



CORPUS THOMISTICUM
<http://www.corpusthomisticum.org/oap.html>

Textum Taurini 1953 editum
ac automato translatum a Roberto
Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón
atque instruxit.

SANCTI THOMAE DE AQUINO.

**QUAESTIONES DISPUTATAE DE VIRTU-
TIBUS.**

QUAESTIO 1

PROOEMIUM

Et primo enim quaeritur, utrum virtu-
tes sint habitus.

Secundo utrum definitio virtutis quam
Augustinus ponit, sit conveniens.

Tertio utrum potentia animae possit
esse virtutis subiectum.

Quarto utrum irascibilis et concupisci-
bilis possint esse subiectum virtutis.

Quinto utrum voluntas sit subiectum
virtutis.

Sexto utrum in intellectu practico sit
virtus sicut in subiecto.

Septimo utrum in intellectu speculati-
vo sit virtus.

Octavo utrum virtutes insint nobis a
natura.

Nono utrum virtutes acquirantur ex
actibus.

Decimo utrum sint aliquae virtutes
homini ex infusione.

Undecimo utrum virtus infusa augea-
tur.

Duodecimo de distinctione virtutum.

Decimotertio utrum virtus sit in medi-
o.

AQUINATE
<http://www.aquinate.net/traduções.html>

Texto Taurino editado em 1953
e transferido automaticamente por
Roberto Busa SJ em fitas magnéticas
e de novo revisto e ordenado por Enri-
que Alarcón.

SANTO TOMÁS DE AQUINO.

**QUESTÕES DISPUTADAS SOBRE AS
VIRTUDES.**

QUESTÃO 1

PROÊMIO

E primeiro, se pergunta se as virtudes
são hábitos.

Segundo, se a definição da virtude es-
tabelecida por Agostinho é convenien-
te.

Terceiro, se pergunta se a potência da
alma pode ser sujeito da virtude.

Quarto, se pergunta se o irascível e o
concupiscível podem ser sujeito da
virtude.

Quinto, se pergunta se a vontade é o
sujeito da virtude.

Sexto, se pergunta se a virtude está no
intelecto prático como no sujeito.

Sétimo, se pergunta se há virtude no
intelecto especulativo.

Oitavo, se pergunta se as virtudes es-
tão por natureza em nós.

Nono, se pergunta se as virtudes são
adquiridas pelos atos.

Décimo, se pergunta se há algumas
virtudes por infusão no homem.

Décimo primeiro, se pergunta se a vir-
tude infusa aumenta.

Décimo segundo, se pergunta sobre a
distinção das virtudes.

Décimo terceiro, se pergunta se a vir-
tude é um meio [termo]

ARTICULUS 1**ARTIGO 1****ET PRIMO QUAERITUR UTRUM VIRTUTES SINT HABITUS****E PRIMEIRO SE PERGUNTA SE AS VIRTUDES SÃO HÁBITOS¹**

Et videtur quod non, sed magis actus.

E parece que não, mas antes que são atos.

1. Augustinus enim dicit in Lib. *Retract.*, quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

1. Com efeito, diz Agostinho no livro das *Retratações*², que o bom uso do livre arbítrio é virtude. Ora, o uso do livre arbítrio é um ato. Logo, a virtude é um ato.

2. Praeterea, praemium non debetur alicui nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem; quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

2. Além do mais, o prêmio não se deve a alguém senão por razão do ato. No entanto, deve-se [um prêmio] a todo possuidor da virtude, porque qualquer um que morre na caridade alcançará a beatitude. Logo, a virtude é um mérito. No entanto, o mérito é um ato. Logo, a virtude é um ato.

3. Praeterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo simulamur secundum quod sumus in actu, quia est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quae sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quae sunt in nobis, ut Augustinus dicit in libro de libero arbitrio. Ergo virtutes sunt actus.

3. Além do mais, quanto mais algo é semelhante a Deus em nós, tanto é melhor. Ora, nos assemelhamos maximamente a Deus enquanto estamos em ato, porque [Ele] é ato puro. Logo, o ato é o ótimo daquilo que há em nós. Ora, as virtudes são os bens máximos que há em nós, como diz Agostinho no livro *O livre Arbítrio*³. Logo, as virtudes são atos.

4. Praeterea, perfectio viae respondet perfectioni patriae. Sed perfectio patriae est actus, scilicet felicitas, quae in actu consistit, secundum philosophum. Ergo et perfectio viae, scilicet virtus, actus est.

4. Além do mais, a perfeição da vida corresponde à perfeição da pátria [celeste]. Ora, a perfeição da pátria [celeste] é ato, a saber, a felicidade, que consiste em um ato, segundo o Filósofo. Logo, também a perfeição da vida, a saber, a virtude, é um ato.

5. Praeterea, contraria sunt quae in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

5. Além do mais, os contrários são o que são postos no mesmo gênero e, mutuamente, se opõem. Ora, a ação do pecado se opõe à virtude pela razão de oposição que tem com ela mesma. Logo, a virtude está no gênero do ato.

¹ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1; II *Sent.*, D. 27, a. 1; III, D. 23. q.1, a.3 , q.a 1,3; II *Ethic.*, lect. 5.

² AGOSTINHO, *Retractationes*, I, 9, 6.

³ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 19, 50.

6. Praeterea, philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum de potentia: ultimum potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

7. Praeterea, pars rationalis est nobilior et perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantebus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Praeterea, philosophus dicit in VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus; dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Praeterea, Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiae, quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in XIX de Civit. Dei, est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

10. Praeterea, habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

11. Praeterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes, aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quae sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales: quia si quaelibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura. Similiter

6. Além do mais, diz o Filósofo no livro I *Sobre o céu e o mundo*⁴, que a virtude é o último em relação à potência; o último da potência é o ato. Logo, a virtude é um ato.

7. Além do mais, a parte racional é mais nobre e mais perfeita do que a parte sensitiva. Ora, a capacidade sensitiva tem a sua operação sem a ação mediadora de algum hábito ou qualidade. Logo, nem na parte intelectual é necessário colocar hábitos, mediante os quais a parte intelectual tenha uma operação perfeita.

8. Além do mais, diz o Filósofo no livro VII da *Física*⁵, que a virtude é uma disposição perfeita para o ótimo. No entanto, o ótimo é um ato; e a disposição é do mesmo gênero daquilo para o qual se dispõe. Logo, a virtude é um ato.

