 11. vocat eam, *ultimum potentia*; & Joel 2. dicitur: *Ficus & vineæ dederunt virtutes suas*. in eodem sensu miracula in Scriptura dicuntur virtutes, quia sunt effectus specialis & extraordinariæ facultatis. Demum virtus sumitur pro quadam dispositione & facultate superaddita potentiis humanis, easque perficente ad attingendum operationem bonam, ut talem. Et hæc est propria acceptio virtutis, de qua in presenti agimus, ejusque genus remotum & proximum investigamus. Hoc præmissis, sit

§. I.

Difficultas proposita duplici conclusione resolvitur.

Dico primò: Virtus non est in genere relationis, sed qualitatis. Est contra Scotum in 1. dist. 17. quæst. 2. ubi docet virtutem non esse qualitatem, sed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, aut conjunctionis cum prudentia.

Probatur primò ex hac definitione virtutis communiter recepta, quam adducit D. Thomas hic art. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, quæ rectè vivitur, quæ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ex quibus constat, quòd qualitas est genus remotum virtutis, & ita virtus est in genere qualitatis, & non in genere relationis. Unde Augustinus lib. 1. de moribus Ecclesiæ cap. 6. dicit virtutem esse *sapientis animi qualitatem.*

Probatur secundò ratione: Virtus est quædam perfectio potentia superaddita in ordine ad operationem, quasi ipsam inclinans & facilitans ad operandum in determinata materia,

A ut patet ex dicendis articulo sequenti: Sed omnis perfectio potentia superaddita, in ordine ad operationem, est qualitas; nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationem, præter qualitatem, maxime verò relatio prædicamentalis, quæ operativa non est: Ergo virtus non est in genere relationis, sed in genere qualitatis.

Probatur tertio, destruendo præcipuum Scoti fundamentum, & ostendendo virtutem non constitui per relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, vel prudentiam. Quod præsupponit virtutem in sua essentia constitutam, non constituit eam: Sed relatio prædicamentalis, quam virtus dicit ad rationem, vel prudentiam, supponit virtutem jam constitutam: Ergo eam non constituit. Major patet, Minor probatur. Prius intelligitur fundamentum relationis habitus virtutis ad prudentiam, quam ipsa actualis relatio: Sed ubi primò concipitur tale fundamentum, intelligitur virtus jam in sua essentia constituta: Ergo &c. Minor probatur: quia quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quam alius non fundat, non potest aliunde provenire, nisi quia est habitus bonus, conformis ipsi prudentia; in qua conformitate sita est essentia virtutis moralis.

Quod explicatur magis: Relatio prædicamentalis quam dicit virtus moralis ad prudentiam, est relatio tertii generis, fundata in relatione transcendentali dependentia mensurabilis ad mensuram: quam proinde necessario supponit, quia relatio prædicamentalis supponit suum fundamentum: Sed per illam habitudinem transcendentalem constituitur sufficienter habitus in esse virtutis moralis; siquidem per hoc distinguitur à cæteris habitibus, qui à prudentia non dependent: Ergo &c.

Dico secundò, virtutem esse essentialiter habitum, illumque habere pro genere proximo. Est etiam contra Scotum citatum, ubi asserit virtutem subjective tantum & de materiali importare habitum, eique accidere, sicut habitus accidit potentia quam afficit.

Probatur primò ex Aristotele in prædicamentis cap. de qualitate, ubi virtutes constituit sub genere habitus. Et 2. Ethic. cap. 5. postquam ostendit virtutem non esse potentiam, nec actum seu affectionem, concludit esse habitum, dicens: *Si ergo virtutes neque affectus sunt, neque facultates, habitus necessario sunt.*

Probatur secundò ex D. Thoma hic art. 4. ubi sic habet: *Genus virtutis qualitas est, differentia autem, bonum: esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum.*

Probatur tertio: Virtus est sub genere qualitatis,

tatis, tanquam sub genere supremo, ut conclusionem precedenti ostendimus: Sed quod continetur sub supremo genere qualitatis, debet esse sub aliquo proximo genere illius predicamenti. Ergo cum virtus non sit sub genere potentie, passionis, formæ, vel figuræ, debet esse in genere habitus.

8 Probatur quartò conclusio ratione D. Thomæ hinc art. 1. *Habitus est dispositio determinans subjectum ad bene vel male operandum; sic enim scientia, & alia dispositiones ordinis physici, tum intellectus, tum voluntatis, sunt habitus essentialiter: quia cum subjectum, v. g. intellectus, sit indifferens ad bene vel male operandum, seu ad attingendum verum vel falsum, scientia determinat ipsum ad operandum bene, non male, & ad attingendum verum, non falsum: Sed virtus est dispositio determinans subjectum ad bene operandum, cum illud compleat & determinet ad eliciendum actum ex se difficilem, conformiter ad rationem: Ergo est habitus essentialiter.*

9 Confirmatur: Quæ dividunt & contrahunt per se, id est per proprias differentias essentialis aliquam rationem communem, participant illam ut rationem genericam; sic dicimus quod equus & homo participant rationem animalis, tanquam proprium genus, quia eam dividunt per differentias sui constitutivas: Sed virtus & vitium dividunt & contrahunt per se rationem communem habitus: Ergo illam participant ut rationem genericam. Major patet, Minor probatur. Ratio communis habitus est disponere subjectum ad bene vel male operandum: Ergo cum ex contractione ad virtutem, habeat bene disponere; & ex contractione ad vitium, male disponere, signum est quod virtus & vitium per se dividunt & contrahunt rationem habitus.

10 Respondet Scotus, negando habitum esse qualitatem disponentem rem ad bene vel male operandum, subindeque per se dividi per bene vel male operari: quia (inquit) habitus per se tantum respicit actum, secundum esse physicum, cui nulla ut sic competit bonitas vel malitia determinata; sed comparatur ad illas, sicut subjectum ad sua accidentia, puta sicut homo ad albedinem & nigredinem.

Sed contra: Cum de ratione habitus sit complere potentiam ad vincendam difficultatem quam experitur in actu, debet inclinare per se primò ad id quod magis difficile est in actu: At illud non est entitas physica, sed rectitudo & bonitas moralis: Ergo habitus per se primò inclinatur ad bonitatem moralem. Major est certa, Minor probatur. Entitas physica actus procedentis v. g. ab appetitu sensitivo, non superat facultatem potentie appetitivæ, cum sit ejusdem ordinis cum illa; at si consideretur secundum bonitatem moralem & rectitudinem, importat aliquid pertinens ad potentiam superiorem, nempe ad rationem cui conformatur, quod excedit vires appetitus, à quo immediatè procedit: Ergo illud quod in actu est magis difficile, non est entitas physica, sed bonitas moralis, & rectitudo rationis.

11 Denique suaderi potest conclusio, convellendo præcipuum Scoti fundamentum. Ideò enim allerit habitum se habere tantum materialiter & tanquam subjectum ad virtutem, quia existimat quemlibet habitum ex natura sua esse indif-

ferentem ad bonitatem, per quam formaliter constituitur virtus, vel ad malitiam, qua est de ratione vitii: Sed hoc falsum est: Ergo &c. Minor probatur: Nam primò si sit sermo de habitibus supernaturalibus, & infusis, hi cum sint supernaturales, & operentur supernaturaliter, non possunt non respicere determinatè bonitatem. Idem patet de habitibus intellectualibus, nempe de sapientia & scientia: hi enim sunt determinati ad verum attingendum, quod est bonum intellectus, nec ullum dicunt ordinem ad falsum. Idem ostenditur de habitibus moralibus, & specialiter de prudentia; neque enim potest negari, hanc, cum sit regula bonitatis moralis, dicere intrinsecum ordinem ad solam bonitatem: nam si ex propria ratione talem ordinem non importaret, deberet illum participare ab alio habitu, vel principio extrinsecò, de quibus posset queri, an habeant ex se ordinem ad bonitatem, vel ab alio illum mutantur? Si hoc secundum, dabitur processus in infinitum: si primum, habemus intentum, nempe quod deberet habitus ex sua intrinseca ratione bonus, & consequenter qui non se habeat solum subjectivè ad virtutem, sed qui participetur intrinsece à virtute, sicut ratio superior generica ab inferiori.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Obijcies primò contra primam conclusionem auctoritatem Philosophi, qui 7. Phys. sic. textu 17. ait: *Virtus autem omnis & vitium ad aliquid sunt.* Ex quo infert ad virtutem non dari per se motum, qui tamen datur ad qualitatem: Ergo ex Aristotele virtus non est in genere qualitatis, sed relationis.

Respondeo Aristotelem vocasse virtutem ad aliquid, non quòd sit relatio predicamentalis, sed quia est relatio secundum dici, & fundat relationem predicamentalem, sicque ab hac relatione denominatur relativa. Ex quo legitime infert, ad eam non dari motum alterationis, de quo ibi loquitur: quia motus ille terminatur ad solas qualitates tertiæ speciei, scilicet ad passionem & patibilem qualitatem.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem: Idem habitus potest amittere rationem virtutis, & induere rationem vitii, vel contra: Ergo comparatur ad virtutem & ad vitium, sicut subjectum ad aliquas formas accidentales, non verò sicut genus ad suas species. Consequentia patet, Antecedens verò probatur primò. Idem erat habitus Judæi offerentis sacrificia ante mortem Christi, & post ejus mortem: Sed talis habitus ante mortem Christi, vigente adhuc lege Mosaica, erat vera religio, post mortem verò Christi, & cessationem legalium, est vitium superstitionis, prudentià ipsum non regulante: Ergo idem habitus potest amittere rationem virtutis, & induere rationem vitii. Major probatur: Quia Judæus eadem facilitate offert sacrificia post Christi mortem, ac antea: Ergo signum est, quod remanet idem habitus.

Secundò probatur Antecedens: Qui eliceret actus indeliberatos circa materiam temperantiam, acquireret habitum inclinatum ad actus circa eandem materiam eliciendos cum deliberatione & dictamine prudentiæ: Sed ille habitus primò

primò non esset virtus, ex defectu deliberationis, bene tamen postea, adveniente deliberatione & dictamine prudentiæ, quia esset principium actuum deliberatorum, & conformium dictamini prudentiæ: Ergo idem habitus transire potest a non esse virtutis ad esse virtutis.

14. Respondeo negando Antecedens. Ad cuius primam probationem, nego Majorem, quia dicitur habitus. Et ad probationem in contrarium dico, facilitatem, quæ Judæus offert sacrificia post mortem Christi, & legis Mosaicæ cessationem, non procedere per se ab habitu religionis quem antea habebat, sed solum per accidens, in quantum scilicet per actus elicitos ex precedenti habitu removit impedimenta, quæ possent retardare oblationem sacrificiorum post mortem Christi & legalium cessationem. Quod explicari potest in hæretico, qui ubi pertinaciter erravit discedendo unum fidei articulum, puta præsentiam corporis Christi in Sacramento, non minus facile videtur assentiri aliis articulis, ac antea, & tamen certum est hanc facilitatem non provenire ex influxu fidei, ex quo prius oriebatur, utpote quam amplius non habet: Oportet ergo quòd proveniat ex remotione impedimentorum, facta per præcedentes actus fidei.

Ad secundam probationem dicendum, ex actibus indeliberatis nullum habitum generari: quare si aliquis post actus indeliberatos, sæpius repetitos circa materiam temperantiæ, sentiret majorem aliquam facilitatem ad veros actus temperantiæ, hæc facilitas non esset ex aliquo præacquisito habitu, sed ex sola impedimentorum remotione facta per actus illos indeliberatos.

15. Objicies tertio: Ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico: Atqui hæc comparatur ad substantiam physicam actus, sicut accidens ad subjectum: Ergo & illa ad habitum. Major probatur: Ideo bonitas moralis actus est accidentalis entitati actus, quia esse morale supponit esse physicum in quo fundatur, & ordo physicus est distinctus ab ordine morali: Atqui etiam ratio virtutis pertinet ad genus moris, & ratio habitus ad ordinem physicum: Ergo ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico.

16. Respondeo negando Majorem: quia habitus per se primò dantur & inclinant ad actum & objectum, prout simul habent moralitatem; imò per se primò inclinant ad ipsam moralitatem in actu virtuosum attingendam: unde cum hæc habitudo sit prima, debet consequenter esse essentialis. Ac verò in actibus tendentia ad objectum in esse moris non est prima, sed supponit aliam tendentiam ad objectum in esse physico. Unde ad probationem in contrarium respondeo, quòd quamvis esse morale, quod est formaliter tale, supponat entitatem physicam, quia esse morale superinducitur entitati naturali ab agente moraliter, non tamen esse morale, quod est tale solum causaliter & virtualiter: est autem hæc differentia inter actum & habitum virtuosum, quòd in illo reperitur esse morale formaliter ut tale, non autem in isto, qui sicut non est formaliter liber, ita nec est formaliter moralis: quare non ideo dicitur moralis, quasi in eo existat formaliter moralitas, sed quia est causa moralitatis, & eam virtute conti-

ner. Quia ergo illud quod est virtualiter tale, non distinguitur ab eo quod est formaliter tale, sicut calor virtualis Solis non distinguitur à luce, ideo moralitas habitus, quæ est tantum virtualis, non debet distingui ab entitate physica, nec pertinet ad genus moris, nisi reductivè, quatenus est principium moralitatis. Et hujus rei exemplum habemus in esse artificioso, prout reperitur in actibus, seu effectibus, & prout reperitur in habitu artis: nam secundum priorem rationem pertinet formaliter ad genus artificiale, & ideo præsupponit aliquam entitatem naturalem in qua fundatur; secundum posteriorem verò non pertinet ad genus entis artificialis, sed ad ordinem naturæ; & ita non præsupponit aliquam entitatem tanquam fundamentum, sed pertinet ad primam & substantialem entitatem actus. Aliam solutionem adhibent Salmanticenses, sustinendo quòd moralitas reperitur etiam formaliter in habitu: sed ista videtur melior & facilior.

ARTICULUS II.

An virtus humana sit habitus operativus, & qua sit ratio ex parte actus, ad quam per se concurrat?

17. Durandus, Aureolus, & alii antiqui Theologi, negant habitum virtutis influere activè in operationem, & volunt ad illam solum dispositionem passivam ipsius potentia. Alii verò Theologi communiter docent habitum virtutis simul cum potentia efficienter influere in ipsum actum: sed quia multæ rationes in eo reperiuntur, nempe entitas & substantia physica, bonitas moralis, modus intensionis seu radicationis in subjecto, facilitas & promptitudo, adhuc difficultas est & controversia inter Authores, quid ex his virtus per se attingat in actu? Godfredus enim quodlib. 9. qu. 4. existimat habitum virtutis non concurrere nisi ad intensionem actus, confortando potentiam, & adjuvando illam ut fortius & intensius operetur. Vazquez autem & Montefino asserunt concurrere solum ad modum facilitatis; Suarez verò ad moralitatem, non verò ad facilitatem, quam dicit non esse modum in actu, sed puram denominationem extrinsecam, proveniente à potentia per habitum completa, & facile operante. Alii denique asserunt, habitum virtutis influere in omnia quæ reperiuntur in actu virtuosum. Ita Capreolus, Cajetanus, Martinez, & communiter Thomistæ.

§ I.

E Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

18. Dico primò, virtutem humanam esse habitum operativum, simulque cum potentia in actum virtutis influere. Ita D. Thomas art. 2. ubi sic concludit: *Et ideo de ratione virtutis humane est, quòd sit habitus operativus.* Idem docet D. Augustinus libro de bono conjugali, ubi virtutem ait esse habitum quo aliquid agitur. Item Cicero lib. 1. de natura Deorum, vocat virtutem *adversam*. Demum Patroclus apud Homerum Iliade 31. Achillem objurgat, quòd virtus in eo nihil

hilageret: O virtute quidem & nullius pradita frugis, quasi contra virtutis naturam sit, non uti illa ad operandum, seu esse sterilem ac infecundam. Unde Ambrosius lib. de Isaac cap. 7. virtutis propriam esse fecunditatem, vitii è contra sterilitatem; indeque summam virtutis pulchritudinem ac speciem, vitii autem deformitatem existere demonstrat in hunc modum: Speciosa fecunditas est bonorum operum, contraria enim speciositati sterilitas; quoniam qui privatur specie vel decore, in eo est malum; quod autem malum, hoc sterile & infecundum. Cuius rei quod evidētius iudicium quam natura est? Terra enim quae bona est, fertilis atque fecunda; quae autem mala, ea jejuna atque sterilis; quae vero fertilis, haec decora. Quid enim pleno agro pulchrius, cum seges fluctuat, cum pomae rutilant, vel cum uvae feruunt dependunt, aut baccae onusta olea curvescit, vel viridant grammine montium vertices, & vallium humilia vestuntur? Confirmat hoc nonnullis Scripturae locis, tum concludit: Liqueat igitur, decorum id esse quod fecundum, indecorum quod infecundum. Similis est causa animae soli, quia ea decora anima, quae fecunda sit meritis, fecunda consiliis; ea indecora, quae sterilis infirmitate. Constat igitur ex SS. Patribus virtutem, habitum operativum esse, neque illam, ut bellè quidam ait, lyrae quam nemo unquam tangat, vel gladio, qui nunquam è vagina exitur, similem esse, aut navis quae ad profectum ornata, in portu semper consistat.

19. Ratio etiam suffragatur: Perfectio enim potentiae ut activae non potest non esse activa: Sed virtus humana seu moralis est perfectio potentiae ut activae: Ergo operativa est. Major patet: nam perfectio debet esse iuxta naturam rei perfectibilis; unde perfectio potentiae activae debet ad lineam activi pertinere. Minor verò suadet: tum quia virtus moralis perficit potentiam in ordine ad suum finem, nempe operationem: tum etiam quia virtus moralis, cum sit habitus mensuratus per regulas rationis, debet perficere potentiam ad vivendum secundum rationem: unde cum vivere dicat actum secundum seu operationem, virtus moralis perficit potentiam ad operandum, subindeque est perfectio potentiae ut activae.

20. Confirmitur: Virtus est potentiae ratio agendi: Ergo est activa. Consequentia patet, Antecedens probatur. Illud dicitur ratio agendi respectu potentiae, cui assimilatur effectus procedens à potentia; sed actus virtuosus procedens à potentia, assimilatur virtuti; nam dicit eandem tendentiam, & sub eadem ratione ad objectum, quam virtus: Ergo virtus est potentiae ratio agendi.

21. Dico secundò, virtutem moralem concurrere ad omnes rationes, tam physicas, quam morales, repertas in actu: etiam hac tamen differentia, quòd per se primò concurrat ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali per se attingat utrumque; ad entitatem verò physicam ipsius praecise sumptam non concurrat per se, bene tamen ut substratam bonitati morali, ejusque facilitati.

22. Probatur prima pars conclusionis: Potentia & habitus virtutis moralis indivisè concurrunt ad actum, quia efficiunt unicum principium, ex facultate naturali & complemento ipsius constitutum; unde habitus virtutis moralis debet

prìus in ipsa potentia recipi vitaliter, ad hoc ut det ipsi facile & delectabiliter operari, antequam ipsa operetur, & consequenter dat illi facilitatem ad totum actum: Ergo habitus virtutis moralis concurrat ad omnes rationes, tam physicas quam morales, repertas in actu virtutis. Consequentia patet: nam si influxus potentiae & habitus sit indivisus ex parte principii, erit etiam indivisus ex parte termini.

Deinde suadet eadem pars, impugnando in particulari tres sententias oppositas supra relatas. Et in primis quòd habitus virtutis non habeat solum concurrere ad intensionem actus, patet: quia stat potentiam habere habitum, & tamen non habere actum intensiorem, sed minus intensum; habitibus enim utimur quando & quomodo volumus.

Deinde, quòd non concurrat ad solam facilitatem actus, probatur: Tum quia non potest intelligi concurrere ad facilitatem, nisi hoc ipso concurrat ad substantiam actus, & moralitatem; nam ideo habitus concurrat ad facilitatem actus, quia reddit actum facilem potentiae; ideo autem reddit actum facilem, quia dat potentiae virtutem completam ad speciem tam physicam, quam moralem; si enim potentia esset secundum se ad hoc completa, facile illum produceret, ut patet de illis actibus ad quos non indiget habitu: tum etiam quia actus est per se effectus habitus in omni ea ratione in qua illi assimilatur: Sed non assimilatur in sola facilitate, sed etiam in specie & tendentia ad objectum, Ergo, &c.

Tertiò quòd habitus virtutis concurrat ad ipsum modum facilitatis, ex eo patet quòd habitus det potentiae faciliter & delectabiliter operari. Nec valet si dicas, facilitatem in actu virtutis non esse modum, sed puram denominationem extrinsecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facile operante. Nam quòd facilitatis sit modus intrinsecus, quo actus redditur facilis, docet expressè S. Thomas in 1. dist. 17. quaest. 2. art. 4. ubi sic ait: *In actu anima est plura considerare, scilicet speciem, & modum, & effectum.* Et explicans hunc modum subdit: *Modus autem quem ponit habitus in opere, est facilitas & delectatio, ut dicit Philosophus 2. Ethicorum.*

Secunda verò pars conclusionis, quae asserit virtutem per se primò concurrere ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ostenditur quoad utrumque. Quoad primum quidem ex Aristotele, & D. Thoma: Aristoteles enim 2. Ethic. cap. 5. dicit potentias esse per quas sumus potentes irasci vel misereri, sed habitus, quibus bene vel male. Et D. Thomas in 4. dist. 49. quaest. 1. art. 2. quaest. 2. ad 2. *In actu (inquit) duo est considerare, scilicet substantia actus, & forma ipsius à qua perfectionem habet: actus ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium est ejus habitus.*

Deinde probatur ratione: Ad illud per se primò concurrat habitus virtutis moralis, ad quòd producendum potentia naturalis indiget tali habitu, ut constat ex ipsis terminis: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis moralis ad producendum actum moraliter bonum, sive ad causandam in actu bonitatem moralem; potentia quippe naturalis secundum se est tantum potens producere actum, quantum ad substantiam,

stantiam, ut autem ipsum producat quantum ad bonitatem moralem, indiget habitu virtutis moralis, ex influxu rationis causato: Ergo habitus virtutis moralis per se primo concurrat ad bonitatem moralem actus, tanquam ad rationem productam.

Quod vero per se concurrat ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, manifestum videtur: Nam in hoc differt vis potentia superioris communicata inferiori per modum transeuntis, ab ea qua communicatur per modum habitus, seu formae completae, constituentis principium perfectum & connaturale actus, quod prima non tollit difficultatem, secunda vero inducit facilitatem & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis per se primo concurrat ad facilitatem conjunctam bonitati morali actus, tanquam ad complementum & modum ipsius bonitatis, ita ut de formali & per se attingat utramque.

Tertia denique pars, qua dicit habitum virtutis moralis non efficere per se entitatem actus virtuosus, sed solum per accidens & secundario, in quantum scilicet est subtrata bonitati morali, ejusque facilitati, probatur primo ex Aristotele 2. Ethic. cap. 5. dicente, *potentias esse per quas sumus potentes irasci & misereri, sed habitus, quibus bene vel male: ubi Aristoteles reducit influxum habitus solum in bonitatem vel malitiam actus, nequaquam vero in substantiam & entitatem: Idem docet D. Thomas in 4. dist. 49. quaest. 1. art. 2. quaestione, 2. ubi etiam attribuit totam substantiam actus soli potentiae, formam vero, nempe bonitatem habitui, ut constat ex verbis qua supra retulimus.*

Probatum secundo eadem pars ratione fundamentali: Habitus solum influit per se in id quod vires potentiae excedit: Sed entitas physica actus virtuosus non excedit vires potentiae: Ergo habitus virtutis moralis & acquisitus, non influit per se in entitatem physicam actus virtuosus, sed per accidens tantum & secundario, in quantum scilicet talis entitas est subtrata bonitati morali, ejusque facilitati. Major patet: nam ut ait D. Thomas quaest. sequenti art. 6. *Cum per habitum persiciatur potentia ad agendum, ubi indiget potentia habitu persiciente ad bene agendum, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentia.* Minor vero suadetur: Actus enim v.g. potentia irascibilis aut concupiscibilis, secundum entitatem physicam consideratus, nihil aliud dicit quam passionem appetitus sensitivi, ut praesens ab ordine rationis: Atqui passio illa sic sumpta, nihil habet quod excedat vires potentiae elicitive, vel quod participet ex altiori potentia: cum videmus hujusmodi potentias in brutis elicere similes actus passionum, & saepius magis intensos, quamvis non sit in eis potentia superior a qua dependant. Adde quod in quolibet actu debet assignari aliquid per se correspondens potentiae elicitive, quod aliud esse non potest, quam entitas physica: Ergo, &c.

Objicies primo contra primam conclusionem: Effectus causaequivoca non producit effectum similem suae causa; sicut quia omnino generabile est effectus Solis, nullum generabile potest producere effectum ejusdem rationis cum Sole: Sed actus moralis est causaequivoca virtutis, cum non sint ejusdem speciei & rationis: Ergo virtus non causat actum moralem, subindeque non est habitus operativus.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: actus enim moralis non est propria causaequivoca habitus, quia causaequivoca est principaliter, actus autem non causat habitum principaliter, sed instrumentaliter, saltem quantum ad permanentiam, in qua habitus excedit actum, quamvis sit causa principalis secundum tendentiam quam habitus dicit ad objectum, cum secundum hanc rationem sit ejusdem speciei cum illo. Habitus ergo & actus quantum ad aliquid sunt causa univoca, & quantum ad aliud causa instrumentales: si enim considerentur quantum ad tendentiam ad objectum, cum sit ejusdem speciei in utroque, secundum hanc tendentiam sunt causa univoca, & sic non implicat actum causare tendentiam in habitu, & habitum similem tendentiam in actu; sicut non repugnat filium genitum generare alium patri similem. Si vero spectentur quantum ad diversum modum quo participant hujusmodi tendentiam ad objectum, sunt sibi causa instrumentales & principales, secundum diversam rationem: nam habitus dicit hanc tendentiam per modum permanentis, in quo excedit actum, qui eam solum participat per modum transeuntis: contra vero actus ex alio capite eam importat per modum actus secundi, & ultimae actualitatis; & secundum hanc rationem excedit habitum, qui eam solum habet per modum actus primi; & sic actus instrumentaliter solum, & ut virtus potentiae superioris, producit similem habitum, ut hic dicit tendentiam permanentem; & habitus etiam instrumentaliter similem actum, ut actus importat tendentiam per modum ultimae actualitatis.

Præterea habitus ut dicit tendentiam permanentem, producit principaliter, seu, ut causa principalis, actum, ut hic importat tendentiam transeuntem; contra vero actus, ut dicit ultimam actualitatem, producit principaliter habitum, in quantum iste importat solum rationem actus primi.

