

CORPUS THOMISTICUM
Sancti Thomae de Aquino
Primae redactiones Scripti super Sententiis
liber III distinctio I

Fragmenta ab A. Dondaine 1956 edita
recognovit Enrique Alarcón ac instruxit

[92365] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est perfectum in se, non unitur alteri ad acquirendum aliquam perfectionem, sed ad communicandum: et sic Deus homini uniri voluit non propter se, quia non habet quo crescat eius perfectio, set propter hominem cui subveniendum erat. Ad tertium sic enim sicut etiam Deus est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, suam bonitatem in omnibus diffundendo; ex quo tamen nichil sibi accrescit.

[92366] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, nulla crudelitas Deo est attribuenda, quia summe est misericors. Sed exigere ab aliquo plus quam potest, est crudele. Ergo Deus non exigit satisfactionem ab homine quam homo non potest implere; et ita homo per se potest satisfacere: et sic non fuit necessarium quod Deus incarnaretur.

[92367] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo justitiae suae obviat. Misericordia enim quae justitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet; et ita Deum non decet: propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit, ut in nullo ejus justitiae derogaretur; quod factum est, dum pro nobis homo factus est, ut pro nobis satisfaceret: in quo etiam ejus abundantior misericordia ostensa est ad nos, quam si peccatum sine satisfactione dimisisset, inquantum naturam nostram magis exaltavit, et pro nobis mortem pertulit. Nec tamen est simile de homine et de Deo, propter duo. Primo, quia ipse Deus est iudex omnium, ad quem pertinet justitiae ordinem servare, non autem homo quilibet; unde et iudex non debet proprio arbitrio peccata dimittere impunita. Secundo, quia cum Deus sit ipsa bonitas, ex hoc ipso est aliquod malum quod contra ipsum est; et ideo cum poena non debeatur actui nisi quia malus est; decet ut ipse se vindicet puniendo peccatum quod contra ipsum commissum est. Secus autem est de homine; unde homo non debet punire quasi se vindicans, sed quasi Deum vindicans, si hoc ex officio habet. Unde dicitur Deut. 32, 35, secundum aliam litteram: *mihi vindictam, et ego retribuam*.

[92368] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quantitas originalis et actualis mortalis peccati potest dupliciter attendi: vel quantum ad principium, vel quantum ad bonum quod per utrumque privatur. Principium autem actualis peccati voluntas propria est; principium autem originalis in isto, est origo ejus vitiosa; unde originale quodammodo est necessarium; sed actuale est omnino voluntarium: unde plus habet de ratione culpae et vituperabilis. Bonum autem quod per actuale peccatum corrumpitur, est bonum hujus personae, cui praeponderat bonum totius naturae, quod per originale corrumpitur; quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur 1 Ethic. Unde et originale pejus erit quam actuale, ut sic possit dici, quod

actuale est major culpa, et originale majus malum. Actio autem satisfaciens, ut prius dictum est, proportionatur quantitati culpae ex parte boni quod per culpam corrumpitur: et cum omnis actio sit personae, quia actus singularium sunt, ideo ad satisfactionem pro actuali sufficit actus cujuscumque hominis cum gratia divina; non autem ad satisfaciendum pro originali peccato, nisi actio illius hominis plus valeret quam totum bonum humanae naturae: et hoc non posset esse, si esset purus homo; et ideo oportuit esse Deum et hominem qui pro originali satisfaceret. Vel dicendum secundum quosdam, quod etiam pro actuali peccato non sufficit purus homo satisfacere, nisi praesupposita satisfactione Christi, ex cujus passione etiam antiquorum patrum satisfactio efficax fuit, qui in fide ejus salvabantur.

[92369] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt, nisi in quantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit: et quia in canone Scripturae et dictis sanctorum expositorum, haec sola assignatur causa incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati, probabilius videtur, sine assertionem tamen, dicendum, quod si homo non peccasset, filius Dei homo factus non fuisset.

[92370] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 3 ad s. c. Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, potest responderi secundum aliam opinionem, quod auctoritates illae loquuntur de adventu in carnem passibilem ad redimendum (redemptio enim non fuisset, nisi servitus peccati praecessisset) et non de adventu in carnem simpliciter.

[92371] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 5 Item, per incarnationis mysterium facta est reconciliatio humani generis Item, eorum quae magis vicina sunt, decentior est coniunctio. Sed spiritus sanctus est persona magis nobis vicina, ut dicit Augustinus. Ergo spiritum sanctum magis decebat incarnari quam filium.

[92372] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 arg. 6 Praeterea, si tres personae unam naturam humanam assumerent, aut essent unus homo, aut plures. Sed non plures, quia non haberent nisi unam animam et unum corpus. Ergo esset unus homo, et posset demonstrari: iste homo est pater et filius et spiritus sanctus. Sed ille homo non potest supponere nisi personam patris vel filii vel spiritus sancti. Ergo persona patris esset pater et filius et spiritus sanctus, vel persona filii, vel persona spiritus sancti; quod est impossibile. Ergo impossibile est talem assumptionem esse.

[92373] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod circa hoc sunt due opiniones. Quidam enim dicunt, quod plures personae divinae possent unum hominem assumere, non quidem unum qui esset persona una, sed unitate unius naturae singularis. Quidam vero e contrario dicunt, quod hoc fieri non posset, ad minus servato hoc modo unionis qualis est in incarnatione filii, ut communicatio ydiomatum utrinque fieret. Et huic opinioni suffragari videtur Anselmus in libro *cur Deus homo*. Sed quia potentiae absolute de qua loquimur nichil subtrahendum videtur quod vel manifeste in defectum Dei non vergat, ut passio et mutatio, nisi etiam contradictionem implicet, ideo sine assertionem videtur magis catholice dicendum quod tres personae eandem numero naturam humanam assumere possent, ita tamen quod in una et eadem natura creata tres personae divinae subsisterent, sicut subsistunt in una natura divina. Constat enim quod per hoc nulla passio in Deo ponitur, nec etiam in hoc aliqua contradictio implicatur: pluralitas enim personarum unitati naturae non repugnat.

[92374] Priora Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod assumptio illa terminaretur ad aliquid unum in persona, non ita quod uni tantum personae uniretur, sed quia a qualibet trium personarum assumeretur in unitatem personae, ut non esset in alia persona hominis assumpti et patris, et alia hominis et filii a tribus a tribus personis patris et filii et spiritus sancti quasi homo per se in quantum homo sit persona esset tamen alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti humanitatem eandem assumpturam.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*
Iura omnia asservantur
OCLC nr. [49644264](#)

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Scripti super Sententiis

liber III a distinctione IV ad distinctionem XXII

Fragmenta a P. M. Gils 1961 edita

ac automato translata a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[92219] Priora Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod gratia unionis dicitur quidem gratia quantum ad causam quia eam nulla merita praecedunt, sed naturalis quantum ad effectum in natura ch- ut dictum est. Gratia autem habitualis dicitur quidem naturalis quantum ad primum modum, non per proprietatem sed per similitudinem; quantum ad secundum dicitur gratia ratione humanae naturae, naturalis ratione divinae. Et per hoc (...).

[92375] Priora Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, assumere est ad se sumere. Sed divina natura non trahit humanam ad unitatem in natura. Ergo divina natura non potest dici assumere. + locutio tantum

[92376] Priora Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio. Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi: unde, sicut dicit Gregorius Nyssenus, Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore induta: et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de s. Victore: et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed haec opinio non potest stare: quia sic corpus animae accidentaliter adveniret: unde hoc nomen homo, de cuius intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae. Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae: unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.

[92377] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea. Differentia est causa numeri; sed Christus differt secundum quod homo et secundum quod Deus; ergo Christus secundum quod homo et secundum quod Deus est duo.

[92378] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, Christus est aliquid passibile et aliquid impassibile. Sed passibile non est impassibile. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo non est unum.

[92379] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 6 Praeterea, secundum Damascenum, Christus totus est ubique, non tamen totum. Sed est ubique secundum quod est Deus. Ergo Christus non est totum Deus. Sed ex

hoc quod est Deus, est aliquid. Ergo est aliquid et aliquid; et sic idem quod prius.

[92380] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, Christus non est tantum homo. Sed homo praedicat aliquid unum de ipso. Ergo Christus non est tantum unum aliquid: ergo est duo.

[92381] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, major est convenientia naturae humanae in Christo ad naturam divinam, quam accidentis ad subjectum. Sed accidens cum subjecto non facit numerum. Ergo nec ratione naturae humanae et divinae dicetur Christus esse duo.

[92220] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod sicut dictum est prima opinio ponebat quod ex anima et corpore non tantum constituebatur humanitas sed homo, et hoc totum erat assumptum; et quia homo praedicatur de Christo ponebat quod de Christo praedicatur assumptum et assumens similiter, scilicet persona verbi; et quia assumptum et assumens sunt duo, ideo ponebat quod Christus est illa duo, est tamen unus masculine propter unitatem personae. Sed non videtur esse magna ratio quare masculinum genus magis designet personam quam hypostasim, nisi forte propter maiorem perfectionem in persona quam in hypostasi. Sed quia constitutum ex anima et carne unita, secundum quod unio ipsorum praeintelligitur ad assumptionem, non constituunt hominem sed humanitatem, homo autem constituitur per unionem ad personam divinam, ideo homo quod praedicatur de Christo non ponit in numerum cum filio Dei vel cum Deo sed per hominem supponitur; et propter hoc ex hoc quod Christus est Deus et homo non dicitur esse duo, humana autem natura quae ponit in numerum cum divina non praedicatur de Christo sicut nec de aliquo alio homine quamvis divina natura de ipso praedicetur. Unde non remanet aliquis modus secundum quem Christus possit dici duo, sed est unum neutraliter, non tantum unus masculine. Dicendum quod neutrum

[92221] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur esse aliud et aliud, idest alterius et alterius naturae.

[92222] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod differentia est in Christo naturarum et numerus, sed illae duae naturae non praedicantur de Christo sed altera earum tantum.

[92223] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 3 (2) Ad tertium dicendum quod quamvis in Christo sint duae unitates sicut et duae naturae, est tamen unum quod subsistit in duabus naturis et per duas unitates denominatur, loquendo de unitatibus naturalibus; sed unitas personalis est una tantum.

[92224] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 4 (3) Ad quartum dicendum quod essentia una praedicatur de tribus personis in recto quia pater est essentia divina et similiter filius et spiritus sanctus, et ideo dicuntur esse unum; sed duae naturae non praedicantur in recto de Christo, sed una in recto et in obliquo, scilicet divina, quia Christus est divina natura propter hoc quod persona non differt realiter a persona, et est divinae naturae propter diversum modum significandi; humana vero natura praedicatur in obliquo tantum, dicitur enim Christus humanae naturae hypostasis, non autem humana natura.

[92225] Priora Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 ad 5 (4) Ad quintum dicendum quod cum dicitur Christus est aliquid quod est mater, li aliquid non praedicat de Christo tantum naturam sed suppositum naturae. Relativum autem non repraesentat antecedens nisi formaliter, quia mater non est idem suppositum cum filio sed eandem naturam habet; et ideo non sequitur quod Christus sit duo sed quod habeat duas naturas.

[92226] Priora Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 1 co. (...). In viventibus enim generans primo ex generante descenditur aliquid quod est sufficiens ad generandum generationem quantum ad principia principium activum et passivum; quamvis in quibusdam idem sit quod utrumque ministrat, sicut in plantis quae non habent sexum distinctum, in quibusdam autem ab uno generantium, quae scilicet habent sexum distinctum, a mare ministratur principium activum, a femina principium materiale, et ambo sunt quasi unus generans, sicut (...).

[92227] Priora Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod sicut in divinis personis

hoc quod pertinet ad naturam secundum rem convenit personae, ut esse sapientem vel bonum, non autem quod pertinet ad rationem naturae, ut hoc quod est commune non generare neque generari, ita etiam est in proposito; quia illud quod pertinet ad humanam naturam secundum rem convenit Christo secundum quod homo, ut esse passibile vel mortale, non autem illud quod convenit naturae secundum rationem naturae qua contra personam dividitur. Non enim sequitur si natura humana in Christo non est per se existe- subsistens, quod hoc etiam conveniat Christo secundum quod homo; individuum autem convenit humanae naturae in Christo quasi rei non subsistenti. Unde hoc modo accipiendum individuum non convenit Christo secundum quod homo.

[92382] Priora Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam; unde per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione; creaturae autem irrationales nullo modo.

[92383] Priora Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humanitas adoptatur non in ipso capite, sed in membris ejus; et sic intelligendum est verbum Hilarii. Vel dicendum, quod etsi adoptio aliquo modo possit dici de natura creata, quae per gratiam trahitur in participationem divinae bonitatis in unitate divinae personae; non tamen oportet quod supposito conveniat, cui naturaliter convenit esse beatum.

[92228] Priora Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod filio Dei nullatenus convenit esse creaturam, neque secundum quod nos creationem accipimus, neque secundum quod aliqui philosophi acceperunt. Nos enim de ratione creationis esse dicimus ut id quod creatur non semper fuerit sed habeat esse post non esse ordine durationis. Avicenna vero ponit quod de ratione creationis non est quod id quod creatur sit ex nihilo, idest post nihil ordine durationis, sed ordine naturae; in quantum scilicet id quod creatur in se consideratum non habet esse sed est nihil, unde ordine naturae non esse vel nihil est sibi prius quam esse, quod ab alio habet; secundum quem modum caelum, quod semper fuisse sentit, creatum dicit. Et similiter Commentator in libro de substantia orbis, factum. Sed neutrum istorum filio Dei convenire potest; quia generatio, quam consequitur filiationis nomen, processionem naturalem dicit. In his autem quae procedunt naturaliter, quandocumque natura secundum quam fit processio perfecta et sufficiens est, oportet quod sit processio. Unde cum natura divina numquam fuerit non perfecta vel non sufficiens ad generationem, generatio semper fuit; et sic etiam filius semper fuit. Sicut autem quod procedit per viam naturae coaequatur naturae illi, si sit perfecta et sufficiens, in duratione, ita etiam in perfectione. Sicut enim naturae non est determinare quando operandum sit et quando non, sed quandocumque potest operatur, ita etiam naturae non est determinare: tantum communicandum est et tantum non; sed perfectam sui similitudinem communicat si potest. Quod autem non possit, est vel ex materiae defectu vel ex defectu agentis. Eum autem qui materiam non requirit ex qua operatur et qui est infinitae potentiae, neuter defectus impedire potest; unde sequitur quod si aliquid procedat a Deo per viam naturae, quod illud sit aequale ipsi Deo. Et hoc est quod Hilarius dicit in libro de synodis: *omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit sed filio natura dedit*. Et ideo subiungit: *talia creata sunt cuncta qualia Deus esse voluit, filius autem natus ex Deo substitit qualis est Deus*. Sed non potest esse quod natura divina una specie numero differat, quia natura divina est ipsum esse divinum; unde non potest esse quod sit ipsa una et esse non sit unum, quod requiritur in his quae sunt eadem specie, diversa secundum numerum. Ergo relinquitur quod filius habeat eandem naturam numero quam pater, et idem esse. Unde sicut esse patris non praesupponit non esse secundum naturam, ita nec esse filii. Patet ergo quod ex hoc ipso quod dicitur est verus filius patris, quod sacra Scriptura docet, oportet ponere quod sit coaeternus et consubstantialis et sic eius esse non praecedatur a non esse nec tempore nec natura. Unde nullo modo est creatura. Et ignorantia horum duorum induxit Arrium in errorem. Tum quia credidit quod illud quod procedit ab aliquo de necessitate sequatur ipsum duratione, deceptus ex his quae per motum fiunt, in quibus factum non est nisi in termino motus quem praecedat tempore principium motus et gn- faciens inchoans motum; tum etiam quia non potuit videre qualiter id quod est a Deo sit ei aequale et consubstantiale, deceptus ex his quae per voluntatem producta talia sunt qualia Deus voluit.