9. Além do mais, Agostinho diz no livro *Sobre os costumes da Igreja*⁶, que a virtude é a ordem do amor: porém a ordem, como o mesmo diz no livro XIX da *Cidade de Deus*⁷, é a disposição que assinala no seu lugar as coisas iguais e desiguais. Logo, a virtude é uma disposição: portanto, não é um hábito.

10. Além do mais, o hábito é uma qualidade de difícil mobilidade. Ora, a virtude é de fácil mobilidade, porque se perde por um ato de pecado mortal. Logo, a virtude não é um hábito.

11. Além do mais, se temos necessidade de que alguns hábitos sejam virtudes, necessitamos ou para as operações naturais, ou para as meritorias, que são como que sobrenaturais. No entanto, não [os necessitamos] para as [operações] naturais: porque se qualquer natureza, tanto a sensível quanto a insensível, pode realizar a sua opera-

⁴ ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 11, 281a 14-15.

⁵ ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 246 a 11.

⁶ AGOSTINHO, *De moribus Ecclesiae*, 15.

⁷ AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 13.

nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur: Philipp. II, 13. *Qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.* Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

12. Praeterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formae, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quae virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

13. Praeterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur. Consistunt enim principaliter in electione et voluntate: nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

14. Praeterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

15. Praeterea, medium et extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo, et cetera.

ção sem o hábito, com muito maior razão poderá isso a natureza racional. Do mesmo modo, tampouco [os necessitamos] para as operações meritórias, porque Deus as opera em nós: Fl 2, 13: *[pois é Deus] quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade.* Logo, de nenhum modo as virtudes são hábitos.

12. Além do mais, todo agente [que atua] de acordo com uma forma, sempre age segundo a exigência daquela forma, como o quente sempre age esquentando. Logo, se há na mente alguma forma habitual que seja chamada virtude, será necessário que quem possua a virtude aja segundo ela; o que é falso: porque, assim, qualquer um que possuísse a virtude estaria confirmado nela. Logo, as virtudes não são hábitos.

13. Além do mais, os hábitos estão nas potências para isto: para atribuir a facilidade de operar. Ora, parece que não necessitamos dos atos das virtudes para fazer algo mais facilmente. Com efeito, [os atos] são constituídos principalmente na eleição e na vontade: mas nada é mais fácil do que aquilo que está constituído na vontade. Logo, as virtudes não são hábitos.

14. Além do mais, o efeito não pode ser mais nobre do que a sua causa. Ora, se a virtude é um hábito, será causa do ato, que é mais nobre do que o hábito. Logo, não parece conveniente que a virtude seja um hábito.

15. Além do mais, o meio e os extremos são de um mesmo gênero. Ora, a virtude moral é o meio [termo] entre as paixões; no entanto, as paixões estão nos gêneros dos atos. Logo, etc.

SED CONTRA

AO CONTRÁRIO

1. Virtus, secundum Augustinum, est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quae est habitus. Ergo virtus est habitus.

2. Praeterea, philosophus dicit in II Ethic., quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

3. Praeterea, virtutes sunt in dormientibus; quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet complementum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet

1. Segundo Agostinho⁸, a virtude é uma boa qualidade da mente. No entanto, não pode estar em alguma espécie [de qualidade] senão na primeira, que é a do hábito. Logo, a virtude é um hábito.

2. Além do mais, o Filósofo diz no livro II da *Ética*⁹, que a virtude é um hábito eletivo que permanece na mente.

3. Além do mais, há virtudes nos que dormem; porque [estas] não se perdem senão pelo pecado mortal. No entanto, não há neles atos de virtude, porque não têm o uso do livre arbítrio. Logo, as virtudes não são atos.

RESPONDO

Respondo dizendo que a virtude, conforme o sentido do seu nome, designa o complemento da potência; por isso que também se chama força, enquanto que alguma coisa pelo poder completo que tem pode seguir o seu ímpeto ou movimento. Com efeito, a virtude, conforme o seu nome, designa a perfeição do poder [operativo]; por isso diz o Filósofo no livro I do *Sobre o céu e o mundo*¹⁰, que a virtude é o último na realidade da potência. Mas porque a potência se diz ordenada ao ato, o complemento da potência se considera enquanto relativo ao que realiza a operação perfeita. E, porque a operação é o fim do que opera, pois toda coisa existe, segundo o Filósofo no livro I do *Sobre o céu e o mundo*¹¹, por causa da sua operação, como o seu fim próximo; cada coisa é boa, na medida em que se completamente para o seu fim. É por isso que a virtude torna bom o que a possui, e torna boa a sua obra, como

⁸ AGOSTINHO, *Sententiarum*, II, 18.

⁹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6 1106 b 36.

¹⁰ ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 11, 281 a 14 e 15.

¹¹ ARISTÓTELES, *De caelo*, II, 3, 286 a 7 e ss.

quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentialium, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentialium virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae. Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III Ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentialium virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis. Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed

foi dito no livro II da *Ética*¹² e, deste modo, também é evidente que [a virtude] é a disposição do perfeito para o ótimo, como se diz no livro VII da *Metafísica*¹³. E tudo isso convém à virtude de qualquer coisa. Pois a virtude do cavalo é o que o faz bom e boa a sua obra; de um modo semelhante à virtude da pedra, ou do homem, ou de qualquer outra coisa. No entanto, assim como é diversa condição das potências, diverso é o modo da sua compleição. Com efeito, há uma potência só do agente, uma outra só atuada ou movida; outra, de fato, agente e atuada. Por conseguinte, a potência que é só agente, não necessita de algo que a conduza para que seja princípio do ato [perfeito], por isso a virtude de tal potência não é algo diferente da mesma potência. No entanto, tais potências são a divina, o intelecto agente e as potências naturais; por isso, as virtudes destas potências não são certos hábitos, mas as próprias potências em si mesmas completas. Por outro lado, não são atuadas aquelas potências que não atuam senão movidas por outros; nem é possível nelas o atuar ou o não atuar, mas atuam segundo o ímpeto do poder do que move; e tais são as capacidades sensitivas consideradas em si mesmas; por isso se diz no livro III da *Ética*¹⁴, que o sentido não é o princípio de nenhum ato: e estas potências se aperfeiçoam em relação aos seus atos por algo acrescentado; que, no entanto, não inere nelas como certa forma que permanece no sujeito, mas somente pelo modo da paixão, como as espé-

¹² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 a 14-15.