Objicies secundum: Si habitus virtutis concurrat activè cum potentia ad producendum actum, vel concurrunt ut duae causae totales, vel ut partiales? Non primum, quia plures causae totales non concurrunt ad eundem numerum effectum: nec secundum, quia causa partialis nequit se sola producere effectum quem causat cum consorcio alterius; potentia autem se sola potest producere actum quem causat cum habitu virtutis: Ergo, &c.

Respondeo, habitum & potentiam in ratione causae non ponere in numero; nec esse plures causas, atque adeo neque proprie totales, neque partiales, sed potentiam se habere ut causam, & habitum ut complementum, ex quo & potentia

conferat unica causa completa: ita idem posse potentiam se sola, quod cum habitu, sed cum habitu completè & perfectè, sine illo autem incompletè & imperfectè.

32. Objicies tertio: Virtus habet solum disponere potentiam ad agendum: Ergo non concurrunt effectivè ad actum. Consequentia probatur: Complexio enim, seu temperamentum corporis, sanitas, & alia similia, disponunt potentiam operativam ad actus virtutis, & tamen non concurrunt effectivè: Ergo nec virtus.

33. Respondeo negando Consequentiam, & paritatem: Virtus enim potentiam operativam disponit per se, directè, & positivè, tanquam perfectio illam intrinsecè determinans & complens ad operandum: complexio verò, sanitas, & alia hujusmodi, per accidens tantum, & indirectè disponunt potentias operativas, removendo solum prohibens, non autem influendo in actum: unde non mirum si effectivè non concurrant cum potentia ad actum virtutis, sicut virtus.

34. Objicies quarto contra secundam conclusionem: In actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum, sed totum quod est in illis correspondet voluntati: Ergo etiam in actibus virtutis nihil est per se correspondens habitibus virtutum, sed totum in ipsam potentiam reduci debet. Consequentia manifesta videtur ex paritate rationis. Antecedens probatur: ad entitatem enim & intentionem actus vitiosi sufficit innata virtus voluntatis, motione divinà applicata. Idem videtur dicendum de malitia morali, & facilitate ipsius: quia hæc non excedunt vim defectivam voluntatis; per hoc enim quod est ex nihilo, potest in infinitum, & maxima facilitate seipsa deficere: Ergo in actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum, sed totum quod est in illis correspondet voluntati.

35. Respondeo negando Antecedens: In actibus enim vitiosis est aliquid per se correspondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta sunt de actibus virtutum. Unde habitus cuiuscumque vitii concurrunt ad omnes rationes, tam phylicas, quam morales, repertas in actu vitioso; cum hac differentia, quod per se primò concurrunt ad malitiam moralem, tanquam ad rationem productam, & facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali & per se attingat utrumque; ad entitatem verò physicam ipsius, præcisè sumptam, non concurrunt per se, bene tamen ad illam ut substratam malitiæ morali, ejusque facilitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum, quod ad entitatem & intentionem physicam actus vitiosi sufficit innata virtus voluntatis, divinà motione applicatâ, si talis entitas & intentio præcisè sumatur, ut sunt in ordine physico; ad malitiam verò moralem, & ad facilitatem ipsius, non sufficit innata virtus voluntatis, sed requiritur ad hæc habitus vitiosus: quamvis enim voluntas ex se sit defectibilis in actu primo, quia est ex nihilo, ut tamen deficiat in ordine morali facilè, & delectabiliter, requiritur ut radicalis ejus defectibilitas per habitus vitiorum compleatur.

36. Objicies quintò: Si virtus moralis attingeret per se primò moralitatem, specificaretur ab ea: Consequens est falsum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris patet, Minor probatur. Si virtus specificaretur à moralitate, deficiente hu-

jusmodi moralitate, deficeret pariter virtus: Sed hoc dici nequit, nam eadem charitas perseverat in patria, ubi tamen non perseverat moralitas, defectu libertatis, quæ est ejus fundamentum: Ergo, &c.

Respondeo concessâ Sequelâ, de virtute in esse morali, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Et ad ejus probationem dico quod charitas non perseverat in patria, sub ratione virtutis moralis, sed solum sub ratione virtutis Theologicæ.

ARTICULUS III.

Quomodo virtus sit definienda?

Inter omnes virtutis definitiones, quæ sunt ex Philosopho, tum ex Patribus communiter afferuntur, ea est potissima, quam ex D. Augustini doctrina desumptam tradit Magister in 2. dist. 27. & defendit hic D. Thomas art. 4. quæ est hæc: *Virtus est bona qualitas mentis, quæ rectè vivitur, quæ nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* In qua definitione qualitas tenet locum generis, reliquæ verò particule explicant varias ejus differentias. Nec mirum esse debet quod hæc definitio tradatur per genus remotissimum, quod est qualitas: quia hic modus definiendi, ut docetur in Logica, est legitimus, dummodo per alias particulas assignentur omnes differentie, usque ad infinitum, quod reperitur in proposito. Unde per primam particulam, *bona*, explicatur differentia virtutis a vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem male disponunt. Per particulam, *mentis*, designatur subiectum virtutis, quod est potentia rationalis, vel essentialiter, vel participativè, qualis est appetitus sensitivus, qui ut subest rationi, aliquid ex illa participat, & est subiectum virtutis, ut dicemus in disputatione sequenti; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus purè corporeis, sive bonis, sive malis. Per particulam, *quæ rectè vivitur*, virtus distinguitur à qualitatibus non operativis immediate, cujusmodi sunt pulchritudo & sanitas in corporalibus, in spiritalibus verò gratia habitualis, quæ immediate inheret substantiæ animæ: ly enim *vivitur*, significat in proposito operationem vitalem. Per illam particulam, *quæ nemo male utitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus, quæ possunt ad malum vel falsum inclinare, sive quibus aliquis potest bene vel male uti, cujusmodi sunt opinio, fides humana, character, & similia. Demum ultimæ particulæ, nempe *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, conveniunt solis virtutibus infusis per se: quæ in eo distinguuntur ab acquisitis, quod istæ acquiruntur nobis operantibus, & activè ad earum acquisitionem concurrentibus; illæ verò sine nostro activo concursu producuntur in nobis, quamvis dispositivè ad earum receptionem per nostros actus Deo cooperemur. Unde si hæc ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti tam intellectuali, & Theologicæ, quam morali.

Objicies primò: Hæc definitio convenit donis Spiritus Sancti, secundum omnes suas partes; sunt enim qualitates bonæ, à Deo nobis infusæ, quibus rectè operamur, & quibus nemo potest male

malè uti, ut patet ex infra dicendis. Convenit etiam continentia, & perseverantia, residentibus in voluntate, ne à passionibus vincatur, quæ tamen, ut docet D. Thomas, veræ virtutes non sunt. Denique convenit synderesi, quæ nec virtus moralis est, nec intellectualis: Ergo non est legitima definitio.

Respondeo cum D. Thoma infra quæst. 68. art. 1. ad 3. non definiiri hic virtutem, secundum quod distinguitur à donis, sed secundum rationem utrisque communem. Quod si velimus restringere definitionem ad virtutes, prout distinguuntur à donis, hæc particula, *quæ rectè vivitur*, intelligenda est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis: in hoc enim distinguuntur virtutes à donis, quod virtutes reddunt hominem mobilem à ratione, sive illam perficiunt ad sequendum dictam rationem, per prudentiam perfectam; dona verò reddunt animam mobilem à Spiritu Sancto, sive disponunt ad sequendum motum & illustrationem extraordinariam Spiritus Sancti, qualis fuit in Beata Apollonia, dum se ultro in ignem pro ipsius martyrio paratum conjecit, majori Spiritus Sancti igne intus accensa. Ad illud quod de continentia & perseverantia additur, dicendum eas non esse virtutes propriè & simpliciter, quia non sunt principia operationis rectæ, perfectæ & completæ rectitudine, cum non reducant passionem ad mediocritatem, sed cum illis valde immoderatis permaneant: unde illis non convenit definitio virtutis, in qua particula ista, *quæ rectè vivitur*, intelligitur de completa & perfectâ rectitudine. Quoad synderesim autem dico illam non esse quidem virtutem moralem, sed quid superius ad virtutes morales, & comparari ad illas, sicut initium & radicem, esse tamen virtutem intellectualem; & sic non esse mirum, si definitio virtutis modo explicato illi conveniat.

Objicies secundò: Potest quis malè uti virtute: Ergo illa malè definitur, *bona qualitas mentis, quæ rectè vivitur, quæ nullus malè utitur*. Consequentia patet, Antecedens probatur. Potest quis uti religionis virtute v.g. ad orandum propter vanam gloriam: Sed hoc est malè uti virtute: Ergo, &c.

Confirmatur ex Augustino dicente in regula, superbiam bonis operibus insidiari; & ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. asserente ea quæ sunt à virtutibus, licet sint iusta & temperata, non tamen semper fieri iustè & temperatè.

Respondeo, cum D. Thoma hic art. 4. ad 5. posse aliquem malè uti virtute, tanquam objecto, non tanquam principio effectus: quamvis enim virtus non possit efficere actum malum, potest tamen quis, considerando virtutes quas acquirit, ex illis superbire: & hæc est mens D. Augustini. Cum verò quis ex vana gloria movetur ad efficiendum actum virtutis, reverà exercet actum malum, licet talis actus in estimatione hominum, qui de interiori non judicant, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo sensu loquitur Aristoteles: propterea etiam D. Hieron. 16. præcepit Deus ut iuste quod iustum est exequamur.

Dices: Non minus est de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum speculativum, vel practicum, quam moralis ad bonum morale: Sed hoc non obstantè potest virtus intellectualis inclinare ad opus defectuosum, & pra-

ctice falsum: potest enim pictor v.g. uti suâ arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poëta ad condenda carmina defectuosa: Ergo similiter poterit virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illum tamen reduplicativè sumptum ars non concurrat, sed solum ad id quod in ejus opere est bonum, in genere artis. Ceterum aliquando optimus artifex de industria deficit, aut singular se deficere, & in hac simulatione artem maxime manifestat: unde ad hoc artificium apparenter defectuosum concurrat ars, sed non ad verum defectum, ut talem.

Adde, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri discrimen: nam bonitas artificialis, seu conformitas ad unam regulam artis, non destruitur propter defectum & deviationem ad aliam; quia in una & eadem arte sunt multæ & diversæ regulæ, quarum una non dependet ab alia. At verò bonitas moralis per quamcumque malam circumstantiam tollitur, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorū ostendimus: illa enim desumitur ex una regula, & uno judicio prudentiæ, quod non considerat actum humanum secundum aliquam rationem abstractam & præcisam, sed ut est hic & nunc omnibus suis circumstantiis vestitus.

Præter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Augustino desumptam, tres aliæ circumferuntur. Prima traditur ab Aristotele 2. Ethic. cap. 6. his verbis: *Virtus est habitus, qui bonam facit habentem, & opus ejus bonum reddit*. In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium subiectum, tanquam ejus forma, dum dicitur bonum habentem; & alia ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus ejus bonum reddit*: & convenit non solum virtutibus moralibus & Theologicis, sed etiam suo modo virtutibus intellectualibus; quia etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in suo ordine, nec possunt unquam ad falsum concurrere, ut ex supra dictis patet.

Secunda habetur apud eundem Philosophum eodem loco, his verbis: *Virtus est habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens & prudens dicaverit*. Et ista definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, sed solum moralibus: virtutes enim intellectuales non sunt electivæ, cum electio sit solum in voluntate; virtutes verò Theologicae non exigunt propriè mediocritatem, ut infra explicabitur, sed solum morales, ut justitia, temperantia, & similes, quæ versantur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur secundum rem, & non sit indivisibile & invariabile, sed secundum rationem, juxta exigentiam personæ, loci, & aliarum circumstantiarum: aliquando enim cibus v.g. qui est mediocris & temperatus respectu unius, est excedens & immoderatus respectu alterius, & propterea additur: *prout sapiens & prudens dicaverit*.

Tertia desumitur etiam ex Aristotele 3. Physic. 3. ubi virtus dicitur *Dispositio perfecti ad optimum*, id est dispositio constituens perfectum, seu complens potentiam in ordine ad actum elici-

ciendum; nam per ly, *optimum*, intelligitur A
actus, quia hic pertinet ad ultimum potentiae
complementum.

DISPUTATIO II.

De subjecto virtutum.

Ad questionem 66. D. Thome.

Certum est virtutes cum sint habitus im-
mediatè operativi non in ipsa essentia
anima, sed in ejus potentiis residere, ut
probat D. Thomas hic art. 1. Constat etiam vir-
tutes nec in membris exterioribus corporis, nec
in potentiis vegetativis, neque in sensibus ex-
ternis subjectari posse: quia hujusmodi facultates
non sunt indifferentes ad operandum bene
vel male, sed omnino determinatae ad unum
modum operandi, subindeque nullam secundum
se habent difficultatem in exercendis propriis
operationibus. Unde de quatuor solum potentiis
dubitari potest, utrum sint subjectum virtutis,
nimirum de intellectu, de sensibus internis,
de appetitu sensitivo, & de voluntate: de quibus
breviter hic agendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum intellectus & sensus interni possint esse
subjectum virtutum?*

1. **N**otandum primò, intellectum posse con-
siderari dupliciter: primò secundum se, seu
secundum id quod ei competit ex propria li-
nea: secundò ut subest motioni voluntatis, cu-
jus proprium est movere quoad exercitium in-
tellectum, ceterasque potentias, in ordine ad
proprium objectum, quod est finis.
 2. **N**otandum secundò, ex D. Thoma hic art. 3.
duplicem solere distingui virtutem; unam quae
est talis simpliciter, quae scilicet facit actum bo-
num simpliciter, & reddit simpliciter bonum
habentem, neque solum dat facultatem bene
operandi, sed etiam rectum usum illius: aliam
verò quae est virtus tantum secundum quid; quia
nec reddit bonum simpliciter habentem, nec
dat bonum usum, sed dumtaxat facultatem
bene agendi. His praemissis, pro resolutione diffi-
cultatis propositae.
- Dico primò, intellectum secundum se con-
sideratum, esse subjectum virtutis; non tamen vir-
tutis simpliciter, sed tantum virtutis secundum
quid.
3. **P**rima pars patet: Virtus enim ponitur in il-
lis potentiis, quae sunt indifferentes ad diversum
modum operandi circa proprium objectum, bene
scilicet aut male, & quae secundum se habent
difficultatem in exercendis propriis operatio-
nibus: Sed utrumque convenit intellectui se-
cundum se considerato; ille enim est indiffe-
rens ad intelligendum bene vel male, seu ad at-
tingendum objectum sub ratione veri vel falsi,
& ad attingendum verum patitur difficultatem:
Ergo in illo poni debet aliquis habitus,
quo determinetur, inclinatur, & faciliter ad

attinendum verum. Unde, ut infra dicemus, in
intellectu speculativo dantur tres habitus, nimirum
intelligentia, scientia, & sapientia, quibus
disponitur, inclinatur, & determinatur ad at-
tingendum verum immediatè & sine discursu, atque
mediatè & cum discursu.

Secunda verò pars, quae asserit hujusmodi ha-
bitus in intellectu speculativo residentes, non
esse virtutes simpliciter, sed tantum secundum
quid, probatur duplici ratione quam insinuat D.
Thomas hic art. 3. Prima est: Virtus secundum
quid est illa quae tribuit tantum facultatem bene
operandi, non verò rectum usum illius, seu
applicationem ejus in ordine ad finem honestum:
Sed virtus recepta in intellectu secundum
quid se considerato, & ut praevēnit motionem
voluntatis, tribuit solum facultatem bene ope-
randi, puta scientia bene intelligendi, non verò
rectum usum illius, seu applicationem actus in
ordine ad finem honestum; quia cum finis honestus
sit objectum voluntatis, nulla potentia potest
ad eum ordinare suum actum, nisi ex volun-
tatis motione: Ergo solum virtus secundum
quid potest recipi in intellectu, secundum se
considerato, & ut praevēnit motionem volunta-
tis in ordine ad finem honestum.

Secunda ratio D. Thomae est: Virtus simpli-
citer reddit habentem simpliciter bonum: Sed
virtus intellectus secundum se sumpti non red-
dit habentem simpliciter bonum: Ergo non est
virtus simpliciter. Major patet, Minor probatur.
Ex hoc enim quod aliquis habet scientiam
Theologiae, vel Philosophiae v.g. non dicitur
bonus simpliciter & absolute, sed secundum
quid, & cum addito, scilicet bonus Theologus,
& bonus Philosophus: unde Theologus, licet
peccator, denominatur simpliciter malus.

Dico secundò, intellectum, ut mobilem à vo-
luntate per affectum boni honesti & moralis,
esse subjectum virtutis simpliciter. Ita S. Thomas
articulo citato, & sequitur ex praecedenti con-
clusionone. Habitus enim, qui nedum dant facultatem
bene operandi, sed etiam rectum usum illius
facultatis, sunt virtutes simpliciter: Atqui
habitus afficiens intellectum, ut mobilem à vo-
luntate per affectum boni honesti & moralis,
dant nedum facultatem bene operandi, sed etiam
rectum usum illius: Ergo sunt virtutes simpli-
citer. Major patet ex dictis in praecedenti
conclusionone, Minor verò probatur. Ex eo enim
quod aliquis habitus afficit intellectum, ut mo-
bilem à voluntate ex affectu boni honesti &
moralis, nedum rectificat intellectum, sed etiam
voluntatem moventem, & eam inclinatur ad
rectè movendum: Sed hoc est dare rectum usum:
Ergo, &c.

Confirmatur: Virtus quae est in intellectu, ut
mobilem à voluntate per affectum boni honesti,
tendit in bonum honestum & morale; quod est
bonum simpliciter, & denominatur simpliciter
bonum habentem: Ergo est virtus simpliciter.
Ex quo

Inferes primò, prudentiam esse virtutem sim-
pliciter, non verò fidem, vel artem. Nam pru-
dentia afficit intellectum practicum, ut mobi-
lem ex amore boni honesti & moralis, licet enim
tendat ad verum agibile, tanquam ad rationem
sub qua, ejus tamen ratio quae est bonum morale,
ut tale, vel est verum, non pure intellectuale
& speculativum, sed morale & practicum, quod

quod consistit in conformitate ad appetitum re-
ctum: fides verò & ars, licet sint in intellectu
ut mobili à voluntate, non efficiunt tamen i-
psium, ut mobilem per affectum boni honesti &
moralis, sed fides perficit ipsum formaliter ut
mobilem affectu veri revelati à prima veritate,
& ars ut mobilem affectu rectitudinis artificio-
sa. Ex quo fit, quod aliquis possit exercere opus
artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria: quia
vana gloria, utpote malum morale, non repu-
gnat fini & bonitati artis, neque veritati specu-
lativæ, quam inspicit fides.

Nec dicas hanc doctrinam esse contrariam
D. Thomæ, qui hic art. 3. formaliter asserit fi-
dem esse virtutem simpliciter. Respondetur e-
dem D. Thomam loqui de fide, non secundum se
& præcisè sumpta, quomodo in præsentem eam su-
minimus, sed ut formata per charitatem, quæ ra-
tione induit simpliciter esse virtutis.

Adde fortè D. Thomam numerare fidem in-
ter virtutes simpliciter, quia licet ex se non fa-
ciat actum omni ex parte bonum, sed solum in
certo genere; in hoc tamen convenit cum vir-
tute simpliciter dicta, quod quia inclinât vol-
untatem in sui usum in propria materia, non
potest actum oppositum compatiri, sicut eam
compatiuntur virtutes secundum quid: si enim
aliquis etiam ex industria discedat aliquem fi-
dei articulum, aut de ipso dubitet, fidem amittit;
cum tamen faciens demonstrationem ex indu-
stria malè concludentem, in nullo sedat habi-
tum Logicæ. Imò fides in hoc excedit virtutes
morales acquisitas, quòd illa nec etiam in statu
imperfecto comparatur actum oppositum, quem
tamen virtutes morales utcumque compatun-
tur; siquidem iustitia acquisita non destruitur
omnino primo actu contrario, quamvis à statu
perfecto dimoveatur; fides verò etiam simpli-
ci dubio evanescit.

Interes secundò, virtutem non dici univoce,
sed analogicè de virtute purè intellectuali (cu-
jusmodi sunt scientia, sapientia, intelligentia, &
ars) & de virtute morali, quæ habet tendere
in bonum morale: ita colligitur ex S. Thomæ
infra quest. 61. art. 1. ad 1. ubi dicit; quòd sicut
ratio entis, etiam secundum rationem commu-
nem entis, participatur inæqualiter à substantia
& accidente, & consequenter analogicè; ita &
ratio communis virtutis à virtute morali & pu-
rè intellectuali. Et ratio est, quia virtus est no-
men impositum ad significandum simpliciter
principium rectitudinis moralis, ex quo postea
translatum est ad significandam per quandam
metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in
esse physico, qualis est rectitudo intellectus co-
gnoscentis res ut sunt in se; unde consequenter
dicendum est, hanc analogiam esse proportio-
nalitatis metaphoricæ.

Nec obstat, quòd virtutes intellectuales (ut
infra dicemus) sint simpliciter perfectiores mo-
ralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem po-
tentiam: quia bene stat, illud quòd est simplici-
ter minus perfectum alio, significari aliquò no-
mine, quòd sibi soli simpliciter conveniat, al-
teri verò perfectiori, secundum quid tantum;
ex eo quòd tale nomen est primario impositum
ad significandum imperfectius, ut contingit in
proposito.

Dico tertiò, in sensibus internis nullas subje-
ctari virtutes. Ita S. Thomas hic art. 5.

Probatur ratione ipsius: Virtus debet poni in

A illa potentia, quæ est confirmativa boni ope-
ris: At cognitio veri, quæ est opus bonum po-
tentia cognoscitiva, non consummatur in po-
tentis sensitivis apprehensivis, sed duntaxat in
intellectu: Ergo licet ponantur virtutes in
intellectu, non tamen in sensibus internis. Major
paret: virtus enim habet opus perfectum, cum
sit dispositio perfecti ad optimum. Minor etiam
non est minus evidens: nam potentia sensitivæ
apprehensivæ, sunt quasi preparatorie & dispo-
sitivæ ad cognitionem intellectus, cuius propri-
um est attingere verum: Ergo cognitio veri
non consummatur in sensibus internis, sed solum
in potentia intellectiva.

ARTICULUS II.

*Verum in appetitu sensitivo sint virtutes
proprie dictæ?*

Certum est apud omnes, quòd si appetitus
sensitivus sumatur secundum rationem
communem homini & bruto, non potest esse
subjectum virtutis, nec ullius habitus: sed si
consideretur prout in homine obedire potest
voluntati, non despotice sicut membra externa,
sed duntaxat politicè, concedit quidem om-
nes habitus aliquem subiectari in appetitu
sensitivo hominis, quo inclinatur & determi-
netur ad obediendum voluntati; sed negant ali-
quidalem habitum verè à rationem virtutis mo-
ralis habere, subindeque existimant virtutes
proprie dictas in appetitu sensitivo non reperiri.
Ita docent D. Bonaventura in 3. dist. 33. art. 1.
quest. 3. Scotus ibid. quest. unica, & vazquez
hic disp. 87. cap. 2. Opposita tamen sententia,
quæ veras virtutes in appetitu sensitivo hominis
agnoscit, est expressa D. Thomæ hic art. 4. &
Discipulorum eius, quos sequuntur plures ex
Recentioribus. Unde sit

§. I.

Sententia D. Thomæ suadetur.

Dico igitur, appetitum sensitivum hominis, 12.
ut naturè obedire politicè rationi, esse
subjectum virtutis proprie dictæ, puta fortitudi-
nis & temperantiæ.

Probatur primò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3
ubi ait quòd temperantia & fortitudo sunt par-
tium irrationalium: per partem autem irratio-
nalem intelligit appetitum sensitivum; quia
cum intellectus & voluntas sint potentia spiri-
tuales animæ, pertinent consequenter ad eam
rationem: Ergo juxta Aristotelem aliqua virtu-
tes proprie dictæ resident in appetitu sensitivo.

Nec valet quòd dicunt aliqui ex Adversariis,
nimirum Aristotelem per partem irrationalem
intelligere voluntatem, sicut & per rationalem,
solum intellectum. Non valet, inquam, tum quia
cum voluntas consequatur rationem, & sic ap-
petitus rationalis, non nisi incongruè pars irra-
tionalis dici potest: tum etiam quia idem Phi-
losophus 1. Ethic. cap. ultimò, partem illam irra-
tionalem, quam dicit esse subjectum virtutis,
vocat vim concupiscendi, quò nomine non potest
intelligi voluntas, sed solum appetitus concu-
piscibilis.

Probatur secundò conclusio: Temperantiæ 13.
v.g.

v.g. prout residet in appetitu sensitivo, convenit cum proprietate definitionis virtutis ex Augustino desumpta, & disp. præcedenti art. 3. explanata: Ergo illa est virtus propriè dicta, subindèque in appetitu sensitivo hominis virtutes propriè dictæ subiectari possunt. Utraque consequentia patet. Antecedens probatur discurrendo per singulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiscibilis inclinatur ad appetendum cibum v.g. juxta regulam rationis, est bona qualitas, cum bene & consonè ad naturam hominis disponat talem potentiam. Deinde est qualitas mentis: quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur substantia animæ, vel solus intellectus, aut voluntas, sed qualibet potentia particeps rationis, qualis est appetitus sensitivus ut est in homine, ut patebit ex infrà dicendis. Rursus est id quo rectè vivitur: quia est principium actûs temperati, rectæque rationi conformis. Demum tali habitu non possumus male uti, quia cum sit impressio quædam seu participatio rationis & prudentiæ, essentialiter respicit actum rectum & virtuosum, neque ad actum aliquâ parte vitiosum, qui esset malus ejus usus, potest concurrere. Nihil ergo deest illi ad veram virtutis rationem.

14. Nec minus propriè tali habitui conveniunt definitiones Aristotelis, quas loco citato adduximus. Est enim *dispositio perfecti ad optimum*, cum reddat perfectum appetitum, & disponat ad optimum ejus actum, qui est appetere secundum regulam rationis. Similiter est *habitus elevatus in mediocritate consistens*; cum appetitus ratione temperantiæ attingat medium inter extrema vitiosa, & producat actum in ea mediocritate, quam prudentia dicitur. Imò ex eo quod talis habitus sit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in passionibus, juxta præscriptum & regulam prudentiæ; quatenus appetitus rectè dispositus, inducit intellectum, ut rectè judicet secundam illam dispositionem, ac proinde voluntatem ut rectè eligat; quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, & talia appetit, sicque judicat, sicut est affectus.