[92384] Priora Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, Christus nullo modo peccare potuit; unde Damascenus dicit in 3 Lib., quod impeccabilis est dominus Jesus. Potest enim

considerari ut viator, vel ut comprehensor, et ut Deus. Ut viator quidem, dux videtur esse, dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans torqueri non posse: quia alias esset error in omnibus quae ad ipsum regulantur; et ideo ipse Christus tantam gloriae plenitudinem habuit, ut etiam in quantum viator peccare non posset; unde etiam et illi qui proximi sibi fuerunt, confirmati sunt, ut apostoli etiam viatores existentes, mortaliter peccare non potuerint, quamvis potuerint peccare venialiter. Secundum vero quod fuit comprehensor, mens ejus totaliter est conjuncta fini, ut agere non posset nisi secundum ordinem ad finem, sicut in 2 Lib., dist. 7, de Angelis confirmatis dictum est. Secundum autem quod fuit Deus, et anima ejus et corpus fuerunt quasi organum deitatis, secundum quod, ut dicit Damascenus, deitas regebat animam, et anima corpus; unde non poterat peccatum accidere ad animam ejus, sicut nec Deus potest peccare. Tamen sub conditione potest concedi quod peccare potuit, scilicet si voluisset; quamvis hoc antecedens sit impossibile; quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis neque consequentis, sed necessaria habitudo unius ad alterum.

[92385] Priora Super Sent., lib. 3 d. 12 q. 3 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, Christus assumpsit defectus naturae nostrae. Sed debilitas fragilitas sexus feminei est quidam defectus. Ergo debuit ipsum assumere.

[92229] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 co. (...) Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi tripliciter: primo ipsa persona verbi quae data est naturae humanae ut in ea subsisteret, secundum quod dicitur Phil. 2 quod *datum est ei nomen super omne nomen*; et sic iterum gratia unionis est gratia increata. Secundo ipsa relatio unionis quae quoddam quaedam relatio creata est. Tertio modo potest dici gratia unionis aliqua qualitas quae sit in natura assumpta per quam disponatur ad unionem quamvis unionem nulla creatura perficere possit. vel aliter: quadrupliciter. Uno modo ipsa natura divinitatis unita humanae, et de hoc dono dicitur Phil. 2 *dedit illi nomen quod est super omne nomen*; et sic gratia unionis increata est. Alio modo potest dici ipsa relatio unionis quae creatum quoddam est, ut supra dist. 5 dictum est. Tertio modo unionem quam licet tota Trinitas fecerit, tamen spiritu sancto appropriatur, ut supra dist. 4 dictum est, qui est proprie donum Dei; unde potest dici gratia unionis; et sic iterum increata est gratia unionis. Quarto modo potest dici gratia unionis ad unionem disponens. Sed aliquid potest disponere ad aliquam perfectionem tripliciter. Uno modo ita quod cadat medium inter subjectum et perfectionem illam, quasi stramentum perfectionis illius, sicut diaphaneitas disponit ad lucem; et hoc modo non potest aliquid naturam disponere ad unionem, quia natura unitur personae immediate quantum ad esse. Alio modo disponit aliquid ad formam, sicut praeparando materiam ad receptionem formae, ita quod praeexistat in materia ante formam ordine fieri, non ordine essendi: sicut calor disponit ad formam ignis, non quia medium cadit inter formam et materiam, sed materia appropriatur ad formam ignis per adventum caloris; et sic etiam non potest aliquid disponere naturam ad unionem in persona: quia natura humana, secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina persona. Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personae facit ad dignitatem regiam, secundum quod dictum est: *species Priami digna est imperio*; et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animae; et sic etiam gratia unionis est quid creatum. Tamen sancti loquentes de gratia unionis, videntur intelligere secundum primum modum, prout gratia dicitur divina voluntas gratis et sine meritis dans: et sic secundum diversas vias, ad argumenta utriusque partis oportet respondere.

[92231] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod gratia creata est illud quo nos Deo unimur, quia per gratiam ei assimilamur; sed gratia creata non est id quo natura humana Deo unitur in persona, sed id quod decet eam unitam, vel id quod consequitur unitatem in persona, scilicet relatio unionis.

[92386] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia illa habitualis etiam quodammodo redundat in corpus, secundum quod est stramentum animae, ut supra dictum est, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3; unde sicut in corpore perfecto anima rationali manet post mortem ordo ad resurrectionem, et ulterius ad gloriam, si anima quae fuit ejus perfectio, gratiam habuit; ita etiam corpus Christi, in quantum est tali anima perfectum, habet quemdam ordinem ad unionem.

[92232] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 co. Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod si

gratia unionis dicatur ipsa voluntas Dei gratuita, sic constat quod est eadem gratia unionis et capitis. Si autem dicatur gratia unionis ipsa unio et Christus dicatur caput secundum quod Deus, adhuc erit eadem. Si autem dicatur Christus caput secundum quod homo, sic erit alia et alia, quia gratia secundum quam meruit fuit aliud quam ipsa unio. Si autem dicatur gratia unionis id quod decuit naturam unitam, sic etiam sunt idem, quia hoc decuit naturam unitam ut tantam plenitudinem gratiae haberet quod aliis influere posset.

[92233] Priora Super Sent., lib. 3 d. 13 q. 3 a. 2 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum quod gratia capitis, prout est caput secundum naturam humanam, est eadem gratia secundum substantiam et gratia singularis, sed differt ratione, dupliciter: primo quantum ad diversas comparationes, quia gratia singularis est secundum quod in se ipso perfectus est, gratia autem capitis secundum quod aliis influit; secundo quantum ad hoc quod gratia capitis addit supra gratiam singularem plenitudinem tantam qua possit in alios effluere. Unde patet responsio ad duo prima, quia procedunt de unitate secundum essentiam.

[92234] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum quod omnis operatio egreditur ab aliqua potentia, sed tamen aliqua potentia producit actum mediante habitu, aliqua non. Cuius ratio est quia sunt quaedam potentiae pure activae, et tales non producant actum mediante habitu immediate actum producant non mediante aliquo habitu, quia non oportet quod aliquid recipiant ad hoc quod agant sicut ignis per virtutem suam sine aliquo habitu calefacit. Aliquae autem potentiae sunt passivae, et quia nihil agit nisi secundum quod perfectum est et passivum non est perfectum nisi mediante impressione activi, ideo huiusmodi potentiae non operantur nisi mediante aliquo addito scilicet impressione activorum in ipsas sicut sensus mediante specie sensitiv- sensibilis et lumine; et lucidum diaphanum non illuminat nisi illuminatum in actu. Sed tamen hoc quod superadditur potentiae aliquando dicitur habitus, aliquando non. Habitus enim dicitur proprie quando ex potentia adveniente illo addito sequitur aliquid operatio non necessitate sed secundum ordinationem voluntatis. Et ideo dicit Commentator in tertio de anima quod habitus est quo quis agit cum voluerit. Sed potentiae quae natae sunt agere per habitum quaedam quandoque agere possunt sine habitu, scilicet potentiae illae quae habent aliquas superiores quibus moventur et diriguntur, quia illae superiores potentiae sunt eis loco habituum, sicut voluntas quae regitur ratione producit actum virtutis sine habitu propter regimen rationis et ratio considerat sine habitu scientiae propter lumen intellectus agentis intellectum dirigentem. Et simile est de potentiis in quibus sunt plures habitus ordinati, quia per habitum superiorem potest determinari scientia ad habitum actum inferioris habitus etiam illo habitu non existente, sicut per geometriam posset aliquis considerare aliquam conclusionem perspectivae etiam carens habitu perspectivae. Sed non exit perfecta operatio nisi quando forma potentiae superioris regentis quodammodo imprimatur et sigillatur in ipsa inferiori potentia ut ordo superioris potentiae efficiatur inferiori quasi forma; et tunc producit operationem perfectam sine difficultate et cum delectatione. Et sic patent quatuor conditiones habitus: scilicet quod est perfectio potentiae, in quantum potentiae superadditur; item quod eo non semper agitur, in quantum subditur ordinationi voluntatis; item quod est difficile mobilis, in quantum est quaedam forma impressa in potentia, manens in ipsa; item quod reddit operationem delectabilem, in quantum tollitur operatio redditur conveniens et similis potentiae, ratione formae impressae. Patet ergo ex dictis quod omnis potentia passiva operatur mediante habitu si eius operatio nata sit ordinari per voluntatem. Et quia unumquodque patitur et recipit secundum quod est in potentia, agit autem secundum quod est in actu, ideo omnis potentia quae in natura sua non potest esse in actu omnium illorum secundum id quod operatur totam ad quod sua operatio se extendit oportet quod sit passiva et receptiva. Et ideo sensus qui operatur circa omnia sensibilia oportet quod sit potentia passiva, quia non potest esse in actu omnium sensibilibus, secundum quod huiusmodi. Sed intellectus operatur circa esse absolute, quia omne ens intelligibile est. Unde nullus intellectus potest intelligere sine receptione alicuius quod largo modo dicimus passionem, nisi ille intellectus in quo nulla cadit potentia esse in esse. Hoc autem est intellectus divinus tantum qui quasi fons essendi praehabet omnia entia quia in omni alio est potentia et actus. Et ideo omnis alius intellectus oportet quod per habitum intelligat aliquid additum intelligat, sive illud sit naturaliter inditum, sive superveniens aliunde. Unde dico quod anima Christi oportet quod intelligat per habitum creatum; qui quidem habitus in duobus consistit: scilicet in lumine intelligibili et in similitudinibus rerum intellectarum. Ad secundam quaestionem dicendum, quod nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi, per quam fit in actu: quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu.

Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari: alio modo per modum qualitatis et formae, quando impressio activi jam facta est connaturalis ipsi passivo; sicut etiam philosophus in praedicamentis distinguit passionem, et passibilem qualitatem. Sensus autem potentia passiva est: quia non potest esse in actu omnium ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae: non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores: et sic patiendo a coloribus fit in actu, et eis assimilatur, et cognoscit eos. Similiter etiam intellectus est cognoscitivus omnium entium: quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum: hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se praehabens, ut dicit Dionysius; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva: unde nec sensus nec intellectus possibilis operari possunt, nisi per sua activa perficiantur vel moveantur. Sed quia sensus non sentit nisi ad praesentiam sensibilis, ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui activi per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae: et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est naturale, firmiter manet; et in promptu est homini uti sua naturali virtute, et est eidem delectabile, quia est naturae conveniens; ideo habitus est difficile mobilis, sicut scientia; et eo potest homo uti cum voluerit, et reddit operationem delectabilem. Sicut autem in sensu visus est duplex activum: unum quasi primum agens et movens, sicut lux; aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem: ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis; et quasi movens motum, species per ipsum facta actu intelligibilis; et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur. Quia igitur intellectus Christi perfectissimus fuit in cognoscendo, oportebat quod in Christo habitus esset quo cognosceret; ut sic impressio activi non solum esset in ipso per modum passionis, sed etiam per modum formae.

[92235] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod quia Angelus habet potentialitatem in suo ammixtam quantum ad suum esse, ideo habet esse limitatum et propter hoc non potest esse secundum suam essentiam similitudo omnis entis. Unde per suam essentiam non potest cognoscere res; et ideo oportet quod per species rerum cognoscat, secundum quod dicitur in libro de causis quod intelligentia est plena formis. Sed quia est prima lux natura intellectualis creata, ideo ipsa natura Angeli est quaedam lux intellectualis; unde quod quidem lumen intellectuale quae quidem est in anima rationali per participationem ut lumen quoddam, secundum quod natura animae rationalis attingit ad naturam intellectualem in summo sui. Unde philosophus dicit in tertio de anima quod lumen intellectus agentis est in anima ut habitus quidam. Et secundum hoc intelligo verbum maximi quod Angeli quantum ad cognitionem naturalem non cognoscunt per habitum sed quod habitus concernit lumen intellectuale superadditum. Cognoscunt tamen per habitum quantum ad species rerum. Anima autem Christi quod sit superior Angelis, non habet ex natura animae, quia sic homo quaelibet anima esset superior Angelis; sicut nec corpus eius habet ex natura corporis quod sit nobilior nostris animabus sed ex unione. Unde omnia quae superadduntur a Deo in anima Christi et in Angelis sunt eminentius in anima Christi quam in Angelis.

[92236] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod consideratio hominis non est ex intellectu agente tantum neque ex possibili tantum sed ex utroque simul. Sed operatio quae est intellectus agentis tantum est facere species intellectionis in actu; et operatio intellectus possibilis tantum est recipere eas. Et ideo intellectus possibilis est subiectum habitus scientiae, non autem intellectus agens sed est causa habitus. Quamvis autem possibilis intellectus in Christo sit nobilior simpliciter ex unione, quam intellectus agens in nobis, tamen non est nobilior ex ratione potentiae; sicut nec sensus ejus nobilior est intellectu nostro ex ratione potentiae. Unde non sequitur quod si intellectus agens in nobis non est subiectum alicujus habitus, nec possibilis intellectus in Christo.

[92237] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 3 co. (...) similitudo cogniti. Quia cum illud quod est in Deo unum et simplex recipiatur ut multiplicatum in creatura qualibet, similitudo ipsius Dei non potest esse imprimi in aliqua creatura secundum unam speciem aut formam, sed secundum multas et particulariter. Unde cum visio Dei qua videtur ab anima Christi sit ipsius secundum quod est in se unus, et non sit ex parte, impossibile est quod

per speciem fiat quae sit similitudo cogniti. Similiter (...).

[92238] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum apostoli intelligendum est de perfecto et imperfecto in eadem specie: non tamen est inconveniens quod in eodem sint perfectiones diversarum specierum, quarum una sit major altera. Vel dicendum quod scientia rerum in proprio genere non habet annexam imperfectionem viae, quia etiam in patria erit, quamvis sit minus perfecta quam cognitio visio in verbo, et ideo non est simile de fide. Vel dicendum, quod scientia rerum in proprio genere non habet aliquam imperfectionem ex parte cognoscentis: unde etiam in beatis est, quamvis sit inferior illa scientia qua videntur res in verbo propter ignobilius medium cognoscendi. Unde non est simile de fide, quae importat imperfectionem ex parte credentis.

[92387] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 6 co. Ad sextam quaestionem dicendum, quod secundum doctrinam Dionysii, in Cael. Hier., Angeli a quibus alii cognitionem accipiunt, abundantiori lumine pleni sunt, quasi propinquius divinam claritatem contemplantes. Oportet enim recipiens esse in potentia respectu ejus a quo recipit, et ita minus in actu ejus quod recipere debet. Unde cum anima Christi abundantius intellectuale lumen habuerit quam Angeli, ut patet ex praedictis, constat etiam quod Christus mortale corpus gerens, nihil cognitionis accepit ab Angelis; sed ipse non solum secundum deitatem, sed etiam secundum animam omnes Angelos illuminavit sicut etiam nunc illuminat. Non enim minoris gloriae erat illa anima aut minoris cognitionis in statu illo quam modo sit, cum a principio suae conceptionis perfectus comprehensor fuerit.