¹³ Tudo indica, segundo aquilo a que o próprio Tomás irá se referir mais adiante, que se trata da obra *Physica* e não da *Metaphysica*. Muito provavelmente trata-se de um erro de copista. Veja em: ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 246 a 11; 246 b 3. E 247 a 3.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 6, 1139 a 19-20.

¹⁵ AVERRÓIS, *In Aristotelis De Anima libros*, III, 18 b 26.

¹⁶ AGOSTINHO, *De bono coniugali*, 21, 25.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 8, 1117 a 23; V, 14, 1137 a 4.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104 b 4.

in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passionis, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in III de anima. Et Augustinus in Lib. de bono coniugali dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus. Et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est: nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habituales fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde philosophus dicit in V Ethic., quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delec-

cias [impressas] na pupila. Por isso as virtudes destas potências não são hábitos, mas antes as mesmas potências, segundo o que são afetadas pela atualização de seus [princípios] ativos. Contudo, as agentes e atuadas são aquelas potências movidas de tal maneira pelos seus [princípios] ativos que, no entanto, não são determinadas por elas mesmas a uma só coisa; mas o atuar está nelas, assim como de algum modo as capacidades racionais. Estas potências são aperfeiçoadas para atuar por algo acrescentado, que não está nelas só por um modo da paixão, mas pelo modo da forma que repousa e permanece no sujeito. Contudo, [são afetadas] de tal forma por essas [determinações] que a potência não necessariamente é forçada a uma só coisa, porque assim a potência não seria senhora do seu ato. As virtudes destas potências não são as potências mesmas; nem as paixões, como ocorre nas potências sensitivas; nem qualidades necessariamente agentes, como são as qualidades das coisas naturais; mas são hábitos, segundo o que alguém pode agir enquanto quer, como diz o Comentador no livro III *Sobre a Alma*¹⁵. E diz Agostinho no livro *Do bem conjugal*¹⁶, que o hábito é o que alguém age, quando chega a ocasião. Portanto, desta forma é evidente que as virtudes são hábitos. E está claro de que maneira os hábitos se diferenciam da segunda e da terceira espécie de qualidade e, no entanto, de que modo se diferenciam da quarta: pois a figura não implica ordem ao ato enquanto ao que é em si. A partir disso também pode ser evidente que necessitamos dos hábitos das virtudes por três motivos: Primeiro, para que haja uniformidade em sua operação; pois aquilo que só depende da operação se altera facilmente, a não ser que se torne estável por alguma inclinação habitual. Se-

tabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde philosophus, in II Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

gundo, para que a operação perfeita se realize facilmente. Com efeito, a não ser que por algum modo a potência racional se incline a uma só coisa, será necessário, quando for preciso agir, que preceda [à obra] um exame da operação; como é evidente no caso daquele que quer refletir sem possuir ainda o hábito da ciência, e quem quer agir segundo a vontade, carecendo do hábito da virtude. Por isso diz o Filósofo no livro V da *Ética*¹⁷, que [os atos] se tornam repentinos pelo hábito. Terceiro, para que a operação perfeita seja completada com deleite, o que certamente se faz por hábito; o que, enquanto ocorre pelo modo de certa natureza, faz a sua operação própria como natural e, por conseguinte, deleitável. Pois a conveniência é causa do deleite; por isso o Filósofo, no livro II da *Ética*¹⁸, põe como sinal do hábito a deleitação na realização do agir.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

2. Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi iuste acquirat mercedem. Alio modo improprie; et sic quaelibet conditio quae facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus,

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS¹⁹

1. Respondo dizendo que da mesma forma que o poder, assim também a virtude se considera de duas maneiras. De um modo, materialmente, enquanto dissemos que o que podemos é a nossa potência; e, assim, Agostinho diz que o bom uso do livre arbítrio é a virtude. De outro modo, essencialmente; e, assim, nem a potência, nem a virtude são atos.

2. Respondo dizendo que o merecer se considera de duas maneiras. De um modo, propriamente; e assim não é outra coisa que realizar alguma ação porque alguém obteve para si a recompensa. De outro modo, impropriamente; e assim qualquer condição que faça o homem de algum modo

¹⁹ Na edição reproduzida por Enrique Alarcón (Taurini) não há esta divisão que ora propomos: *Responiones ad argumenta*. Do mesmo modo, quando necessário, inserimos *Responiones ad sed contra*, com este intuito de orientar o leitor quanto à dinâmica da argumentação e exposição do Aquinate.

quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit. Praemium ergo cum merito debeat, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad praemium: et sic debetur parvulis baptizatis. Et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, in quantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

3. Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius; sed quod sint de numero eorum quae sunt maxima bona secundum genus suum.

4. Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quae est virtus, et perfectio actualis quae est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato. Unde etiam philosophus in I Ethic. dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

5. Ad quintum dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, in quantum separatur a causa virtutis infusae, scilicet a Deo. Unde Is., LIX, 2: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Et propter hoc virtutes acquisitae, per unum actum

digno se denomina mérito; como se disséssemos que a linhagem de Príamo mereceu o império, porque foi digna do império. Logo, como o prêmio se deve ao mérito, também se deve de algum modo à qualidade habitual, por que alguém se torna apto para o prêmio: e desta forma se deve às crianças batizadas. E de outro modo, se deve ao mérito atual; e assim não se deve à virtude, mas ao ato da virtude. No entanto, [o prêmio] também é concedido, de algum modo, às crianças por razão do mérito atual, enquanto tem eficácia o sacramento porque somos regenerados para a vida [eterna] através dos méritos de Cristo.

3. Respondo dizendo que Agostinho afirma que as virtudes são os bens máximos, não absolutamente, mas dentro de um gênero; como também se diz que o fogo é o mais sublime dos corpos. Por isso não se segue que haja em nós nada melhor do que as próprias virtudes; mas que pertencem ao número daquelas coisas que são bens máximos conforme o seu gênero.

4. Respondo dizendo que assim como na vida há uma perfeição habitual que é a virtude, e uma perfeição atual que é o ato da virtude; assim também na mesma pátria [celeste] a felicidade é a perfeição atual, que procede a partir de um hábito consumado. Por isso também o Filósofo, no livro I da *Ética*²⁰, diz que a felicidade é a operação conforme a virtude perfeita.