Probatum tertio conclusio ratione deducta ex doctrina quam tradidit S. Thomas in questione de virtutibus art. 4. ubi docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes propriè dictæ, tres conditiones requiri. Prima est quod talis potentia apta sit moveri & regulari a potentia superiori: & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla est virtus. Secunda est, quod non sit omnino determinata ad unum modum operandi, sed habeat aliquam indifferentiam, ratione cuius possit ferri in contrarium: & defectu istius conditionis (ut suprâ annotavimus) in membris externis, & in sensibus tam internis, quam externis nulla est virtus. Tertia de-

A conditiones. Et in primis quod appetitus sensitivus sit potentia apta moveri & regulari per potentiam superiorem, scilicet per rationem, constat experientiâ: nam viri probi moderantur passiones appetitûs sensitivi secundum dictamen rationis, & sic in eis appetitus sensitivus obedit rationi moventi & regulanti. Deinde quod appetitus sensitivus, ut est in homine, non sit omnino determinatus ad unum modum operandi, patet ex eo quod sæpe contra rationem operatur, & aliquando sequitur ductum rationis. Demum quod idem appetitus sit consummativus actûs virtuosus, & non tantum præparativus vel inchoativus illius, non minus videtur manifestum: cum enim virtutes morales versentur circa passiones quæ in appetitu sensitivo subiectantur, completè habent suum opus, ubi actus & passiones ipsius appetitûs ad medium & regulam rationis fuerint reducta, quicquid sit de actibus externis; unde sufficeret ut aliquis esset fortis, quod haberet passiones irascibilis perfecte rationi subiectas, licet externam pugnam non sustineret: Ergo tres conditiones requiritur, ut aliqua potentia sit subiectum virtutis, in appetitu sensitivo reperiuntur.

Denique suaderi potest conclusio, ostendendo fortitudinem & temperantiam in appetitu irascibili & concupiscibili subiectari. Ibi ponenda est aliqua virtus, ubi est difficultas ad attingendum illius objectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem ad attingendum objectum fortitudinis aut temperantiæ, sed tantum appetitus sensitivus: Ergo fortitudo & temperantia non in voluntate, sed in appetitu sensitivo subiectantur. Minor constat: quia essentia & effectus formalis habitûs, maxime virtuosus, est tollere difficultatem, seu facilitare potentiam in qua est, ad attingendum promptè & faciliter proprium objectum. Minor autem probatur: Objectum a quo specificantur prædictæ virtutes, est moderantia passionum: Sed potentia quæ patitur difficultatem ad attingendum tale objectum, est solus appetitus sensitivus, non autem voluntas: Ergo, &c. Major constat: fortitudo enim habet moderari passiones irascibilis, scilicet timorem & audaciam, maxime contra pericula mortis; temperantia verò amorem, desiderium, atque delectationem, circa delectabilia tactûs & gustûs. Minor probatur: Voluntas non habet difficultatem circa bonum rationis proprium, ut infrâ dicemus: Sed moderantia passionum est bonum rationis proprium, & proportionatum respectu voluntatis; moderatio enim passionum est bonum conforme rationi & inclinationi naturali voluntatis, ut magis patebit ex dicendis articulo sequenti: Ergo voluntas nullam patitur difficultatem in admitendo objecto prædictarum virtutum, sed tantum appetitus sensitivus, subindèque in isto sunt ponende virtutes moderativæ passionum, non verò in voluntate.

Si autem queratur, quomodo illæ virtutes habeant moderari passiones? Respondeo illas moderari dupliciter, efficienter scilicet, & formaliter: efficienter quidem, quatenus eliciunt actus oppositos passionibus immoderatis; formaliter verò, quatenus informando appetitum, disponunt & inclinant ipsum ad propria objecta, conformiter tamen ad rationem, ac per hoc illæ passiones non insurgunt ita vehementes.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò cum Scoto: Virtus humana solum potest esse in illa potentia, quæ est propria hominis in quantum homo est: Atqui appetitus sensitivus non est hujusmodi, sed communis hominibus & brutis: Ergo virtus humana seu moralis non potest in illo subjectari.

Huic argumento patet responso ex dictis in initio hujus articuli, ubi advertimus non esse sermonem de appetitu sensitivo secundum se, sed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

Objicies secundo: Virtus moralis est habitus electivus, ut patet ex ejus definitione, disputatione præcedenti adducta: Sed habitus existens in appetitu sensitivo non est electivus; cum electio non sit actus appetitus sensitivi, sed solius voluntatis, ut docet D. Thomas supra quæst. 13. art. 2. Ergo habitus existens in appetitu sensitivo virtus moralis esse nequit; subindeque non in tali appetitu, sed in sola voluntate, virtutes morales subjectantur.

Respondeo omnem virtutem moralem esse quidem habitum electivum; in eo tamen differre virtutes morales quæ versantur circa passiones, & resident in appetitu sensitivo, ab aliis quæ non habent moderari passiones, & in voluntate subjectantur, quod istæ sunt habitus electivi formaliter, directe, & immediate, quia directe & immediate efficiunt electionem, quæ in voluntate residet, illæ verò sunt habitus electivi solum participative, indirecte, mediate, & complete: tum quia eliciunt actum appetitus in quo electio voluntatis & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando passiones appetitus, quæ electionem debitam perturbant, indirecte & mediate ad illam conducunt: tum denique, quia licet ipsam electionem directe non eliciant, efficiunt tamen actum appetitus sensitivi executivum & completivum illius, subindeque habitus electivi executivi & complete dici possunt. Quam doctrinam & solutionem fuse expendunt Salmanticensis hic disp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ testimoniis illustrant.

Dices, Ex hac solutione sequi, quod in voluntate debeat poni virtus aliqua ad producendam illam electionem ad quam indirecte solum & mediate virtutes temperantia & fortitudinis in appetitu sensitivo existentes concurrunt: Sed hoc dici nequit, aliòquin ad moderandas passiones requirerentur duo genera virtutum moralium, quarum alia in voluntate, alia in appetitu sensitivo existerent: Ergo, &c. Sequela probatur: Antequam passiones appetitus sensitivi sint moderatae per habitus fortitudinis & temperantia, voluntas patitur difficultatem in eligendo illarum objecto: Ergo ad vincendam talem difficultatem, & ad resistendum passionibus appetitus irascibilis & concupiscibilis, requiritur aliqua virtus in voluntate.

Respondeo negando Sequelam: Ut enim articulo sequenti ostendemus, voluntas non eget virtute superaddita, ut tendat in bonum proprium, quale est illud ad quod ordinantur temperantia & fortitudo. Ad probationem in contrarium dicendum est, illam solum probare, quod voluntas ob conjunctionem quam habet cum appetitu rebeli, indigeat habitu continen-

tiæ ad resistendum passionibus concupiscibilis, & habitu constantia seu perseverantia ad resistendum passionibus irascibilis: illi tamen habitus non habent rationem virtutis, ut docet S. Thomas infra quæst. 58. art. 3. ad 2. quia vera virtus non est in voluntate circa passiones, quamdiu non sunt sedatae, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, id est ad perfectam operationem: patet autem quod continentia & perseverantia non sunt in voluntate absque perturbatione passionum, imò ad hoc ponuntur in illa, ut resistat passionibus contra rationem insurgentibus: Ergo sicut prædicti habitus non habent consummare bonum ad quod ordinantur, nimirum moderantiam passionum, ita nec habent rationem virtutis.

Objicies tertio: Virtus moralis debet habere pro subjecto potentiam liberam: Sed appetitus sensitivus non est potentia libera: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Major est certa: virtus enim moralis debet esse principium actus liberi, & moralis, subindeque subjectari in potentia libera. Minor etiam videtur manifesta: cum libertas non in parte inferiori & sensitiva, sed in superiori & intellectiva resideat, & sit formaliter in voluntate, & in intellectu radicaliter.

Respondet primò Martinez, appetitum sensitivum esse principium actus liberi, non intrinsicè à libertate existente in ipso, sed extrinsicè ab ea quæ est in actu voluntatis, Sed hæc responsio difficultatem non solvit: cum enim omnis actus virtutis sit intrinsicè bonus & moralis, debet etiam esse intrinsicè liber, præsertim cum bonitas moralis supra ipsam libertatem fundetur.

Respondent secundo alii ex nostris Thomistis, quod sicut cogitativa in homine ex conjunctione, quam habet cum intellectu, vim aliquam discurrendi participat, ut colligitur ex S. Thoma 1. p. quæst. 78. art. 4. in corp. & ad 5. ita appetitus sensitivus, ut est in homine, ex conjunctione quam habet cum voluntate, & ex eo quod utraque potentia radiceretur in eadem anima, aliquam libertatem intrinsicam participat, ut docet idem S. Doctor in 2. dist. 21. quæst. 1. art. 2. ad 5. his verbis: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis, & sic in concupiscibili potest esse peccatum.*

Verum licet hæc doctrina verissima sit, & menti Angelici Doctoris consona, non sufficit tamen ad evacuandam difficultatem argumenti propositi: nam actus virtutis debet esse simpliciter liber, sicut est simpliciter bonus & honestus: libertas verò, quam appetitus à voluntate participat, ob conjunctionem illam habitalem, & radicationem quam habent in eadem anima, tantum est secundum quid & imperfecta, & ideo non sufficit ad peccandum mortaliter, nisi consensus voluntatis accedat, sed solum venialiter, ut in Tractatu de peccatis fuse ostendimus. Unde

Ad objectionem dicendum est cum Salmanticensibus, quod licet appetitus sensitivus hominis, ex vi conjunctionis quam habet cum voluntate, non evadat simpliciter liber, sed solum secundum quid, ex actuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipsum applicat ad operandum, participat intrinsicè libertatem perfectam: unde sicut in ipso ut actualiter moro à voluntate potest reperiri vitium, & peccatum, non solum veniale, sed etiam mortale; ita prout

sic potest esse principium actus virtuosii, & subiectum virtutis moralis elicitive talis actus.

27. Objicies quartò: In ea solum potentia residet virtus moralis, quæ potest attingere bonum honestum: Sed appetitus sensitivus nequit hoc bonum attingere; cum ejus objectum ad æquatum sit bonum sensibile corporeum, honesto valde inferius, & ei sæpe contrarium: Ergo virtus moralis in appetitu sensitivo subiectari nequit.

28. Respondeo concessã Majori, negando Minorẽ: quamvis enim appetitus rationalis per se primò attingat bonum honestum in communi, & immediatè regulatum per rationem; appetitus tamen sensitivus, ut actualiter motus à ratione & voluntate, per quandam participationem rationis attingit bonum honestum in particulari, & regulatum per cogitativam; illud enim non est omnino extra lineam sensibilibus & corporei, quia licet sit bonum secundum rationem, non tamen nisi ut participativè ordo rationis in actu sensitivo habetur; quo pacto induit rationem boni corporei & sensibilibus, cum non sit aliud quàm corporea & sensibilibus conformitas hujus actus cum actu rationis.

29. Objicies quintò, & simul instabis contra præcedentem solutionem: Regula virtutis moralis est prudentia: Sed appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam: Ergo non est subiectum virtutis moralis. Minor probatur: Appetitus sensitivus regulatur per apprehensionem sensus: Sed in sensu non est prudentia: Ergo appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam. Major patet, Minor probatur. Prudentia debet attendere ad omnes circumstantias, & omnia quæ possunt accidere, præcavere: Sed hoc repugnat sensui: Ergo in eo prudentia esse nequit.

30. Respondeo non omnem actum virtutis regulari immediatè per veram prudentiam, sed mediatè, quatenus intellectus per veram prudentiam proponit objectum honestum sensui, & sensus proponit appetitui bonum auditum ab intellectu: unde non opus est quòd sensus attendat ad omnes circumstantias, sed hanc circumspicionem supponit factam ab intellectu. Si tamen velis dicere, quòd sicut in appetitu est quædam libertas participata à voluntate, ita in apprehensione sensitiva, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circumstantias actus ab appetitu eliciti potest attingere; nihil dices à veritate, & à principiis suprà statutis alienum.

ARTICULUS III.

Utrum in voluntate ponenda sit virtus non solum in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienum, sed etiam in ordine ad bonum commune naturale proprii suppositi.

Certum est apud omnes, virtutem non poni in voluntate, nisi ad attingendum bonum honestum & morale, seu communitatum ad rectam rationem & dictamen prudentiæ: sed cum tale bonum sit duplex, aliud supernaturale & divinum, quod non potest cognosci nisi per lumen supernaturale, & aliud naturale, quod fitur per conformitatem ad dictamen naturale

A intellectus & prudentiæ; & rursum naturale aliud de proprio illius suppositi in quo est voluntas, cujusmodi est moderatio propriarum passionum; & aliud alienum, quale est reddere alteri quòd suum est; quarum Theologi, & in ordine ad quòd bonum honestum ex alligatis, ponenda sit in voluntate virtus?

§ I.

Triplex conclusio diffcultas resolvitur.

Dico primò, voluntatem indigere habitu virtutis ad attingendū bonum supernaturale. Probatur breviter: Voluntas indiget virtute ad attingendum objectum quod excedit proportionem volentis: Sed bonum supernaturale excedit proportionem volentis, quantum ad speciem, cum illud sit supra totam speciem naturæ humanæ: Ergo voluntas indiget virtute superadditã ad attingendum bonum divinum & supernaturale, nimirum spe & charitate.

Dico secundo, requiri etiam in voluntate habitum virtutis ad attingendum prompè & faciliter bonum alienum, etiam naturale.

Probatur: Licet bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis, quantum ad speciem, sicut bonū supernaturale, cum tamen excedit, quantum ad individuum; quia uniuscujusque voluntas, hoc ipso quòd est radicata in hoc numero supposito, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprii suppositi, juxta illud Philosophi: *Amabile bonum, unicuique verò proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale, ut creditoris, patris, benefactoris, &c. Et ideo Theologi collocant in ea justitiam, & ejus partes, non tantum subiectivas, nimirum comractivam, distributivam, legalem, & epikeiam, sed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem, observantiam, religionem, &c. Per quòd excluditur error Flamini, qui lib. 2. de felicitate, non sine temeritatis nota, ausus est dicere, *Errorum maximum esse, quòd Philosophi & Theologi arbitrantur, virtutes aliquas morales esse in voluntate.*

Dico tertio, voluntatem respectu proprii boni, saltem ordinis naturalis, non indigere virtute, ac proinde omnes virtutes, respicientes iustis modi bonitatem, residere duntaxat in appetitu sentiente. Ita communiter docent Thomista contra Scotistas, & Patres Societatis; videturque hæc sententia esse expressè Aristotelis, & D. Thomæ: Philosophus enim 3. Ethic. cap. 10. temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu sensitivo, solamque justitiam collocat in voluntate. Idem clarè docet S. Doctor quart. 1. de virtutibus art. 5. ubi sic concludit: *Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet charitas & iustitia, &c. Illas autem virtutes, quæ circa passiones consistunt sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quòd ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipsis passionibus est quòd est secundum rationem, & ad hoc naturæ alter se habet voluntas ex ratione ipsius potentia, sed proprium obiectum voluntatis. Quibus ultimis verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat. Nulla enim potentia eget habitu virtutis ad attingendum objectum in ordine ad quòd*

quod est per seipsam completa, determinata, & proportionata: Sed voluntas est completa, determinata, & proportionata ad attingendum bonum honestum proprii suppositi: Ergo non indiget habitu virtutis ad illud attingendum. Major patet: habitus enim ad hoc tantum requiritur, ut potentiam ultimò compleat & determinet ad attingendum objectum; unde si potentia per seipsam est completa & proportionata, superflue in ea ponitur habitus. Minor verò probatur: Tum quia bonum honestum proprii suppositi non excedit proportionem volentis, neque quantum ad speciem, cum sit ordinis naturalis, neque quantum ad individuum, cum non sit alienum, sed proprium suppositi appetentis. Tum etiam, quia sicut voluntas, ex quo est appetitus naturæ rationalis, naturâ suâ inclinatur & propendet in bonum ut sic, ideòque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex quo est appetitus talis hominis, inclinatur ex se in bonum honestum talis suppositi: sicut enim differentia individualis contrahit voluntatem ut sit hæc numero, ita & ejus inclinationem determinat ad bonum hujus suppositi.

34. Nec valet quod dicunt Adversarii, voluntatem esse quidem naturaliter completam, determinatam, & inclinam ad bonum physicum proprii suppositi, non tamen ad bonum morale, seu honestum. Non valet, inquam, tum quia voluntas, cum sit inclinatio naturæ rationalis, consequens cognitionem intellectivam, debet habere ex se vim proportionatam ad attingendum bonum proprii suppositi rationi consonum; sicut appetitus sensitivus ex eo quod est inclinatio naturæ sensitivæ, sequens cognitionem sensitivam, habet ex se vim completam & proportionatam ad attingendum bonum sensibile seu delectabile proprii suppositi. Tum etiam quia, ut supra dicebamus, bonum morale & honestum proprii suppositi, non excedit virtutem volentis, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum.

Addunt aliqui, quod sicut cogitativa ex conjunctione ad intellectum, & appetitus sensitivus ex conjunctione ad voluntatem, imperfectam vim quandam discutiendi, & modum aliquem libertatis participant: ita voluntas ex conjunctione quam habet cum intellectu, ut est regula humanorum actuum, mediante synderesi, rectitudinem quandam naturalem fortitur, per quam inclinatio ejus naturalis ad bonum honestum juvatur & completur. De quo videri possunt Salamanticenses hæc disp. 2. dubio 3. §. 1. ubi hanc doctrinam fuse ac eruditè expendunt.

35. Non magis juvat alia responsio Adversariorum, dicentium non sufficere ad hoc quod voluntas virtute non indigeat ad attingendum bonum honestum proprii suppositi, quod possit absolute illud attingere, sed insuper requiri quod possit facile & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura sua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facile & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc responsio: nam ratio adducta probat, voluntatem posse attingere bonum honestum proprii suppositi, facile, & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facile & delectabiliter ad illud tendit; quia difficultas non potest provenire nisi ex excessu & improprietate objecti cum potentia, vel quantum ad

A speciem, vel quantum ad individuum; adeòque si voluntas sit completa & proportionata ex natura sua ad attingendum bonum honestum proprii suppositi, taleque bonum, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut supra ostensum est, facile & delectabiliter illud attinget, totaque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, se tenebit ex parte appetitus, in quo sunt immoderate passiones, electionem boni honesti impediens vel retardans: unde in ipso quidem appetitu sensitivo ponendæ sunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad subjiciendas vel moderandas hujusmodi passiones, non verò in voluntate, in qua solum collocatur justitia, cum aliis virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantum ad individuum, ut in secunda conclusione declaravimus, & magis patet ex solutione argumentorum.

§. II.

Solvantur objectiones.

Obijcies primò: Intellectus ad quodcumque 36. verum rectè attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipsa prima principia, tam speculativa, quam practica; nam ad speculativa ponitur in illo habitus intelligentiæ, & ad practica synderesis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honestum rectè attingendum, etiam ad bonum in communi, & ad bonum honestum proprii suppositi, indigebit habitu virtutis moralis.

37. Respondeo ex D. Thoma infra quæst. 62. art. 3. ad 1. & quæst. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando consequentiam, & paritatem: quia intellectus non est de se in actu primo completus ad cognoscendum, sed sicut indiget speciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas verò non indiget habitu inclinante in bonum honestum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cum sit essentialiter appetitus rationalis, est ex se in actu primo inclinata respectu boni honesti in communi; & cum sit appetitus rationalis talis suppositi, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur.

38. Obijcies secundo: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum elicente: Sed à voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honestum proprii suppositi, ut cum quis eligit sumere cibum in debita quantitate & aliis circumstantiis: Ergo & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari.

E Confirmatur primò: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuosus in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur secundo: Voluntas per actus virtuosos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitij: Ergo per virtuosos acquirat habitum virtutis. Consequentia patet, tum à paritate rationis: tum etiam quia contraria debent versari circa idem subjectum, atque adeo potentia, quæ potest esse subjectum vitij circa proprium bonum, etiam poterit esse subjectum contrariæ virtutis.

39. Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia eum eliciens, quando non est sufficienter completa & determinata ex se ad illum eliciendum, concedo Majorem: si sit sufficienter completa & determinata, nego Majorem. Constat autem ex dictis voluntatem esse sufficienter completam & determinatam ex natura sua ad bonum honestum proprii suppositi, & in illud naturalem habere inclinationem, cum sit appetitus rationalis talis suppositi, ut supra declaravimus. Ex quo patet responsio ad primam confirmationem: Major enim distinguenda est, habitus acquiritur per actum repetitionem, si potentia sit capax illius, concedo Majorem: si non sit capax, nego Majorem: lapis enim v.g. quantumcumque descendat, non acquirit habitum, quia est incapax illius, cum per naturalem gravitatem sit completè inclinatus ad descensum. Similiter potentia naturalis, ut vegetativa, nutritiva, & similes, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter sunt ad agendum completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate respectu proprii boni.

Ad secundam respondeo primò, negando Antecedens: sicut enim quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad descensum, non generatur in eo habitus ad ascendendum sursum, quantumvis millies sursum projiciatur; ita nec in voluntate generatur habitus vitiosus circa bonum proprium, quia voluntas habet inclinationem naturalem completam respectu proprii boni honesti, quæ non minus resistit habitui vitioso inclinati in contrarium, quam resisteret perfecta virtus acquisita, si adelleret.

Respondeo secundò, dato Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: ratio autem disparitatis est, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exerceantur, non est ex se inclinata, ideoque requiritur habitus vitii ut ad illos inclinetur: ad actus verò honestos circa proprium bonum est ex propria natura inclinata, subindeque non potest ad illos per habitum inclinari.

40. Objicies tertio: Potentia indifferens ad bene vel male operandum, indiget habitu virtutis, quo ad bene operandum determinetur: Sed voluntas etiam respectu proprii boni est indifferens ad bene, vel male operandum; siquidem aliquando bene, aliquando male operatur: Ergo eget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum bonum proprium determinetur.

21. Respondeo distinguendo Majorem: Potentia indifferens, indifferentia libertatis ad bene vel male operandum, indiget habitu virtutis, &c. nego Majorem: potentia indifferens indifferentia perfectibilitatis, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: voluntas etiam respectu boni proprii est indifferens, indifferentia libertatis, concedo Minorem: indifferentia perfectibilitatis, nego Minorem, & Consequentiam. Duplex ergo distingui debet in voluntate indifferentia, alia libertatis, alia perfectibilitatis: prima convenit voluntati respectu cuiuscumque actus liberi; secunda solum convenit respectu actus superexcedentis, ad quem propriæ vires potentia non sufficiunt, sed indiget perfectione superaddita: unde ista indifferentia debet compleri & determinari per habi-

tum, qui novam vim conferat potentia; illa verò non potest auferri per habitum virtutis, imò adhuc posito tali habitu in voluntate, manet in ea hæc indifferentia; quia licet ille ad unum actum inclinet & determinet, hæc tamen inclinatio & determinatio accommodatur naturæ potentia liberæ, subindeque non officit indifferentia requisita ad libertatem: cum ergo voluntas respectu proprii & connaturalis boni honesti, non sit indifferens indifferentia perfectibilitatis (quia tale bonum vires ejus naturales non excedit, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum, ut supra ostensum est) sed duntaxat indifferentia libertatis & dominij, quæ est facultas ad utrumlibet, nulli omnino alligata; non indiget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum tale bonum compleatur & determinetur.

Dices: Habitus omnis, præsertim virtutis, ad hoc ponitur in potentia, ut compleat & determinet illam in ordine ad actum, & objectum quod sibi est difficile: Sed voluntas in prosecutione boni honesti, etiam proprii, patitur non modicam difficultatem, & ideo sæpe illud deserit, labiturque in oppositum malum: Ergo indiget habitu virtutis ad prosequendum & attingendum bonum honestum, etiam proprium.

Respondeo, dupliciter posse aliquem actum reddi difficilem potentia, nimirum vel per se & intrinsicè, vel extrinsicè solum & per accidens. Dicitur difficilis primo modo, quando vel quantum ad speciem, vel quantum ad individuum, superat vires & proportionem potentia. Censetur verò difficilis secundo modo, cum est talis solum ratione alicujus impedimenti extrinsicè retardantis actionem, tamen in potentia adhuc sufficiens virtus intrinsicè ad illum eliciendum. Quando ergo dicitur habitum virtutis requiri, quando actus est difficilis potentia, hoc verum est quando actus est illi difficilis per se, & ex objecto; cum enim hæc difficultas oriatur ex defectu complementi & determinationis potentia, auferri nequit nisi per formam intrinsicè completam & determinatam potentiam in actu primo: falsum verò, si actus sit solum difficilis potentia per accidens, & ratione alicujus impedimenti extrinsicè; tunc enim non requiritur habitus ut promptè fiat, sed sufficit amovere impedimentum: unde cum difficultas, quam voluntas interdum patitur in prosecutione boni honesti, proprii & connaturalis, non proveniat ex defectu perfectionis requisita, neque ex superexcedentia objecti, vel actus, sed ex passionibus immoderatis appetitus sensitivi, aliusve impedimentis tenentibus se ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facile & delectabiliter prosequendum tale bonum; sed si ad hoc aliquis habitus necessarius est, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus passiones, ex quantum immoderantia illius boni prosequendo difficilis redditur.

Instabis: Difficultas, quam voluntas patitur in recedendo unicuique quod suum est, provenit ex passionibus, pura ex nimio amore sui, vel peccuniarum: Sed hoc non obstante ponitur in voluntate iustitia ad hunc actum facile & delectabiliter exercendum: Ergo licet difficultas quam voluntas patitur in prosecutione boni honesti, proprii & connaturalis, ex passionibus immoderatis appetitus sensitivi oriatur, nihilominus requiritur.

requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facile & delectabiliter profectendum tale bonum.

Respondeo quod licet voluntas in exercendo actu iusticie, & reddendo unicuique quod suum est, patiatur aliquam difficultatem ex passionibus appetitus sensitivi provenientes, hæc tamen non est tota difficultas quam patitur in exercitio illius actus, sed simul cum difficultate illa extrinseca, ex passionibus appetitus provenientes, habet aliam sibi intrinsecam, petitam ex excessu & improportione huiusmodi actus, non quantum ad speciem, sed quantum ad individuum, cum enim cuiuscumque voluntas sit radicata in hoc numero supposito, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprii suppositi, subindeque ex majori & vehementiori inclinatione, quam habet ad bonum proprium, a prosecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus iusticie. Caterum ad proprium bonum honestum voluntas nullam patitur difficultatem intrinsecam, ortam ex excessu & improportione illius, cum tale bonum, neque quantum ad speciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; sed tota difficultas, quæ in huius boni prosecutione reperitur, ex intrinsecis impedimentis, & passionibus immoderatis appetitus sensitivi provenit: unde ad facile & delectabiliter profectendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, sed sufficit ponere in appetitu irascibili & concupiscibili virtutes fortitudinis & temperantia, quibus immoderate illius passionibus cohibeantur, & temperentur.