[92239] Priora Super Sent., lib. 3 d. 14 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum quod aliqua substantia finita potest habere potentiam cognoscendi infinita, non autem potentiam faciendi; quia cognitio de rebus est secundum quod sunt in cognoscente in quo quodammodo uniuntur et quasi ab infinitate in unitatem congregantur; sed potentia Ad quartum dicendum quod scientia Dei et potentia est infinita dupliciter: et quantum ad efficaciam in agendo et cognoscendo et quantum ad obiecta utriusque. Animae autem Christi non est communicata neque scientia neque potentia infinita quantum ad efficaciam; sed quantum ad obiecta potuit sibi communicari scientia infinita, quamvis non sit communicata. Quantum autem ad potentiam obiecta potentiae non potuit sibi communicari potentia infinita. Cuius ratio est, quia substantia in creaturae non est potest esse virtus infinita simpliciter in actu et per se; potest autem esse ibi infinitum per accidens, ut dicunt philosophi, et in potentia. Quantitas autem virtutis per se commensuratur ad id quod ponit in actu et ad actum secundum quod egreditur a potentia a virtute, et ad obiectum secundum quod potentia a- virtus aliquid circa ipsum ponit. Cum igitur efficacia virtutis sit secundum ipsum exitum actus a potentia virtute, efficacia infinita induceret per se infinitatem in virtute; et ideo nulla virtus creata neque activa neque cognoscitiva potest habere efficaciam infinitam. Ex parte autem obiectorum contingit quod virtus ponit quantum ex parte sui est unum aliquid circa diversa obiecta; unde illa pluralitas obiectorum per accidens respicit potentiam, et ideo secundum illa non attenditur quantitas potentiae. Et propter hoc, si aliqua virtus activa non diminuitur in agendo neque debilitatur, potest infinita agere secundum speciem eandem in quantum ponit circa ipsa unam suam similitudinem. Et similiter posset facere diversas species et infinitas si renovarentur in eo similitudines secundum quas agit infinite per successionem; sicut si homo semper in infinitum viveret et adderet semper angulum ad angulum in aliqua figura, sic enim faceret infinitas species. Sed quod secundum unam formam quam actu habet infinitas species produceret, hoc non potest esse nisi sit essentia infinita et potentia infinita simpliciter et per se. Et quia scientia diversorum est in quantum ponitur unum lumen circa omnia, secundum quod fiunt intelligibilia in actu vel etiam secundum successionem specierum in anima, quae ex intelligendo non debilitatur, ideo, quamvis sit virtutis finitae et essentiae, tamen potest sibi communicari scientia infinitorum, non tamen potentia omnium.

[92230] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 tit. Videtur quod Christus non habuerit animam passibilem.

[92240] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod sicut Damascenus dicit in secundo libro, passio est motus ab ex alio in aliud. Sed quia nomen passionis a receptione sumitur, dicitur enim a patin Graece quod est recipere, dicitur proprie passio motus non omnis sed secundum quem imprimitur aliquid in age- patiente ab aliquo exteriori agente. Et propter hoc dicit philosophus in primo de generatione quod solus motus alterationis passio dicitur; motus enim localis non transmutat aliquid intrinsecum rei; motus vero augmenti

est secundum hoc quod id quod iam inest scilicet nutrimentum conversum in maiorem quantitatem protenditur. Unde secundum sui perfectam rationem passionis alteratio passio dicitur. Hinc autem translatum est nomen passionis ad ipsas qualitates secundum quas fit alteratio, quia secundum quod formae nominantur ex actibus motibus propriis. Alteratio autem cum sit motus in qualitate requirit tria quatuor: unum ex parte subiecti quod alteratur, ut scilicet sit res naturalis quae possit esse subiectum motus; cuiusmodi sunt res materiales. Aliud ex parte terminorum termini a quo, ut scilicet una qualitas abiciatur et altera inducatur quae prius inerat. Tertium ex parte moventis termini ad quem, ut scilicet sit qualitas aliunde adveniens sit ex ex- ab intrinseco agente imprimente in ipso. Quartum est ex parte moventis, ut scilicet patiens agens assimilet sibi patiens. Et secundum hoc inveniuntur diversa genera passionum. Dicitur enim uno modo passio communissime quantum ad receptionem tantum sine hoc quod sint sicut intellectus possibilis recipit species intelligibilium quae tamen non ei extraneae esse non possunt sed perfectiones eius quia omne quod recipitur in intellectu recipitur per modum veri quod est perfectio intellectus. Alio modo adhuc magis proprie dicitur passio secundum receptionem et assimilationem ad rem unde fit receptio; et sic delectatio et amor intelligibilis qui est in parte intellectiva potest dici passio, quia huiusmodi consequuntur in parte intellectiva ex convenientia apprehensi ad rem apprehendentem secundum quod est bonum ei; et hoc deficiebat in primo modo. Responsio. Dicendum quod ad huius evidentiam oportet tria scire: scilicet quorum sit proprie pati, qualiter in aliqua anima possit esse passio, et qualiter anima Christi est passibilis. Cum autem dicat Damascenus quod passio est motus ex alio in aliud, non quilibet motus est passio sed solum alteratio proprie loquendo, ut dicit philosophus in primo de generatione; quia in hoc solo motu aliquid a re abicitur et aliquid imprimitur, quod est de ratione passionis. Motus enim localis est secundum id quod est extra rem scilicet locus; motus vero augmenti secundum hoc quod id ex e- quod iam inest, scilicet nutrimentum, producitur in maiorem quantitatem augmentatum. Ad hoc autem quod aliquid alteretur tria quatuor quinque requiruntur. Scilicet ut alterabile sit motum. Item quod sit res subsistens, quia quod non subsistit non movetur. Item quod sit corpus, quia alias alterans non posset sibi advenire in maiori propinquitate nunc quam prius; secundum quem modum motus localis est causa alterationis quia res incorporea non habet situm determinatum. Item quod habeat contrarietatem una qualitas expellatur et alia introducatur, quod est quia est motus in qualitate. Et ex hoc sequitur quartum, scilicet quod alterabili sit aliquid contrarium quod agat ad remotionem alicuius qualitatis in ipso. Et haec quatuor quinque requiruntur ad hoc quod aliquid proprie patiat et per se. Et adhuc quintum sextum secundum quod passio propriissime accipitur, ut scilicet qualitas abiecta sit conveniens de perfectione patientis, qualitas autem adveniens sit extranea. Quod quidem magis requiritur in passione quam in alteratione quia alteratio cum sit species motus respicit tantum duos terminos indifferenter, passio autem cum concernat respectum determinet motum in patiente per respectum ad agentem, concernit quid conveniat patienti et quid non. Et propter hoc infirmationes dicuntur passionibus, non autem sanationes proprie loquendo. Et similiter proprie passio dicitur ubi res alterata trahitur extra modum sibi naturalem. Ex hoc ergo de facili potest patere qualiter in anima possit esse passio. (...). Sed quia nihil abicitur quod erat quarta conditio nec iterum sensus omnino movetur a sensibili ut scilicet recipiat aliquid ab eo per modum rei unde non habet contrarietatem ad sensum, quod erat prima conditio, nec sensibile in quantum huiusmodi habet aliquam contrarietatem ad sensum, quod erat secunda quinta quarta conditio passionis ideo non proprie dicitur pati (...).

[92241] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non omne moveri est pati, nisi communiter et large loquendo, sicut etiam omne moveri quoddam corrumpi est, secundum Augustinum, et secundum philosophum, 8 Physic.

[92242] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus qui est superior omni substantia creata, influit rebus ad perfectionem naturae ipsarum, nec est eis contrarius sed causa; et ideo secundum quod ab ipso recipiunt, non dicuntur proprie pati; neque secundum quod corporalia a quibuscumque spiritualibus recipiunt.

[92243] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea. Ignis Inferni magis est inflictivus doloris quam aliqua res huius saeculi; sed corpus Christi si fuisset in Inferno non doluisset; ergo nec per aliquam poenam sibi illatam vere doluit. Praeterea. Corpus Christi fuit purius quam corpus Adae; sed propter sui puritatem corpus Adae pati dolorem non potuit; ergo multo minus corpus Christi. Praeterea. Omne agens est

nobilius patiente; sed nihil fuit dignius corpore Christi; ergo pati dolorem ab aliquo corpore laedente non potuit. Praeterea, Christus magis perfecte videbat Deum quam Paulus. Sed Paulus in raptu propter visionem Dei non sentiebat ea quae in corpore gerebantur et Moyses non affligebatur ex ieiunio XL dierum quando cum Deo loquebatur; ergo nec Christus dolorem habebat ex corporis laesione.

[92247] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Ad secundam quaestionem dicendum quod dolor et tristitia sunt de malo praesenti, sicut gaudium et delectatio de bono praesenti, spes autem de bono futuro, timor de bono malo futuro. In hoc tamen differunt dolor et tristitia quod dolor proprie sequitur apprehensionem sensus exterioris, tristitia autem apprehensionem sensus interioris. Et inde est quod tristamur de eo quod futurum timemus, non autem dolemus, quia quod est futurum potest esse praesens in imaginatione, non autem in sensu nisi forte vehementia imaginationis trahat ad se sensum, sicut accidit in mente captis et dormientibus. Et tamen quando ad rationem transferuntur dicitur ibi et dolor et tristitia; non quae sit passio, quae non est nata esse nisi in parte sensitiva proprie loquendo ut dictum est, sed aliquid oppositum delectationi rationis, quod causatur ex repugnantia voluntatis ad id quod apprehenditur, sicut delectatio ex convenientia. Secundum hoc ergo dicendum quod dolor potest hic accipi dupliciter. Uno modo secundum quod consequitur ex sensu laesionis, et sic dolor per se et directe non fuit in Christo nisi quantum ad sensum tactus, sed indirecte quantum ad omnes alias vires animae quia sicut dictum est ea quae faciunt dolorem in tactu sunt dissolventia complexionem corporis per quam anima corpori coniungitur secundum sui essentiam. Et quia omnes potentiae radicanter in essentia animae, ideo ista laesio ad omnes potentias animae pervenit quantum ad earum esse quod habent in anima coniuncta corpori, non quantum ad earum operationem, quia visus non percipit istud dissolvens nisi in quantum sua operatio debilitatur ex ipsoa dissolvente laesione, et sic de aliis. Alio modo possumus loqui de dolore secundum quod consequitur ex apprehensione alicuius virium interiorum et praecipue rationis. Et sic sciendum est quod ad dolorem animae qui sit in intellectu duo requiruntur sicut et in delectatione: unum est quod apprehensum quod dolorem inducit delectans sit repugnans conveniens voluntati rationis; aliud est et similiter oportet quod dolorem inducens sit repugnans. Aliud est quod natura rationis aut intellectus quodammodo refloreat et perficiatur ex affectu ad rem apprehensam, et per contrarium requiritur in dolore quod natura rationis impressionem contrariam sentiat suscipiat ex affectu ad apprehensum, alias non erit afflictio vel dolor ex apprehensione eius quod repugnat voluntati. Sicut Angelorum voluntati repugnat quod aliquis peccet, nec tamen inde affliguntur vel dolent quia eorum natura adeo imbuta est iocunditate divinae fruitionis quod contraria impressio ibi esse non potest. Quantum autem ad primum dicitur sciendum est quod voluntas rationis proportionatur bono apprehenso secundum rationem quod est obiectum eius et bonum apprehensum a ratione nisi sit error in ratione, qui non fuit in ratione Christi. Res autem Bonum autem in ipsa re potest considerari dupliciter. Uno modo bonum quod inest ei absolute: et hoc bonum apprehendit ratio in prima apprehensione apprehensione absoluta, et voluntas eodem modo fertur in ipsum. Alio modo bonum inest rei in ordine ad aliud, sicut sectio vulneris est bona non in se sed in ordine ad sanitatem: et sic ratio apprehendit hoc bonum ex collatione unius ad alterum; et similiter voluntas fertur in ipsum. Et hoc modo dicitur ratio ut ratio et voluntas ut ratio, quia operatio rationis et voluntatis in collatione quadam consistit, quae rationis propria est; primo autem modo dicitur ratio et voluntas ut natura quia sine collatione operatur ut natura. Unde ratio ut ratio quantum ad voluntatem consequentem refugit sectionem vulneris ut secundum se malum sed ratio ut ratio appetit ut bonum secundum ordinem ad aliud. Et secundum hoc patet quod mors vel passio repugnabat voluntati vel rationi Christi quantum ad primum modum, non autem quantum ad secundum. Similiter sciendum est quod in Christo propter unitatem unionem ad Deum in persona non refundebatur aliquid ex una potentia in aliam nisi secundum ordinationem deitatis ordinem quod expediebat nostrae redemptioni; unde gaudium fruitionis non refundebatur in essentiam animae ut faceret eam non susceptibilem impressionis contrariae, scilicet doloris et laesionis, sicut dictum est quod laesio corporis ad eam pertinebat; refundebatur tamen in alias vires quantum ad hoc quod animae superioris imperium sequerentur. Et ideo tota anima Christi patiebatur quantum ad hoc quod dolor sensibilis ad totam animam perveniebat et quantum ad dolorem rationis dissentientis quodammodo passioni; et tota etiam fruebatur in quantum fruitio ad omnes vires quodam modo perveniebat et in quantum ipsa natura refloreat ex tali gaudio. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in dolore et tristitia duo inveniuntur; scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem et perceptio ejus: et quantum ad haec duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem: quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quae per

laesivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem: quae quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, ut dictum est, in tristitia autem secundum apprehensivam interiorem. Tertio quantum ad ordinem etc.

[92248] Priora Super Sent., lib. 3 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod dolor passionis non opponitur directe gaudio fruitionis, immo magis se habet materialiter ad ipsum, quia secundum quod Deo fruebatur gaudebat de omnibus quae Deo placebant et quia dolor passionis Deo gratus fuit, ideo secundum quod fruebatur de dolore passionis gaudebat, sicut etiam paenitenti indicitur ut semper doleat et de dolore gaudeat. Sed quia philosophus dicit in VII Ethicorum quod omnis tristitia omni delectationi repugnat et eam impedit quamvis non omnis delectatio aliam delectationem promoveat, ideo adhuc addendum est quod in aliis hominibus potentiae quae sunt ordinatae ad invicem dupliciter impediuntur: uno modo impeditur una potentia a suo actu per vehementiam alterius potentiae in suo actu, sicut qui vehementer circa sensum occupatur ab intelligendo retrahitur vel impeditur; et inde est quod una delectatio impedit aliam, sicut delectatio sensus impedit delectationem rationis. Alio modo impeditur una potentia ex defectu alterius ordinatae ad ipsam, sicut ex corruptione imaginationis propter laesionem organi impeditur operatio intellectus; et inde est quod tristitia etiam quae est in sensu impedit delectationem quae est ex operatione intellectus. In Christo autem aliter fuit, quia ex una potentia non impediatur alia neque refundebatur aliquid ex uno in aliud nisi quantum ipse volebat. Et ideo ex gaudio fruitionis quae erat in superiori parte animae non fiebat refusio in inferiores partes neque in essentiam animae, ut tolleretur passibilitas quae erat ex unione ad corpus; et per consequens passio usque ad ipsam rationem superiorem perveniebat in quantum in essentia animae fundabatur. Et ita passio animae gaudium fruitionis non impediatur, nec secundum idem inerat gaudium et passio, sed gaudium ex ordine ipsius ad obiectum, passio autem vel dolor ex ordine ipsius ad essentiam animae.