5. Respondo dizendo que o ato vicioso exclui diretamente o ato da virtude por um modo de contrariedade; mas exclui o mesmo hábito da virtude por acidente, enquanto é separado da causa da virtude infusa, isto é, de Deus. Por isso [se diz em] Is 59, 2: *São vossos pecados que colocaram uma barreira entre vós e vosso Deus*. E por causa dis-

²⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 8, 1098 b 31; 13, 1102 a 5.

vitiosum non tolluntur.

6. Ad sextum dicendum, quod illa definitio philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quae potentia potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, est in eo in quantum potest ferre centum libras non in quantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter; et sic virtus dicitur ultimum potentiae, quia designat potentiae complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.

7. Ad septimum dicendum, quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationabilibus, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas; unde dispositio ad hunc terminum semper est eiusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis; et sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

9. Ad nonum dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formae receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; et hoc modo dispositio ab Augus-

so, as virtudes adquiridas não se perdem por um só ato vicioso.

6. Respondo dizendo que aquela definição do Filósofo pode ser entendida de duas maneiras. De um modo, materialmente, quando por virtude entendemos o que a virtude pode, que é o último em relação ao que pode a potência, como a virtude daquilo que pode carregar cem libras está naquele enquanto pode carregar cem libras, não enquanto pode carregar sessenta. De outro modo, pode ser entendida essencialmente; e assim a virtude se diz o último da potência, porque designa o complemento da potência; seja aquilo pelo qual a potência se completa, seja algo diferente da potência ou não.

7. Respondo dizendo que não é semelhante a noção das potências sensitivas e das racionais, como foi dito.

8. Respondo dizendo que a disposição para algo se diz pelo que algo se move até aquilo para alcançá-lo. No entanto, o movimento, às vezes, tem o término no mesmo gênero, como o movimento da alteração é uma qualidade; por isso a disposição para este término sempre é do mesmo gênero que o término. Mas outras vezes, tem o término de outro gênero, assim como o término de uma alteração é a forma substancial; e assim a disposição não é sempre do mesmo gênero que aquele para o qual se dispõe como, por exemplo, o calor é a disposição para a forma substancial do fogo.

9. Respondo dizendo que a disposição se diz de três modos. Um modo, pelo que a matéria se dispõe para a recepção da forma, como o calor é a disposição para a forma do fogo. De outro modo, pelo qual algum agente se dispõe para a ação, como a velocidade é a disposição para o percurso. O terceiro modo se chama disposição à própria ordenação de alguns reciprocamente;

tino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo; ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

10. Ad decimum dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quae non statim ex se deficiat, sua causa deficiente. Unde non est mirum, si deficiente coniunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suae immobilitati, quae intelligi non potest nisi sua causa manente.

11. Ad undecimum dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superius positis; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur; quia ita agit in nobis, quod et nos agimus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

12. Ad duodecimum dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus. Unde nunquam per formam habitualement receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agere.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod illa quae in sola electione consistunt facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt

e, deste modo, a disposição é assumida por Agostinho. Porém, a disposição se distingue em relação ao hábito do primeiro modo; mas a virtude é ela mesma uma disposição, conforme o modo.

10. Respondo dizendo que nenhuma coisa é de tal modo estável, que não cesse imediatamente por si, se a sua causa cesse. Por isso, não é admirável que pelo pecado mortal cesse a comunhão com Deus, cesse a virtude infusa. Nem isto se opõe à sua imobilidade, que não pode ser compreendida senão mantendo a sua causa.

11. Respondo dizendo que necessitamos do hábito para ambas as operações; para as naturais, certamente, por três razões estabelecidas acima; no entanto, também para as meritorias, para que a potência natural se eleve a partir do hábito infuso para o que está sobre a natureza. Tampouco isto se exclui pelo fato de que Deus aja em nós; porque age em nós de tal maneira que também nós ajamos; por isso que necessitamos do hábito, para que possamos agir completamente.

12. Respondo dizendo que toda forma é recebida em seu suposto conforme o modo de quem recebe. No entanto, a propriedade da potência racional é para que possa [realizar] os opostos, e para que seja senhora do seu ato. Por isso, nunca a potência racional será forçada pela forma habitual recebida a atuar do mesmo modo; sem que possa atuar ou não atuar.

13. Respondo dizendo que aquilo que depende só da eleição é fácil que se faça de qualquer modo; mas que se faça do modo devido, a saber, rápido, firme e com deleite, isso não é fácil; por isso necessitamos dos hábitos das virtudes.

14. Respondo dizendo que todos os movimentos dos animais ou dos homens, que começam novamente, pro-

ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media; sed actio, quae in passionibus medium constituit.

ARTICULUS 2

SECUNDO QUAERITUR UTRUM DEFINITIO VIRTUTIS QUAM AUGUSTINUS PONIT SIT CONVENIENS, SCILICET: VIRTUS EST BONA QUALITAS MENTIS, QUA RECTE VIVITUR, QUA NEMO MALE UTITUR, QUAM DEUS IN NOBIS SINE NOBIS OPERATUR.

Et videtur quod sit inconveniens.

1. Virtus enim est bonitas quaedam. Si ergo ipsa est bona: aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum: si seipsa, ergo virtus est bonitas prima quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

2. Praeterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicuius. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

3. Praeterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni bona, quasi differentia specifica ipsius virtutis.

4. Praeterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum

cedem de algum movente movido e depende de algo anterior existente em ato; e assim o hábito não realiza o ato por si mesmo, senão excitado por algum agente.

15. Respondo dizendo que a virtude é o meio entre as paixões, não como alguma paixão intermediária; mas uma ação, que constitui o meio nas paixões.

ARTIGO 2

SEGUNDO, SE A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE ESTABELECIDADA POR AGOSTINHO É CONVENIENTE, A SABER: A VIRTUDE É UMA BOA QUALIDADE DA MENTE, PELA QUAL SE VIVE COM RETIDÃO, EM QUE NADA SE FAZ MAU USO, E QUE DEUS AGE EM NÓS SEM NÓS^{21 22}

E parece que é inconveniente.

1. Com efeito, a virtude é certa bondade. Logo, se ela mesma é boa: ou, portanto, [é] por sua bondade, ou por outra. Se por outra, se procede até o infinito: se por ela mesma, logo a virtude é a bondade primeira porque só a bondade primeira é boa por si mesma.

2. Além do mais, aquilo que é comum a todo ente não deve ser posto na definição de alguma coisa. Ora, o bem, que se converte com o ente, é comum a todo ente. Logo, não deve ser posto na definição da virtude.