Obijcies quarto: Humilitas versatur circa bonum proprium; ponitur enim ad moderandum affectum spei, & appetitum propriæ excellentie, ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 161. art. 4. Sed humilitas residet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honestum. Major patet, Minor probatur. Idem est subiectum contrariorum: Sed superbia humilitati contraria est in voluntate, ut docet S. Doctor 2.2. quæst. 162. art. 3. & patet ex eo quod in Angelis prævaricatoribus, in quibus non est appetitus sensitivus, superbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non verò in appetitu sensitivo residet.

Respondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu sensitivo, solamque hanc posteriorem, quæ est pars potentialis temperantia, versari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentie absolute sumptæ, non curando de subordinatione ad alium; illam verò quæ residet in voluntate, & est pars potentialis iusticie, respicere bonum alienum, quia respicit propriam excellentiam, non absolute, sed ut subordinatam Deo, cum importet subjectionem hominis ad Deum, ut docet S. Thomas 2.2. quæst. 161. art. 1. ad 5. his verbis: *Humilitas secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliatio se subijcit.*

DISPUTATIO III.

De distinctione virtutum.

Ad questionem 57. Divi Thomæ.

VARIÆ solent tradi divisiones virtutis in communi: sed cæteris clarior & compendiosior ea est, quam S. Doctor hic profectitur, quæ scilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam distribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hic agemus: de Theologicis verò specialem Tractatum instituemus infra, post Tractatum de justificatione impij, & merito iusti. Cui aliam brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis eis oppositis, subnectemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De virtutibus intellectualibus.

Virtus intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, sive speculativum, sive practicum; solerque dividi in quinque species, quæ vocantur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, ars, & prudentia. Ratio verò, huius divisionis hæc est: Cum virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot esse debent virtutes intellectuales, quot sint habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum sunt tantum quinque enumerati: Ergo illi soli sunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quod certo & infallibiliter ab intellectu attingi potest, vel est universale, & consequenter necessarium, vel singulare & contingens? Si universale, vel est attingibile immediate, vel absque medio, & ex sola terminorum notitia, ut sunt prima principia? & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel est attingibile mediate, & per proprias causas, quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si verò causa fuerint altissima & universalissima, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile? & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Præter has quinque virtutes intellectuales, dantur alij habitus seu dispositiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis quia non attingunt infallibiliter verum, ut sunt fides humana, opinio, suspicio, dubium, solertia, &c. Differere verò in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non est huius loci, cum de his agatur in Philosophia: unde hic solum varias illarum species & divisiones expendemus.

Habitus ergo primorum principiorum dividitur in intelligentiam, & synderesim. Illa attingit prima principia speculativa, quæ deserviunt ad scientiarum acquisitionem: hæc verò prima principia practica, quæ ad rectam operationem & morum directionem conducunt;

Tr 3 & ad

& ad ipsam reduci potest conscientia, quæ ex vi nominis dicit applicationem scientiæ vel cognitionis ad aliquid, unde propriè neque designat habitum, neque potentiam, sed actum ipsius syn-deresis.

4. **Habitus sapientiæ** in duas etiam species distribuitur, nimirum in divinam, quæ est Theologia, cuius objectum est ipsa causa altissima, scilicet Deus, ut cognoscibilis per revelationem mediatam; & in humanam, quæ est Metaphysica, quæ obtinuit etiam nomen sapientiæ, quia versatur circa prima rerum prædicata, ens, verum, bonum, &c. Deumque ut lumine naturali cognoscibilem contemplatur.
5. **Scientia** verò in tria præcipua genera dividitur, nimirum in scientiam abstractam à materia intelligibili; sub qua Metaphysica & Dialectica continentur: in scientiâ abstractam à materia sensibili; sub qua sunt Arithmetica (cui subalternatur Musica) & Geometria (cui subalternatur Astrologia) Cosmographia, Geographia, Topographia, Hydrographia, Optica, & Machinativa: & demum in scientiam abstractam à materia singulari; sub qua continetur solum Physica, cui subalternatur Medicina.
6. **Similiter ars** dividitur in servilem seu mechanicam; & liberalem; numeranturque sub unaquaque septem species, quæ hoc distinctio designantur:

*Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.
Rus, nemus, arma, rates, vulnere, lana, siber.*

Primus versus complectitur septem liberales, nam *lingua* designat Grammaticam, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *tonus* Musicam (sub qua videtur contineri Poeticam, cum omnibus suis speciebus, quamvis possit etiam reduci ad Rhetoricam) *angulus* Geometriam, & *astra* Astrologiam.

Secundus versus continet res serviles: *Rus* enim designat agriculturam, *nemus* artem venatoriam & piscatoriam, *arma* militarem, *rates* nauticam, *vulnere* chirurgicam, *barbitonforiam*, & *pharmacopoleam*, *lana* textoriam, *fartoriam*, & similes, *siber* fabrilem, quæ comprehendit argentariam, deauratricem, ferrariam, carpentariam, sculpticam & huiusmodi.

De prudentia, & partibus eius, variisque ejus speciebus, in Tractatu de quatuor virtutibus Cardinalibus differemus.

ARTICULUS II.

De virtutibus moralibus.

7. **PRÆTER** virtutes intellectuales, quæ resident in intellectu, dantur alix morales, quæ subiectantur in voluntate, & in appetitu sensitivo, & dividi solent in virtutes operationum, & passionum, seu in eas quæ circa operationes, & circa passiones versantur: ut hinc appareat necessitatem omnium virtutum purè moralium non esse ex eodem fonte, sed eatum aliquas necessarias esse propter operationes ipsas secundum se, etiam si nulla passio obliheret, cujusmodi est iustitia, & annexa ei virtutes secundariæ; quasdam verò, nempe temperantiam, &

fortitudinem, eisque subjectas virtutes, solum esse necessarias propter vincendas passiones contrarias, aut leniendam difficultatem ex illarum consortio vel immoderantia provenientem. Hæc duo membra sub aliis vocibus interdum proponuntur: nam virtutes quæ circa passiones occupantur, dicuntur virtutes ad se; nimirum quia domitis passionibus, homo in seipso optimè componitur; reddendo autem cuique suum (quod fit cum operationes ex virtute iustitiæ exercentur) benè erga alios afficitur.

Dividuntur etiam à Platonice virtutes morales in politicas, purgativas, purgati animi, & exemplares: cuius divisionis meminit S. Thomas hic quasi 61, art. 5. Politica illa sunt, quibus homo benè se habet in rebus humanis gerendis. Purgativa, quæ animum purgant & ordinant ad contemplationem divinorum. Purgati animi, quæ animum totaliter purgant à terrenarum labe cupiditatum, ita ut ex abundantia contemplationis passiones non amplius sentiantur, quod est tantum Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectorum. Demum eadem virtutes exemplares dicuntur, prout inveniuntur in Deo, in quo est exemplar, & idea omnium virtutum quæ in nobis sunt, per imitationem enim divinæ iustitiæ sumus iusti, & per imitationem perfectionis divinæ, perfecti, juxta illud Matth. 5. *Estote perfecti sicut & Pater vester cælestis perfectus est.*

Hanc divisionem elegantè explicat Macrobius lib. 1. super somnium Scipionis cap. 8. ubi sic ait: *Exemplares virtutes illæ sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt, à quarum exemplo reliquæ omnes per quodam defluunt. Nam si rerum aliarum, nullis magis partitum ideas esse in mente divina credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina: Temperantia quod in se perpetuâ intentione conversi est: Fortitudo, quod semper idem est, nec aliquando mutatur: Iustitia, quod perenni lege à sempiterna sui operis continuatione non flectitur.*

De politicis, per quas boni viri Reipublicæ consulunt, ait: quod politica prudentia est ad rationis normam quæ cogitat & agit universa dirigere, ac nihil præter rectum velle vel facere, humanisque actibus (tanquam diis arbitris) providere: fortitudinis est, animum supra periculi metum agere, nihilque nisi turpia timere, tolerare fortiter vel adversa, vel prospera; temperantia, nihil appetere prætermodum, in nullo legem moderationis excedere, sub jugum rationis cupiditatem domare: iustitia, servare unicuique quod suum est. Et mox: *is virtutibus vir bonus primum sui atque inde Reipublicæ Receptor efficitur, iuste ac providè gubernans humana, divina non deserens.*

De purgatoriis, quas Philosophantium virtutes vocat, hæc scribit: *Prudentia est mundum istum, & omnia quæ mundo insunt, divinorum contemplatione despicere, omnemque anime cogitationem in sola divina dirigere: temperantia, omnia relinquere, in quantum natura patitur quæ corporis usus requirit; fortitudinis, non cedere animam, à corpore quodammodo, ductu Philosophiæ recedentem, nec altitudinem perfectæ ad superna ascensionis horrere; iustitiæ, ad anam sibi huius præpositi consentire viam, uniuscuique virtutis obsequium.*

Demum de jam purgati ac detersi animi virtutibus inquit, quod prudentia est divina sola nosse, & hæc

*hæc tanquam nihil sit aliud, intueri; temperantia, A
revertens cupiditates non reprimere, sed penitus obli-
visci; fortitudinis, passiones ignorare, non vincere; 3
iustitia, ita cum divina mente sociari, ut servet perpe-
tuam cum ea se deus imitando.*

Disputant verò Theologi, an hæc divisio sit
in diversas species virtutis, sed solum in diver-
sos status ejusdem virtutis? Quæ difficultas non
procedit de virtutibus exemplaribus: cum enim
virtutes illæ non sint humana, sed divina, evi-
dens est illas plusquam specie differre à nostris.
Solum ergo quaeritur de aliis tribus, quæ politi-
cæ, purgatoria, & purgati animi dicuntur, an es-
sentialiter differant, & dividant genus virtutis,
an solum accidentaliter, & penes diversos status
ejusdem virtutis?

Respondeo breviter cum Cajetano & alijs
Thomistis, hæc tres virtutes, politicas, purgato-
rias, & purgati animi, non esse specie diversas,
sed diversos status ejusdem virtutis, secundum
diversas perfectiones; sicut pueritia, adolescen-
tia, & virilitas, non faciunt diversos homines,
sed diversos status ejusdem hominis. Idem enim
habitus qui initio sunt virtutes politica, quia
passiones ad medium rationis reducunt (per
quod homo fit animal perfectè politicum, & re-
ctè disponitur ut bene se habeat in rebus huma-
nis gerendis) perficiunt intantum ut passionum
immoderantiam tollant, & tandem usque adeo
ascendunt, ut animum omnino purgent à terre-
nis cupiditatibus, & passionum perturbationibus
liberent.

Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas
habemus in via, post resurrectionem remane-
bunt in patria eadem specie, & aliquando ead-
dem numero: Sed in patria omnes sunt purgati
animi, in via autem ut plurimum politica, vel
ad summum purgatoria: Igitur hæc divisio est
in diversos status accidentales virtutis. Nec ob-
stat quod habeant diversos actus: illi enim non
differunt essentialiter, sed tantum accidentaliter,
quia semper producentur sub eadem ratio-
ne formali unius & ejusdem virtutis.

Solet etiam dividi virtus moralis in heroi-
cam & communem, seu vulgarem. Quæ distin-
ctio sumpta est ex Aristotele 7. Ethicorum, ubi
eam distinguit tria circa mores fugienda, vi-
tium, incontinentiam, feritatem; vitio aut oppo-
nunt virtutem, nempe vulgarem & communi-
ter dictam, continentia vero incontinentiam;
eandem feritati (quæ est status vitii deterrimus
& immanis, quo homo in bestiam prope dege-
nerat) virtutem heroicam, quæ sive ob excel-
lentiam operis, sive ob circumstantiam interve-
nientem quæ opus reddat difficillimum, erumpit
in actum superantem communem modum
operandi humanum.

Hæc etiam divisio non est essentialis, sed dun-
taxat accidentalis: cum enim sit eadem virtutis
communis & heroica ratio motiva, eadem item
utriusque natura & subiectum, non est unde eas
virtutes discernamus specie, sed sufficit si statu &
perfectione accidentaria distinguantur; quo pa-
to vir à puero perfectione essentiali non
differt, sed statu intra eandem spe-
ciem vario.

DISPUTATIO IV.

De virtutibus moralibus infusis.

Ad quaestionem 63. Divi Thomæ.

HUC usque egimus de virtutibus morali-
bus acquisitis, quæ à ratione naturali de-
pendent, & ex ejus influxu in nobis cau-
santur: nunc disputandum est de alijs virtutibus
moralibus, quæ ab aliquo alio altiori principio,
scilicet Deo, causantur in nobis, & unà cum gra-
tia habituali infunduntur; ideoque infusa ap-
pellantur: de quibus disserit S. Thomas hic quæ-
st. 63. art. 3. & 4.

ARTICULUS PRIMUS.

An dentur in nobis virtutes morales per
se infusa?

QUOD dentur virtutes aliqua per se infusa,
nempe Theologica, fides, spes, & charitas,
certum & indubitatum est apud Theologos, ac
definitum in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7.
his verbis: In ipsa iustificatione cum remissione pec-
catorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Ie-
sam Christum, cui infertur, fides, spes, & charita-
tem. Unde solum difficultas est & controversia
inter Theologos, an præter virtutes Theologi-
cas, dentur etiam virtutes morales per se infusa
cum gratia sanctificante, & cum ea indissolubi-
liter connexa, temperantia scilicet, fortitudo,
iustitia, & prudentia, quæ ab acquisitis specie &
essentialiter distinguantur? Ad cujus eviden-
tiam

Sciendum est, quod aliqua virtus potest esse
infusa dupliciter, vel per se, vel per accidens.
Est infusa per se, quando ex propria natura ha-
bet ut à solo Deo effectivè producatur, quia est
ordinis supernaturalis & divini. Et hoc modo
charitas, & aliæ virtutes Theologica, dicuntur
per se infusa, quia à natura nulla sunt indita
principia, quibus acquirantur. Dicitur autem
virtus infusa per accidens, quando ex propria
natura habet ut possit per actus nostros acquiri,
& tamen per accidens, ex aliqua dispensatione
divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur
infusa primo Parenti, & etiam Christo Domi-
no, virtutes ex genere suo acquiribiles. Præsens
ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc
secundo modo infusis, sed de virtutibus morali-
bus infusis per se, seu quæ de se, & ex natura sua
petunt à Deo infundi. Has enim negant Scotus,
& ejus discipuli; admittunt verò cæteri Theo-
logi, cum S. Thoma hic art. 3. Scoti sententiam,
ut erroneam, vel temerariam, aut saltem ut om-
nino improbabilem, post definitionem Cle-
mentis V. in Concilio Viennensi, rejicientes.

S. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & auctoritate Scripturae, SS. Patrum, & Concilij Viennensis firmatur.

2. **D**ico igitur, necessarium admittendas esse virtutes morales per se infusas.

Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet (supple divina sapientia) & iustitiam, & virtutem, quibus nihil est utilius in vita hominibus, Et contra: Sciri quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det. Sed quod Deus docet, & dat, habetur solum per infusionem à Deo: Ergo datur in nobis aliqua sobrietas, seu temperantia, prudentia, iustitia, & fortitudo (quæ sunt virtutes morales & cardinales) infusa à Deo, subindeque virtutes morales infusa necessario admittendæ sunt. Unde Glossa ibidem ait: *Has autem virtutes nemo habet, nisi cui omnium virtutum origo Deus contulit.**

Hoc idem confirmant Thomistæ ex pluribus aliis Scripturæ testimoniis: Sapient. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius. Ubi per innumerabilem honestatem, secundum Glossam, intelliguntur virtutes, quæ circa bonum honestum versantur. Item, ad Galat. 5. fructus Spiritus Sancti dicuntur gaudium, pax, benignitas, mansuetudo, continentia, castitas, &c. quæ sunt veræ virtutes morales; dicuntur verò fructus Spiritus Sancti, quia ab eo specialiter infunduntur.*

3. Favent etiam SS. Patres: Augustinus enim Tract. 8. in 1. Epist. Joannis, asserit pietatem, castitatem, modestiam, sobrietatem, & similes virtutes, quæ non possunt esse nisi morales, residere in anima iusti, tanquam exercitum cui Christus imperat, & quibus utitur ut ministris, cum incipit in nobis habitare per gratiam. Gregorius verò homil. 5. in Ezechiel. hæc scribit: *Potest mobilitas spiritus aliter intelligi: in Sanctorum quippe cordibus juxta quasdam virtutes semper permanet, juxta quasdam verò recessurus venit, & venturus recedit. In fide enim, spe, atque charitate, & in aliis bonis, sine quibus ad caelestem patriam non potest veniri sicut est humilitas, castitas, iustitia, misericordia, perfectorum corda non deserit; in prophetia verò virtute, doctrine sacundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit. Quibus verbis aperte docet Spiritum Sanctum habitare in cordibus nostris, & in anima permanere, non solum ratione charitatis, sed etiam per humilitatem, castitatem, iustitiam, & misericordiam, quæ sunt virtutes morales, subindeque virtutes morales à Spiritu Sancto nobis infusas, unà cum gratia sanctificante, E*

4. Nec valet quod ait Vazquez, omnia illa loca intelligi posse de virtutibus acquisitis. Nam contra est, quòd virtutes acquisitæ non veniunt cum sapientia, non dicuntur fructus Spiritus Sancti, non semper comitantur iustos, non necessariæ sunt ad vitam æternam, nec per eas dicitur Christus vel Spiritus Sanctus in nobis habitare. Denique alia eorum virtutum moralium, quæ in Scriptura & Patribus habentur, non possunt acquisitis adaptari.

5. Accedit auctoritas Concilij Viennensis, ubi Clemens V. qui Concilio præerat, postquam

A retulit diversas Doctorum opiniones circa infusionem habituum quæ fit in Baptismo, sic ait: *Nos attendentes generalem efficaciam moris Christi, quæ per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam parvulis, quam adultis conferri in Baptismo informantem gratiam & virtutes, tanquam probabilior, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologie magis consonam, & concordem, sacro approbante Concilio, duximus seligendam. Quibus verbis Concilium nostram opinionem eligit ut probabilior, & dictis Sanctorum Patrum, & Theologorum magis consonam.*

Nec dici potest, quòd cum Concilium præfert sententiam, quæ docet in Baptismo gratiam & virtutes infundi, loquatur solum de virtutibus Theologicis, non de moralibus. Nam Pontificis mens (ut fatetur Vazquez) fuit definire quæstionem quam Innocentius III. in Concilio Lateranensi i. decimam reliquerat: Sed quæstio illa erat non solum de virtutibus Theologicis, sed etiam de moralibus: Ergo, &c. Minor probatur ex verbis Innocentij, nam in cap. *Maiores*, sic habet: *Illud verò oppositum (id est hæretici) inducunt, fidem, aut charitatem, aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur. Si autem solum fuisset controversia de virtutibus Theologicis, postquam Pontifex dixit, fidem, aut charitatem, non debuisset subdere, aliasque virtutes, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, est tantum una alia, nimirum spes: Ergo, &c.*

Confirmatur: Clemens qui præfuit Concilio Viennensi, verbis illis, dictis Sanctorum, ac modernorum Theologia Doctorum magis consonam, significat se loqui de controversia quæ suo tempore extabat inter Theologos: At certum est eo tempore, nimirum circa annum 1311. quò Concilium Viennense celebratum est, fuisse maximam inter Theologos dissensionem, & controversiam de infusione virtutum moralium, Scotistis illam negantibus, affirmantibus verò Thomistis, qui semper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quòd non solum virtutes Theologicas, sed etiam morales infunduntur à Deo parvulis in Baptismo unà cum gratia sanctificante. Unde Catechismus Romanus hanc Concilij Viennensis definitionem sequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptismi, qui cum gratia tribuuntur, sic ait: *Huic additur nobilissimus omnium virtutum communitus, quæ cum gratia divinitus infunduntur.*

S. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas suadetur.

Variæ à Cajetano, & aliis Thomistis adduci solent rationes Theologicæ, ad probandum necessarium admittendas esse virtutes morales per se infusas.

Prima sic potest proponi: Homo constitutus per gratiam in esse supernaturali, non minus debet esse perfectus in operando modo supernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali; gratiæ enim in suo ordine non minor debetur perfectio, quam in suo debetur na-

turæ, Sed in ordine naturæ perficitur homo non solum circa suum ultimum, quod habet à naturali synderesi, naturalique rectitudine voluntatis, sed etiam circa fines non ultimos, quod habet per virtutes morales acquisitas. Ergo similiter in ordine supernaturali utramque perfectionem habere debet, subindeque ordini gratiæ debentur non solum virtutes Theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sed etiam virtutes morales infusæ, quibus in ordine supernaturali perficitur in ordine ad media, quæ ad illam conducunt. Virtutes enim morales acquisitæ, cum sint ordinis naturalis, & à prudentia naturali reguntur, nec finem supernaturalem, nec media ad illum conducunt valent attingere.

7. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Natura humana v.g. est radix omnis perfectionis, quæ sibi debetur sive circa finem, sive circa media; ideoque nulla est virtus acquisita, quæ non sit aliquo modo à tali natura mediante distamine prudentiæ, & influxu rationis. Ergo similiter gratia debet esse radix omnis perfectionis, omnisque virtutis sibi debita; alias ista erit sibi minus sufficiens, illiusque ope indigebit: Cum igitur gratiæ debeantur non solum virtutes perficientes hominem circa ultimum finem supernaturalem, quæ sunt virtutes Theologicæ, sed etiam perficientes circa media, quæ sunt virtutes morales, debent omnes ab ipsa gratia oriri, atque adeo præter virtutes Theologicas admitti debent virtutes morales supernaturales, & infusæ.

8. Respondent primò Adversarij, virtutes morales acquisitas sufficienter elevari per imperium charitatis ad attingenda media supernaturalia, necessaria pro obtinendo fine supernaturali, subindeque virtutes morales infusæ ad hoc non esse necessarias, nec ordini gratiæ debitas.

Sed contra primò: Licet per imperium charitatis virtutes morales acquisitæ eleventur ad finem supernaturalem, ad illum tamen elevantur ut quid improportionatum & inferioris ordinis, tantumque eis imperat charitas, ut extraneis ministris, & alienis instrumentis: Ergo nisi dentur virtutes morales infusæ ex propria natura aptæ naturæ charitati inservire, & operari propter ejus finem, non manebit supernaturalis ordo perfectus.

Contra secundò: Licet charitas det virtutibus moralibus acquisitis relationem ad finem ultimum tanquam ad finem extrinsecum, non tamen immutat earum objecta, neque facit, ut attingant in nostris operationibus medium, quod ratio supernaturalis constituit, quod est bonum supernaturale honestum; alias tales virtutes non modo quoad relationem charitatis, sed etiam quoad tendentiam ad objectum, & secundum suam substantiam essent supernaturales: Ergo ex eo quod charitas imperet virtutibus moralibus acquisitis, non tollitur necessitas virtutum moralium infusarum, quibus medium supernaturale attingatur.

Tertiò: ut virtus acquisita, v.g. fortitudo, possit imperari à charitate, debet prius naturæ imperari à fortitudine infusæ, ita ut hoc imperium sit dispositio ad illud: cum enim virtus acquisita, & ejus actus sint infimum in ordine naturali, & virtus charitatis supremum, nequit ab illis ad hunc imperium perveniri, nisi per ali-

Tom. 111.

A quod medium, quod est virtus moralis infusæ. Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ, quæ infima movet per media, & hæc per superiora. Deficiente ergo virtute morali infusæ, non posset motio charitatis ad acquisitam pertingere, neque ejus actum meritorium seddere; ut expresse docet S. Thomas quest. de virtutibus art. 10. ad 4. his verbis: *Cum nullum meritum sit sine charitate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine charitate. Cum charitate autem simul infunduntur alia virtutes: unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius, nisi mediante virtute infusæ; nam virtus ordinata in finem inferiorem, non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori.*

B Respondent secundò Adversarij, ad attingenda media supernaturalia sufficere Spiritus sancti dona.

Sed contra: Dona Spiritus sancti ponuntur solum ad operandum modò extraordinariò, etiam intra ordinem supernaturalem, ex instinctu scilicet & motione speciali Spiritus sancti, ut dicemus in ultima disputatione: Ergo præter dona admitti debent virtutes morales infusæ ad operandum modò ordinariò intra ordinem supernaturalem.

Secundario est, quam D. Thomas hic art. assignat. Virtutes Theologicæ se habent in ordine gratiæ, sicut se habent synderesis & appetitus naturalis beatitudinis in ordine naturæ; nam sicut per hæc principia naturalia ordinatur creatura intellectualis ad finem naturalem, sic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem supernaturalem: Sed ex efficacia horum principiorum naturalium habentur virtutes morales ordinis naturalis, ac proinde acquisitæ, ut communiter conceditur: Ergo cum non sit minor efficacia virtutum Theologicarum, ex illis procedunt virtutes morales ejusdem ordinis, in eodem instanti cum ipsis infusæ; quicquid enim est in nobis ordinis supernaturalis, debet à Deo ut auctore supernaturali produci, ac nobis infundi.

D Tertia ratio: Tot debent poni potentia & habitus, quot sunt objecta formaliter distincta: Sed in materia morali, circa quam versantur virtutes morales, dari potest duplex objectum formali, prorsus diversum, unum naturale, & aliud supernaturale: Ergo etiam distingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales & acquisitas, admitti alia, quæ sint supernaturales & infusæ. Major constat: unitas enim & distinctio specifica potentiarum & habituum sumitur ex unitate & distinctione objectorum formalium, ut docetur in Philosophia. Minor verò suadetur: Objectum formale virtutis moralis est medium per prudentiam & rectam rationem in passionibus & operationibus humanis constitutum: Sed tale medium potest esse duplex, naturale scilicet, & supernaturale: Ergo & objectum formale virtutum moralium. Minor probatur: nam si prudentia innixa principiis practicis naturalibus, per synderesim cognitis, dicitur & constituit tale medium, illud erit naturale; supernaturale verò, si constituatur à prudentia supernaturali & infusæ, quæ innititur virtuti Theologicæ fidei: hæc enim se habet in ordine supernaturali ut synderesis.