[92249] Priora Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod diversi homines sunt quidem distincti quantum ad personas sed sunt coniuncti in natura. Unde sicut ex peccato Adae non potuit causari in posteris peccatum personale, quod est actuale, sed peccatum originale, quod est peccatum naturae, in quantum naturam ab ipso traxerunt, ita etiam meritum Christi se extendit ad naturam directe in quantum ratione divinitatis sua operatio est potens in totam naturam, et non ad praemium personale, nisi quatenus fundatur persona in natura et quod est personae in eo quod est naturae.

[92244] Priora Super Sent., lib. 3 d. 18 q. 1 a. 6 qc. 2 s. c. 2 Praeterea, per peccatum Christi Adae clausa est janua Paradisi, ut patet Gen. 3. Sed Christus pro peccato Adae satisfacit. Ergo ipse apertionem januae nobis meruit.

[92250] Priora Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod sicut dicitur 2a Petri 2: *a quo quis victus est, huius et servus addictus est*. Unde secundum hoc aliquis in Diaboli servitute devenit secundum quod ab eo victus est. Pugna autem victoria sequitur. Unde sciendum est quod Diabolus dupliciter hominum genus impugnavit. Primo impugnavit simul totam humanam naturam in primis parentibus. Et quia de eis victoriam sumpsit in quantum eos ad peccatum inclinavit, ideo tota humana natura ex primis parentibus per vitiatam originem traducta in servitute Diaboli devenit, in hoc scilicet quod humanum genus ad quod volebat adduxerat, ut scilicet Paradisum ingredi non possent. Et hoc dominium Diabolo Christus totaliter abstulit per suam passionem quantum ad sufficientiam, quia omnes qui eius passioni per caritatem et fidem vel fidei sacramenta coniunguntur ab hac servitute liberantur in quantum eis ianua aperitur. Secundo impugnat singulariter unumquemque et nunc vincit, nunc vincitur. Unde ex hac pugna non competit sibi dominium in omnes. Respondeo dicendum, quod potestas Daemonis in duobus consistit, scilicet in impugnando, et detinendo devictos. Ex eo autem quod quis impugnatur, nondum servus factus est, sed ex eo quod victus est, ut patet 2 Petr., 2, 19. Devicerat autem Diabolus totum humanum genus in primis parentibus, et eis dominabatur, dum eos ad hoc secundum suum votum deduxerat ut nullus Paradisi januam introiret: devincit etiam unumquemque singulariter, dum eum ad peccatum inclinavit, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*; Joan. 8, 34. Potestatem igitur Diaboli qua victos detinet, Christus per passionem ex toto amovit quantum ad sufficientiam, licet non quantum ad efficientiam nisi in illis qui vim passionis suscipiunt per fidem, caritatem, et sacramenta: et per hoc dicitur dominium Diaboli evacuasse. Sed potestatem qua impugnat, non ex toto evacuavit, sed debilitavit, dum

ipsum hostem vicit, et hominibus auxilia multa ad resistendum tribuit, sicut sacramenta, gratiam abundantio-rem, et alia hujusmodi.

[92251] Priora Super Sent., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 2 co. 1 Ad secundam quaestionem dicendum quod poena temporalis est duplex. Una quae consequitur debetur peccato originali, et haec fundatur super corruptione naturae, sicut fames, sitis et caetera huiusmodi quae sequuntur ex principiis naturae corruptae. Alia est poena temporalis quae debetur quae debetur personae ratione culpae originalis vel ratione actualis culpae veniali vel ex genere vel ex eventu, scilicet quae per confessionem facta est venialis vel per contritionem. Christi ergo passio sufficiens fuit quantum in se est ad tollendum omnem poenam, quia per eam satisfecit sufficienter pro omnibus peccatis, sed per efficientiam poena illa quae in corruptione naturae fundatur non tollitur quousque ipsa corruptio naturae tolletur secundum se, quod erit simul in omnibus in resurrectione gloriosa quantum ad omnes qui vim passionis Christi in se susceperunt Christo per fidem et caritatem coniuncti. Nunc autem dum singulariter curantur curatio per passionem Christi liberantur, non fit curatio quantum ad ea quae naturae sunt nisi in quantum natura inficit hanc personam; unde curantur quantum ad actus personales et quantum ad ea quae personae debentur. Poena autem temporalis quae peccato actuali debetur diminuitur per passionem Christi et tanto plus quanto est maior caritas participatio passionis Christi. Et ideo potest esse tanta contritio quod totam poenam temporalem aufert. Ad primum ergo dicendum quod poena temporalis iniungitur vel ad exercitium virtutis, ut homo Christo passo conformetur, et ut quanto eius similior passioni fuerit tanto redemptionis, quae per passionem eius est, magis particeps fiat; vel ad delendum reliquias peccati, quae per contraria delectationibus peccati tolluntur. Ad secundum dicendum Poena autem illa quae personae debetur totaliter tollitur quando aliquis baptizatur quia Baptismus efficaciam habet a passione Christi, per quam homo renascitur in Christo, sed peccata quae postmodum committit Poena autem illa quae personae debetur tollitur secundum quod persona passioni Christi coniungitur coniungitur autem passioni dupliciter. Uno modo in per Baptismoum in quo ipsius passionis sacramentum sumit consepultus cum Christo per Baptismum in morte. Unde totaliter a poena illa liberatur quia Baptismus non requirit gemitum exteriorem, interiorem autem requirit ne fictus accedat. in Alio modo confiungitur per conformitatem passionis sicut in paenitentia. Unde poena temporalis necessaria est ut conformet nos Christo patienti non solum per modum sacramenti sed secundum similitudinem rei; tamen poena illa minuitur ex virtute passionis Christi. Ad primum ergo dicendum quod poena temporalis Ad secundam quaestionem dicendum quod poena ut dicit Augustinus est malum in quantum nocet naturae bonae. Nocet autem in quantum adimit aliquod bonum. Si ergo adimat aliquod bonum aeternum dicitur aeterna quodammodo, in quantum scilicet ille qui poenam patitur non potest se ab hac poena liberare etiam si ab alio liberari possit, quamvis illa magis proprie dicatur poena aeter-

[92256] Priora Super Sent., lib. 3 d. 20 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod natura ut dicit Damascenus dupliciter potest considerari: vel secundum quod est in se nuda in contemplatione vel secundum quod est in individuis, et hoc iterum dupliciter quia vel secundum quod est in omnibus individuis illius speciei vel secundum quod est in uno individuo. Illud ergo quod consequitur ad naturam secundum se, invenitur in omnibus individuis; haec enim sunt essentialia principia constituentia naturam. Similiter etiam ea quae inveniuntur in natura prout est in omnibus individuis eiusdem speciei. Sed illud quod consequitur naturam in aliquo individuo consideratam non oportet quod omnibus individuis conveniat. Corruptio autem naturae per peccatum originale fuit de consequentibus humanam naturam secundum quod fuit in illo individuo a quo omnes alii propagantur. Unde si aliquis homo non de genere Adam fieret originale peccatum non haberet; similiter etiam reparatio fit naturae prout est in illis individuis qui medicinae reparantis participes fiunt. Et hoc dico quantum ad efficientiam reparationis, sed quantum ad sufficientiam medicina reparans omnes homines reparavit et quod aliqui reparati non sunt hoc contingit ex hoc quod medicinam neglexerunt, non propter insufficientiam medicinae.

[92245] Priora Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod puerorum peccatum, quamvis esset per alium expiabile, quantum ad genus peccati, non tamen habebant in se fidem et caritatem, per quam conjungerentur illi per quem potuissent liberari quantum ad genus peccati.

[92246] Priora Super Sent., lib. 3 d. 22 q. 2 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum quod quamvis hoc

non inveniatur determinatum a sanctis, tamen probabilius videtur quod illi qui erant in Purgatorio, non fuerunt liberati: quia cum poena Purgatorii debeat peccato actuali; oportet quod expietur per proprium actum, vel passionem illius qui peccavit, vel alterius specialis personae agentis pro ipso. In Purgatorio autem non potest culpa expiari per aliquem actum meritorium, quia non sunt in statu merendi: unde oportet quod expietur eorum culpa per poenam quam ipsi sustineant, nisi per suffragia eorum qui sunt in statu merendi, liberentur. Passio autem Christi immediate removet impedimentum ex peccato originali proveniens, quod ex altero contractum est; sed ad removendum poenam debitam actuali peccato, quod quisque ex seipso commisit, pertingit ejus efficacia mediante aliquo sacramento circa personam exhibito, aut aliquo actu ipsius personae, vel alterius ad ipsam relato;. Unde tantum per poenam Christi liberari non potuerunt. Nisi dicatur, quod in vita sua hoc meruerunt ut per passionem Christi liberarentur. Vel hoc ex speciali gratia fuit quod illi qui in Purgatorio inventi fuerunt, absoluti sint per passionem Christi; quamvis nunc illi qui sunt in Purgatorio, non consequantur effectum plenae liberationis ex sola passione Christi.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*
Iura omnia asservantur
OCLC nr. [49644264](#)

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

Primae redactiones Scripti super Sententiis

liber III a distinctione XXIII ad distinctionem XXXIV

Fragmenta a P. M. Gils anno 1962 edita

ac automato translata a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

[92257] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod sicut dicit Commentator in secundo physicorum omne quod est ad utrumlibet omne quod est indeterminatum ad multa in quantum huiusmodi est in potentia. Cum ergo omne nihil agat secundum quod est in potentia sed secundum quod est in actu, ex eo quod est indeterminatum ad multa non egreditur aliqua actio, et propter hoc dicit Commentator in secundo physicorum quod ex eo quod est ad utrumlibet nihil fit. Ad hoc ergo quod aliquid tale operationem educat, per aliquid additum oportet quod ad unum determinetur. Quod autem aliquid determinetur ad aliquam operationem contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo superiori movente, sicut instrumentum ab artifice movetur ad aliquam operationem determinate; vel ita quod in instrumento non sit aliqua dispositio repugnans motui quo movetur ab agente, vel quod in eo sit dispositio ad contrarium, sicut quando grave instrumentum movetur sursum. Alio modo ex aliqua forma inhaerente, sicut in his quae agunt ex seipsis. Sciendum ergo quod potentiae quibus actus humanos exercemus, et cognitivae et affectivae, sunt non determinatae ad unum, sicut patet de intellectu possibili et voluntate et aliis huiusmodi. Et quia supremae potentiae non possunt determinari ad unum ex aliquo superiori, oportet quod determinentur ex aliqua forma inhaerente; et propter hoc intellectus determinatur per species intelligibiles et per lumen intellectus agentis, secundum quod ex eis constituitur habitus principiorum et primorum intellectuum et sine hoc habitu non potest in aliquem actum exire. Sed vires inferiores aliquando determinantur ad actus proprios per hoc tantum quod sunt motae a superioribus, sicut quando aliquis non habens habitum scientiae considerat aliquid eorum quae ad scientiam pertinent naturali habitu (sicut dicit philosophus in primo elenchorum quod etiam idiotae dialectica utuntur), et sicut aliquis non habens habitum fortitudinis facit actum fortem ex ipso dictamine rationis. Sed quia in ipsis inferioribus potentiis est aliqua contraria inclinatio ad ea ad quae moventur ex superioribus (sicut in ratione propter imaginationem ex qua contingit falsitas, est inclinatio ad quaedam quae videntur et tamen sunt contraria intellectui principiorum, et similiter in irascibili et concupiscibili est inclinatio ad contraria eorum ad quae movet voluntas rationis, scilicet ad bona sensibilia), ideo accidit impedimentum in istis operationibus, et quandoque error, sicut ex obliquitate instrumentorum. Et ideo oportet quod similitudo superiorum potentiarum imprimatur et quasi sigilletur ut forma quaedam in inferioribus potentiis, et tunc inferiores potentiae etiam ex se ipsis habent determinationem ad actus ad quos movent superiores. Et sic illae actiones efficiuntur eis connaturales et non accidit impedimentum nec error in perficiendo dictos actus, sed subito et delectabiliter perficiuntur. Et hae formae sunt habitus.

[92258] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum quod sicut supra dist. 14 dictum est, in habitibus cognitivis non solum requiritur species intelligibilis sed etiam lumen intellectus agentis quo intellectus possibilis vel ratio perficitur ad opus, et similiter in affectivis potentiis requiritur aliqua qualitas quae

ad opus perficiat, quamvis non species.

[92259] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 2 co. essentiam autem alicuius rei intellectus noster tripliciter cogn- comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum sensibilibus quae cadunt in sensum depurando ab abstrahendo ab omnibus individuantibus (...).

[92260] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed quia quamdam proprietatem habet substantiae: sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. Et per hunc modum dicitur etiam quod superficies est substantia color- lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur.

[92261] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus metaphorice ad similitudinem fundamenti materialis. Potest autem ista similitudo attendi quantum ad duo: scilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum praecedit alias partes; et etiam quantum ad virtutem fundamenti, quia fundamentum totum aedificium sustentat: quorum utrumque per similitudinem in fide invenitur: quia ipsa omnibus aliis naturaliter prior est, et aliae in ipsa firmanur: quia sine ipsa, impossibile est placere Deo, Hebr. 11. Fortitudo autem dicitur fundamentum quantum ad alterum, in quantum scilicet spirituale aedificium contra adversa firmum reddit; humilitas contra prospera; sed timor et ordine prior est his quae ad affectum pertinent in quantum per eum fit recessus a malo, sed tamen fidem sequitur, quae ostendit quid timendum sit; et iterum firmitatem praestat contra peccatorum impugnationem, quia *qui timet Deum recedit a malo*, Eccli.

[92262] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod sicut supra dictum est, habitus ad hoc sunt necessarii ut potentiae quae non sunt determin- indifferenter se habent ad multa per potentiam naturam non sunt determinatae ad unum actum bonum perfectum determinantur per habitum. Contingit autem quandoque quod inferior potentia non est determinata ad illum actum bonum perfectum sed superior (...).

[92263] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 1 Videtur quod non omnis virtus in nobis sit habitus: omne enim quod est, habet virtutem ad hoc quod sit, vel semper vel in tempore determinato, ut dicitur in primo caeli et mundi. Sed virtus qua aliquid est non est habitus, immo forma sua substantialis. Ergo non omnis virtus est habitus.

[92264] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea. Corpus nostrum, cum in eo abundet terra, est grave. Sed omni gravi est virtus qua moveatur deorsum, ut dicitur in secundo caeli et mundi, et haec est sua gravitas. Ergo gravitas est virtus quaedam et non est habitus, ergo idem quod prius.

[92265] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea. Vis videtur idem esse quod virtus. Sed potentiae animae dicuntur vires. Ergo possunt dici virtutes. Ergo non omnis virtus in nobis est habitus.

[92266] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea. Non laudamur neque meremur nisi propter virtutes.

Sed non laudamur neque meremur ex hoc quod sumus habiles ad aliquid faciendum sicut neque ex hoc quod sumus potentes, sed ex hoc quod agimus. Ergo sicut potentia non est virtus, ita nec habitus sed solum actus.