3. Além de mais, assim como o bem está nas coisas morais, assim também [está] nas naturais. Ora, o bem e o mal não diversificam a espécie nas coisas naturais. Logo, nem na definição da virtude deve ser posta “boa”, como a diferença específica da própria virtude.

4. Além do mais, a diferença não se inclui na noção do gênero. Ora, o bem

²¹ *Apud* PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum*, 2 d. 27, 1.

²² Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4; II *Sent.*, D. 27, a. 2.

includitur in ratione qualitatis, sicut et ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur: *virtus est bona qualitas mentis* et cetera.

5. Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum; ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

6. Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum; ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

7. Praeterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas.

8. Praeterea, quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto; ergo non bene dicitur: *virtus est bona qualitas*.

9. Praeterea, nulla differentia praedicatur in abstracto de specie unde dicit Avicenna, quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis; ergo non bene dicitur: *virtus est bona qualitas*.

10. Praeterea, malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus; ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

11. Praeterea, mens ad intellectum

se inclui na noção da qualidade, como também o ente. Logo, não se deve adicionar à definição da virtude, quando se diz: *a virtude é uma boa qualidade da mente* etc.

5. Além do mais, o mal e o bem são opostos. Ora, o mal não constitui alguma espécie, posto que é uma privação. Logo, nem o bem [também o constitui]; portanto, não se deve pôr na definição da virtude a diferença constitutiva.

6. Além do mais, o bem é mais amplo do que a qualidade. Logo, pelo bem não se difere uma qualidade da outra; portanto não se deve pôr o bem na definição da virtude, como diferença da qualidade ou da virtude.

7. Além do mais, a partir de dois atos nada se faz. Ora, o bem implica certo ato e, do mesmo modo, a qualidade. Logo, se diz mal que a virtude seja uma boa qualidade.

8. Além do mais, o que se predica em abstracto, não se predica em concreto; como o branco é uma cor, porém não algo colorido. Ora, a bondade se predica da virtude em abstracto. Logo, não se predica em concreto; portanto, não se diz bem: *a virtude é uma boa qualidade*.

9. Além do mais, nenhuma diferença se predica em abstracto em relação à espécie, por isso diz Avicena²³ que o homem não é a racionalidade, mas racional. Ora, a virtude é a bondade. Logo, a bondade não se diferencia da virtude; portanto não se diz bem: *a virtude é uma boa qualidade*.

10. Além do mais, o mal moral é o mesmo que o vício. Logo, o bem moral é o mesmo que a virtude; portanto não se deve pôr o bem na definição de virtude, porque assim se definiria a mesma coisa por si mesma.

11. Além do mais, a mente pertence ao

²³ AVICENA, *Metaphysica*, V, 6, 233 1.

pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas mentis.

12. Praeterea, secundum Augustinum, mens nominat superiorem partem animae. Sed aliquae virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis *bona qualitas mentis*.

13. Praeterea, subiectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animae; quia dicit Augustinus, quod in mente est intelligentia, memoria et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

14. Praeterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium iustitiae. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*.

15. Praeterea, vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. Ergo male dicitur, *qua recte vivitur*.

16. Praeterea, quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

17. Praeterea, Augustinus in libro de Lib. Arbit. dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis; quia maxima bona sunt quae propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur qua nullus male utitur.

18. Praeterea, ab eodem aliquid gene-

intellecto. Ora, a virtude se refere mais ao afeto. Logo, se diz mal que a virtude seja uma boa qualidade da mente.

12. Além do mais, segundo Agostinho²⁴, a mente designa a parte superior da alma. Ora, há algumas virtudes nas potências inferiores. Logo, se afirma mal na definição de virtude: *boa qualidade da mente*.

13. Além do mais, o sujeito da virtude designa a potência [da alma], não a [sua] essência. Ora, a mente parece designar a essência da alma; porque Agostinho²⁵ diz que na mente há a inteligência, a memória e a vontade. Logo, não se deve pôr a mente na definição da virtude.

14. Além do mais, aquilo que é próprio da espécie, não se deve pôr na definição do gênero. Ora, a retidão é própria da justiça. Logo, não se deve pôr a retidão na definição da virtude, quando se diz *boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão*.

15. Além do mais, para os vivos, viver é ser. Ora, a virtude não aperfeiçoa o ser, mas as obras; Logo, se diz mal, *pelo qual se vive com retidão*.

16. Além do mais, qualquer um que se ensoberbeça de alguma coisa, faz mau uso dela. Ora, há quem se ensoberbeça pelas virtudes [que possui]. Logo, há quem faz mau uso das virtudes.

17. Além do mais, Agostinho, no livro *O livre Arbítrio*²⁶, diz que só os máximos bens em nada se usam mal. Ora, a virtude não está entre os máximos bens; porque os bens máximos são apetecidos por causa de si mesmos; o que não convém às virtudes, pois são apetecidas em função de outra coisa, por causa da felicidade. Logo, se afirma mal que de nenhum mau se faz uso.

18. Além do mais, é em razão de si

²⁴ AGOSTINHO, *De Trinitate*, XII, 3; 4; 12.

²⁵ AGOSTINHO, *De Trinitate*, XII, 3, 3.

²⁶ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 18, 48 e 50.

ratur et nutritur et augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur et augetur; quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis. Ergo per actus nostros virtus generatur; ergo male ponitur in definitione, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

19. Praeterea, removens prohibens ponitur movens et causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa; ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

20. Praeterea, Augustinus dicit: *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Ergo et cetera.

21. Praeterea, ista definitio convenit gratiae, ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanae. Sicut enim dictum est, virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius dictum est. Et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non

mesmo que algo é gerado, conservado e aumentado. Ora, a virtude se conserva e cresce por nossos atos; porque a diminuição da concupiscência é o aumento da caridade. Logo, a virtude é gerada pelos nossos atos; portanto, se afirma mal na definição: *que Deus age em nós sem nós*.

19. Além do mais, o que remove um impedimento é considerado como o movente e a causa. Ora, o livre arbítrio é de algum modo o que remove o impedimento da virtude. Logo, é de algum modo causa; portanto, não se afirma bem que Deus opera em nós a virtude sem nós.

20. Além do mais, diz Agostinho²⁷: *quem te criou sem ti, não te salvará sem ti*. Logo, etc.

21. Além do mais, parece que essa definição convém à graça. Ora, a virtude e a graça não são a mesma coisa. Logo, a virtude não se define bem através desta definição.