Potest hoc variis exemplis illustrari & declarari. Primum est in materia temperantiæ: V u mode-

moderatio enim passionum & delectationum A gustus & tactus, quæ est medium huius virtutis, vel potest elici ut expedit ad rectum usum rationis naturalis, & vitam corporalem secundum regulam naturalis rationis, & sic est obiectum naturale; vel prout expedit ad supernaturalem vitam gratiæ secundum regulas fidei, & prudentiæ infusæ, quæ multoties petunt maiorem parcitatem, aut etiam omnimodam abstinenciam, adversariæ sanitati corporali, five ad liberius Deo vacandum, five ad satisfaciendum pro peccatis, five ad corporis castigationem, & subjectionem carnis ad spiritum, & sic hac ratione est obiectum supernaturale. Similiter æqualitas in operationibus, id est æquum, quæ est B medium virtutis iustitiæ, vel potest fieri inter homines, ut sunt cives humana civitatis, huius universi vitæ & ratione naturali præditi, inter quos debet servari humana societas & pax; & hoc modo est medium naturale specificans iustitiam acquisitam, vel potest fieri inter homines, quatenus sunt cives Sanctorum, & domestici Dei, præditi supernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax & societas conservari, & hoc pacto est medium supernaturale, & obiectum iustitiæ infusæ. Idem proportionaliter de fortitudine dicendum est: nam si habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea mensura, quam ratio naturalis servandam esse dicat, constitueretur obiectum fortitudinis acquisitæ; ut si quis pro defensione patriæ firmus maneat contra pericula mortis: si verò firmer in bono supernaturali, ut contingit in martyrio, in quo pro defensione fidei Christianæ Martyres sustinent mortem, erit obiectum fortitudinis infusæ.

12. Quarta ratio: Ubi est diversum esse, & diversa vita, ibi sunt diversæ operationes, & diversæ virtutes. Sed homo per gratiam habet diversum esse, scilicet divinum, & diversam vitam etiam moralem, nempe divinam & supernaturalem: Ergo in ordine gratiæ dantur diversæ operationes, & diversæ virtutes, non solum Theologica, sed etiam morales.

13. Ultima ratio: Datur prudentia infusæ: Ergo dantur etiam alia virtutes morales per se infusæ. Consequentia patet: requiritur enim necessario virtus in appetitu proportionata ad illud eligendum & exequendum, quod prudentia dicat. Antecedens vero probatur: Licet enim per fidem & Theologiam cognoscatur in universali & speculative medium in passionibus & actionibus humanis servandum in ordine ad finem & beatitudinem supernaturalem; illa tamen non sufficiunt ad dicendum tale medium in particulari hic & nunc esse eligendum, ut operatio sit recta, & fini supernaturali accommodata; & multo minus ad iudicandum practicè per modum imperij, tale medium esse executioni mandandum. Ergo ad hæc munera obeunda prudentia infusæ & supernaturalis necessario admittenda est.

§. II.

Solvuntur objectiones.

14. Obijcies primò: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem respectu actus: Sed homo per infusionem gratiæ non

recipit hanc facilitatem, cum non minus difficile operetur bonum, quam si gratiam recepisset, ut experientiâ patet, peccatores enim operibus vitiosis assueti, quando convertuntur, & gratiam consequuntur, operantur cum magna difficultate, & renisu appetitus sensitivi, opera vitiosa, donec per illorum exercitium virtutes acquirant: Ergo in justificatione non infunduntur illis habitus virtutum moralium una cum gratia sanctificante.

Confirmatur: Signum virtutis est operari cum delectatione: Sed peccator, qui in justificatione recipit gratiam, non statim cum delectatione elicit actum virtutum moralium: Ergo non recipit cum ea virtutes morales.

Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem, intrinsecam consistentem in complemento & ultima perfectione potentiæ operativæ, concedo Majorem: facilitatem extrinsecam, quæ provenit ex remotione impedimentorum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Homo per infusionem gratiæ non recipit facilitatem ad operandum, extrinsecam, concedo Minorem: intrinsecam, nego Minorem, & Consequentiam.

Explicatur solutio: Duplex dari potest facilitas respectu alicujus actus; alia per se & intrinsecam, quæ consistit in eo, quod principium elicitive talis actus sit sufficienter proportionatum & completum respectu illius: alia extrinsecam, quæ provenit ex remotione impedimentorum, aut indispositionum, quæ etiam existente perfecto & completo prædicto principio impediunt, vel reddunt difficile exercitium operationis. Virtus ergo sive acquisita, sive infusæ, tribuit primam facilitatem, quia essentialiter habet complere potentiam elicitive actus: secundam vero tribuit virtus acquisita, non formaliter, quia ipsa sit ablatio talium impedimentorum, sed concomitanter, quia requirit ad sui generationem exercitium multorum actuum, per quos illa impedimenta tolluntur. Ex quo patet cur in peccatoribus de novo convertis & justificatis exercitium bonorum operum sit laboriosum, illique cum magna difficultate & renisu appetitus sensitivi operentur; quia nempe per virtutes infusæ, una cum gratia sanctificante in justificatione receptas, non fuerunt sublata impedimenta extrinsecam, quæ bonorum operum exercitium laboriosum & difficile reddunt; hæc enim non tolluntur, nisi per actus virtutum sæpius repetitos.

Ad confirmationem responderet Divus Thomas quæst. de virtutibus art. 10. ad 15. quod quia à principio virtus infusæ non semper ita tollit sensum passionum, sicut virtus acquisita, propter hoc à principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit sine iustitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quas sentit, sicut Philosophus dicit 3. Ethic. quod forte sufficit sine iustitia operari. Neque quælibet tristitia contrariatur virtuti infusæ, sed ea tantum, quæ graviter adversatur rationi & legi Dei.

Obijcies secundò: Virtus per se infusæ debet habere obiectum & motivum intrinsecum supernaturale: Sed motivum intrinsecum temperantiæ v.g. non potest esse supernaturale: Ergo neque

neque ipsa virtus. Major patet: virtus enim per se infusa est quoad substantiam supernaturalis; virtus autem supernaturalis quoad substantiam debet habere objectum & motivum intrinsecum supernaturale. Minor etiam manifesta videtur: nam motivum intrinsecum temperantiae est medio critas in cibo & potu: Sed hac non excedit ordinem naturae, sicut nec materia, in qua reperitur: Ergo &c.

15. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cuius probationem distinguo Minorem: medio critas ut constituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem non excedit ordinem naturae, concedo Minorem: ut constituta per prudentiam infusam, & in ordine ad finem supernaturalem, nego Minorem, & Consequentiam.

16. Obijcies tertio: Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent a iustificato vitia praesententia; contraria enim non possunt esse simul, sed mutuo se expellunt: At hoc est contra manifestam experientiam; videmus enim recenter iustificatos manere per aliquod tempus ita vitij affectos, proclivesque ad peccandam, sicut antea: Ergo &c.

17. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cuius probationem dicendum cum S. Thoma in 4. dist. 4. qu. 2. art. 2. ad 4. vitia non habere formalem oppositionem cum virtutibus infusis: Tum quia opponuntur formaliter virtutibus acquisitis; uni vero unum tantum est contrarium, ut ait Aristoteles 1. de caelo cap. 2. Tum etiam quia oppositio formalis non reperitur nisi inter ea, quae sunt ejusdem generis: vitia autem non sunt ejusdem generis cum virtutibus infusis, cum vitia sint ordinis naturalis, virtutes vero infusae supernaturales; & naturalia, ac supernaturalia non solum differant genere proximo, sed etiam remoto, ut plures gravissimi Theologi docent. Unde nihil mirum si vitia adhuc remaneant introductis virtutibus infusis.

Addit idem S. Doctor quae. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. In eo, qui habet habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis quasi dispositio quaedam: dispositio autem non contrariatur habitus per se. De quo fustius in tractatu de vitij & peccatis.

§. III.

Corollaria praecedentis doctrinae.

18. Ex dictis inferes primo: virtutes morales per se infusas distingui specie ab acquisitis: respiciunt enim objecta formaliter diversa, ut in secunda ratione ostendimus, & declarat D. Thomas qu. 1. de virtut. art. 10. ad 8. his verbis: Temperantia infusa & acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus, sed non conveniunt in forma effectus, vel actus: licet enim utraque quaerit medium, tamen alia ratione quaerit medium temperantia infusa, quam temperantia acquisita: nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legum divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes in ordine ad bonum praesentis vitae.

19. Inferes secundo, virtutes morales infusas infundi simul cum gratia sanctificante in instanti iustificationis: tum quia sunt proprietates gra-

Tom. III.

20. tia: tum etiam quia cum homo in eo instanti constituitur in esse, & vita supernaturali, debent ei ex tunc conferri principia ad omnes operationes hujus ordinis, subindeque non solum virtutes Theologicae, sed etiam morales infuse. Adde quod in instanti iustificationis totus homo interiori sanctificari & renovari debet, tam secundum animam, quam secundum potentias, omnique gratiae suppellectili exornari: sicut autem anima ornatur per gratiam sanctificantem, sic potentiae per omnes virtutes, atque adeo debent haec simul cum illa infundi. Unde D. Thomas infra qu. 65. art. 3. in corp. Oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo proficit singula genera bonorum operum.

21. Inferes tertio, in quolibet iusto tot ad minus dari virtutes morales infusas, quot acquisitas: eadem enim materia, quae ut regulata per rationem, & prudentiam naturalem, sunt objecta virtutum moralium acquisitarum ut regulata per rationem supernaturalem & prudentiam infusam sunt objecta formalia virtutum moralium infusarum.

22. Queres, utrum per actus virtutum infusarum frequentatos generetur aliquis habitus? Respondeo negativè. Etenim vel talis habitus esset ejusdem speciei cum infuso? & hoc non, quia duo accidentia solo numero distincta nequeunt esse in eodem subiecto, saltem naturaliter: vel esset diversae speciei? & hoc etiam dici non potest, quia actus generant habitus sibi similes; adeoque cum actus virtutum infusarum sint intrinsecè, & essentialiter supernaturales, non poterunt generare habitum naturalem, & diversae speciei. Fateor tamen, hoc ipso quod aliquis frequentat actus virtutum infusarum, ipsum disponi & facilitari, ut circa eandem materiam possit ex motivo naturali operari per virtutem acquisitam; ideoque ex uno motivo facile transire ad aliud, & virtutem acquisitam circa eandem materiam generare. Ex quo facile intelliges id, quod habet S. Thom. qu. 17. de verit. art. 1. ad 4. secundo loco positum, nimirum per actus charitatis & aliarum virtutum infusarum gigni habitum: non enim vult quod formaliter per illos actus generetur, sed dispositivè solum, quatenus per frequentationem actuum ex motivo supernaturali facilitari quis potest circa talem materiam, ut sub motivo naturali in illam feratur: sic enim credens per fidem infusam, & ex motivo supernaturali res ab Ecclesia propositas, facilitatur ad eas credendas ex motivo fidei humanae, puta quia sic à parentibus accepit.

ARTICULUS II.

An virtutes morales infusae, quae sunt circa passiones, in appetitu sensitivo subiectentur?

23. Certum est virtutes morales infusas, quae versantur circa actiones, quae sunt ad alterum, ut iustitiam & partes ejus, in sola voluntate recipi; appetitus animi sensitivus ob suam materialitatem potest tantum attingere bonum proprium, non autem bonum alienum, maxime si sit supernaturale. Unde praesens difficultas reducitur ad virtutes morales infusas, quae sunt

V u z

circa

circā passiones, quales sunt fortitudo, & temperantia, & alia virtutes eis annexa. Ratio verò dubitandi est, quia virtutes morales infusae sunt supernaturales quoad substantiam: Sed virtutes supernaturales quoad substantiam non videntur posse subiectari in appetitu sensitivo; quia quod in eo recipitur debet esse materiale, virtutes autem supernaturales immateriales sunt, tum supernaturalitas sit supra totum genus corporeum, & omnia huius generis accidentia. Ergo virtutes morales infusae, quae sunt circa passiones, non possunt subiectari in appetitu sensitivo. Nihilominus

28. Dico, virtutes morales infusae, quae versantur circa passiones, ut fortitudinem & temperantiam cum earum partibus, in appetitu sensitivo, non vero in voluntate subiectari. Ita expressè docet D. Thomas variis in locis: nam infra quaest. 85, art. 3, assignans subiectum omnium virtutum moralium, quae erant in statu iustitiae originalis, ac proinde tam supernaturalium, quam naturalium, sic ait: *Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subiecta virtutum, scilicet ratio in qua est prudentia, voluntas in qua est iustitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis in qua est temperantia.* Idem docet quaest. de virtutibus art. 10. ad 11. ubi dicit, quod fortitudo & temperantia, virtutes infusae, sunt in appetitu sensitivo. Cum enim sibi objecisset, virtutem infusam ex Augustino esse bonam mentis qualitatem, ac proinde debere subiectari in parte rationali, sic responderet: *Irascibilis & concupiscibilis accipiunt nomen rationis, vel rationalis, in quantum participant aequaliter rationem in quantum obediunt ei: illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum sit, quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.* Igitur manifestum est iuxta D. Thomae doctrinam, fortitudinem & temperantiam infusam in appetitu irascibili & concupiscibili subiectari.

27. Ratio etiam id suadet: In ea enim potentia subiectantur virtutes, cuius sunt actus proprii illarum; nam virtutes dantur potentiae operativae, quando non est naturaliter rectificata in ordine ad proprios actus, seu ut tales actus ab ea procedant omnino perfecti. Sed actus virtutum moralium infusarum, quae versantur per se primò circa passiones, sunt actus proprii appetitus sensitivi, cum sint passiones moderatae talis appetitus secundum prudentiam infusam, ut moderata audacia, moderatus timor &c. haec quippe passiones moderatae ex motivo supernaturali, ac ita rectificatae in ordine gratiae, sunt actus virtutum moralium infusarum; moderatae verò ex motivo naturali, ac ita rectificatae tantum in ordine naturae, sunt actus virtutum moralium acquiritarum: Ergo virtutes morales infusae, quae versantur per se primò circa passiones, ut fortitudo & temperantia cum earum partibus subiectantur in appetitu sensitivo.

Ad rationem verò dubitandi initio propositam dupliciter responderi potest: Primò cum Salmanticensibus, virtutes morales infusae esse corporeas, subindeque in appetitu sensitivo posse subiectari. Nec obstat quod virtutes illae sint supernaturales; corporeum enim non excluditur secundum se totum à ratione supernaturalitatis, ut patet in modo praesentiae corporis Christi ad species sacramentales, qui est verè corporeus, utpote receptus in corpore, & ab

eo dependens, & tamen nullus dicere audebit modum illum esse naturalem. Similiter unio, quae tale corpus in triduo mortis mansit Verbo hypostaticè unitum, prout ex parte corporis se tenebat, fuit quid corporeum propter similem rationem dependentiae à corpore; & tamen, cum esset ordinis hypostatici, non solum ordinem naturae, sed etiam gratiae excedebat; igitur propter solam corporeitatem non debet aliquid à supernaturali ordine excludi. Neque etiam est contra rationem rei corporeae, excedere in perfectione aliquam rem spiritualem: quia licet spirituale ex parte subiecti corporeum excedat, istud tamen per ordinem ad terminum, vel objectum quod respicit, ita dignificari & elevari potest, ut simpliciter nobilissimum, nullique creatae, vel creatibili substantiae debeatur, in quo ratio supernaturalitatis consistit.

Haec solutio & doctrina probabilitate non caret: plures tamen patitur difficultates & instantias, ex eo praesertim quod virtutes infusae sint proprietates gratiae sanctificantis, subindeque ejus naturam sapere debeant; unde cum gratia sit qualitas immaterialis & spiritualis quoad substantiam, idem de virtutibus infusis videtur dicendum. Quare

Secundò, & fortè melius responderetur, virtutes infusae appetitui sensitivo esse formaliter immateriales, & corporeas tantum eminenter, & ut quo. Sicut enim anima rationalis est formaliter spiritualis, & simul corporea ut quo, & virtualiter, quia sub ratione altiori confert effectum formalem formae corporeae: ita similiter, quia virtutes infusae appetitui sensitivo sub eminentiori ratione participationis divinae supernaturalitatis conferunt suum effectum formalem, qui quantum ad aliquid non excedit proportionem virtutis corporeae (scilicet inclinare ad medium in passionibus; ad quod inclinant etiam virtutes acquisite, quamvis longe diverso modo, quia istae ad illud ut naturale pure, virtutes verò infusae ad idem ut super-naturale inclinant) sunt formaliter immateriales, & simul corporeae virtualiter, & ut quo: unde quae spirituales formaliter dicuntur habitudinem ad praedictum medium, ut super-naturale & proportionatum fini ultimo supernaturali; quantum verò corporeae ut quo, respiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud, quod pertinet ad objectum proprium ipsius, & in appetitu sensitivo subiectantur: sicut anima rationalis, ex eo quod est corporea ut quo, & virtualiter, dicitur habitudinem ad materiam tanquam ad proprium subiectum informationis, quamvis ab ea non dependeat secundum suum esse, ex eo quod est sub-

DISPUTATIO V.

De proprietatibus virtutum.

Ad quaest. 64. & tres sequentes.

QUATUOR hic explicat D. Thomas virtutum proprietates. Prima est, quod consistunt in medio: Secunda, quod sunt in-

ter se connexa: terra, quod sunt inaequales; quarta, quod durant post hanc vitam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac disputatione differendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

utrum virtutes consistant in medio?

NOTANDUM primò, seu potius recolendum ex dictis supra disp. 3. tria esse genera virtutum: alia enim sunt morales, alia intellectualia, alia theologica: unde ad plenam resolutionem difficultatis praeposita discutendum est, an omnes illae virtutes consistant in medio?

Notandum secundò, duplex medium à Theologis solere distingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non est ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, aliique circumstantiis, sed variatur pro loco, tempore, & persona, diciturque medium rationis, non quia non sit ipsarum rerum, sed quia pensatis omnibus debet prudentis arbitrio definiiri. Medium vero rei dicitur illud quod ita est ex natura rei determinatum & fixum, ut sit semper unum & indivisibile, nec varietur pro loco, tempore, aut persona.

Dico primò, virtutes omnes morales consistere in medio. Ita communiter Philosophi, Theologi, & SS. Patres, qui passim docent virtutem in medio seu medio critate consistere. Unde Plato, ut est apud Apuleium libro de Philosophia, virtutes, & summities vocabat, & medietates: summities quidem, quod vitiorum ordini è regione opposita, longè emineant: medietates autem, quod in medietullo quodam vitiorum sint sita. Theagenes verò Pythagoraeus libro de virtutibus, praeter cetera in hanc rem insignia, disertè tradit virtutem nihil aliud esse, quam habitum ejus quod decorum est: decorum autem esse ait, quod neque excedit, neque deficit, sed est in medio situm. Ei concinit Iulidorus Pelusota libro 3. epist. 131. ubi hæc scribit: *Ut corporee pulchritudinis norma, membrorum apta proportio est; ita etiam extrema spiritualis pulchritudinis linea in virtutum mediocritate consistit. Nam si extremitates, ut quidam sapientes viri pronunciarunt, in vitium degenerant (cupiens enim quispiam probus rei familiaris dispensator esse, in tenacitatem & avaritiam labitur; cupiens liberalis esse, in prodigalitatem cadit; unde etiam virtutes mediocritates esse definiverunt; inter superstitionem enim & impietatem medium locum obtinet pietas) haud abs re Sapiens quoque monuit, Noli esse iustus multum.*

Aspiratur etiam S. Bernardus lib. 7. de confid. cap. 8. ubi laudato illo Philosophi effato, *Ne quid nimis*, subdit, hoc medietullitium, omnium quodammodo intimam vim, & vitam esse ac medullam virtutum. *Quid enim (inquit) tam iustitiae, quam modus? Alioquin si quid extra modum requiritur, non plane cuique tribuitur quod suum est, quoniam tamen suum ipsius est facere. Quid tam rursus temperantiae, quae non aliunde profectò temperantia est, nisi quod nihil immoderatum admittit? Sed puto fatere etiam non minus esse sortit utinis, cum vel maxi-*

mè ipsa sit, quae ab irruentibus vitiis, & quasi hinc inde suffocare conantibus, parum illud potenter erant, & vindicat in quodam stabile fundamentum boni, sedemque virtutis.

Eodem spectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam instituit S. Augustinus lib. de quantitate animae cap. 16. quòd nimirum sicut totus circulus aequaliter se debet habere ad medium, sive ad centrum; ita & virtus ad suum medium, adeo ut nulla ex parte aliquid minus eveniat. Eadem comparatione utitur Aristoteles 2. Ethic. cap. 9. ubi ait quod sicut circuli medium apprehendere, non cujuslibet, sed scientis solummodo est; sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cujuslibet est, & facile. At cui, & quantum, & quando, & cuius causa, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile est.

Demum Cyprianus carmine ad Senatorem apostatam, ad eandem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus excessum, & quidquid à medio exorbitat, nocivum & vitandum; subindeque moderamen amabile, ac per utile esse ostendit.

Omne quod est nimium, contra cadit: unum operantur

Et calor & frigus; sic hoc, sic illud adurit;

Sic tenebra visum, sic sol contrarius aufert.

Et pariter ledunt gelidum fervensque lavacrum.

Esca alitur corpus, corpus corrumpitur esca.

Vimque suam minuit, si quid protenditur ultra.

Me Dea sic docuit, MODERAMEN AMABILE dixit.

Ratio etiam suffragatur: Nam ut discurrit D. Thomas hic qu. 64. art. 1. Virtus moralis constituitur per conformitatem ad regulam rationis: Sed virtus quae per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio: Ergo & virtus moralis. Major pater, Minor probatur. Regula rationis quandam constituit mensuram in objecto, à qua mensura recedunt duo extrema, unum per excessum, seu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Aristoteles, per nimium & parum: Ergo virtus, quae per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio, quia versatur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum. Quod ut magis explicetur,

Observandum est cum Cajetano, virtuti posse dupliciter medium assignari: Primò ex parte ipsius virtutis, ut cum mediat inter duo vitia, extremè opposita, alterum per excessum, alterum per defectum; sicut temperantia inter luxuriam & insensibilitatem, humilitas inter pusillanimitatem & superbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem; & hoc appellat Cajetanus consistere in medio essentialiter. Secundò ex parte actus & objecti, quia inclinatur ad actum commensuratum & adaequatum regulae rationis: nam quia inter excessum & defectum ab aliqua mensura medium est aequalitas, omnis actus commensuratus regulae rationis dicitur in medio ipsius rationis consistere; & hoc vocat idem Author consistere in medio causaliter, quia nihil aliud est, quam virtutem causare actum, in medio rationis constitutum. Cum ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio consistere, non intelligitur de primo modo, sed de secundo: quia licet omnium virtutum actus debeant à ratione regulari, eique perfectè commensurari; sunt tamen

aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extremè opposita, unum per excessum, alterum per defectum, ut de iustitia stricta & rigorosa docet D. Thomas in quaestione de virtutibus art. 13, ad 12.

Dico secundo, omnes virtutes morales, quæ sunt circa passiones, consistere in medio rationis; iustitiam verò, cum suis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hic art. 2.

6. Prima pars conclusionis probatur: Medium rationis est illud quod à ratione taxatur: Atqui in materia passionum medium non est taxatum ex natura rei, sed taxatur per rationem, juxta uniuscujusque dispositionem, & attendis omnibus circumstantiis loci, temporis &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantia non est certa quantitas cibi omnibus accommodata ut sint temperantes; sed variatur in diversis, juxta diversam complexionem, imò & in eodem, pro diversis temporibus & circumstantiis: Ergo virtutes morales, quæ sunt circa passiones, ut fortitudo & temperantia, consistunt in medio rationis.

7. Secunda etiã pars suaderur: Iustitia habet facere æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas est medium rei, utpote cum sit ex natura rei taxata, & per comparationem rei ad rem, non autem ad subjectum operans: Ergo iustitia in medio rei consistit.

8. Adverte autem hanc æqualitatem esse duplicem: unam scilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit iustitia commutativa, quæ redduntur v.g. centum pro centum: aliam quæ est proportionis ad proportionem; & hæc servatur à iustitia distributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, sed unicuique juxta suam conditionem vel meritum; ita ut tantum proportionaliter recipiant miles, quantum tribunus ut tribunus; vel si habenti meritum ut octo, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

9. Adverte etiã, quod licet iustitia ex sua speciali ratione respiciat medium rei, quia non aliud præcisè attendit, quam æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis respicit etiã medium rationis; cum actus iustitiæ sicut & aliarum virtutum moralium debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum suo tempore, & loco, & cum debita intentione, satisfaceret quidem præcepto, sed non faceret actum iustitiæ. In hoc ergo iustitia à cæteris virtutibus moralibus differt, quod illæ consistunt in medio rationis tantum, illa verò in media rationis & rei simul.

10. Dico tertio, virtutes intellectuales in suo genere consistere in medio. Est Aristotelis 2. Ethic. cap. 6. & D. Thomæ hic art. 3.

Probatur breviter: Virtus cujus objectum mediat inter duo extrema, nempe inter excessum & defectum, consistit in medio: Sed objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema &c. Ergo virtutes intellectuales consistunt in medio. Major patet. Minor probatur. Objectum virtutum intellectualium est verum, quod est bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; veritas enim laeditur, sive affirmando plusquam res habet, sive minus quam habet, seu negando quod habet: Ergo objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter excessum & defectum.

A Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, hoc inter virtutes intellectuales speculativas & practicas discrimen intercedere, quòd illæ habent medium rei; quia verum, quod est illarum objectum, est independentem à determinatione rationis, & per conformitatem intellectus ad ipsas res constituitur: illæ verò habent medium rationis; nam medicina v.g. non semper dicitur sumendam esse potionem in hac determinata quantitate, sed secundum complexionem infirmi.

Advertendum etiã, inter virtutes intellectuales, prudentiam speciali modo consistere in medio: habet enim medium non solum generali ratione quæ cætera, sed etiã speciali, quatenus ejus objectum est objectum virtutum moralium, quod in medio consistere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen discrimine (ut observat D. Thomas hic art. 3.) quòd medium in virtutibus moralibus se habet per modum regulati & mensurati, in prudentia verò per modum regulantis & mensurantis; quippe cum illa sit virtutum moralium regula & mensura.

Dico quartò, virtutes Theologicas non consistere in medio per se, sed solum per accidens. Ita D. Thomæ art. 4.

Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per se consistunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per excessum, per defectum, ut patet in exemplis supra adductis: Sed licet aliquis possit peccare per defectum contra virtutes Theologicas, non tamen per excessum; neque enim aliquis potest excedere in credendo revelatis à Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum est sine modo diligere*; & in serm. ad fratres de monte Dei, *In dilectione Dei non alia discretio est, nisi ut sicut ille, cum dilexisset nos, in finem dilexit nos; sic si fieri potest, nos infinitè diligamus eum; nam beatus vir qui in mandatis eius cupit nimis*: Ergo virtutes Theologice non consistunt in medio, per se, & ex parte objecti.