[92267] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea. Virtus est circa difficile, ut dicitur in secundo Ethicorum. Sed omnis habitus tollit difficultatem. Ergo habitus non potest esse virtus, sed magis actus qui non est ex habitu.

[92268] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod Augustinus dicit quod virtus est bona qualitas mentis, sed omnis qualitas mentis est habitus, ergo virtus est habitus.

[92269] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea. Hoc patet per philosophi diffinitionem in

secundo Ethicorum, ubi dicit quod virtus est habitus voluntarius vel electivus, et cetera.

[92270] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea. Actus virtutum non sunt in dormiente, sed sunt ibi virtutes, ergo virtutes non sunt actus sed habitus.

[92271] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod nomen virtutis secundum primam sui impositionem videtur in quandam violentiam sonare; unde dicit philosophus in tertio caeli et mundi quod motus accidentalis, idest violentus, est qui est a virtute non cum auxilio naturae, et sic sumitur in Ps. *qui confidunt in virtute sua* et cetera. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre nisi per potentiam perfectam per quam agat et non patiat, inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest in se ipso stare, sive qua potest operari; et sic dicitur in primo caeli et mundi quod virtus est ultimum potentiae et mensuratur ex hoc quod maxime potest, sicut dicitur virtutem suam ponere ad levandum pondus qui non potest ultra ferre. Et quia mala operatio contingit ex defectu potentiae agentis, ideo ultimum potentiae est ut actum bonum educat; et propter hoc dicit philosophus in secundo Ethicorum quod virtus est quae bonum facit habentem et bonum opus reddit, et in secundo VII physicorum quod est dispositio perfecti ad optimum, scilicet in quod potest. Virtus autem humana erit quae perfici--- potentiam humanam ad actum perfectum, --- enim virtutibus loquimur.

Quia autem potentiae rationales humanae ut ex praedictis patet non sunt perfectae ex habitu non possunt in actum perfectum nisi per habitum, ideo habitus ut prius dictum est, ideo virtutes potentiarum sunt ipsi habitus quibus disponuntur perficiuntur ad actus illos, et non sunt virtutes ipsi actus, quia virtutis nomen dicitur per ordinem ad aliud sicut et nomen potentiae, actus autem non est ordinatus ad aliud in quantum huiusmodi.

[92272] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtus essendi dicitur virtus secundum quod per eam aliquis potest stare in se ipso ne corrumpatur, virtus autem secundum quod nunc loquimur de virtutibus, est secundum quam aliquis potest facere perfectam operationem et stare in illa.

[92273] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod gravitas potest dici virtus, sed non est ad operationem quae est hominis in quantum homo; et ideo de tali virtute non loquimur hic.

[92274] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod potentiae animae possunt dici vires vel virtutes in quantum perficiunt potentias corporales ad actus qui exercentur per organa, sed sic non loquimur hic de virtute.

[92275] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum quod actibus laudamur et meremur; sed totam illam bonitatem ex qua sunt laudabiles actus vel meritorii, causant in eis habitus et non potentiae sufficienter. Et ideo habitus dicuntur virtutes, et non potentiae.

[92276] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum quod virtus dicitur esse circa difficile quod habet difficultatem ex natura rei; quod tamen propter virtutem fit facile operanti, et delectabile.

[92277] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 1 a. 3 qc. 1 nota 1 virtus essendi
vis idem quod virtus
in naturalibus ipsae potentiae dicuntur virtutes

[92280] Priora Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1 co. Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod in agentibus ordinatis agentia inferiora agunt propter finem intentum fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi, sicut totum universum ordinatur ad bonum quod Deus est, ut philosophus dicit in XJ Metaph., quasi exercitus ad bonum ducis. Finis autem habet duplicem ordinem ad ea quae sunt ad finem: est enim prius natura et posterius in adeptione. Et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo, quia actiones omnes secundorum agentium fundantur super actione primi agentis, quae cum sit una communiter omnes firmans, specificatur eius effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius, sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis; et sic etiam esse quod est commune

omnibus et specificatur diversimode in diversis attribuitur a philosophis actioni primae causae. Est autem posterior in coniungendo ordinando utendo illi- aliorum actibus ad finem proprium, et sic e converso actio primi agentis est formalis et completiva respectu prior- omnium praecedentium actionum. omnes actiones pri- aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animae voluntas habeat --- locum primi motoris, eo quod eius obiectum est finis, actio eius est prior quodammodo actibus aliarum virium in quantum imperat eos, et est posterior in quantum utitur eis. Et ideo actus voluntatis uno modo specifica- accipit modum et determinationem ex viribus inferioribus, secundum quod intellectus exequitur imperium eius credendo, irascibilis abstinendo ab ira, et sic de aliis; alio vero m- et haec est modificatio determinatio seu formatio actus est secundum speciem rationem potentiae. Alio vero modo actus uniuscuiusque potentiae recipit modum ex actu voluntatis, et sic illud quod ponitur relinquitur ex voluntate in actibus aliarum potentialium est fo-. Alio vero modo actus aliarum virium modificantur ex voluntate in quantum imponit eis modum secundum quem congruunt ad usum quo utitur eis in finem, et iste modus quem voluntas imponit, formaliter se habet ad actum illius potentiae. Patet ergo ex dictis quod, cum credere sit actus intellectus secundum quod est motus a voluntate, quod habet duplicem formam: unam ex natura potentiae quae exequitur imperium voluntatis secundum modum suum, et ex hac forma fides habet rationem fidei; aliam vero formam habet ex voluntate secundum hoc quod voluntas utitur isto actu in finem suum, et ex hac forma fidei actus habet quod sit bonus in ordine ad finem quia autem et respectu huius formae prima forma materialis est. Quia autem caritas voluntatem perficit in ordine, ideo per modum istum fides per caritatem formatur, sicut et aliae virtutes quae imperium voluntatis sequuntur.

[92281] Priora Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 co. et si aliquis praedicato- instructorem non haberet, Deus illi revelaret si quod in se est faceret nisi ex culpa sua removeret.

[92282] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod spes ad appetitum pertinet, cum attendat rationem boni, ut in littera dicitur. Sciendum autem quod ea quae ad appetitum pertinent praecipue sensitivum quadrupliciter differre inveniuntur septem modis. Primo --- quod potest significari motus appetitivae virtutis simpliciter, non consignificando aliquam dispositionem relictam in appetente ex actione appetibilis in appetitum, vel potest significari cum dispositione illa, et quantum ad hoc differt appetere ab omnibus aliis. Secundo --- quod dispositio consignificata relinquitur ab appetibili vel secundum rationem bonitatis et convenientiae tantum, sicut amare, gaudere et huiusmodi, vel secundum ammixtionem difficultatis ad bonitatem et convenientiam, in quo consistit ratio ardui, sicut sperare audere et confidere. Tertio ex hoc quod dispositio consignificata in actu appetitus relinquitur ab appetibili secundum quod est apprehensum, sicut concupiscere et desiderare, vel secundum quod est realiter coniunctum, sicut gaudium et delectatio. Quarto ex hoc quod illud appetibile apprehendens appetibile vel est in motu ad ipsum appetibile, sicut concupiscere et desiderare, quod est rei non habitae, ut dicit Augustinus, vel est quasi in termino iam habens illud quod appetit, et sic ex apprehensione boni habitae causatur amor. Quinto ex hoc ex differentia boni et mali, sicut differt amor et odium, gaudium a tristitia, spes a timore. Sexto secundum simplex et compositum ex hoc quod in nomine passionis importatur excessus, sicut audacia, praesumptio et voluptas, vel passio sine excessu significatur, sicut delectatio, amor et huiusmodi. Septimo secundum simplex et compositum, sicut ira differt a tristitia; tristitia enim est simplex passio ex coniunctione convenientis nocivi, sed dolor

[92283] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 co. 1 (...). Passionum ergo in concupiscibili existentium quaedam causantur ex hoc quod appetibile est praesens in apprehensione, quaedam autem ex hoc quod est praesens secundum rem. Eorum autem quae sunt praesens causantur ex apprehensione appetibilis, quaedam autem ex ipso appetibili praesente. Quae autem causantur ex apprehensione appetibilis, vel causantur ex apprehensione ipsius nondum habitae, vel iam habitae. Ex quibus colligitur tria esse genera passionum quae in concupiscibili sunt, quorum unumquodque ulterius dividitur per bonum et malum. Passio ergo prima concupiscibilis causata ex apprehensione boni nondum habitae est concupiscentia vel desiderium; passio vero secunda causata ex apprehensione mali nondum habitae innominata est, dicatur autem fuga vel vitatio; passio vero tertia causata ex apprehensione boni habitae est amor, cui contrariatur quarta quae est odium; passio vero quinta causata ex apprehensione ipso appetibili praesente est delectatio vel gaudium; passio sexta vero est contraria, quae est dolor vel tristitia. Sciendum tamen quod bonum quod oportet esse secundum rem praesens ad

delectationem est duplex: unum est ipsa res naturae quae est conveniens sensui, vel e contrario, et ex hoc causatur delectatio naturalis; et quia res non coniungitur nobis per aliquem sensum nisi per gustum et tactum, ideo delectatio et dolor et gustum ut est quidam tactus, ideo dicit Avicenna quod solae delectationes tactus sunt simpliciter delectationes, et Aristoteles dicit quod circa eas tantum est temperantia et continentia; et harum delectationum est proprie concupiscibilis. Aliud est ipsa operatio conveniens potentiae animae, et hae dicuntur delectationes animales, et hae inveniuntur in omnibus potentiis. Primae ergo dicuntur tantum delectationes et dolores, sed secundae dicuntur In primis ergo convenit doloris et delectationis nomen, in secundis autem magis gaudii et tristitiae. Laetitia autem (...).

[92284] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 1 a. 3 co. 2 Earum autem passionum quae in irascibili sunt, per se loquendo non est invenire aliquas quae causentur ex ipsa re praesente vel ex apprehensione eius iam habitae, ut dictum est, nisi mediante concupiscibili, quia cum irascibilis sit quasi vindex concupiscibilis, laesivum praesens quod facit passionem ad quam defendendam et roborandam irascibilis ordinatur. Passio ergo quae est in irascibili distinguitur sic: quia vel uno modo causatur ex apprehensione rei nondum habitae, vel bonae quae difficulter habetur, et sic est spes, vel malae et sic est timor quae difficulter vitatur, et sic est timor. Alio Et hae passiones sunt simpliciter ipsius irascibili. Alio modo causatur passio in irascibili ex passione relicta in concupiscibili ex praesentia sui appetibilis; irascibilis autem servit concupiscibili et in bono et in malo: in bono ut propter difficultatem non dimittatur, in malo ut propter difficultatem non obstante difficultate resistatur. Ex quo autem appetibile iam praesens est

[92285] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 co. Responsio. Dicendum quod de ratione virtutis strictissime acceptae, secundum quod communiter in usu est nomen virtutis, tria quatuor requiruntur. Primum est quod actus ad quem perficit ille habitu- pertineat ad aliquam potentiam rationalem vel per essentiam vel per participationem; alias non esset virtus humana quid. Secundum est quod determinet potentiam ad unum importet ordinat potentiam ad aliquid ad quod est secundum se ordinatum. bonum illius potentiae; alias hominis; alias non esset bona qualitas. Tertium est quod determinet potentiam ad illud unum, faciens in ea inclinationem ut in ipsum tendat per modum naturae; alias non esset habitus. Quartum est ut actus eius dependeat ex volun- praesupponat actum voluntatis, vel includat; alias non esset meritorius, cum principium merendi sit in voluntate. Haec autem quatuor in spe inveniuntur. Cum enim, ut ex dictis patet, non pos- sit vel in irascibili, quae est rationalis per participationem, vel in affectu intellectivae partis quod est quaei pertinet ad partem rationalem per essentiam, constat quod spes est in potentia aliquo modo rationali. Ordinatur etiam potentiam ad id quod est optimum homini, quia est expectatio futurae beatitudinis. Similiter etiam spes etiam de ratione nominis ponit importat quandam inclinationem determinatam in aliquid, secundum quod addit certitudinem supra expectationem. Praesupponit etiam vel includit voluntatis actum, quia nullus sperat nisi quod vult, cum spes sit de bono aestimato. Unde patet quod spes virtus est.

[92286] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod nulla passio potest esse neque virtus neque vitium neque donum neque fructus. Unde nomina passionum quae ad virtutes praedictae extenduntur, aequivoce sumuntur secundum quod significant passionem et secundum quod significant virtutem vel vitium. Ratio autem praedictae extensionis nominum est duplex. Quandoque enim virtus, quae est in medio passionum, magis appropinquat ad unam passionem quam ad aliam, sicut fortis magis habet actum similem audaciae quam timori; et ideo ipsa virtus fortitudinis quandoque dicitur audacia, et oppositum vitium dicitur timor, et similiter vitium oppositum le- mansuetudini dicitur ira. Aliquando vero contingit ex hoc quod nomina passionum sensitivae partis, ut prius dictum est, transumuntur ad significandum actus voluntatis; unde habitus perficientes ad actus voluntatis nominantur nominibus illarum passionum ex quarum similitudine actus voluntatis nomina sortiuntur, et ita est de spe et amore. Unde accidit quatuor principalibus passionibus quod nomine unius nominetur virtus vel donum vel vitium vel fructus.

[92287] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea. Virtus theologica habet idem pro obiecto et fine. Sed obiectum spei est arduum, quod non potest habere rationem finis, quia habet bonitatem ordinatam ad aliud, ut supra dictum est. Ergo spes non est virtus theologica.

[92288] Priora Super Sent., lib. 3 d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod arduum dicitur aliquid habens difficultatem. Nulla autem res dum postquam habetur difficultatem habet. Unde obiectum spei est finis secundum quod nondum habitus, sicut et obiectum fidei est primum verum nondum visum. Fides ergo et spes sunt de eo quod est finis ultimus secundum rem, sed non sub ratione illa prout est finis ultimus sed in quantum est obiectum operationis antequam perveniatur ad ipsum. Operatio autem quae est circa finem antequam perveniatur ad ipsum, ordinatur ad operationem quae est de fine cum perventum ad ipsum fuerit; et ideo obiectum fidei et spei, quantum ad rationem quam habet ex natura rei, non ordinatur ad aliud, sed quantum ad rationem quam habet ex comparatione eius cuius est finis ad ipsum, quia finis non habitus in quantum huiusmodi ordinatur ad finem non habitum, et verum non visum in quantum huiusmodi ordinatur ad verum visum, quamvis res sit eadem utrobique.