RESPONDO

Respondo dizendo que esta definição complementa a definição da virtude, ainda que se omita a última parte; e é apropriada para toda a virtude humana. Com efeito, assim como foi dito, a virtude aperfeiçoa a potência em comparação ao ato perfeito, mas o ato perfeito é o fim da potência ou do que opera; por isso a virtude torna boa a potência e também quem a opera, como foi dito antes. E por causa disso na definição de virtude é posto algo que corresponda à perfeição do ato e algo que corresponda à perfeição da potência, ou do que opera. No entanto, para a perfeição do ato se requerem duas coisas. Pois se requer que o ato seja reto e que o hábito não possa ser prin-

²⁷ AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium*, LXXII, 2.

possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*: secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur*. Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subiectum ipsum: et hoc determinatur cum dicitur *mentis*; quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis in quantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona*; quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhaerendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est. Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis sine nobis Deus operatur*, convenit solum virtuti infusae.

cípio do ato contrário. Com efeito, aquilo que é princípio do ato bom e mau não pode ser em si mesmo princípio perfeito do ato bom; porque o hábito é a perfeição da potência. Logo, é necessário que [o hábito bom] seja princípio do ato bom e, de nenhum modo, o seja do [ato] mau; é por causa disso que o Filósofo diz no livro VI da *Ética*²⁸, que não há opinião acerca da virtude, pois [a opinião] pode ser verdadeira e falsa; mas há ciência, que não é senão do verdadeiro. O primeiro se indica ao dizer *pela qual se vive com retidão*: o segundo, ao dizer, *da virtude ninguém faz mau uso*. Contudo, para que a virtude torne bom o sujeito, três coisas devem ser consideradas. O próprio sujeito: e isto se determina quando se diz *da mente*; porque a virtude humana não pode ser senão o que é do homem enquanto é homem. De fato, a perfeição do intelecto se designa nisto que se diz *boa*; porque o bem se diz segundo a ordem ao fim. No entanto, o modo de inerência se indica naquilo que se diz *qualidade*, porque a virtude não inere por um modo de paixão, mas pelo modo do hábito; como foi dito acima. No entanto, todas estas considerações convêm tanto à virtude moral quanto à intelectual, tanto à teológica quanto à adquirida e à infusa. Porém, o que acrescenta Agostinho, *que Deus age em nós sem nós*, corresponde apenas à virtude infusa.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant, sed quia aliquid eis est; ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum. Unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que assim como os acidentes não se dizem entes porque subsistem, mas porque algo é por eles, assim também a virtude não se diz boa por ela mesma ser boa, mas porque algo é bom por ela. Por isso não é necessário que a virtude seja bo-

²⁸ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 15.

alia bonitate.

2. Ad secundum dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

3. Ad tertium dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare. Bonum autem et malum sunt quasi forma et obiectum voluntatis; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum. Et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma; et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum; sed in moralibus sic.

4. Ad quartum dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis; et ideo ratio non est ad propositum.

5. Ad quintum dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni; et ex hoc habet quod constituit speciem.

6. Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit de bono naturae, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

7. Ad septimum dicendum, quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas; unde manifestum est quod bona et qualitas non dicunt diversos actus, sed unum.

8. Ad octavum dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una,

a, por outra bondade, como se fosse informada por outra bondade.

2. Respondo dizendo que não é o bem que se converte com o ente e que se enuncia aqui na definição da virtude; mas o bem que se determina para o ato moral.

3. Respondo dizendo que as ações se diversificam segundo a forma do agente, como o esquentar e o esfriar. No entanto, o bem e o mal são certa forma e objeto da vontade; porque o agente sempre imprime a sua forma no paciente e o que move no movido. E, por causa disso, os atos morais, cujo princípio é a vontade se diversificam pela espécie segundo o bem e o mal. Contudo, o princípio das ações naturais não é o fim, mas a forma; e por isso as espécies naturais não se diversificam segundo o bem e o mal; mas sim nas ações morais.

4. Respondo dizendo que a bondade moral não se inclui na compreensão da qualidade; e por essa razão não contém o argumento.

5. Respondo dizendo que o mal não constitui uma espécie por razão da privação, mas por razão daquilo que está sujeito à privação, porque não é compatível com a noção de bem; e a partir disso, tem o que constitui a espécie.

6. Respondo dizendo que aquela objeção procede em relação ao bem natural, não em relação ao bem moral, que se enuncia na definição da virtude.

7. Respondo dizendo que a bondade não implica outra bondade senão a mesma da virtude, como é evidente pelo que foi dito. Com efeito, a virtude mesma é uma qualidade por sua essência; por isso é manifesto que boa e qualidade não se dizem atos diversos, mas um só.

8. Respondo dizendo que isso falha em relação aos transcendentais que são coextensivos a todo ente. Pois a essência é ente e a bondade boa e a

non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una.

9. Ad nonum³⁰ dicendum quod differentia, sicut et genus, praedicatur essentialiter de specie, et non denominative; et ideo si species sit quid subsistens et compositum, non praedicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in praedicamento esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal; et ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter praedicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei. Sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concrete dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album et nigrum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, iustitia et universaliter, virtus) praedicatur de ea tam genus quam differentia in abstracto; unde sicut virtus est

unidade una sem, contudo, se poder dizer do mesmo modo a brancura e o branco. A razão disto é porque tudo o que cai compreendido no intelecto, é necessário que esteja sob a razão de ente e, por conseguinte, sob a razão de bem e de uno; por isso que a essência, a bondade e a unidade não podem ser compreendidas senão sob a razão de bem, de uno e de ente. Por causa disso é possível dizer bondade boa e unidade uma²⁹.