Quod verò per accidens, & ex parte subjecti, medium requirant, ex eo patet, quòd debemus ferri in Deum credendo, sperando, & amando, secundum mensuram nostræ conditionis, & nostri ingenij vires; non verò nimio conatu, adeò ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde subdit Doctor mellissus post verba relata: *Sed cum nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos suos, & fines, & regulas habere debet actio operantis*. Quibus verbis aperte declarat, quòd licet charitas non pendeat per se à dictamine prudentiæ, per accidens tamen & quantum ad exercitium, ab illo dependet, in quantum prudentia dicitur hic & nunc actum illius esse exercendum, subindeque in exercitio hujus virtutis modum aliquem ac moderamen esse servandum.



ARTICULUS II.

An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?

Dixi virtutes morales: Quia si sermo sit de intellectualibus, sive practicis, sive speculativis, manifestum est non esse inter se connexas, sed posse unam sine alia reperiri, ut scientiam sine prudentia, vel artem sine scientia. Similiter etiam constat virtutes Theologicas non habere necessariam inter se connexionem: cum fides & spes possint esse sine charitate, ut patet in peccatore fidei. Unde Tridentinum sess. 6. can. 28. *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul & fidem semper amitti; aut fidem qua remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantum ad essentiam, aut in statu imperfecto consideratas, sed prout sunt in statu perfecto. Quod ut magis declaretur:

Advertendum est, virtutes morales posse dupliciter considerari; vel ut perfectas quantum ad statum, quando scilicet ita firmiter actuant subiectum, ut omnibus rectitudinem impediuntibus facile possit oblitescere: vel ut imperfectas, quando scilicet sunt in subiecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta.

Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hic qu. 65. art. 1. virtutes imperfectas non esse necessario ad invicem connexas. Idque experientia satis convincit, cum videamus multos esse promptos, non solum ex naturali complexione, sed etiam ex quadam assuetudine acquiescentia, ad opera misericordiae, qui tamen non sunt prompti ad opera castitatis. Unde praesens controversia & difficultas procedit solum de virtutibus moralibus secundum statum perfectum. Has enim Scotus, Vazquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alij negant habere inter se necessariam connexionem: affirmant vero ceteri Theologi, tam domestici, quam extranei, cum S. Thoma citato. Unde fit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & SS. Patrum testimonio illustratur.

Dico igitur, virtutes morales in esse perfecto ita esse connexas inter se, ut qui una caret, nullam perfectam habeat.

Hanc conclusionem passim docent SS. Patres: Ambrosius enim lib. 5. in Lucam cap. de sermone Jesu, sic ait: *Connexae igitur sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1. de officiis cap. 27. *Liquet cognatum sibi esse virtutes Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 4. Virtutes (inquit) quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Bernardus lib. 1. de considerat. cap. 8. ait esse suavisimum in quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera. Gregorius lib. 22. moral. cap. 1. circa medium, occasione virtutum Job, quas ipse in se cap. 31. tam varias distinctum enumerat, haec scribit: *Vna virtus*

A sine alia, aut omnino nulla est, aut imperfecta. *Verum de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque iustitia; tanto perfectiores sunt singula, quanto vicissim sibi sunt conjunctae: disjuncto autem perfecta esse nequaquam possunt; quia nec prudentia vera est, quae iusta, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quae prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis, & temperans non est.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostrae conclusionis dici potest. Demum Philo Judaeus libro 2. de vita Moysis, illud ut vulgare estatum usurpat: *Virtutes omnes habet, qui manum habet.*

B Eandem veritatem solo luminis naturalis ductu agnovere Philosophi Ethnici: Tullius enim in 2. Tusculanarum quaestionum, sic ait: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.* Et Aristoteles lib. 2. Magnorum moralium: *Neque alia (inquit) sine prudentia virtutes sunt, neque prudentia absque reliquis virtutibus perfecta. Verum invicem sese coadiuvant, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conservatricem prudentiae, idemque dictam *cooperativam*, quasi conservatricem & salutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cum asserit iudicium quidem speculativum non perverti morum depravatione, iudicium tamen practicum ad mores spectans inde saepe corrumpi: *Illi (inquit) qui aut voluptate, aut dolore correptus est, principium statim non apparebit, neque eius causa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere; vitium enim eiusmodi est, ut principium corrumpat.*

C Denique D. Augustinus Epist. 28. asserit omnibus Philosophis placuisse dogma de connexionem & inseparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem proferens: *Hinc (ait) persuadent Philosophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignava, nec iniusta, nec intemperans potest esse: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si & fortis, & iusta, & temperans sit; profecto ibi fuerit, secum habet ceteras. Sic & fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel iniusta. Sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, & iusta sit. Sic iustitia non est nisi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, & alia similiter sunt. Vbi autem alia defuerit, vera illa una non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.*

D Id confirmat ibidem exemplo Catilinae, qui (ut de illo scripserunt qui nosse potuerunt) frigus, sitim, famem ferre poterat, eratque patiens inedia, algoris, vigiliae, supra quam cuiquam credibile est, ac per hoc & sibi & suis magna praeditus fortitudine videbatur. Sed haec fortitudo prudens non erat: mala enim pro bonis eligebat: temperans non erat: corruptelis enim turpissimis fovebatur: iusta non erat: nam contra patriam coniuraverat. Et sed nec fortitudo erat, sed duritia sibi (ut stultos falleret) nomen fortitudinis imponebat. Nam si fortitudo esset, non vitium sed virtus esset. Si autem virtus esset, a ceteris virtutibus tanquam inseparabilibus comitibus nunquam relinqueretur.



§. II.

Eadem veritas duplici ratione suadetur.

21.

Potest etiam suaderi conclusio duplici ratione. Prima sic potest proponi: Virtus in statu perfecto inclinatur ad promptè & delectabiliter operandum in propria materia, ut docet Aristoteles 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non potest habere, nisi cum aliis virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in statu perfecto habent inter se necessariam connexionem. Major est evidens, Minor verò duplici exemplo suadetur. Si enim aliquis haberet virtutem iustitiæ v.g. & non liberalitatis, proinde facillime amaret pecunias, oblatâ occasione eas obtinendi, facile inferret injuriam proximo, & non nisi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier casta, sed avara, vel timida, vix poterit servare castitatem; oblatâ enim pecuniâ, vel occurrente mortis periculo, facile in oppositum vitium pertrahetur; & idem dicendum de aliis.

Neque potest responderi, quòd una virtus habet tollere omnia impedimenta ad rectè operandum, etiam in materia sibi externa. Si enim hoc esset verum, non esset necessaria nisi una virtus, illaq; sola sufficeret ad operandum bene in quacumque materia; quia ad eandem virtutem pertinet operari in aliqua materia, & tollere impedimenta in tali materia occurrentia.

22.

Secunda ratio sumitur ex D. Thoma hic qu. 55. art. 1. potestque in hanc formam reduci. Perfecta virtus moralis dependet à prudentia perfecta: Atqui prudentia perfecta esse non potest sine consortio omnium virtutum moralium: Ergo nec ulla virtus moralis potest esse in statu perfecto, nisi omnes alias virtutes habeat sibi annexas. Major constat ex definitione virtutis moralis: in ea enim dicitur virtutem moralem consistere in medio, juxta determinationem prudentiæ; quare sicut non potest esse sine medio, ita nec sine prudentia. Unde Bernardus 1. de considerat. cap. 8. *Prudentia inquit miser voluptates & necessitates media quasi quadam arbitria sedens utrinque certis limitibus determinat fines, istis assignans & præbens quod sat, illis quod nimis demens.* Addo quod virtus moralis dicitur habitus electivus, id est faciens rectam electionem: Sed recta electio dependet à recto consilio & iudicio, qui sunt actus prudentiæ: Ergo si virtus moralis simpliciter loquendo dependeat à prudentia, perfecta virtus moralis dependebit à perfecta prudentia, juxta illud: *Sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.*

Minor verò suadetur: Perfectus prudentiæ status exigit, ut facile & promptè possit homo elicere actus prudentiæ cum voluerit: Sed non potest homo facile & promptè rectum consilium & iudicium (qui sunt actus prudentiæ) ferre de mediis, nisi adint omnes virtutes morales: Ergo prudentia perfecta esse nequit, absque omnium virtutum moralium consortio & comitatu. Major patet, Minor probatur. Ad consilium & iudicium rectum prærequiritur recta intentio. unde iudicium de mediis in ordine ad malum finem non est à prudentia, sed ab astutia, vel alio vitio opposito prudentiæ: Sed facere rectam intentionem finis, pertinet ad omnes virtutes morales; qualibet enim illarum habet rectificare appetitum circa finem & materiam propriam: Ergo non potest homo promptè & facile rectum iudi-

cium ferre de mediis, nisi habeat omnes virtutes morales.

Confirmatur: Rectum iudicium dependet à rectitudine appetitûs: Sed talis rectitudo haberi non potest sine virtutibus moralibus, est enim earum formalis effectus: Ergo neque rectum iudicium. Minor est certa, Major probatur: quia unusquisque prout est affectus ad finem, sic de illo præcise iudicat: unde, ut supra ex Aristotele dicebamus, licet iudicium speculativum non pervertatur motum depravatione, iudicium tamen practicum ad mores spectans inde sæpe corrumpitur. Quare idem Philosophus supra laudatus, temperantiam *conservatricem prudentiæ* appellat. Hinc etiam Philosophi inter verum speculativum & practicum hoc discrimen constitunt, quod illud sumitur ex conformitate ad rem cognitam; illud verò attenditur præcipue ex conformitate ad appetitum finis rectum.

Ut ab hoc argumento se expediat Scotus, duplicem distinguit prudentiam, unam partialem, & aliam totalem. Prudentiam partialem appellat, quæ non est respectu omnium agibilibum, sed unius tantum materiæ, ciborum, aut venereorum: totalem verò, quæ respicit omnia agibilia, & omnium virtutum materias. Concessa igitur Majori de prima prudentia, negat de secunda. Imò existimat non dari prudentiam totalem, quæ sit una simplex species, sed tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales; ita ut alia sit prudentia regulativa temperantiæ, alia fortitudinis, alia iustitiæ; censetque unam virtutem moralem non dependere à prudentia regulativa alterius, sed qualibet à sola illa quæ propriam materiam moderatur. Deinde negat Minorem: quia prudentia partialis non requirit omnes morales virtutes, sed ad summum illam cuius materia est regulativa.

Vazquez verò respondet, quod quamvis unica sit prudentia, eam tamen non requirit perfecta virtus, secundum quod extenditur ad materiam omnium virtutum, sed solum secundum quod se extendit ad finem & objectum huius particularis virtutis, puta iustitiæ: ex quo solum habetur, prudentiam illam præsupponere rectitudinem appetitûs circa finem partialem, non verò circa finem omnium virtutum.

Verum utraque responsio facile potest hoc discursu convelli. Ut virtus aliqua, v.g. temperantia insit alicui subjecto, prudentia debet illi constituere medium, rescindendo extrema quibus per excessum vel defectum potest corrumpi: Sed ad hoc non sufficit prudentia partialis: Ergo exigitur totalis. Major est certa, Minor probatur. Ut prudentia rescindat extrema quibus per excessum vel defectum posset medium virtutis temperantiæ corrumpi, debet iudicare de prædictis extremis, eorumque habitudine quam habent inter se & cum medio: Atqui ad hoc exigitur prudentia totalis: Ergo &c. Minor probatur: Extrema quæ possunt corrumpere medium temperantiæ, divagantur per omnem materiam virtutum: Ergo sola prudentia totalis potest illa attingere, seu de illis iudicare. Consequenter patet, Antecedens verò probatur exemplo mulieris, quæ potest à tuenda castitate, & à medio temperantiæ recedere, vel ob solam delectationem, quæ est materia ipsius temperantiæ; vel metu mortis, quæ est materia fortitudinis; vel propter lucrum, quæ est materia liberalitatis: Ergo extrema quæ possunt corrumpere medium

medium temperantiæ, divagantur per materiam cuiuslibet virtutis; & consequenter ad illa rescindenda non sufficit prudentia partialis, ut ait Scotus; vel prudentia ut se extendens solum ad finem, & obiectum alicujus particularis virtutis, ut asserit Vazquez, sed exigitur prudentia totalis, seu ad materiam omnium virtutum extenta.

16. Confirmatur: Dùm prudentia imperat actus iustitiæ v. g. vel attendit omnia, quæ circumstant, ex quibus potest vitari; vel aliqua omitte, & nihilominus imperat talem actum? Si primum, cum illæ circumstantiæ possint esse diversarum materiarum (ut si occurrant plures actus boni incompossibiles, v. g. solvere debitum creditori, quod pertinet ad iustitiam; parentes alere, quod spectat ad pietatem; sacrificium offerre, quod est religionis: subvenire pauperi, quod est misericordiae) oportet ut omnes ejus materias attingat, seu ad illas omnes se extendat? Si secundum, tale imperium non erit actus prudentiæ, sed imprudens & inconsideratum; quia imprudentia est imperare alicui actum non attentis circumstantiis occurrentibus, quæ si attenderentur, multoties recta ratio dicitaret talem actum non esse imperandum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

21. **O**bjiciunt in primis Adversarij varia Patrum testimonia, quibus aperte docere videntur, virtutes morales inter se non esse connexas, sed ab invicem separabiles. In primis enim Hieronymus libro 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui ut probet pro Pelagianis contra Atticum (qui personam Hieronymi & Catholicorum gerit) hominem vitare posse omnia peccata, hæc objicit: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videretur habere virtutes?* Respondet autem Atticus: *Participatione, non proprietate: necesse est enim, singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc, quod legisse te dicis, ubi scriptum sit nescio.* Cui iterum Critobolus sic ait: *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autem Atticus: *Sed non Apostolorum: neque enim mihi cura est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* Augustinus etiam epistola 29 non concedit justos & sanctos in hac vita habere omnes virtutes, sed posse dici habere aliam, & aliam non habere. Item Bernardus serm. 70. in Cantica, loquens de virtutibus iustorum inquit: *Magnus est qui tria vel quatuor liba edificare potest in tanta spinarum densitate.* Demùm Venerabilis Beda relatus à D. Thoma in 3. dist. 36. quæst. 1. art. 2. Sancti (inquit) magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus, quas habent, gloriantur.

22. Ad locum D. Hieronymi, respondeo illum solum ibi rejicere sententiam, quæ docebat connexionem virtutum haberi proprijs viribus, & absque participatione, seu auxilio gratiæ. Ibi enim impugnat errorem Palagianorum, asserentium ad bene operandum, & ad habendas virtutes omnes hominem non indigere gratiæ. Vel etiam dici potest cum Divo Thoma loco citato art. 1. ad 6. Hieronymum ibi solum velle sententiam de connexionem virtutum non contineri expresse in sacra Scriptura, sed in li-

Tom. 111.

Abris Philosophorum; non negante tamen illam esse veram, sed tantum non ita curandum esse de ea, ac si Apostoli eam tradidissent. Quod verò hæc interpretatio legitima sit, patet ex eo, quod idem S. Doctor talem sententiam expresse doceat in epistola ad Fabiolam de quadraginta mansionibus, circa mansionem 38. ubi inquit de virtutibus: *Hærent sibi, & inter se connexa sunt, ut qui unam caruerit, omnibus careat.*

Ad alia tria testimonia respondet sanctus Thomas ibidem articulo 2. ad 1. ea debere intelligi *de virtutibus quantum ad usum, & non quantum ad habitum: diversi enim Sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundum quod de quolibet Confessore dictum est: Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi.* Propter hujusmodi ergo excessum ex parte usûs, tribuimus cuilibet Sancto quasdam speciales virtutes, & alias negamus; non quia istis careant, sed quia in illis magis splendent. Potest etiam dici, illos SS. Patres solum ibi intendere omnes virtutes non haberi in æquali gradu: sed alias esse magis & alias minus intensas.

CObjicies secundo cum Scoto: Quoties ali- quod subiectum est perfectibile distinctis perfectionibus partialibus, potest perfici secundum unam, tamen non perficiatur secundum alias; unde potest Petrus habere visum, & carere auditu, scire metaphysicam, & ignorare Arithmeti- cam, aut esse expertus in arte futoria, & rudis ac ignarus in arte pingendi: Sed homo est perfectibilis per plures virtutes morales, tanquam per diversas perfectiones partiales. Ergo potest quamlibet ex illis recipere alijs non receptis.

Respondeo Majorem esse veram de perfectionibus partialibus non connexis ad invicem, ut sunt auditus & visus, & scientiæ ac artes, quæ in objectione recensentur: falsam verò de perfectionibus partialibus connexis inter se, cuiusmodi sunt virtutes morales, ut declaratum est.

DDices: Tota definitio virtutis convenit v. g. temperantiæ absque consortio fortitudinis: Ergo potest haberi sine fortitudine. Consequentia patet. Antecedens probatur. Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, prout prudens dicitur. Sed temperantiæ est hujusmodi sine fortitudinis consortio ex hoc solum, quod est cum prudentia circa propriam materiam: Ergo &c.

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem: temperantiæ enim nequit perfecte medium rationis attingere in propria materia, nisi possit facile rescindere omnia impedimenta, quæ tale medium possunt corrumpere, seu ab illo voluntatem abducere; aliàs mulier, quæ castitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem castitatis, sed solum contra fortitudinem, atque adeo diceretur casta, licet non fortis; quod videtur absurdum. Constat autem impedimenta, quæ possunt medium temperantiæ corrumpere, spectare non solum ad materiam illius virtutis, sed etiam ad alias, puta fortitudinem, liberalitatem, &c. ut supra declaratum est; atque adeo nisi omnes aliæ virtutes habeantur, temperantiæ nequibit promptè & firmiter impedimentis corruptentibus obistere, si- umque medium illa sum servare.

EObjicies tertio: Potest homo exercere actus

X x unius

unius virtutis, non exercendo actus aliarum: A Ergo & acquirere unam virtutem sine alijs. Antecedens patet, Consequentia probatur. Virtutes non acquiruntur nisi per proprios actus: Ergo dum non exercentur nisi actus unius, non possunt alia acquiri.

35. Respondeo concessio Antecedente, distinguendo Consequens: potest acquirere unam virtutem sine alijs, quantum ad essentiam, & in statu imperfecto, concedo: in statu perfecto, nego: status enim perfectus virtutis non dependet solum ex actibus gignentibus essentiam virtutis, sed etiam ex consortio & comitatu aliarum, à quibus juvari debet, ut facile & promptè possit in propria materia medium rationis attingere, non solum per recessum ab his, quæ in propria materia possunt abducere à tali medio (ad quod sufficit ipsa virtus) sed etiam per recessum ab his, quæ possunt absolute, & in quacunque materia abducere.

36. Dices: Si status perfectus unius virtutis dependeret nedum ex frequentatione propriorum actuum, sed etiam ex comitatu & consortio aliarum virtutum, sequeretur quòd dum una virtus in statu perfecto acquiritur, deberent omnes simul acquiri: Sed hoc videtur impossibile; cum quia in eodem instanti exercere nequeunt actus omnium virtutum; tum etiam quia plures sunt virtutes, quarum actus non possunt ab aliquibus exerceri; pauper enim non potest exercere actus magnificentia, neque conjugatus actus virginitatis: Ergo &c.

37. Respondeo concessio Majori, negando Minorem. Ad cuius primam probationem dicendum primò cum Cajetano, virtutes in statu perfecto simul acquiri, non similitate phylica, hoc est in uno instanti, sed morali, id est brevi spatio temporis: nam brevi tempore occurrere possunt omnium, vel saltem principalium actus, præsertim cum materiæ morales valde inter se connexa sint, & alia alijs immisceantur.

Secundò respondet idem Author, non esse inconveniens, ut unico actu, in virtute multorum præcedentium, simul generentur omnes virtutes in esse perfecto: nam etsi talis actus elicivè & formaliter sit unius tantum virtutis, potest esse virtualiter multarum, quarum actus præcesserunt: sicut ultima gutta, in virtute præcedentium cavat lapidem. Imò actualiter potest idem numero actus ab omnibus principalibus virtutibus oriri: ut si mulier eligat subire mortem, ne violet castitatem conjugalem: ille enim actus simul est fortitudinis ratione objecti, & temperantia atque iustitia ratione motivi; quia propter servandam fidem conjugii (quod pertinet ad iustitiam) & sibi castitatem (quod spectat ad temperantiam) amplectitur mortis periculum, quod est proprium munus fortitudinis.

38. Ad secundam probationem dicendum, ad acquisitionem virtutis non requiri, quòd actus exterior illius exercentur, sed sufficere actum internum electionis, absolutum vel conditionatum; unde si pauper eliciat actus internos conditionatos liberalitatis & magnificentia, poterit illas virtutes sibi comparare; & similiter conjugatus virtutem virginitatis, quantum ad formale, quia potest habere in præparatione animi integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competere. Addo quòd, cum diximus virtutes morales habere inter se necessariam

connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum subiectum est capax, non verò de illis, quarum est incapax: conjugatus vero qui voluptates venereas expertus est, non est capax castitatis virginalis, sed duntaxat conjugalis.

Obicies quartò: Prudentia est omnino prior virtutibus moralibus: Ergo potest esse perfecta sine illis, ac proinde præceptum nostræ sententia fundamentum corrumpit. Consequentia patet, probatur Antecedens. Primò quia virtutes morales acquiruntur per actus prudentia, regulantes actus proprios ipsarum, à quibus immediate producuntur. Secundò, quia virtutes morales non rectificant intentionem finis, sed electionem mediorum, virtus enim dicitur habitus electivus; intentionem autem finis præcedit prudentiam, & virtutem moralem; eiusque rectificativum ex parte voluntatis est synderesis, ex parte verò appetitus est naturalis rectitudo voluntatis.

Respondeo prudentiam non esse omnino prior virtutibus moralibus, sed solum in esse imperfecto, & in fieri, ut loquitur Cajetanus, quatenus scilicet acquisitio virtutum moralium incipit ab ipso actu prudentia taxante medium in earum materijs; acquisitis autem virtutum habitibus, & perfecte rectificato appetitu circa fines illarum, prudentia fit omnino perfecta. Ex quo patet ad primam probationem.

Ad secundam verò dicerem virtutem moralem nedum rectificare electionem mediorum, sed etiam intentionem honestatis in propria materia cuiuslibet virtutis; quæ intentio, quia est acceptio unius præ alio, dicitur etiam electio lato modo sumpta, & virtus habitus electivus appellatur. Addo quòd, dato quòd virtus definiatur per ordinem ad electionem rectè sumptam, implicite tamen in ejus definitione involvitur intentio, quia ex hac semper procedit electio.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales acquisite sint necessario connexa cum charitate?

Certum est virtutes morales infusas esse cum charitate necessario connexas: tum quia sunt proprietates gratia sanctificantis ab ipsa dimanantes, & ab ea inseparabiles: tum etiam quia ut discurret D. Thomas hic art. 2. virtutes morales infusæ non possunt esse sine prudentia infusæ, à qua diriguntur & regulantur: sicut virtutes morales acquisite diriguntur à prudentia naturali & acquisita; prudentia verò infusæ non potest esse sine charitate: quia perfecta prudentia, qualis debet esse infusæ, non potest dari absque perfecta rectitudine appetitus circa finem, cum non possit esse rectitudo circa media ad finem, nisi supponatur rectitudo circa ipsum finem: cum ergo sola charitas perfecte rectificet appetitum circa ultimum finem supernaturalem, ad quem ordinantur omnes virtutes morales infusæ, prudentia perfecta & infusæ absque charitate esse nequit.

Solum ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an virtutes morales acquisite necessario sint cum charitate connexæ, subindeque an sine charitate ulla vera virtus acquiri

ri, aut conservari possit? Ut autem omnis aequivo-
catio tollatur, & status hujus difficultatis,
quæ, ut re edicunt Salmanticenses, non est
tam de re, quam de modo loquendi, clarè per-
cipiatur.

Diligenter advertendum est, aliud esse vir-
tutem aliquam esse veram, & aliud esse perfe-
ctam: tunc enim virtus aliqua vera dici potest,
quando habet quiddam requiritur ad ejus es-
sentiam, & omnia prædicata essentialia sibi de-
bita: tunc vero perfecta & virtus simpliciter
appellatur, cum habet omnia ad suam perfectio-
nem & statum connaturalem requisita. Hoc
præmissis, sit

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

43. Circa propositam difficultatem duæ sunt ex-
trema sententiæ, & alia media. Scotus e-
nim in 3. dist. 36. quæst. 1. docet non solum
veras, sed etiam perfectas virtutes posse sine
charitate reperiri, quamvis non sint ita perfe-
ctæ sicut illæ, quæ cum charitate reperiuntur.
Janfenitæ vero in alio extremo positi, negant
veras & propriè dictas virtutes posse sine chari-
tate reperiri. Quam opinionem amplectitur eti-
am Joannes à S. Thoma hic disp. 7. art. 7. ubi do-
cet virtutes acquisite destrui quoad essentialiam
indirectè, & consequenter ad destructionem
charitatis; quia tollitur conversio ad Deum, ne-
dum ut finem supernaturalem, sed etiam ut na-
turalem; sine qua nulla vera virtus subsistere
potest. Pro explicatione mediæ & veræ sen-
tentiæ:

Dico primo, acquiri posse veras virtutes, aut
acquisite conservari sine charitate.

44. Probatum primò ex D. Thoma hic quæst. 65.
art. 2. in corp. ubi sic ait: *Virtutes morales, prout
sunt operativa boni in ordine ad finem, qui non ex-
cedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera
humana acquiri; & sic acquiri sine charitate esse
possunt, sicut fuerunt in multis Gentibus.* Quibus
verbis utrumque asserit, & quòd virtutes natu-
rales possunt acquiri sine charitate (quomodo
fuerunt à Gentibus acquisite) & quòd possunt
sine charitate conservari.

45. Probatum secundò: Philosophi Ethnici, ut Ari-
stoteles, Plato, & alij, quibus nihil supernatura-
lium innotuit, agnoverunt veras & proprias vir-
tutes morales, earumque essentialiam & prædica-
ta quiddativa descripserunt: Ergo virtutes
morales, quantum ad suam essentialiam & prædi-
cata quiddativa, à charitate non dependent;
subindeque sine illa acquiri & conservari possunt.

46. Probatum tertio: Nihil est quo per ablatio-
nem charitatis destruantur virtutes morales
pluribus actibus acquisite à justo in statu gra-
tiæ, quia non dependent à charitate, nisi solum
quoad ordinem in finem supernaturalem, qui
non est de ipsarum essentialia, sed perfectio quæ-
dam eis per accidens superaddita ex vi imperij
charitatis; & aliunde habitus acquisite pluribus
actibus, non destruantur totaliter unico actu
contrario: Ergo virtutes acquisite in statu gra-
tiæ possunt deficere gratiæ adhuc remanere
quoad essentialiam.

Quòd vero possint sine gratiæ & charitate ac-
quiri, ex eo ostenditur, quòd existens in peccato
mortali non semper malè operatur, sed mul-
tòties potest se bene moraliter exercere circa

Tom. III.