[92289] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 4 Praeterea. Operatio concupiscibilis praesupponit rationem sui obiecti sicut et operatio cuiuslibet alterius potentiae. Sed obiectum concupiscibilis est bonum. Ergo ad motum concupiscibilis praesupponitur quod illud quod concupiscitur sit bonum et ei qui concupiscit Praeterea. Obiectum concupiscibilis est bonum aut ergo bonum sub ratione qua est bonum concupiscenti conveniens; aut ergo sub ratione qua est conveniens concupiscibili, aut prout est conveniens communiter concupiscenti. Si primo modo: bonum autem unicuique potentiae conveniens est per comparationem ad suum actum, sicut bonum conveniens visui quod est bonum ad videndum. Ergo obiectum concupiscibilis non erit bonum sub alia ratione nisi quia est bonum ad concupiscendum. Sed per prius desideratur illud ad quod aliquid est bonum quam quod est bonum ad illud, sicut finis his quae sunt ad finem. Ergo per prius concupiscibilis concupiscit se concupiscere quam illud quod est bonum ad concupiscendum. Sed actus simpliciter tendens in obiectum praecedit reflexionem actus super actum. Ergo prius naturaliter concupiscit aliquid bonum quam concupiscat se concupiscere, sicut prius naturaliter video quam video me videre; ergo bonum sub ratione qua est bonum ad concupiscendum non est principaliter obiectum concupiscibilis sed bonum quod est absolute conveniens concupiscenti. Sed quicquid est bonum secundum unamquamque potentiam est concupiscenti conveniens. Ergo appetere bonum uniuscuiusque potentiae pertinet ad concupiscibilem, et eadem ratione amor. Et ita amor non erit nisi in concupiscibili.

[92290] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum quod amor bonum est perfectio appetentis in quantum conveniens est sibi secundum quamcumque partem eius, et est etiam perfectio appetitus in quantum est obiectum eius. Unde bonum informat et ipsum appetentem secundum illam partem secundum quam est sibi conveniens, et sic causatur delectatio; unde consequitur coniunctionem rei, ut dictum est. Informat etiam bonum appetitum, et sic causatur amor. Unde supra dictum est quod consequitur apprehensionem, loquendo de amore in cognoscentibus, in quibus proprie invenitur. Et quia appetitus rei praecedit, ad minus in via generationis consecutionem ipsius. Quandoque autem delectatio praecedit ordine naturae (sicut finis ea quae sunt ad finem), quando aliquid propter delectationem suam amatur, et secundum hoc delectatio causa est amoris. Sed hoc accidit quia in his quae amantur propter delectationem, delectatio ipsa amatur principaliter, non illa quae delectant, et tunc delectatio accipitur ut quoddam bonum quod est obiectum amoris. Sed quia non solum delectatio habet rationem boni, ideo contingit aliquid aliud amari quam delectationem, et tunc res delectans est finis amoris, non ipsa delectatio, quia amans transformat magis se in amatum quam e converso; delectatio autem est effectus amati convenientis in amato quando iam coniunctum est ei, unde ipsam non quaerit qui vere aliquid amat, sed ipsum amatum. Est etiam amor vehementior passio quam delectatio. Et ita amor aliquo modo semper praecedit et causat delectationem, delectatio autem quandoque per accidens causat amorem et praecedit ipsum. Unde amor simpliciter prior est.

[92291] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum quod perfectum et imperfectum possunt dupliciter considerari: vel in uno aliquo, et sic perfectum praecedit imperfectum natura sed imperfectum praecedit duratione vel in via generationis, vel possunt considerari simpliciter, et sic perfectum etiam in via generationis et durationis praecedit qui omne imperfectum ab aliquo perfecto exordium sumpsit. Consideratio ergo voluntatis et intellectus in quantum sunt proprietates quaedam eius in quo sunt, est consideratio ipsorum secundum esse eorum et etiam hic non attenditur nisi ordo naturae; unde secundum hoc intellectus et perfectior et

prior naturaliter est quam voluntas. Consideratio vero eorum secundum ordinem ad actus est consideratio quasi in via generationis; et sic intellectus humanus est prior voluntate humana, sed sequitur voluntatem divinam ordinantem ipsum ad suum actum naturalem per appetitum naturalem ei inditum.

[92292] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12 Ad XIIJ dicendum quod hoc quod voluntas non cogitur, ex hoc contingit quod tenet gradum ultim- primum habet infinitatem quandam in inclinatione ad res alias, unde operatio sua non ---terminatur per aliaud, quod est cogi, sed ipsa determinat operationes aliorum, quod est movere omnes alias potentias; et in hac consideratione dictum est quod voluntas intellectum excedit.

[92293] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 13 Ad XIIIJ dicendum quod amor proprie loquendo non est nisi in illis in quibus est cognitio, sed tamen participative etiam ad alia extenditur, non autem cognitio, quia cognitio inclinatio vel ordo rei ad rem potest esse, ad quam pertinet amor, potest esse ex alio non a se ipso, secundum quod dicitur appetitus in carentibus cognitione; essendi autem perfectio non est nisi ex his quae insunt, et ad hoc pertinet cognitio.

[92294] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 co. Sciendum autem quod amor est alicuius rei dupliciter: uno modo alicuius rei inhaerentis ad quam intellectus se trahit affectus ut ipsam participet, sicut quod quis amat dulcedinem in vino et delectationem in muliere; et iste amor dicitur concupiscentiae proprie loquendo. Quia autem amor est unitivus affectuum informans appetitum ex ipso amato, appetitus autem ad reum praesentiam ipsam ordinatur includuntur autem ab amore sive dilectione quaecumque ex necessitate amoris consequuntur. Cum autem amor, ut prius dictum est, faciat amatum quasi formam amantis appetitus amantis, oportet eandem proportionem amati existere ad appetitum amantis quae est formae naturalis ad appetitum naturalem. Forma autem in naturalibus et est terminus motus in quantum ante consecutionem formae omnia propter ipsam natura operatur et in ipsa iam habita appetitus naturalis quietatur, et est principium operationis rei iam habentis formam, quia secundum exigentiam formae res operatur. Amans autem Amor autem terminatur quandoque ad ipsum amantem, et alia quae extra se ipsum sunt ad se ipsum retorquet, sicut accidit unde illa quae sicut ea quae propter delectationem vel lucrum amare dicitur. Unde ea non proprie amat sed se ipsum, alia vero sibi desiderat, et propter hoc horum amatorum concupiscentia dicitur; unde amor sui includit concupiscentiam eorum quae propter se diligit aliquis. Quandoque vero terminatur amor ad aliquid extra se, et tunc amor alia amans alia in illud amatum retorquet; et secundum affectum, in quantum appetit ei bona quae non habet et congaudet de his quae habet, et sic includitur in amore benivolentia ad amicum; et iterum secundum effectum, in quantum ad ipsum bona operatur et se ipsum et sua ei communicat, et sic includitur beneficentia. Oportet etiam ut amatum efficiatur regula appetitui in his quae eligit, sicut forma rei naturali, et ex hac parte includitur concordia in amore, secundum quam aliquis vult et operatur eadem quae amicus in his quae voluntati subiacent, qua amor ligat, non in opinionibus quae voluntatem praecedunt, cum sint in intellectu; unde opiniones diversae eadem de caelestibus et speculativis non pertinent ad amicitiam, ut dicitur in IX Ethicorum. Amor autem (...).

[92295] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod amicitia quaelibet concupiscentiam seu desiderium includit, quia in amicitia qua amicus amor quo quis diligit amicum in amantem retorquetur, est concupiscentia illius rei secundum quam amatus in amantem retorquetur, ut lucri vel delectationis; in amicitia autem qua amor amantis in amato figitur, est concupiscentia ipsius rei amatae ut se in ipsam trahat et non e converso. Et ideo amicus concu---scit videre amicum et simul cum eo conversari, et quamvis ex hoc sequatur maxima delectatio, non tamen amicus ad hanc delectationem oculum habet principaliter, sed ad rem amatam. Augustinus ergo in praedicta diffinitione diffinit caritatem secundum statum viae, in qua Deus est nobis absens; unde per caritatem concupiscimus ei praesentes fieri, quod fit per visionem. Unde tamquam principale desideratum praeposuit visionem Dei, et quasi secundarium subiunxit fruitionem.

[92296] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 3 ad 5 Voluntas autem habet bonum pro obiecto, unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum quod est naturae humanae proportionatum. Sed defectus potest esse ex hoc quod ratio non recte demonstrat bonum, cum voluntas sit boni vel apparentis; vel ex hoc quod appetitus sensitivus trahitur in id quod est bonum secundum sensum non autem secundum rationem. Et ideo philosophi non posuerunt aliquam virtutem in voluntate sicut in subiecto, sed vel in ratione, sicut iustitiam

prudentiam, vel in concupiscibili et irascibili, sicut temperantiam et fortitudinem. Sed finis quem theologi considerant est supra facultatem naturae, et ideo voluntas secundum suam naturam non est determinata ad illud; propter quod oportet quod per aliquam virtutem ad illud determinetur. Et ideo ponunt aliquam virtutem in voluntate sicut in subiecto.

[92297] Priora Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 co. Et ideo oportet alias rationes assignare; potest autem huius ratio ex iam dictis haberi duplex. Una est ex modo suae formationis, quia non formatur nisi per refluxum ab essentia animae in voluntatem, qui quidem non est per actum operationem hominis, sed per quandam naturalem consequentiam, sicut etiam potentiae ab essentia animae progrediuntur. Unde hanc formationem nulla virtus potest amittere quandiu manet. Sed aliae virtutes formantur mediante caritate, cuius forma in aliis virtutibus participatur per actum voluntatis. Et quia actus voluntatis variabilis est per peccatum, ideo ideo aliarum virtutum formatio impediri potest, non autem caritatis, sed quodcumque est, formata est.

[92298] Priora Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 nota 1 Corrigendum. De hoc quod potest esse concupiscentia etiam ad alterum

[92299] Priora Super Sent., lib. 3 d. 29 q. 1 a. 4 co. Responsio. Dicendum quod ratio mercedis consistit in hoc quod aliquid operanti redditur; unde consideratio mercedis pertinet ad amorem quo quis bonum sibi desiderat et ad se retorquet, qui est amor concupiscentiae. Hic autem amor quo quis amat aliquid retorquendo ad se ordinatur ad amorem quo quis se ipsum diligit; ex hoc enim quod aliquis se diligit, contingit quod bonum sibi vult et alia in se ipsum retorquet. Benivolentia autem quam quisque ad se ipsum habet non excluditur ab illa benivolentia quam quisque habet ad Deum, sed sub illa consistit et ad illam ordinatur. Et ideo caritas quam aliquis habet ad Deum non omnino excludit respectum ad mercedem, dummodo principaliter in ipsam non respiciatur. Responsio. Dicendum quod amor benivolentiae non retorquetur ab amato in aliquid aliud, sed in ipso amato terminatur. Amor autem alicuius ut finis in amantem retorquetur, quia amatur in quantum amans per ipsum perficitur; et ideo amor alicuius ut finis vel merces vel praemium non pertinet ad amorem benivolentiae, sed ad amorem amicitiae concupiscentiae. Et ideo ordo benivolentiarum non attenditur secundum rationem finis sed secundum rationem diligibilis. Ratio autem diligibilis est proprium bonum, quod magis invenitur in Deo quam etiam in ipso amante, ut ex dictis patet; unde plus diligitur Deus amore benivolentiae quam ipse amans se ipsum diligit, ut dictum est. Concupiscentiae autem amor ordinatur ad amorem benivolentiae quam quisque habet ad se ipsum, et horum amorum gradus accipitur secundum rationem finis, quia id quod desideratur adipiscendum ut finis summe concupiscitur, illud autem quod desideratur ut ad finem tanto magis concupiscitur quanto propinquior est finis, vel per similitudinem quam habet ad ipsum, vel in quantum ducit ad ipsum finem proxime. Unde in hoc etiam ordine amoris Deus in quantum est finis participandus, prout dicitur etiam merces et praemium et beatitudo nostra, summe concupiscitur, et alia secundum quod ordinantur in ipsum, nisi sit amor fal- errans. Omnia autem accidentia, ut supra dictum est, non possunt diligi nisi amore concupiscentiae ut supra dictum est. Ex praedictis ergo potest patere quod dilectio caritatis quam habemus ad Deum amorem mercedis non excludit totaliter, quia concupiscentia mercedis reducitur ad amorem benivolentiae quem quis habet ad se ipsum, queam caritas dilectionis ad Deum non excludit, sed eam sub se compatitur. Sed si amor mercedis ponatur finis benivolentiae quam quis habet ad Deum, hoc quodam modo compatitur caritas, quodam vero modo non patitur; quia ponere mercedem finem am- dilectionis benivolentiae quem habemus ad Deum contingit dupliciter. Uno --- ita quod ponatur finis dilectionis ex parte ipsius amati, hoc est dictu ut velim divinum bonum esse et salvari ut mihi mercedem retribuatur; et hoc non patitur caritas, quia iam amor quem habemus ad Deum poneretur extra rationem benivolentiae, in quantum ad aliud ipsum amatum ordinaretur. Alio modo ex parte ipsius dilectionis; et quia dilectio ipsa operatio quaedam est et accidens, et ita amore concupiscentiae amandum, potest ista actio referri in mercedem sicut in finem; non autem in mercedem temporalem sed in mercedem quae est ipse Deus, alias bona operatio minus amaretur quam bonum temporale. Sic ergo patet quod caritas Dei compatitur secum amorem mercedis, non ita quod merces ponatur finis amati, sed quod ponatur finis amoris et omnium quae propter amantem amantur. Et quamvis non compatiatur mercedem temporalem sicut finem bonorum spiritualium, compatiatur tamen eam sicut finem bonorum aliorum, secundum quod unum temporale est finis alterius.

[92300] Priora Super Sent., lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 co. Solutio autem probationis est quam philosophus ibidem ponit. Sicut enim scientia est circa aliud quam operatio peccati, quia scientia circa universalis, operatio autem circa particularis, ita etiam caritatis obiectum proprium est incommutabile bonum, peccati autem bonum commutabile. Scientia autem vincitur a peccato in eo quod affectio alicuius delectabilis secundum sensum, ut luxuriae vel alicuius huiusmodi quae connaturalis est nobis, insurgens, secundum quod aliquam speciem boni habet non invenit scientiam resistentem, quia vel non considerat quis vel sua consideratio in universali et in speculatione consistit; et hoc non est ex defectu scientiae sed ex defectu eius qui habet scientiam, in quantum scientia non utitur secundum quod potest ea uti. habet enim facultatem virtutem Et quia ratio universalis ad particulare opus non deducitur, ideo in particulari non invenitur alia ratio boni nisi quam affectio concupiscentiae facit. Et propter hoc ratio, secundum hoc quod invenit de ratione boni, eligit et errat in electione; et haec est ignorantia qua omnis malus ignorans est. Similiter etiam quia caritas vehementius diligit (...).

[92301] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 pr. Hic est duplex quaestio: prima de ipsis virtutibus, secunda de causis his quae circumstant virtutes. Circa primum quaeruntur VJ: primo utrum istae virtutes quae hic enumerantur sint morales virtutes, et qualiter morales virtutes ab intellectualibus distinguantur ab aliis generibus virtutum, secundo utrum sint virtutes ab invicem distinctae, tertio de actibus propriis earum, quarto tertio utrum istae virtutes prae aliis debeant dici cardinales, quinto quarto de aliis virtutibus quae ad has reducuntur, sexto quinto quae harum sit principalior. Deinde quaeritur de causis virtutum de his quae circumstant virtutes. Et circa hoc quaeruntur sex: primo de materia vel obiectis virtutum, secundo de actibus, tertio de subiecto, quarto de causa efficiente, quinto de medio, sexto utrum virtutes evacuentur.

[92302] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 1 de distinctione earum
de causa efficiente
de medio
de -one;
et quae et quot
de comparatione ad invicem
de materia
de subiectis.

[92311] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) tit. 1 Ad primum sic proceditur.

[92312] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) tit. 2 Videtur quod morales virtutes ab intellectualibus non distinguantur.