9. Respondo dizendo que a diferença, como também o gênero, se predica essencialmente da espécie e não por derivação; e por causa disso, se a espécie é algo subsistente e composto, não se predica dela em abstrato, mas em concreto. Pois nas substâncias compostas se diz propriamente que os nomes concretos que significam o composto estão em uma categoria, como as espécies e os gêneros, como o homem ou o animal; e por isso é necessário que se a diferença deva predicar essencialmente de tal espécie, que se signifique em concreto, porque de outro modo não se expressaria totalmente o ser da espécie. Mas se a espécie é uma forma simples (como os acidentes, nos quais os nomes ditos de modo concreto não se encontram em uma categoria, como as espécies ou os gêneros, como o branco e o negro, a não ser por redução; mas só segundo o que se significa em abstrato, como a brancura, a música, a justiça e, universalmente, a virtude), tanto o gênero como a diferença se predicam dela em abstrato;

²⁹ O que está compreendido na resposta à nona objeção até o final deste artigo consiste em uma adição do venerável professor da Sagrada Teologia, Padre Frei Vicente de Castro-Novo, da Ordem dos Pregadores. Quem foi? Teólogo dominicano, vigário-geral da Congregação lombarda e em seguida vigário-geral da Ordem. Nasceu em Castelnuovo em 1435 e morreu em Altomonte em 1506. Por que acrescentou tais soluções? Em 9 de dezembro de 1503, em Veneza, Castro-Novo publica, com a ajuda do nobre Boneto Locatello e do presbítero Ottaviano Scoto, uma leitura revisada e aumentada das *Questões Disputadas* de Santo Tomás, respondendo a alguns argumentos que Tomás não havia respondido, a partir da leitura e comparação com dois exemplares da obra então encontrados na Alemanha.

³⁰ Desunt responsiones ad argumenta IX-XXI, quas complevit Vincentius de Castronovo.

essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis seu moralis.

10. Ad decimum dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono, et habitu et obiecto bono bonitate moris. Similiter et malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, et de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum bonitate moris: similiter vitium est quod malum facit habentem, et opus eius reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium; cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu et de actu et de obiecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum est id quod essentia virtutis directe importat; et sic virtus importat quamdam dispositionem qua aliquid bene et convenienter disponitur secundum modum suae naturae. Unde philosophus dicit in VII Phys., quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam*. Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturae; unde Augustinus dicit in III de Lib. Arb.: *quod perfectioni naturae deesse prospexeris, id voca vitium; quia vitium uniuscuiusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae*. Secundum est id quod eius essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat; et sic virtus importat quamdam bonitatem, quae bonum facit habentem. Nam bo-

por isso, como a virtude é essencialmente qualidade, assim também [é] essencialmente bondade de razão ou moral.

10. Respondo dizendo que o bem moral se diz do ato bom, do hábito e do objeto bom pela bondade moral. De um modo semelhante, também o mal moral se diz do ato mau que é o pecado, e do hábito mau que é o vício. Por isso a virtude é o que faz bom quem a possui, e torna boa a sua obra, pela bondade moral; de um modo semelhante, o vício é o que torna mau quem o possui e torna má a sua obra, pela malícia moral. Logo, o mal moral não é o mesmo que o vício; enquanto o vício se diz do hábito, o mal moral, de fato, se diz do hábito, do ato e do objeto. E por razão similar, o bem moral não é o mesmo que a virtude, pois o bem moral também se diz do ato. Com efeito, na própria virtude podemos considerar três coisas. Primeiro, é o que a essência da virtude diretamente implica; e assim a virtude implica certa disposição pela qual algo se dispõe bem e convenientemente, segundo o modo da sua natureza. Por isso diz o Filósofo no livro VII da *Física*³¹, que *a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo: e digo do perfeito aquilo que está disposto segundo a sua natureza*. E, deste modo, a virtude se opõe ao vício, que implica uma disposição pela qual algo se dispõe contra aquilo que convém à natureza; por isso diz Agostinho no livro III de *O livre Arbitrio*³²: *o que se percebe que falta à perfeição da natureza, se chama vício; porque o vício de qualquer coisa parece que consiste no que não está disposto, segundo o que convém à sua natureza*. Segundo, é o mesmo que se segue da sua essência, o que a mesma virtude

³¹ ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 246 a 11, 246 b 3, 247 a. 3.

³² AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, III, 14, 41.

nitatis uniuscuiusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suae naturae; quod facit virtus, ut dictum est; et sic virtuti opponitur malitia. Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus, et ordinatus secundum rationem. Unde virtus est perfectio potentiae in ordine ad actum, et non solum bonum facit habentem, sed et opus eius reddit bonum. Et hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus et malitia et peccatum possunt dici malum moris; et sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, et non e converso.

11. Ad undecimum dicendum, quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias racionales; unde comprehendit sub se intellectum et affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam. Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu. Virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis. Virtutes vero morales et aliae virtutes simpliciter, quae respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte et bene tali facultate utatur: sicut iustitia facit non solum quod homo sit promptus ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur; grammatica autem facit facultatem recte et congrue loquendi: non tamen facit ut homo semper congrue loquatur, quia potest grammaticus barbarizare, aut

implicare como efeito; e assim a virtude implica certa bondade que faz bom quem a possui. Pois a bondade de qualquer coisa consiste nisto: em que tenha convenientemente disposta conforme o modo devido da sua natureza; o que faz a virtude, como foi dito; e assim a virtude se opõe à malícia. Terceiro, é aquilo ao qual a virtude se ordena, quer dizer, o ato bom. Pois a virtude se ordena ao ato bom, que é o ato devido e ordenado, segundo a razão. Por isso a virtude é a perfeição da potência ordenada ao ato e não apenas torna bom aquele que a possui, mas também torna boa a sua obra. E deste modo a virtude se opõe ao pecado, o qual designa propriamente um ato desordenado. A partir disso é evidente que o hábito vicioso, a malícia e o pecado podem ser denominados males morais; e assim também toda virtude é certo bem moral e não o inverso contrário.

11. Respondo dizendo que a mente se considera aqui conforme o que implica as potências racionais; por isso compreende sob si o intelecto e o afeto. Com efeito, a vontade é a potência racional por essência. No entanto, as virtudes não só podem estar no afeto, mas também no intelecto. Com efeito, as virtudes intelectuais fazem a faculdade operar bem, ainda que não confirmem o bom uso de tal faculdade. De fato, as virtudes morais e as outras virtudes em sentido absoluto, que se referem ao afeto como a faculdade de operar bem, conferem também o bom uso [do princípio operativo], enquanto fazem que alguém use retamente e bem tal faculdade: como a justiça não só faz que o homem esteja pronto para operar coisas justas, mas também faça que aja justamente; contudo, a gramática confere a faculdade de falar reta e coerentemente: no entanto, [ela] não faz que um homem sempre fale coe-

soloecismum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam quam intellectivam, quae sub mente continentur.