A¹ materias virtutum moralium, putà moderando
passiones, &c. Ergo potest per hujusmodi
exercitium acquirere habitus inclinantes ad si-
miles actus, qui cum respiciant determinatè bo-
num, habebunt veram virtutis essentialiam, quæ
in hoc consistit, quòd sit inclinatio ad bonum
determinatè.

Dico secundò, nullam virtutem simpliciter,
& perfectè talem acquiri, aut conservari posse
sine charitate.

Probatum primò: Virtus perfecta non potest
esse sine perfecta prudentia: Sed perfecta pru-
dentia non manet ablata charitate per pecca-
tum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet,
Minor probatur. Prudentia corrumpitur per
peccatum, & quamvis non destruat totaliter
per quodcumque peccatum, bene tamen ex par-
te, quatenus appetitus malè disponitur circa fi-
nes virtutum moralium, quæ malà dispositione
existente non potest esse firmum & rectum ju-
dicium de agendis in omni eventu: Ergo per-
fecta prudentia non manet ablata charitate per
peccatum.

B¹ Probatum secundò: Perfecta virtus non stat
cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipso
quòd aliquis labitur in peccatum mortale, con-
trahit facilitatem ad peccandum; quia ut ait
Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum,
quod mox per penitentiam non deletur, suo pondere
trahit ad aliud.* Ergo perfecta virtus sine chari-
tate stare nequit. Major patet: quia de ratione
virtutis perfectæ est reddere opus bonum faci-
le, peccatum vero difficile.

C¹ Confirmatur: Existens in peccato non potest
in sensu composito esse dispositus ad eligendum
medium in materia cujuslibet virtutis contra
quodcumque impedimentum; cum sit conver-
sus ad aliquid omnino contrarium alicui virtu-
ti, nempe ad objectum peccati, & finem proxi-
mum a se, puta ad delectabile tactus, aut gu-
stus: Ergo non habet virtutem perfectam & sim-
pliciter dictam.

D¹ Confirmatur amplius: Virtus perfecta facit
habentem simpliciter bonum, ut constat ex de-
finitione virtutis: Sed existens in peccato, &
carens gratiæ & charitate non potest dici sim-
pliciter bonus: Ergo carens gratiæ & charitate
virtutem perfectam habere nequit.

E¹ Ex quibus intelliges, virtutes, quæ possunt
esse in homine peccatore, quamvis retineant
essentialiam virtutis, esse tamen ita imperfectas,
ut virtutis nomen non mereantur; quia carent
ordine ad ultimum finem, tam naturalem, quam
supernaturalem, saltem ex parte operantis, &
habent potius statum dispositionis, quam habi-
tûs, cum facile sint mobiles à subjecto ob pra-
vam dispositionem appetitus; nec extenduntur
ad eligendum medium in omni eventu, & con-
tra quæcumque impediencia: quamvis, ut dixi-
mus, adhuc sint virtutes quoad essentialiam, quia
ex natura sua tendunt ad bonum, & aliunde pos-
tulant, quantum de se, habere statum habitûs,
& perfectæ virtutis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

C¹ Contra primam conclusionem objiciunt in-
primis Adversarij varia Patrum testimo-
nia, quibus asseritur peccatores & infideles nul-
lam

XX 2

lam

lam veram virtutem habere. In quo multus A præter ceteros est Augustinus varijs in locis, sed præsertim 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait *non esse veras virtutes, nisi ubi est vera sapientia, & charitas Dei, & ideo non esse inter Romanos & Græcos qui essent veri sapientes, studiosique censendi*. Idem docet fides eius sectator Prosper lib. 1. de vocat. Gentium cap. 7. & sæpe alibi. Subscribit Bernardus serm. 22. in Cantica in fine, & plures alij.

52. Ad hæc facile respondetur, Augustinum, & alios SS. Patres, nomine vera virtutis intelligere virtutem perfectam, quæ hominem pronoveat ad vitam æternam, sive ut ipse loquitur loco citato, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deserviat*. Unde ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promittit, nihil profunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes*. Quod vero idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id est quæ retineant essentiam & quidditatem virtutis, patet ex epist. 130. ubi ait continentiam Polemonis ad huius vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse verè bonam intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & donum Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia defuit charitas & religio in verum Deum. Apertè etiam lib. de spiritu & littera cap. 27. docet Gentes, etiam si impias, & à veri Dei notitia ac cultu extorres, quædam tamen opera edidisse, *quæ secundum iustitiam regulam merito rectèque laudantur*, ac proinde undequaque bona sunt, & veratum virtutum. De quo fufius in tractatu de gratia.

Disp. 1.
art. 3.

53. Obijciunt secundo: Charitas est forma virtutum, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 8. Ergo tam impossibile est virtutibus quibusvis esse in rerum natura sine charitate, quam homini absque anima rationali.

Respondeo quòd quando charitas à Theologis forma virtutum appellatur, non eo sensu hoc dicitur, quasi charitas sit alijs virtutibus essentialis, vel absolutè necessaria, ut illa in suo ordine, & intra finem sibi connaturalem, sint & dicantur veræ virtutes; hoc enim à nullo probato Authore assertum est, & rejicitur à D. Thoma citato in resp. ad 1. sed sensus solum est (ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli declarat) charitatem esse formam assistentem, & intrinsecam, quæ ceteras virtutes in suis actionibus ad finem ultimum diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam, quæ ipsis advenit ex eo quòd referantur ad ultimum finem hominis supernaturalem, in quem non subveherentur absque charitate. Nihilominus tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui natura sepe coërcetur, habent honestatem & bonitatem naturalem supernaturali adventitiæ substratam, sed quasi informem, eo quòd denudetur ornamento, illo insigni, quòd per charitatem posset accidere.

54. Obijciunt tertio: Sicut scientiæ dependent à principijs, ita virtutes morales à finibus: Sed impossibile est dari scientiam intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est aversus à Deo ut sine ultimo, tam naturali, quam supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes.

Respondeo quòd ut intellectus habeat veram scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quam quòd sit bene dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidentè in se cognoscendo, quacunque existente dispositione circa principia communissima, quamvis sine illa non sit scientia perfecta, sed habeat potius statum dispositionis, quam habitus. Similiter ut vera virtus acquiratur, & conservetur in appetitu, sufficit quòd appetitus sit bene affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter; sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec meretur simpliciter nomen virtutis, magisque habet statum dispositionis, quam habitus.

Objiciunt quartò contra secundam conclusionem: Per unicum actum intemperantiæ charitas destrui potest, puta per unicam comestionem carniùm die ab Ecclesia prohibito: Sed nulla virtus acquisita per unicum actum corrumpitur, sicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquisita potest sine charitate conservari. Unde S. Thomas infra qu. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale simul cum virtute acquisita esse posse, quamvis non cum infusa.

Respondeo hoc argumentum probare quiddam virtutem acquisitam, quantum ad essentiam, posse sine charitate subsistere, non tamen quantum ad perfectionem & statum: quia ad huiusmodi statum destruendum sufficit unicum peccatum mortale: cum illud sufficiat ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque Divus Thomas loco citato insinuat peccatum mortale coniungi posse cum virtute acquisita in statu perfecto existente, sed duntaxat cum virtute acquisita quantum ad essentiam. Potestque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licet quantum ad substantiam non destruantur unico actu contritionis, vel charitatis, destruantur tamen quantum ad statum vitij, ut docet idem S. Doctor quæst. 1. de virtut. art. 10. ad 16. his verbis: *Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus (scilicet se in mundum substantiam) tamen actus contritionis virtute gratiæ habet quòd corrumpat habitum vitij: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum contritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis.*

ARTICULUS IV.

Quæ docet D. Thomas de aequalitate & duratione virtutum, breviter expenduntur.

DE his proprietatibus tam copiosè disserit S. Doctor hic quæst. 66. & 67. ut nihil profus addendum sit, sed breviter & compendiosè explanandum, quòd ille fufiori stylo & lato calamo tradit.

Quantum ergo ad aequalitatem virtutum qu. 66. docet, quòd in virtutibus, quæ differunt specie, una est major alià, secundum quòd est rationi propinquiori: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa alijs virtutibus moralibus præfertur; sicut vitus omnibus

minibus externis sensibus antecellit: Unde sicut Philo visum, Regem sensuum appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriusque ejus actus est imperium. Si autem sermo sit de virtutibus ejusdem speciei, sic nulla est major, vel minor secundum seipsam, sed solum ratione participationis subjecti, vel majoris intentionis seu radicationis in diversis subjectis, vel etiam in eodem secundum diversa tempora. Quod si attendatur prout sunt simul connexæ in aliquo subjecto, tunc ratione participationis subjecti sunt æquales quadam æqualitate proportionis, quantum ad id quod est formale in illis, nempe constitutionem medij rationis. At quantum ad id quod est materiale, nempe quantum ad inclinationem ad actum virtutis, potest esse inæqualitas: quia potest aliquis promptior esse ad actum unius virtutis, nempe justitiæ quam ad actum alterius, puræ fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Hæc doctrinâ D. Thomæ confutatus manet error Stoicorum, qui (ut videre est apud Tullium 7. de finibus, & apud Laërtium in Zenone) virtutem ejusdem ubique staturâ esse asserunt, nec intendi posse, aut remitti. Quod spectat illud Senecæ Epist. 7. *Virtus non potest maior aut minor fieri, unius statura est.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem esse dicebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non crescit, sic nec virtus quidem. Habet numeros suos, plena est.* Rursusque paulo post: *Perfusa debet sapientia unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti, nec intendi posse, non magis quam regulam, quâ rectum probari solet, quam si flexes, quidquid ex illa mutaveris, injuria est recti. Idem ergo de virtute dicimus; & hæc recta est, si laxam non recipit; rigida est, amplius intendi non potest.*

Docet præterea S. Thomas eadem quæstione virtutes intellectuales præminere moralibus: quia illæ perficiunt intellectum; iste appetitum, qui est minus nobilis quam intellectus. Inter illas verò sapientiam dicit esse omnium perfectissimam: tum quia considerat objectum nobilius, nempe altissimam causam, quæ Deus est: tum etiam quia cum per causam judicetur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus, sapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus est alias in suos fines dirigere, & ordinare; unde est quasi architectonica respectu omnium.

Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat aliis, quæ verò cedat, difficile declarari posse asserit Nazianzenus orat. 16. *Quemadmodum (inquit) etiam in prato quodam, plurimis & suavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum & fragrantissimum reperire hæc facile est; alio nimirum aliis olfactum & aspectum ad se distrahente, atque ad primum eum decerpendum alliciente.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes purè morales justitiam ex eo dicit præferendam esse reliquis, quod & subjectum habeat sublimius, nempe voluntatem, cum reliquæ appetitui sensitivo insideant; & objecto etiam nobiliori potantur; versatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in se tantum, sed etiam erga alios perficitur: Unde Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. *Præclarissima virtutum (inquit) est justitia,*

& neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis. Dixi ex virtutibus purè moralibus, quia prudentia, quam ceteris virtutibus moralibus præferendam esse diximus, non dum moralis est, sed præterea intellectualis.

Quinam verò sit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, disceptatio est inter Philosophos. Plato enim 2. de legibus, temperantiam fortitudini præstare docet. Cui suffragari videtur Scriptura, cum ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo suo (concupiscentiam frangendo) melior est expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitia: *Qui hostem vicit, illo fortior fuit: sed alter qui libidinem repressit, fortior seipso fuit: qui inimicum prostravit, externum hostem percussit; qui cupiditatem repressit hostem domesticum superavit.*

Nihilominus Aristoteles & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt: nam S. Doctor hic qu. 66. art. 4. in corp. sic discursit: *Virtus aliqua simpliciter dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet &c.* Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à qua omnia alia dependent: & ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde quando Proverb. 16. dicitur: *Qui dominatur animo suo, melior est expugnatore urbium;* per dominatorem animorum, in eo divino oraculo, non incommode intelligi potest ille qui per patientiam, fortitudinis administram, cohibet impatientis animi motus, ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud significetur, quam inter munerâ fortitudinis patientiam præstare aggressioni: quod verum esse in tractatu de virtutibus cardinalibus ostendimus. Sic sanè eum locum intellexit S. Gregorius homil. 35. in Evang. ubi hæc scribit: *Minor est victoria urbes expugnare, quia extra sunt quæ vincuntur: majus autem est quod per patientiam vincitur, quia ipse à se animus superatur, & semetipsum sibi metipso subjicit, quando eum patientia in humilitate tolerantia stravit.*

Articulo 6. eisdem qu. 66. docet S. Thomas charitatem esse maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquius Deum respicit quam cetera. De quo fuse in tractatu de virtutibus

Thologicis. Quantum verò ad durationem virtutum idem S. Doctor quæst. 67. art. 1. docet virtutes morales acqulitas non remanere post hanc vitam, quoad ipsarum materiale: quia ibi nullus erit locus concupiscentiæ, & delectationibus ciborum & venereorum, quæ sunt materia temperantiæ; aut distributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ, circa quas versatur justitia: remanere tamen in Beatis, quantum ad earum formale, nempe quantum ad modum, seu ordinem rationis, quod appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Augustinus 14. de Trinit. cap. 9. *Prudentia tibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine reugnantia libidinum.*

Articulo 2. similiter asserit virtutes intellectuales post hanc vitam remanere quidem in omnibus, secundum id quod in ipsis est forma-

le, nimirum secundum species intelligibiles in intellectu possibili servatas; non manere tamen quantum ad materiale, nempe quantum ad phantasmata, quibus extrahuntur per intellectum agentem: quia cognitio non fiet tunc per conversionem ad illa, sed erit alius modus intelligendi.

Articulis sequentibus docet ex virtutibus Theologicis, nec fidem nec spem, sed duntaxat charitatem remanere in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPUTATIO VI.

De donis spiritus Sancti.

Ad questionem 68. Divi Thomæ.

Cum dona Spiritus Sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem, tractatu de virtutibus subjungimus veluti appendicem, disputationem de donis Spiritus Sancti, in qua de illis tam in communi quam in particulari breviter differemus.

ARTICULUS PRIMUS

Virum dona Spiritus Sancti sint habitus, à virtutibus etiam infusus distincti?

1. Dupliciter potest aliquid dici donum Spiritus Sancti: primò generali quadam ratione, quia scilicet gratis à Spiritu Sancto ut à causa efficiente procedit; & in hoc sensu omnes gratiæ, & virtutes infusæ possunt dici dona Spiritus Sancti: secundò speciali quadam ratione, quatenus donum importat specialem dispositionem à Spiritu Sancto animæ impressam, quæ disponitur ad hoc ut bene & facile ab ipso ad opera extraordinaria moveatur. Dari autè in nobis huiusmodi dona seu dispositiones, constat ex Scriptura, Isaia 11. Ecclesiast. 10. & 17. 1. ad Corinth. 12. & alibi sæpe, ubi fit expressa illorum donorum mentio: tum etiam ex hymno Ecclesiastico, in quo Spiritus Sanctus *Septiformis munere* appellatur, ipsumque his verbis Ecclesia interpellat: *Da tuis fidelibus in te consistentibus sacram septenarium.*

2. Accedit ratio D. Thomæ, qui hic art. 1. sic discurrit: *Omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori, & hæc est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio quæ disponitur ad hoc quod bene moveatur à suo motore: Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc ut altiore doctrinam capiat à Doctore. Manifestum est autem quod virtutes humane perficiunt hominem, secundum quod natus est moveri per rationem in his quæ interioris vel exterioris agit: Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas fit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; & iste perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur à Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, sicut dici-*

tur Isaia 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.

Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ Spiritus Isaia 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientie & intellectus, Spiritus consilii, & fortitudinis, Spiritus scientie & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis varias & egregias rationes seu congruentias adducit Joannes à S. Thoma hic disp. 18. art. 1. Prima est, quia perfectiones illæ donantur à Spiritu Sancto, cui nomen Spiritus & nomen doni tribuitur. Secunda, quia ex amore spirante & ponderante, & veluti ex spiritu cordis Dei procedunt. Tertia, quia quasi ipso Dei halitu inspiratur anima, quæ ipsi ornatur, amplectendo ipsum quasi sponsum osculantem se, & osculo oris sui spiritum ei immittentem, ut perficiantur, & eleventur virtutes ad superiorem modum operandi, juxta illud Psal. 32. *Verbo Domini celi firmati sunt, & spiritus oris ejus omnis virtus eorum.* Denique dona illa celestia Spiritus appellantur, quia his homo à Spiritu Sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera ardua & extraordinaria, juxta illud Apostolus ad Roman. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, si filii Dei sunt.* Ubi Glossa: *Aguntur, dicit, non reguntur: plus est enim agi, quam regi: agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quasi iam aliquid agentem, qui idèo regitur ut rectè agat: sed aguntur non quod nihil per se agant, sed quod ut aliquid agant, impetu gratiæ impelluntur.* His præmissis

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli insinuatæ, & breviter hic discutendæ ac resolvendæ. Prima est, an illa sint propriè habitus? Secunda, an distinguantur à virtutibus Theologicis, & moralibus infusis?

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

Dico primò, dona Spiritus Sancti esse propriè habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 3. licet aliqui, ut refert Lorca, existimaverint hæc dona solum esse actus quosdam virtutum speciales, non habitus.

Probatùr primò: Isaia 11. dona omnia in Christo permanentè fuisse asseritur, his verbis: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientie & intellectus &c.* requiescere enim permanentiam importat: Sed donum permanentè inharrens est habitus, non verò actus, vel dispositio transtiens: Ergo dona Spiritus Sancti sunt veri habitus, non verò actus, aut dispositiones transeuntes.

Probatùr secundò: Anima nostra est mobilis à triplici motore, scilicet à ratione, à lumine gratiæ & fidei, & à speciali impulsu & instinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ: disponitur autem ut facillè & connaturaliter moveatur à ratione, per virtutes morales acquisite; ut moveatur à lumine fidei & gratiæ, per virtutes morales infusas: Ergo ut connaturaliter moveatur à Spiritu sancto, debet etiam per aliqua dona habitualia disponi, ac proinde dona illa debent esse veri habitus, sicut virtutes morales acquisite & infusæ.

Confirmatur: Per dona nobis, ut ita loquar

connaturalizantur actus ad quos moventur ex speciali instinctu Spiritus Sancti, sicut per virtutes morales acquiras, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis, sunt nobis connaturales: Sed propter hanc causam virtutes illæ habent rationem habitus: Ergo & similiter dona Spiritus Sancti.

Dico secundò, dona Spiritus Sancti distingui realiter à virtutibus infusis, sive theologicis, sive moralibus. Est contra Scotum, Vazquezem Lorcam, & alios, existimantes dona hæc esse ipsamet virtutes infusas, secundum aliquam peculiarem denominationem, vel officium, ratione cuius dicuntur dona.

Probatur primò conclusio ex D. Thoma hic art. 1. in *sed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1. moralium cap. 14. distinguit septem dona, (quæ dicit significari per septem filios Job) à tribus virtutibus theologicis, quas ait per tres filias Job figuratas esse. Et ex secundo moralium distinguit ea à quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus Job.

Probatur secundò ratione fundamentali: Illi habitus distinguuntur realiter, qui respiciunt distincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona respiciunt objecta formaliter diversa: Ergo distinguuntur realiter. Major constat, Minor probatur. Virtutes acquiras respiciunt objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquiras; virtutes verò infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario: At dona illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem inspirationem & motionem Spiritus Sancti, præter regulas prudentiæ, præviè ad consilium & deliberationem. Unde Aristoteles lib. 1. moral. cap. de bona fortuna, ait quod *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consilium secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiore instinctum; quia moventur à meliori principio, quam sit ratio humana*: Atqui objectum ut dirigibile modo altiori supra regulas prudentiæ, distinguitur formaliter ab objecto ut dirigibili solum per regulas prudentiæ: Ergo virtutes & dona respiciunt objecta formaliter distincta.

Confirmatur: habitus quibus aliquid mobile disponitur ad recipiendam motionem ab aliquo superiori motore, debent inter se distingui, juxta motorum distinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquiras redditur promptè mobilis à lumine naturæ; per virtutes verò intus à lumine gratiæ & fidei; & tandem per dona à speciali impulsu & instinctu Spiritus Sancti: Ergo dona debent distingui ab illis virtutibus. Minor est certa. Major verò ex eo constat quòd omne mobile debeat proportionari suo motori.

Tertiò suaderi potest conclusio, & Adversariorum sententia convelli, argumento ad hominem: Cum enim Scotus, Vazquez, & Lorca, contra quos disputamus, non admittant virtutes infusas morales, sed duntaxat theologicas, si dona Spiritus Sancti à virtutibus infusis non distinguerentur, deberent reduci ad virtutes theologicas, seu cum illis identificari: v. g. sapientia, scientia, intellectus, & consilium, ad fidem reduci deberent, seu identificari cum illa; nam cum in intellectu resideant, cum spe & charitate, quæ in voluntate subiectantur, identifi-

cari nequeunt: Sed talia dona non possunt reduci ad fidem, seu cum illa identificari: tum quia fuerunt in Christo, in quo non fuit fides; tum etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in patria, à qua fides excluditur, utpote cum clara Dei visione impossibilis, ut in tractatu de virtutibus theologicis ostendemus: Ergo dona Spiritus Sancti à virtutibus infusis realiter distinguuntur.

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam conclusionem.

Objicies primò contra primam conclusionem: De ratione habitus est permanentia: Sed hæc non convenit donis Spiritus Sancti: Ergo illa non sunt habitus. Major patet, Minor verò probatur primò ex D. Gregorio lib. 2. moral. cap. 41. ubi sic ait: *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*: Ergo dona non habent permanentiam in aliis hominibus à Christo.

Secundò probatur eadem Minor: Prophetia, dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ, non dantur hominibus permanenter, & per modum habitus, sed transeunter, & per modum motionis: ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 171. art. 2. Ergo idem de donis Spiritus Sancti dicendum est.

Probatur tertiò: Homo concurrit solum ut instrumentum ad actiones donorum, cum potentiæ animæ non habeant sufficientem proportionem cum illis: Sed de ratione instrumenti est operari solum per virtutem seu motionem transeuntem, à causa principali impressam: Ergo dona non sunt aliquid in nobis permanens, sed transiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qualitatibus permanentibus utimur quando volumus: Sed justis donis Spiritus Sancti ornatus & instructus, non potest eorum operationes pro libito exercere: Ergo talia dona non sunt qualitates permanentes & habituales, sed motiones actuales & transeuntes.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cuius primam probationem dicendum, Gregorium vel non loqui de donis Spiritus Sancti, sed de gratiis gratis datis, quæ non sunt permanentes & per modum habitus in fidelibus, sicut in Christo: vel si loquatur de donis, solum intendit quòd illa fuerint in Christo longè excellentiori modo, quam in aliis, non verò quòd in aliis justis non sint permanentes, modo tamen imperfectiori.

Ad secundam respondet D. Thomas hic art. 3. ad 3. concessa Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem: dona enim Spiritus Sancti sunt necessaria homini ad salutem; Prophetia verò (inquit) est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Quod discrimen insinuat à D. Gregor. 2. moral. cap. 41. dicente, quòd *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet*.

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem instrumenti propriæ & rigorosæ esse operari per motionem & virtutem transeuntem; non tamen de ratione instrumenti largæ & improprie sumptiæ

quo

quo pacto homo se habet ad actiones donorum, A
 quo potentia animæ, ut per dona elevata, ha-
 beant sufficientem proportionem cum illis. So-
 lutio est D. Thomæ hic art. 3. ubi secundo loco
 sibi idem argumentum objicit, & respondet,
 quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est
 agere, sed solum agi: tale autem instrumentum non
 est homo, sed sic agitur à spiritu sancto, quod etiam
 agit in quantum est liberi arbitrii, unde indiget ha-
 bitu.

Ad ultimam respondeo hoc axioma: utimur
 habitibus quando volumus: intelligi de habitibus
 subditis rationi, & communibus regulis, non
 verò de illis qui non subduntur rationi, nec re-
 gulis ordinariis, sed extrarationalibus utuntur,
 cuiusmodi sunt dona Spiritus sancti: unde ut
 homo illis utatur, indiget speciali motione il-
 lius; sicut ad actus indeliberatos, qualis est
 prima intentio finis, debet specialiter moveri à
 Deo, absque prævio consilio & deliberatione
 rationis, ut docet Aristoteles lib. 7. moralium
 Eudimiorum cap. 18. & D. Thomas supra quæ-
 9. art. 4.

§. III.

*Diluuntur alia obiectiones contra secundam conclu-
 sionem fieri solita.*

13. **O**bjicies primò contra secundam conclu-
 sionem: Idem præstant virtutes theologicae,
 & morales infusæ, quod dona: Ergo non distin-
 guuntur realiter inter se. Consequentia patet,
 Antecedens verò probatur. Dona per nos ha-
 bent disponere animam ad recipiendam motio-
 nem Spiritus sancti: Sed hoc idem præstant vir-
 tutes theologicae, & morales infusæ; cum enim
 homo non possit actus illarum virtutum elcere,
 nisi Spiritu sancto movente, inspirante, & illu-
 minante, eo ipso quòd illæ disponunt & com-
 plent potentias animæ ad actus supernaturales
 eliciendos, etiam illas disponunt ad recipien-
 dam motionem, inspirationem, & illuminatio-
 nem Spiritus sancti: Ergo &c.

14. **R**espondeo negando Antecedens, ad cuius
 probationem dicendum, quòd licet virtutes
 theologicae, & morales infusæ, disponant ani-
 mam ad recipiendam motionem Spiritus san-
 cti, diversimodè tamen à donis, nam dona il-
 lam disponunt ad motionem Dei specialem,
 quæ homo à Deo movetur, non medio consilio
 & deliberatione, sed divino instinctu; virtutes
 verò theologicae, & morales infusæ, illam di-
 sponunt ad recipiendam motionem Spiritus san-
 cti communem & ordinariam intra ipsum ordi-
 nem supernaturalem, per quam scilicet homo
 natus est moveri supposito consilio & delibera-
 tione rationis. Unde D. Thomas hic art. 1. ad
 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum
 quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem do-
 num, secundum quod operatur ex instinctu divino.*

15. **O**bjicies secundò: Virtutes infusæ, & dona
 versantur circa eandem materiam, v. g. fortitu-
 do ut est donum, & ut est virtus; similiter fides
 & intellectus respiciunt eadem objecta: Ergo
 non distinguuntur inter se realiter.

Respondeo virtutes infusæ & dona respicere
 quidem eandem materiam, sed modo valde di-
 verso, nam dona eam attingunt sub motivo lon-
 gè alteriori, nempe ut subest mensuræ excedenti
 modum rationis.