[92313] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 1 Morales enim a consuetudine dicuntur, ut in secundo Ethicorum dicit philosophus. Sed consuetudo requiritur etiam in intellectualibus virtutibus; quia usus vel consuetudo, ut dicit Victorinus, facit facilitatem ad agendum, et in memorabilibus etiam multum consuetudo valet, ut dicit philosophus in libro de memoria. Ergo morales ab intellectualibus non distinguuntur.

[92314] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 2 Praeterea. Ad scientiam moralem nihil pertinet nisi morale. Sed virtutes intellectuales ad ipsam pertinent. Ergo sunt morales.

[92315] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 3 Praeterea. Prudentia a philosopho inter intellectuales virtutes ponitur in VJ Ethicorum. Hic autem ponitur inter cardinales, quae morales dicuntur. Ergo virtutes morales ab intellectualibus non distinguuntur.

[92316] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 4 Praeterea. Sicut opera virtutum a nobis fiunt, ita opera artificialia. Sed ad dirigendum in artificialibus sufficit ars, quae est virtus intellectualis. Ergo ad dirigendum in operibus virtutum sufficit virtus intellectualis, et ita morales ab intellectualibus non distinguuntur.

[92317] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 5 Praeterea. Virtutis moralis proprium esse videtur, secundum philosophum in secundo Ethicorum, ut sit circa delectationes et tristitias. Sed tristitia delectatio invenitur in omnibus actibus virtutum intellectualium, sicut patet de delectatione quae est in considerando. Ergo virtutes morales ab intellectualibus non ---.

[92318] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) arg. 6 Praeterea. Omnis virtus moralis consistit in medio. Sed medium determinatur secundum rationem rectam, ut philosophus dicit in IJ Ethicorum. Ergo, cum ratio rectificetur per virtutes intellectuales, videtur quod morales ab intellectualibus non distinguantur.

[92319] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) s. c. 1 Sed contra: accidentia per se diversificantur ex suis subiectis, cum subiecta in eorum definitionibus ponantur. Sed subiectum moralis virtutis est rationale per participationem, intellectualis vero rationale per essentiam, ut dicitur in fine primi Ethicorum. Ergo morales ab intellectualibus distin---tur.

[92320] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) s. c. 2 Praeterea. Quorum generatio est diversa, ipsa quoque differre necesse est, sicut animalia quae generantur ex putrefactione et ex semine. Sed virtutes morales generantur ab assuetudine, intellectuales autem per doctrinam et experientiam. Ergo morales ab intellectualibus differunt.

[92321] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) s. c. 3 Praeterea. Principia operandi ex suis operibus cognoscuntur. Sed virtutes morales operantur per modum naturae, ut dicit Tullius; hoc autem intellectualibus convenire non potest. Ergo morales ab intellectualibus distinguuntur.

[92322] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) co. Responsio. Dicendum quod mos dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod est idem quod consuetudo; consuetudo autem importat frequentiam quandam et diurnitatem circa ea quae sunt in nobis facere vel non facere, ea enim quae semel facimus, vel quae frequenter a natura, consueta non dicuntur. Sed quia non est aliquid in nobis facere vel non facere nisi per voluntatem et appetitum, inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntatis vel appetitus in quantum huiusmodi. Et quamvis omnis actus consuetus sit voluntarius et omnis actus voluntarius possit esse consuetus, tamen consuetudo principaliter importat diurnitatem praesupponens illud quod est voluntatis. Sed mos quantum ad secundam significationem principaliter respicit id quod est voluntatis; unde aliquis actus, etiam si semel fiat, moralis dicitur secundum ordinem ad voluntatem. Et quamvis in aliis animalibus non sit voluntas et per consequens nec mos proprie loquendo, tamen dicuntur mores animalium in quantum eorum actus sunt similes actibus voluntatis secundum quod ordinant aliqua ad finem aliquem. Et ideo etiam philosophus dicit quod et sic etiam apud Graecos hoc nomen ethos dupliciter sumitur; unde secundum quod importat diurnitatem dicitur inde febris Ethica, secundum autem quod importat morem dicitur inde scientia Ethica, quam nos dicimus moralem. Sic ergo loquendo de more, actus noster ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem. Est enim aliquis actus voluntatis sicut a voluntate elicited, sicut omnia quae ad affectum pertinent, et aliquis sicut a voluntate elicited, sicut actus intellectus et exteriores actus qui per voluntatem imperantur. Et sic actus qui sunt elicited a voluntate sunt morales in eo quod tales actus, sicut velle, eligere et huiusmodi, actus autem imperati a voluntate non sunt morales in eo quod tales actus, sed in eo quod a voluntate imperati, sicut curre--- in quantum huiusmodi non est actus moralis, et similiter intelligere, nisi in quantum imperati sunt a voluntate, ut dictum est. Ad hos ergo actus morales habitus mentis trip- quatuor modis se potest habere. Aliquis enim habitus elicited actum voluntatis et habet eum pro materia, sicut temperantia, cuius actus est velle moderate se habere circa concupiscentias appetere moderatas concupiscentias, et ---alis virtus propriissime dicitur moralis. Aliquis vero habitus neque elicited actum voluntatis neque eum pro materia, sicut scientia, quae elicited actum intellectus et habet materiam res necessarias, et iste habitus nullo modo potest dici virtus moralis sed intellectualis tantum. Aliquis vero habitus habet actus voluntarios pro materia sed non elicited eos, sicut prudentia, quae est directiva eorum quae ad affectum pertinent sed ipsa elicited actum rationis; unde prudentia est media inter intellectuales et morales, quia quantum ad materiam convenit cum moralibus, quantum ad actum et subiectum cum intellectualibus. Et propter hoc etiam philosophus dicit in VJ Ethicorum quod prudentia est recta ratio agibilium; agibilia enim proprie dicuntur actus voluntatis, unde ea quae non habent

voluntatem non dicuntur agere sed agi.

Aliquis vero habitus elicit vel praesupponit actum voluntatis sed non habet eos pro materia principaliter sed Deum, sicut fides et spes, et fides quodammodo, secundum quod actus eius praesupponit per se loquendo actum voluntatis, quia nullus credit nisi volens. Sed quia distinctio habituum est penes materiam vel obiecta ex quibus specificantur actus, ideo communiter dicuntur morales omnes illae quae habent pro materia actus morales, sive eliciant actum voluntatis sive non. Unde IIIJ

[92323] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 1 Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales non dicuntur proprie a consuetudine sed a more quantum ad secundam significationem. Sed tamen, ut ibidem dicit philosophus, parum differt hoc a consuetudine. Et ideo alia translatio antiqua posuit consuetudinales loco moralium. Ad secundum dicendum. Sed etiam consuetudo non competit virtutibus intellectualibus nisi secundum quod eorum actus sunt in nobis, quod maxime pertinet ad voluntatem.

[92324] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 2 Ad secundum dicendum quod virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam moralem nisi secundum quod eorum actus imperantur a voluntate, sicut etiam militaris et alia exteriora exercitia continentur sub civili.

[92325] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 3 Ad tertium dicendum quod prudentia potest et intellectualis et moralis dici, ut dictum est.

[92326] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 4 Ad quartum dicendum quod opera virtutum habent actus voluntarios pro materia proxima, non autem ars; sed habet pro materia vel actus exteriores, sicut praedicandi illae artes quae opera in quibus operationes sunt operat- fines, sicut in arte cantandi, vel etiam res exteriores, sicut illae artes in quibus sunt fines operata, ut aedificatoria; et ideo ars nullo modo ponitur virtus moralis, sicut prudentia ponitur. Ad quartum dicendum quod virtutes morales habent delectationes sicut materiam, intellectuales autem non, sed sicut consequentes ex earum actibus. Ad quintum dicendum Et quia materia virtutum moralium propria sunt actus aff- ea quae ad affectum pertinent, act- exteriora autem non nisi secundum quae sunt intrinseca ipsi operanti, exteriora autem non nisi secundum quod ab affectu operantur, ideo bonum in actibus virtutum non consideratur solum in quid fiat, sed in qualiter se habeat faciens ad faciendum. Unde oportet non solum haberi virtutem per quam sciatur quid faciendum agendum est sed etiam virtutem exequentem, et ideo prudentiae dirigenti respondent aliae morales exequentes. Sed artis operatio est circa exteriora, et sic bonum in actu artis consideratur in quid fiat, non quomodo se habeat faciens ad id quod facit, ut dicit philosophus in IIIJ Ethicorum. Et ideo praeter artem dirigentem in illis actibus non oportet habere aliquas virtutes exequentes.

[92327] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 5 Ad quartum dicendum quod virtutes intellectuales habent delectationem consequentem actum, non autem ut materiam sicut morales virtutes.

[92328] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 1 (=4 qc. 2) ad 6 Ad sextum dicendum quod quamvis virtus intellectualis ponat medium dirigendo et ostendendo, tamen oportet quod sint virtutes aliae quae exequantur et inclinent in illud medium, ut dictum est.

[92329] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 tit. Ad secundum sic proceditur.

[92330] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 tit. 1 Videtur quod istae quatuor virtutes quae hic ponuntur non sint distinctae ab invicem, sed sint una virtus.

[92331] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 1 Augustinus enim dicit in libro de moribus Ecclesiae: *nihil virtutem esse affirmaverim nisi summum amorem Dei*. Sed amor Dei, qui est caritas, est una virtus. Ergo omnes istae virtutes sunt tantum una virtus.

[92332] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea. Ad temperantiam pertinet modum imponere, ad

iustitiam autem rectitudinem servare, ad fortitudinem non diff- deficere in difficultatibus, ad prudentiam sapienter eligere. Sed haec quatuor oportet quod concurrant ad quemlibet actum virtutis. Ergo quilibet actus virtutis procedit a quatuor virtutibus cardinalibus, et ita videtur quod sint una tantum virtus, quia potentiae distinguuntur per actus.

[92333] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea. Quaecumque conveniunt in aliquo uno principali formali sunt idem secundum speciem. Sed formaliter ratio virtutis completur ex ratione, quia philosophus dicit in VJ Eth. quod cum accipiant virtutes naturales intellectum, fiunt complete virtutes. Ergo nec distinguuntur a prudentia, quae rationem perficit, nec ab invicem.

[92334] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea. Sicut supra dictum est, virtutes morales habent pro materia ea quae ad voluntatem et affectum pertinent. Sed haec non differunt ex parte voluntatis, sed ex parte rerum exteriorum ad quas anima afficitur. Ergo, cum illae accidentaliter se habeant ad genus moris, videtur quod penes haec non possint esse diversae virtutes.

[92335] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea. Quaelibet harum virtutum videtur idem esse quod virtus in communi, quia prudentia in definitione virtutis accipitur, ut patet in secundo Eth.: est enim virtus habitus electivus in medietate consistens ut sapiens determinabit; sapiens autem agibulum est prudens. Similiter etiam iustitia est idem quod virtus omnis substantia, ut dicit philosophus in III V Eth. Tullius etiam dicit in primo Rhet. de officiis quod temperantiae convenit proprie ratio honesti; honestum autem in omnibus virtutibus genus forti- virtutis est. Sap. etiam VIII per virtutem intelligitur fortitudo. Ergo videtur quod hae virtutes non differant secundum substantiam sed solum ratione.

[92336] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra. Quia distinctio est causa numeri. Sed omnes dicunt esse has virtutes quatuor. Ergo oportet quod sint distinctae ab invicem.

[92337] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea. Accidentia quae sunt in diversis subiectis oportet esse diversa. Sed hae virtutes in diversis subiectis sunt, quia fortitudo in concupiscibili irascibili, temperantia in concupiscibili, prudentia in rationali. Ergo sunt diversae virtutes.

[92338] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 3 Praeterea. Habitus diversificantur per actus et actus per obiecta. Sed --- diversa obiecta habent et diversos actus, sicut patet in littera. Ergo sunt diversae virtutes.

[92339] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 co. Responsio. Dicendum quod, cum unumquodque quod est ad finem determinetur secundum exigentiam finis, potentiae et habitus, quiae ordinantur ad actus sicut ad ultimam suam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur, sicut etiam materiae potentiae distinguuntur per relationes ad diversas formas. Non autem quaelibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum, sed illa tantum quae est ex diversitate obiectorum, a quibus actus specificantur, sicut motus a terminis. Non autem quaelibet differentia terminorum facit diversam speciem motus, sed solum illa quae attenditur secundum illam rationem secundum quam est terminus motus. Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis, quia motus localis non erat ad terram vel ad aquam in quantum huiusmodi, sed in quantum deorsum sunt; sed generationes sunt diversae secundum speciem quae ad aquam vel ad terram terminantur, ratione praedicta. Unde et obiecta non diversificant actus secundum speciem nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam terminatur ad ea actus; videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem, quia visio est utriusque secundum quod colorata. Unde quanto aliqui habitus vel aliquae potentiae sunt immaterialiores, tanto minus multiplicantur, quia attendunt universaliorem rationem obiecti, sicut patet de imaginatione et sensibus. Potentia autem Actus autem diversimode comparatur ad potentiam et habitum. Quia potentia est principium actus absolute, habitus autem est principium actus secundum quod prompte egreditur a potentia, quia habitus est quo quis agit cum voluerit; quae quidem facilitas vel promptitudo est ex hoc quod ea quibus pervenitur ad illum actum sunt quasi cognata connaturalia facta illi potentiae. Et ideo diversitas obiecti secundum illam rationem qua est terminus actus simpliciter, diversificat actum prout egred- proportionatur potentiae, et per consequens ipsas potentias; sed

diversitas obiecti secundum illam rationem qua comparatur ad principia agendi quibus faciliter operatio in ipsum terminatur, diversificat actum secundum quod proportionatur habitui, et per consequens diversificat habitum. Unde materiae scientiarum diversificantur secundum quod sunt terminabiles per diversa media et per diversa principia; unde mathematica est alia scientia quam naturalis, quia naturalis scientia ex his quae apparent in sensu demonstrat, et praecipue per effectus, mathematica autem ab- non. Sicut autem media sunt principia in speculativis, ex quibus in conclusiones procedimus, ita fines sunt principia in operativis, ex quorum voluntate procedimus in ea quae sunt ad finem. Unde habitus sp- operativi distinguuntur materiae vel obiecta habituum operatorum sunt diversa secundum diversam comparisonem ad finem finem autem dico non remotum sed proximum. Et quia prima diversitas quae ex ratione finis provenit est bonum et malum, ideo secundum hanc quasi primam differentiam virtutes a vitiis distinguuntur; bonum autem circa quod est virtus humana est bonum rationi competens, secundum quam homo est homo.