Instabis: Ad attingendum aliquid sub moti-
 vo alteriori non requiritur nova virtus, sed suffi-
 cit quòd eadem fiat intensior, minime verò quòd
 distinguatur specie ab ea quæ potest tantum at-
 tingere illud sub motivo inferiori & minus ar-
 duo: Ergo illa ratio non convincit dona distan-
 gui realiter à virtutibus infusis, sed ad sum-
 mum accidentaliter, sicut virtus intensa distin-
 guitur à remissa.

Respondeo distinguendo Antecedens: Ad
 attingendum aliquid sub motivo alteriori non
 requiritur nova virtus &c. quando motivum
 altius & minus arduum sunt intra eandem ratio-
 nis mensuram dirigentem, concedo Antece-
 dens: secus, nego Antecedens. Motivum au-
 tem, sub quo attingitur objectum per dona Spi-
 ritus sancti, est extra lineam mensuræ motivi, sub
 quo attingitur per virtutes infusæ: quia ista re-
 spiciunt objectum, ut modo humano (intra ordi-
 nem tamen supernaturalem) attingibile; dona
 verò respiciunt illud ut attingibile supra om-
 nem modum humanum.

Dices: Etiam in virtutibus theologis interdum
 contingit aliquem operari præter commu-
 nem & ordinarium modum, ut cum aliquis ex
 charitate animam suam tradit pro amicis; vel
 tam perfectam habet fidem, ut ea sufficiat ad
 montes transferendos, & miracula patranda:
 Ergo non solum dona, sed etiam virtutes super-
 naturales & infusæ, respiciunt suum objectum,
 ut supra omnem modum humanum attingibile.

Respondeo quòd quando virtutes theologi-
 cæ actus aliquos heroicis & extraordinarios
 eliciunt, adjuvantur à donis Spiritus Sancti, quia
 sola ratio cum virtutibus illis non sufficit ad ta-
 les actus eliciendos. Unde cuilibet virtuti theologi-
 cæ aliquod donum correspondet; Fidei enim
 correspondet Intellectus & Scientia, ut
 docet S. Thomas 2. 2. q. 8. & 9. Spei donum tri-
 moris, ut docet qu. 19. & Charitati donum Sapi-
 entia, ut asserit qu. 45.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, dona in communi
 sic posse defini, seu describi: Dona sunt
 bonæ qualitates mentis à Deo infusæ, quibus
 nullus malè utitur, & quibus rectè vivitur, re-
 ctitudine operationis quæ est supra omnes regu-
 las prudentia, tam acquisita, quam infusæ ex
 peculiari instinctu & inspiratione Dei. Vel ali-
 ter: Dona sunt dispositiones ad optimum, ex-
 cedens regulas ordinarias cuiuscumque pru-
 dentia.

Inferes secundò dona Spiritus sancti esse ho-
 mini necessaria ad salutem. Utenim discunt
 S. Thomas hic art. 2. quòd imperfectè habetur na-
 turam aliquam, vel formam, aut virtutem, non
 potest per se operari, nisi ab altero moveatur: si-
 cut Luna, in qua est imperfectè natura lucis, non
 illuminat, nisi illuminata à Sole: Sed virtu-
 tes theologicae, & morales infusæ, imperfectè
 informant animam rationalem: Ergo per illas
 non ita perficitur homo in ordine ad ultimum
 finem, quin semper indigeat moveri quodam
 superiori instinctu Spiritus sancti, subindeque
 donis illius, quæ animam ad motionem illam
 disponant.

Inferes tertio, dona Spiritus sancti non posse

se esse sine charitate: quia sicut virtutes morales reddunt vires appetitivas mobiles à ratione, ita dona reddunt vires animæ mobiles à Spiritu sancto: sicut autem ratio perficitur per prudentiam, ita Spiritus sanctus habitat in nobis per charitatem: Ergo sicut virtutes morales conne-ctuntur cum prudentia, ita dona cum charitate. Ex quo

16. Inferes quartò, quòd sicut una virtus sine alijs non est perfecta, ita nec unum donum sine alio perfectum esse potest. Undè Gregorius 1. moral. cap. 15. *Sicut unaquaque virtus sine alia valde destruitur; ita unumquodque donum sine alio imperfectum erit. Minor est sapientia, que intellectu caret: sapientia enim, qua est sine intellectu, est hebes. Inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat: quia cum altiora sine sapientia penetrat, sua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile est consilium sine fortitudine: quia quòd tractando invenit, sine viribus ad actum non perducit. Fortitudo etiam, qua plus potest, sine moderamine rationis in præceptis ruit. Nulla est scientia sine pietate: quia qui bona cognita non exequitur, gravius judicatur. Pietas sine scientia discretione quomodo misereatur ignorat. Timor sine his nihil valet, quia ad omnia trepidans, à bonis operibus torpet.*

17. Inferes quintò, quòd dona Spiritus sancti quoad ipsorum materiam, circaquam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ remanebunt tamen, & quidem perfectissimè, quantum ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissimè sequetur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. Undè Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 20. *Civitas Dei illa Hierusalem celestis, non meatu alicujus fluvii terrestri alluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis celestibus spiritibus redundantiùs videtur affluere, pleno septem virtutum spiritalium fervens meatu.*

18. Inferes sextò, dona Spiritus sancti esse quidem inferiora virtutibus Theologicis, sed superiora virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Prima pars hujus corollarij patet: Nam virtutes Theologicae conjungunt nos ultimo fini, dona verò deserviunt ad movendum nos ad ultimum finem, juxta illud Psalmi 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam.* Ergo virtutes Theologicae omnibus donis præferendæ sunt.

19. Secunda etiam pars non est minus evidens: Homo enim per virtutes morales acquiritur disponitur, ut facile & connaturaliter moveatur à ratione; per infusas, ut moveatur à lumine fidei & gratiæ; per dona verò disponitur ut connaturaliter moveatur à Spiritu sancto: *Manifestum est autem* (inquit S. Doctor hic art. 8.) *quod ad altiore motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum:* Ergo dona perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

20. Confirmatur: Virtutes morales acquiritæ respiciunt suum objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario; dona verò illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per

Tom. III.

A quandam specialem motionem, & instinctum Spiritus sancti: Ergo illa superiora & perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

ARTICULUS II.

De donis Spiritus sancti in particulari.

SEPTEM dari Spiritus sancti dona, communi est Patrum & Theologorum consensus: & colligitur ex Scriptura Isaia 11. ubi septem recensentur his verbis: *Egredietur virga de radice Jesse, & stis in radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini: Spiritus sapientia & intellectus, Spiritus consilij & fortitudinis, Spiritus scientia & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.*

Ratio verò assignatur à D. Thoma hic art. 4. 25. Quot enim sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum, tot sunt dona Spiritus sancti: Sed septem sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum: Ergo septem sunt dona Spiritus sancti. Major probatur: quia dona Spiritus sancti sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc ut promptè sequatur instinctum ipsius Spiritus sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad hoc ut obediant rationi: unde sicut morales virtutes sunt secundum numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur à ratione; ita dona tot sunt, quot operationes potentiarum, quæ sunt aptæ moveri à Deo. Minor etiam suadetur: Nam vis, quæ est principium humanorum actuum, duplex est, scilicet ratio, & appetitus; ratio etiam duplex est, nimirum speculativa & practica; & sic est triplex principium humanorum actuum, nempe ratio speculativa, ratio practica, & appetitus; operatio verò intellectus, cum speculativi, cum practici, duplex est, scilicet apprehensio veritatis, & judicium de veritate: similiter appetitus duplicem habet operationem, unam per quam se habet ad ea, quæ sunt ad alterum, aliam vero per quam se habet ad ea, quæ sunt ad se; & hæc sunt duo, scilicet pericula & desiderabilia: unde septem sunt operationes harum potentiarum. In primis intellectus speculativus apprehendit veritatem; & hæc operatio perficitur per donum intellectus: secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum sapientiæ. Similiter intellectus practicus primò apprehendit veritatem, & hæc apprehensio fit per donum scientiæ: secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum consilij. Appetitus verò in his, quæ sunt ad alterum, perficitur per donum pietatis; in his autem, quæ sunt ad se, primò in timore periculorum perficitur per donum fortitudinis; secundò in concupiscentia delectabilium perficitur per donum timoris, secundum illud Proverb. 6. *In timore Domini declinat omnis à malo:* & illud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à judicij enim tui timui.* Quasi diceret (inquit Glossa) da mihi castum timorem, scilicet filialem, quo omnia carnalia desideria configantur. Ergo septem sunt dona Spiritus sancti, nempe donum intellectus, donum sapientiæ, donum scientiæ,

Y y

tia.

tia, donum consilij, donum pietatis, donum fortitudinis, & donum timoris. Quæ figurantur per septem oculos super lapidem unum, de quibus sit mentio Zachariae 3. per septem lucernas, de quibus dicitur Exodi 25. *Luces lucernas septem, & ponas eas super candelabrum*; per septem stellas in dextra Christi, quas vidit Joannes Apocal. 1. per septem lampades ardentes ante thronum, de quibus Apocal. 4. & denique per septem crines, in quibus fortitudo Samsonis posita erat, ut habetur Judicium 16.

26. Hæc septem dona sunt contra septem mala, quæ enumerat Gregorius Magnus super illud Job 1. *Ventus vehemens irruit à regione deserti* & c. his verbis: *Spiritus, qui mentem ante omnia prudentiâ, temperantiâ, fortitudinē, scientiâ format, eandem contra singula tentamenta septem virtutibus instruit. Contra stultitiâ sapientiâ; contra hebetudinem intellectu; contra precipitationem consilio; contra timorem fortitudinē; contra ignorantiam scientiâ; contra duritiâ pietate; contra superbiâ timore.*

27. Donum intellectus ita nuncupatur, quia correspondet habitui principiorum, & habet proportionem cum ipso; proprium enim officium illius est acuere intellectum ad penetrandas res fidei, necdum simplici apprehensione, sed etiam quodam judicio discretivo, & sine admixtione errorum: in quo differt à donis sapientiæ, & scientiæ, quæ habent judicare de rebus supernaturalibus modo quodam resolutivo per suas causas vel effectus; sapientiâ quidem per causas supremas, nempe per intimam unionem ad Deum; scientiâ verò per causas inferiores: in quo etiam differunt à fide, quæ fertur in res divinas & supernaturales sub præcisâ ratione formali divinæ revelationis. Sed ut claris adhuc horum donorum, tum inter se, tum à fide distinctio percipiatur:

28. Supponenda est doctrina, quam tradit S. Thomas 2. 2. quæst. 45. art. 2. ubi docet, dupliciter aliquem posse habere cognitionem, & iudicium ferre de aliqua re; uno modo per inquisitionem seu studium; alio modo per experientiam; & quasi connaturalitatem ad rem illam: sicut de castitate aliter iudicat Philosophus ex disciplina Ethica, & disputatione de virtutibus; aliter temperans & castus ex connaturalitate ad ipsam continentiam & castitatem; unde de supernaturalibus & divinis possumus habere cognitionem & iudicium, vel ex studio & disputatione circa res illas, sive ex præcisâ illustratione veritatis; vel ex quadam connaturalitate & affectu, ac veluti gustu & experientia divinorum. Donum verò intellectus non acuit, nec perficit mentem ad penetrandas veritates divinas & supernaturales, quasi ex studio & disputatione, & quasi metaphysicè, sed ex connaturalitate quadam & unionem ad divinam, & mysticè, seu per quandam experientiam, & gustum divinorum, ex speciali unionem cum Deo perceptum. Similiter sapientiâ iudicat de supernaturalibus per causas altissimas, ut cognitas huiusmodi experientiâ & gustu divinorum; & scientiâ per causas inferiores & humanas, ut eadem etiam ratione manifestatas. Ex quibus clarè constat horum donorum distinctio, tum inter se, tum à fide, quæ non fertur in res divinas, ut cognitas huiusmodi experientiâ & gustu divinorum, sed lumine revelationis obscuræ. A dono autem confi-

lij differt, quia istud hominem ad ea, quæ agenda sunt, dirigit, non ex rationibus humanis sed divinis, non præcisè ut cognitis à fide, vel prophetia, quæ possunt esse in peccatore, sed ex affectu & experientia intima divinorum, ex qua homo iustus docetur & inspiratur à Deo de necessariis ad salutem, etiam cum discitur, & interdum collatione aliorum; hoc enim totum inspiratur à Deo: unde proprium officium huius doni est præcipere agenda necessaria ad salutem ex vi affectus experimentalis, & quasi gustus divinorum, ac proinde præter regulas communes.

De hoc dono eleganter differt Gregorius 29. Magnus 1. Moral. cap. 11. ubi hæc scribit: *Vnusquisque electorum adhuc in mundo positus, mente tamen extra Deum surgit, & ærumnam exiit, quam tolerat, deplorat, & ad sublimem patriam inaccessibilibus se amoris stimulis excitat: unde invenit salutem consilium, temporale hoc despicere quod percurrit, & quod magis crescit consilij scientia, ut periturâ deserat, eò augetur dolor, quod necdum ad mansura sive æterna contingat. Et ideo solerti consilio in seipsum considerat. Et ne ex re, quæ agitur, repentinus finis adversus surrepiat, hunc prius mollior posito pede cogitationis palpat, & pensat, ne in his, quæ agenda sunt, precipitatio impellat; ne pro va per concupiscentiam apertò bello superent; ne recta per inanem gloriam insidiando supplantent. Et mens electi casualiter, quod magis per consilium vivere incipit, ex angusti numeris dolore fatigatur.*

Quoad dona, quæ pertinent ad appetitum, 30. donum pietatis exhibet Deo cultum per inclinatum Spiritus sancti in casibus extraordinariis, in quibus talis cultus à prudentia acquiritur, vel infusa regulari nequit; ut si quis ex speciali instinctu in oratione permaneat, eamque continuerit usque ad mortem, hoc enim non dicitur prudentiâ; vel si Deum ore, ut pro defensione & conservatione Reipublicæ miracula faciat, illa oratio non erit actus religionis, sed doni pietatis.

Differt etiam donum pietatis à religione in 31. eo, quod religio respicit cultum Deo exhibendum, ut primo rerum omnium principio, & supremo Domino, danti esse & conservanti omnibus rebus creatis: at verò donum pietatis inclinatur ad exhibendum cultum Deo secundum præcisè quod in se magis est, sive bona, sive mala nobis faciat, & cum quadam quasi nuditate & annihilatione omnium, ad ipsum solum attendendo; & ad infinitam ejus magnitudinem, juxta illud Propheta Psal. 33. *Magnificate Dominum mecum, & exaltate nomen eius in idipsum*: hoc est, non propter ea, quæ nobis tribuit, nec juxta mensuram beneficiorum, quæ ab eo recepimus, ipsum colamus, sed propter ipsum, & infinitam ejus magnitudinem. Unde D. Thomas in 3. dist. 3. qu. 3. art. 2. quæst. 1. ad 1. in hoc distinguit pietatis donum à pietate virtute, quæ reddit cultum Deo, & est ipsa religio, quod pietas, ut est virtus, accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium à Deo acceptum, ratione cuius est debitor ei; sed pietas, quæ est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitor, sed quia Deus honore dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honoris est.

Diversa illa motiva colendi Deum aperte in 32. Scriptura declarantur: Nam Apocal. 4. dicitur:

Dignus es Domine Deus nos accipere gloriam, & honorem, & virtutem, quia tu creasti omnia: Ecce motiui religionis honorantis Deum, quia creauit nos, & est author naturæ. Et rursus cap. 15. Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula ejus, quoniam occisus es, & redemisti nos Deo in sanguine tuo, & fecisti nos Deo nostro regnum, & sacerdotes. Ubi etiam virtus religionis ad Deum laudandum, & colendum incitatur ex beneficio supernaturali redemptionis, & quia nos facti sumus regnum Dei per gratiam. At vero donum pietatis relictis his omnibus motiuis beneficiorum Dei, gratias agit Deo, & colit ipsum, quia in se magnus & pius est, ut cum ibidem cap. 11. dicitur: Gratias agimus tibi Domine Deus omnipotens, qui es, & qui eras, & qui venturus es, quia accepisti virtutem tuam magnam, & regnasti. Et iterum cap. 15. Quis non timebit te Domine, & magnificabit nomen tuum, quia solus pius es? Et Ecclesia canit in hymno Angelico: Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Ubi cultus & gratiarum actio non redditur Deo, propter hæc aut illa beneficia nobis collata, sed quia in se pius est, & propter gloriam suam, quam habet, & quia accepit virtutem & magnitudinem, & regnavit.

Donum fortitudinis firmat animum contra pericula, præcipue mortis, & inclinat ad ea subeunda præter regulas prudentiæ, & modo quodam superhumano: modus enim agendi hominis per virtutem infusam elevati est cum quadam adhuc infirmitate & trepidatione subire terribilia, & secundum dictamen prudentiæ, vel naturalis, vel infusæ: at vero donum fortitudinis firmat omnino hominem, & ab eo omnem infirmitatem & trepidationem depellit, & supra regulas communes prudentiæ ad subeunda terribilia inclinat. Hoc dono roboratus Apostolus exclamabat: Omnia possum in eo, qui me confortat. Et Propheta Regius Psalmo 17. dicebat: In Deo meo transgrediar murum: id est (ut interpretatur Divus Thomas in 3. dist. 34. quæst. 1. art. 1. quæstionum. 1.) Omne quod potest infirmitati humana obviare, hoc enim nomine muri intelligitur. Eodem dono confortatus Jonathas cum solo armigero aggressus est totum exercitum hostium: & Samson ita rupit vincula, quibus ligatus erat, sicut tela araneorum. Unde de illo Judicum 7. dicitur: Irruit super eum Spiritus Domini, & sicut solent ad odorem ignis ligna consumi, ita vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt & soluta. Denique ipse Christus, qui imminente passione sua ad ostensionem infirmitatis naturæ, quam susceperat, trepidavit, & timuit in horto Olivarum, statim rediit ex dono fortitudinis in suam soliditatem & securitatem, & ut loquitur Leo Papa sermone 8. de Passione: Depulsa trepidatione infirmitatis, & confirmata magnanimitate virtutis, rediit in sententiam sua dispositionis eterna.

Ultimum Spiritus sancti donum dicitur donum timoris, quod (ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 6.) duplicem habet actum: alterum primarium, qui est subiectio reverentialis ad Deum ob divinam eminentiam, non inspectam absolute (nam revereri Deum absolute consideratum, ad humilitatem, vel ad pietatem pertinet) sed ut potentem infligere malum, saltem ipsum non esse, reducendo nempe ad nihilum: alterum secundarium, qui est refugere malum culpæ possibile, aut pœnæ propter culpam.

Tom. 111.

Primus actus fuit in Christo, & remanet in Beatis. Unde dicitur Job 26. Columnæ cæli parent, & contremiscunt ad nutum ejus: ubi per columnas cæli intelliguntur Angeli beati, ut explicat Gregorius Magnus 17. moral. cap. 1. his verbis: Columnæ cæli contremiscunt ad nutum ejus: ipsæ enim Virtutes cælestium, quæ Deum sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem, & in eis incomprehensibilem. An vero actus secundarius hujus doni in Christo, & in Beatis reperiri possit, dicemus in tractatu de Incarnatione, ubi etiam factus de illo differemus.

Diff. 23
cap. 1.

Quæstione 69. agit S. Thomas de quibusdam actibus donorum, quibus ex instinctu, & motione speciali Spiritus sancti ad vitam æternam accedimus, juxta illud Psal. 142. Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam: unde illæ donorum operationes simpliciter Beatitudines appellantur, vel quia ad beatitudinem faciunt pervenire, vel quia sunt veluti quædam participationes, & inchoationes futuræ beatitudinis. Illæ verò octo enumerantur Matth. 5. ex quibus quatuor pertinent ad exclusionem & remotionem falsæ beatitudinis, nempe paupertas Spiritus, quæ amorem inordinatum divitiarum removel; mansuetudo, quæ inordinatas passionis irascibilis excludit; iustus & fletus, qui removel inordinatas passionis delectationis & gaudij; & patientia in persecutionibus, quæ removel favorem & applausum humanum, ut ait Divus Thomas quæst. citatâ art. 3. ad 6. Aliæ verò quatuor pertinent ad dispositionem & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem: nam ad eam disponimur & tendimus per ardens illius desiderium, quod fames & sitis iustitiæ appellatur; per opera misericordiæ, quæ erga proximum exercemus; per cordis mundiciam, quæ ad contemplationem & claram Dei visionem disponit, unde ab Augustino Deus purificata mentis intelligentia appellatur; & demum per pacem & concordiam cum proximo, quæ est perfectissimum iustitiæ & charitatis opus.

Quæres primo, quomodo si sunt tantum septem dona, ponuntur octo beatitudines, quæ ut diximus, sunt aliquæ donorum operationes?

Respondeo cum S. Thoma quæst. citatâ art. 3. ad 5. octavam beatitudinem pertinere ad septem præcedentes, quasi confirmationem & manifestationem earum; continet enim quandam firmitatem animi, ne propter humanas persecutiones recedat ab his, quæ per alias septem beatitudines & septem dona fiunt, unde illa per omnia dona versatur.

Quæres secundo, quare Lucas enumerat solum quatuor beatitudines, Matthæus verò octo?

Respondeo cum eodem S. Doctore in resp. ad 6. Lucam solum enumerasse illas beatitudines, quas Christus recensuit in sermone, quem habuit ad turbas, descendendo de monte, ut expressè habetur Lucæ 6. Christus verò in eo sermone idem solum quatuor beatitudines enumeravit, quia cum turbis loqueretur, noluit nisi illa tantum eis proponere, quæ removel falsam beatitudinem, quam plures, præsertim è vulgo, ponunt in bonis hujus sæculi; & sic solum

Yy 2

lùm

num numeravit paupertatem spiritus. removen-
tem amorem inordinatum divitiarum; esuriam
seu laborem; carnis delicias excludentem; fle-
rum oppositum vanæ & mundanæ lætitiæ; & o-
dium seu persecutionem hominum, oppositam
favori & applausui. Mattheus verò recensuit il-
las beatitudines quas Christus numeravit in ser-
mone habito ad Discipulos, in quo alias quatuor
beatitudines, quæ pertinent ad dispositio-
nem, & tendentiam ad veram & æternam bea-
titudinem, addidit; quia cum Discipuli essent
perfectiores, melius erant dispositi ad illas bea-
titudines percipiendas & exercendas, quam
38. turba.

Questione 70. S. Thomas differit de quibus-
dam perfectionibus procedentibus ex motione
Spiritus sancti, quibus mens humana bene dispo-
nitur; quæ fructus Spiritus sancti appellari so-
lent: *Fructus enim* (ut ait idem S. Doctor super
cap. 5. epistolæ ad Galatas lect. 6.) *duo importat, scilicet*
quod sit ultimum producentis, sicut ultimum quod
producitur ab arbore est fructus eius, & quod sit suave,
sive delectabile; Cantic. 2. fructus eius dulcis gutturi
meo. Sic ergo opera virtutum & Spiritus sunt quid ul-
timum in nobis: nam Spiritus Sanctus est in nobis per
gratiam per quam acquirimus habitum virtutum, &
ex hoc potentes sumus operari secundum virtutem.
Sunt etiam delectabilia, & fructuosa, Roman. 6. ha-
betis fructum vestrum in sanctificatione, id est in ope-
ribus sanctificationis, & idem dicuntur fructus. Dicuntur
etiam flores respectu beatitudinis, quia sicut ex floribus
accipitur spes fructus, ita ex operibus virtutum ha-
betur spes vite æternæ, & beatitudinis. Et sicut in flore
est quedam inchoatio fructus, ita in operibus virtutum
est quedam inchoatio beatitudinis, quæ tunc erit quan-
do cognitio & charitas perficientur. Hæc S. Thomas.

39. Porro fructus illi duodecim enumerantur ab
Apostolo ad Galat. 5. his verbis: *Fructus autem*
spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, beni-
gnitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, modestia,
continentia, castitas: quæ ut ait S. Thomas qu. ci-
tatâ art. 3. significantur per duodecim fructus,
de quibus dicitur Apocal. ultimo: Ex utraque
parte fluminis lignum vite afferens fructus duodecim.

40. Egregiam etiam ibidem divisionis hujus affi-
gnat rationem, seu congruentiam, quæ sic bre-
viter potest proponi. Fructus sunt perfectiones,
quibus mens humana bene disponitur, proce-

A dentes ex motione Spiritus sancti: Sed perfe-
ctiones illæ sunt duodecim. Ergo & Spiritus san-
cti fructus. Major patet. Minor probatur. Perfe-
ctio mentis humanæ consistit in tribus; primò ut
sit perfecte disposita secundum seipsam; secundò
ut sit bene ordinata ad ea quæ sunt iuxta se-
ipsam; tertiò ut sit bene ordinata ad ea quæ sunt
infra seipsam. Secundum seipsam est bene ordi-
nata mens humana, quando bene se habet in bo-
nis & in malis: in bonis autem bene se habet
mens humana per amorem, qui est prima affe-
ctio, & omnium affectionum radix; & idem pri-
mus fructus Spiritus sancti ponitur charitas: ad
amorem necessariò sequitur gaudium, quod est
secundus fructus: ad gaudium pax, per quam
conservatur gaudium, tum à conturbantibus
exterioribus, tum ab interioribus, quatenus
quietat desiderium in bono amato; & hic est ter-
tius fructus: in malis verò bene se habet mens
quantum ad duo; primò ut non perturbetur per
imminentiam malorum; secundò ut non turbe-
tur per dilationem bonorum: primum fit per
patientiam, quæ est quartus fructus; secundum
C per longanimitatem, quæ quintum locum ob-
tinet.

Ad id verò quod est iuxta hominem, scilicet
proximum, bene se habet mens humana quan-
tum ad quatuor. Primò quantum ad voluntatem
bene faciendi; & ad hoc ponitur bonitas, quæ
est sextus fructus. Secundò quantum ad benefi-
centiæ executionem, & ad hoc ponitur benigni-
tas, quæ est septimus. Tertiò quantum ad hoc
ut æquanimiter tolerentur mala ab aliis illata;
& ad hoc ponitur mansuetudo, quæ cohibet
iras, & est octavus Spiritus sancti fructus. Quar-
tò quantum ad hos ut non noceamus proximis
per fraudem, sive dolum; & ad hoc pertinet fi-
des, seu fidelitas, & est nonus fructus.

Circa verò ea quæ sunt infra mentem, quæ
sunt actiones exteriores, & interiores passionis
sensus, bene se habet mens humana, primò quan-
tum ad actiones exteriores, per hoc quod in
omnibus dictis & factis modum observet; & hoc
pertinet ad modestiam, quæ est decimus fructus;
secundò quantum ad interiores concupiscentias
bene se habet, refrændo illicitas per continen-
tiam, & licitas per continentiam, & hæc sunt
duo ultimi Spiritus sancti fructus.