Quia autem ratio collativa est et ad multa circumspicit, sicut ad finem et ad simul conversantes et ad ipsum operantem et ad huiusmodi, ideo hoc bonum multa complectitur: requirit verum rectum verum iudicium ex parte rationis ordinantis, rectitudinem ex commensuratione ad finem vel aliquid quod est extra, modum ex collimitatione circumstantiarum, ex qua quaedam pulcritudo resultat sicut ex proportione membrorum decor corporis; ex parte vero ipsius operantis requirit firmitatem propter difficultatem quae consistit in prosecutione huius boni. Ista autem diversimode inveniuntur in diversis materiis, et ideo ratio boni quod est obiectum virtutis diversimode invenitur in diversis materiis, et propter hoc oportet esse diversas virtutes circa illas diversas materias, in quibus non potest eadem ratione aliquid praedictorum inveniri. Contingit autem quod in aliqua materia attenditur bonum principaliter secundum unum istorum quod etiam principaliter in illa materia invenitur quam in aliis, et secundum aliud potissime attenditur bonum in alia materia; sicut in delectationibus tactus praecipue attenditur bonum ut modus servetur, propter hoc quod inclinatio ad eas est naturalis, et ideo virtus quae est circa illas delectationes a modo nomen accepit et dicitur temperantia. Et quamvis sit specialis virtus secundum quod habet specialem materiam, tamen quia omnia quae sunt in aliquo genere reducuntur quodam modo ad illud quod est potissimum in illo genere, ideo omnis moderatio etiam in quacumque materia attribuitur temperantiae et similiter pulcritudo et honestum et quicquid est huiusmodi. In timoribus autem et audaciis, quae sunt circa pericula mortis, praecipue hoc rationem boni facit ut homo persistat, quia naturaliter homo fugit huiusmodi; et ideo virtus quae circa praedicta est a persistendo nomen accepit et fortitudo dicitur, et ad ipsam reducitur omnis sustinentia cuiuscumque difficilis, quod de se natum est inducere ad fugam, quamvis haec sit in qualibet virtute. Similiter in operationibus quibus homo unus alteri communicat, praecipue ratio boni consistit in rectitudine et aequalitate; et ideo virtus quae circa hanc materiam est a rectitudine et aequalitate nomen habet, scilicet iustitia, quae in Graeco a regula dicitur, et ad ipsam etiam reducitur quicquid rectitudinis et aequalitatis in aliis virtutibus invenitur.

De prudentia vero aliter est, quia eius actus ad ipsam pertinet recte ratiocinari de omnibus moralibus; unde quicquid cognitionis ad ipsam pertinet proprie omnis directio activa vel etiam modificatio virtuti- in moribus active; sed passiva etiam participata etiam rectitudo et moderatio ab ipsa in aliis virtutibus reducitur ad ipsam sicut ad causam.

Secundum hoc ergo sciendum est quod de praedictis virtutibus contingit loqui attribuitur aliquid dupliciter: uno modo quod est proprium secundum speciem illius virtutis, et alio modo secundum quod quaelibet dictarum virtutum vendicat sibi illud quod est virtutis communiter, non quasi sibi proprium sed sicut quod praecipue in ipsa invenitur; et hoc non tollit quin sint speciales virtutes et ad invicem distinctae.

[92340] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est amor: unus naturalis, et hic invenitur in omnibus viribus; unde talis amor non appropriatur uni virtuti sed est communis omnibus secundum quod quaelibet tendit in suum obiectum et finem. Et si de hoc amore loquitur Augustinus, patet quod non probatur quod sit tantum una virtus. Alius amor est gratuitus, qui ad virtutem caritatis pertinet; et hic quidem amor invenitur in omnibus virtutibus, non quasi idem per essentiam eis, sed in quantum participatur in omnibus virtutibus aliquid eius secundum quod sunt imperatae a caritate quae est radix earum.

[92341] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illa non pertinent ad virtutes

singulas quasi propria eis, sed sicut principaliter in eis inventa.

[92342] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod quamvis illud quod est rationis participatum in aliis virtutibus sit completivum earum quantum ad rationem virtutis humanae in genere, tamen variatur secundum diversam materiam in qua ponitur ex qua speciem propriam recipit unaquaeque virtus. Ad quartum dicendum --- ab invicem et a prudentia, sicut quod habet materiam determinatam ab eo quod non determinat sibi materiam.

[92343] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod quando forma recipitur in diversis materiis secundum eandem rationem ab aliquo agente, tunc materia non diversificat speciem sicut nec rationem formae. Quando autem aliquid formale recipitur in diversis materiis et non secundum eandem rationem, tunc diversificatur species, non propter diversitatem materiae per se loquendo, sed propter diversam rationem formae quam diversitas materiae causat, sicut diaphanum diversimode proportionatum recipiens lucem facit diversas species coloris et ab invicem et a luce. Ita etiam ea quae sunt rationis in diversis materiis moralibus non uno modo aptantur, et ideo oportet quod diversae virtutes sunt circa diversas materias et ab invicem distinctae et a prudentia, a qua aliae virtutes id quod est rationis participant.

[92344] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum quod ea quae sunt communia omnibus virtutibus diversimode ad singulas praedictarum virtutum reducuntur. Quia ad prudentiam ea quae rationis sunt reducuntur sicut ad causam; unde ipsa secundum quod est specialis virtus potest poni in communi diffinitione moralium virtutum quasi universalis causa. Sed ad temperantiam et fortitudinem reducitur illud quod invenitur per se communiter in omnibus virtutibus non sicut ad causam sed sicut minus ad maius et perfectius; unde fortitudo et temperantia neque sunt generales per essentiam neque per modum causae. Sed ad iustitiam reducitur eodem modo aliquid quod est essentialiter in omnibus virtutibus, sicut rectitudo respectu finis, et aequalitas proportionis respectu unius virium animae ad aliam, et praeter hoc reducitur ad ipsam eodem modo illud quod accidentaliter invenitur in omnibus virtutibus, sicut aequalitas ad alium hominem; quod iustitia essentialiter habet in quantum est sicut circa propriam materiam circa illa quorum usus non est nisi in communicatione ad alterum. Et quia illud quod accidit virtuti per nomen virtutis non significatur, sed ea tantum quae essentialiter in virtute inveniuntur, ideo oportet quod virtus communis assumat sibi nomen iustitiae, secundum quod assumit ordinat actum suum ad alterum; et sic iustitia est idem quod omnis virtus differens ratione, ut dicit philosophus in V Eth., sed haec aequivoce dicitur ab illa quae est specialis virtus, una de quatuor. Unde patet quod prudentia est universalis generalis per modum causae et secundum quod est specialis virtus; iustitia vero est generalis per essentiam sed non secundum quod est generalis specialis virtus; temperantia autem et fortitudo neutro modo, ut dictum est.

[92345] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) tit. 1 Ad quartum sic proceditur.

[92346] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) tit. 2 Videtur quod habitus speculativi non possint dici virtutes,

[92347] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 1 quia, ut dicitur in secundo Ethicorum virtus est habitus voluntarius et circa delectationes et tristitias. Hoc autem non competit habitibus speculativis. Ergo non sunt virtutes.

[92348] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 2 Praeterea. Philosophus in quarto topicorum dividit scientiam contra virtutem, quasi diversa genera non subalternata. Sed talium unum non praedicatur de alio. Ergo scientia et alii habitus speculativi non sunt virtutes.

[92349] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 3 Praeterea. Sicut dicit philosophus in secundo metaphysicae speculationis finis est veritas. Sed virtus dicitur per ordinem ad bonum, quia bonum facit habentem et cetera et opus eius bonum reddit. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

[92350] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 4 Praeterea. Virtus dicitur in ordine ad operationem. Sed habitus speculativi non incli- ordinantur ad operandum, sed tantum ad cognitionem. Ergo non sunt virtutes.

[92351] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) arg. 5 Praeterea. Ignorantia non diminuit meritum, immo magis in aliquibus excusat peccatum. Sed omne oppositum virtuti tollit vel diminuit meritum. Ergo ignoran- habitus intellectivi, quibus opponitur ignorantia, non sunt virtutes.

[92352] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) s. c. 1 Sed contra est quod philosophus praeter virtutes morales ponit quasdam intellectuales, sub quibus ordinat sapientiam, scientiam et intellectum, quae sunt habitus speculativi ergo habit- ut patet in primo et VJ Ethicorum. Ergo habitus speculativi sunt virtutes.

[92353] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) s. c. 2 Praeterea. Contemplatio est nobilior actione. Si ergo habitus regentes in vita activa dicuntur virtutes, multo amplius habitus regentes in vita contemplativa.

[92354] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) co. Responsio. Dicendum quod sicut ex praedictis patet, virtus proprie dicitur habitus perficiens potentiam ad actum bonum. Contingit autem actum aliquem esse dici bonum dupliciter. Uno modo quasi formaliter. Cum autem actus speciem recipiat ex ratione obiecti, ille actus formaliter erit bonus, cuius obiectum est bonum secundum rationem boni. Et quia bonum in ratione boni est obiectum voluntatis, ideo per hunc modum non dicetur actus bonus nisi actus voluntatis, sive sit elicitus a voluntate, sicut hoc ipsum velle, sive sit imperatus a voluntate, quia actus imperatus a voluntate participat modum voluntatis sicut actio instrumenti participat modum principalis agentis. Sed cum omnes actus animae praeter actus nutritivae imperentur a voluntate, non eodem modo actus imperati participant ex voluntate bonitatem vel malitiam. Quidam enim actus imperati recipiunt ex voluntate bonitatem per accidens et non per se in generali et non quantum ad speciem actus, sicut intelligere; si enim aliquis voluntate bona intel- consideret aliquod intelligibile, illa consideratio erit bona in quantum est volita, et potest esse meritoria, non tamen oportebit quod sit bona consideratio, quia non bene intelligit. Quidam vero actus imperati recipiunt ex voluntate bonitatem in s- etiam quantum ad speciem actus, sicut patet in actibus irascibilis et concupiscibilis; et hoc contingit quia irascibilis et concupiscibilis pertinent ad idem genus animae, scilicet ad partem appetitivam, et sunt naturaliter ordinatae sub voluntate rationis. Intellectus autem ad aliud genus animae pertinet et est naturaliter prior voluntate. Et sic dicentur virtutes tantum illi habitus qui ordinant ad actus voluntarios qui habent bonitatem secundum suam speciem ex bonitate voluntatis, et hoc modo habitus speculativi non sunt virtutes, nec etiam omnes habitus intellectivi quae sunt in intellectu practico. Sed prudentia dicetur isto modo virtus, in quantum est ordinativa appetitus, ponens ipsum in medio, et in quantum electio, quae ad ipsam pertinet, est permixta appetitui. Ars autem mechanica, quamvis sit in intellectu practico, non erit virtus per modum istum, quia non est ordinativa appetitus sed exterioris rei, artificiatu scilicet. Et sic quasi communiter sumuntur virtutes. Alio modo. dicitur actus bonus quasi. materialiter, quia est congruus potentiae operantis; sicut bonus actus ignis est ferri sursum, quia terminus huius motus est aliquid quod est bonum igni, scilicet esse sursum, non tamen sub ratione boni. Et similiter bonus actus intellectus speculativi est ut intelligat veritatem, quia hoc ipsum quod est verum est bonum intellectus, quamvis intellectus non tendat in illud secundum rationem boni sed secundum rationem veri. Et hoc modo habitus speculativi possunt dici virtutes, quia per ipsos intellectus perficitur ad actum bonum in genere illo, qui est dicere verum, ut patet per philosophum in VJ Ethicorum.

[92355] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 1 Ad primum ergo dicendum quod illa verba intelliguntur de virtute morali de qua philosophus ibi agit, quae dicitur virtus etiam secundum primum modum.

[92356] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 2 Ad secundum dicendum quod philosophus accipit ibi virtutem secundum quod communiter accipitur, quantum ad primum modum.

[92357] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 3 Ad tertium dicendum quod ipsa veritas est quoddam bonum intellectus, quamvis non sit obiectum intellectus in quantum est verum sed in quantum bonum

sed in quantum est verum.

[92358] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 4 Ad quartum dicendum quod etiam ipsum cogn- intelligere est quidam actus ad quem ordinat habitus speculativus. Tamen, si volumus vim facere in verbo, sciendum quod homo dicitur operari, agere et facere. Facere autem dicitur secundum quod aliquid extra se operatur, sicut sunt artificata; et ideo dicit philosophus in VJ Ethicorum quod ars est recta ratio factibilium. Agere autem dicitur secundum hoc quod est dominus sui actus; unde philosophus dicit in VJ Ethicorum quod bruta non participant aliquem actum, et Damascenus dicit quod non agunt sed aguntur. Et quia homo est dominus suorum actuum per voluntatem, ideo secundum hunc modum dicitur proprie actus operationes dependentes a voluntate, ut dictum est; et propter hoc dicit philosophus in VJ Ethicorum quod prudentia est recta ratio agibilium. Operatio autem dicitur communiter in omnibus, et magis proprie quanto magis est separata a motu; et secundum hoc operatio magis proprie dicitur in speculativis.

[92359] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 4 (qc. 1) ad 5 Ad quintum dicendum quod meritum consistit penes voluntatem, et similiter demeritum. Unde obiectio illa procedit de virtute secundum primum modum.

[92361a] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 5 (=4 qc.3) arg. 5 (=3) Praeterea, eiusdem scientiae est cognoscere principia et quae ex principiis consequuntur, sed finis est principium in operabilibus, ut dicit philosophus in 7 Ethic., et 2 Physic. Ergo virtutes theologicae quae habent finem pro objecto, non debent distingui a cardinalibus, quae dirigunt nos in his quae sunt ad finem.

[92360] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 5 (=4 qc.3) ad 1 Ad primum dicendum quod isti habitus habent Deum pro obiecto secundum quod in se ipso consideratur; et quamvis naturaliter non hic per creaturas cognoscatur, tamen in patria per gratiam divinam ipsum in essentia sua videbimus, non mediante aliqua creatura, et immediate ipso fruemur. Et huius fruitionis quaedam praelibatio sunt virtutes theologicae, sicut inclinatio ad finem est quaedam inchoatio finis.

[92361] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 (=23) q. 1 a. 5 (=4 qc.3) ad 5 (=3) Ad quintum dicendum quod principia cognoscuntur per alium habitum quam conclusiones, scilicet per intellectum, quia, ut supra dictum est, dist. 14, intellectus creatus non potest aliquid cognoscere sine habitu; tamen ille habitus est naturalis, quia cognitio cuius est principium est naturae nostrae proportionata. Sed in affectu non procedit aliquis habitus naturalis finis, quia voluntas habet potentiam praecedentem, scilicet intellectum, per quem determinatur ad finem illum sed improp-.

[92362] Priora Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ira non potest esse principalis passio irascibilis nec quod in irascibili sunt tria genera passionum, sicut supra dictum est. Primum est respectu boni ardui, scilicet spes et desperatio; secundum respectu mali difficilis, scilicet audacia et timor; tertium est ex malo illato procedens scilicet ira in aliquod arduum, sicut est vindicta vel victoria, scilicet ira. Et ab hac passione denominatur potentia; tum quia haec passio est composita et complectitur quodam modo alias duas passiones passionum genera; tum quia in hoc terminatur est ultima passionum irascibilis, ab ultimo autem et completo fit denominatio. Sed in primo genere passionum potest inveniri principalis passio, scilicet spes, quia in bonum potest esse Non tamen ira potest esse principalis passio, quia consequitur ex aliis passionibus, ut dictum est, nec potest esse materia principalis virtutis, quia est

[92363] Priora Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod timoris secundum quod est passio semper obiectum est malum, et de hoc philosophus loquebatur; sed timoris spiritualis quandoque non est obiectum malum sed bonum excellens, a quo homo per quandam reverentiam resilit in se ipsum. Et ideo Damascenus, qui intendebat de timore in genere, non posuit malum in diffinitione eius.

[92364] Priora Super Sent., lib. 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 sicut in mundano naturali timore

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*
Iura omnia asservantur
OCLC nr. [49644264](#)