12. Ad duodecesimum dicendum, quod mens nominat illud genus potentiae quae est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Huiusmodi autem potentiae sunt ratio seu voluntas, quae sunt principium primum movens et imperans actum cuius homo est dominus; et dicuntur rationales per essentiam. Irascibilis autem et concupiscibilis, in quantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum. Moventur enim ab appetitu superiori, in quantum ei obediunt; et hoc modo secundum quod participant rationem, et sunt aptae natae rationi obedire, possunt esse subiectum virtutis humanae. Ex quo patet quod ratio et voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens et imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum; et huiusmodi potentiae, quae importantur per mentem, possunt esse subiectum virtutis. Item mens importat potentiam rationalem per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt potentiae rationales per participationem; et ob hoc possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant mentem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod mens dicit id quod est altissimum in virtute animae. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago in nobis inveniatur; oportet dicere, quod imago

rentemente, porque o gramático pode falar com barbarismos, ou cometer solecismos³³. A partir do que foi dito, é evidente que a virtude se refere tanto à potência apetitiva quanto à intelectual, às quais estão compreendidas sob a mente.

12. Respondo dizendo que a mente designa aquele gênero de potência que é o princípio daqueles atos dos quais o homem é senhor, os que propriamente se chamam humanos. Mas, deste modo, as potências são a razão ou a vontade, que são o primeiro princípio que move e impera o ato do qual o homem é senhor; e se diz racional pela essência. No entanto, o irascível e o concupiscível, enquanto participam da razão, são princípios do ato humano como o que move o movido. Com efeito, [o irascível e o concupiscível] são movidos pelo apetite superior, enquanto o obedecem; e deste modo, conforme participam da razão e são aptos por natureza para obedecer à razão, podem ser sujeito da virtude humana. A partir disto, é evidente que a razão e a vontade são o primeiro princípio do ato humano como o que move e impera; enquanto que o apetite sensitivo é o segundo princípio, como um movimento que move; e deste modo, as potências, que são compreendidas pela mente, podem ser sujeito da virtude. Assim, a mente implica a potência racional por essência, ou por participação. No entanto, o irascível e o concupiscível são potências racionais por participação; e, por isso, podem ser sujeito da virtude, enquanto participam da mente.

13. Respondo dizendo que a mente se diz daquilo que é mais elevado na capacidade da alma. Por isso, como a imagem divina se diz em nós conforme ao que em nós é mais elevado; é necessário dizer que a imagem [divina] não

³³ Erro gramatical.

non pertinet ad animam secundum essentiam, sed solum secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic prout in ea est imago, nominat mens potentiam animae, et non essentiam; unde comprehendit mens illas potentias quae in suis actibus a materia et a conditionibus materiae recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas et memoria, non sicut accidentia in subiecto, sed sicut partes in toto.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est rectitudo. Quia quaedam est specialis, quae constituitur solum circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae; et talis rectitudo est propria iustitiae, nec ponitur in definitione virtutis. Quaedam vero est rectitudo generalis, quae importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae; et talis est communis omni virtuti, et in definitione virtutis ponitur.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo pro esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventibus essendi principium; unde philosophus in II de anima dicit, quod vivere viventibus est esse; unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere et sentire est quoddam vivere; unde operatio quae est homini maxime delectabilis, et circa quam praecipue versatur, dicitur vita ipsius; unde philosophus, in I Metaph., dicit, quod hominum genus arte et rationibus vivit, id est operatur, et hoc modo vivere ponitur in definitione

pertence à alma segundo a essência, mas só segundo a mente, enquanto indica sua mais elevada capacidade³⁴. E assim, enquanto na mente [se diz] a imagem [divina], designa a potência da alma e não a essência; por isso a mente compreende aquelas potências que em seus atos se apartam da matéria e das condições da matéria. No entanto, na mente estão a inteligência, a vontade e a memória, não como os acidentes no sujeito, mas como as partes no todo.

14. Respondo dizendo que a retidão se dá de duas formas. Porque uma é especial, que só se constitui em relação às coisas exteriores, que convém ao uso do homem, que são matéria própria da justiça; e tal retidão é própria da justiça, e não é posta na definição da virtude. Contudo, há uma forma de retidão geral, que implica ordem ao devido fim e à lei divina, que é regra da vontade humana; e tal [retidão] é comum a toda virtude e se enuncia na definição da virtude.

15. Respondo dizendo que viver se entende de dois modos. Um modo, como o ser dos viventes e, assim, pertence à essência da alma, que é o princípio do ser para os viventes; por isso o Filósofo diz no livro II *Sobre a Alma*³⁵, que viver é o ser dos viventes; a partir disso não se enuncia na definição de virtude entendida deste modo. Um outro modo, se concebe com relação à operação do vivente, segundo é certo viver o entender e o sentir; por isso a operação que é maximamente delectável para o homem, e particularmente o concerne, se designa a vida do mesmo; por isso o Filósofo, no livro I da *Metafísica*³⁶ diz que o gênero dos homens vive da arte e da razão, isto é, a opera-

³⁴ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 15, 39.

³⁵ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 415 b 13-14.

³⁶ ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 1, 980 b 27-28.

virtutis, quia virtute homo recte vivit, in quantum per eam ipse recte operatur.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod male uti virtute, potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut obiecto; et sic aliquis potest male uti virtute, puta, cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo tamquam principio elicitivo mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute et hoc modo nullus potest male uti virtute. Est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; et quaedam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte facultate utatur; cuiusmodi sunt virtutes quae respiciunt potentiam appetitivam; sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod solum maxima bona sunt quibus nullus male utitur tamquam obiectis, cum talia sint propter se appetibilia, et a nullo possint odiri. Virtutibus autem, quae non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam obiecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitivo. Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitivo mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici, secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur, in quantum per eam homo ad

ção, e desta forma o viver se enuncia na definição da virtude, porque pela virtude o homem vive com retidão, enquanto por ela ele atua com retidão.

16. Respondo dizendo que o mau uso da virtude pode ser entendido de dois modos: Um modo, como objeto; e assim alguém pode fazer mau uso da virtude, por exemplo, quando tem uma má percepção da virtude, quando odeia ou se ensoberbece por causa dela. Outro modo, como princípio que provoca o mau uso, de tal maneira que seja mau o ato resultante da virtude e, deste modo, ninguém pode fazer mau uso da virtude. Com efeito, a virtude é o hábito que sempre se inclina ao bem, porque toda a virtude confere a faculdade de agir bem; e, além disso, algumas [virtudes], juntamente com a faculdade de operar bem, também fazem o bom uso [do princípio operativo], enquanto fazem com que alguém use retamente a faculdade; e desta forma, são as virtudes que se referem à potência apetitiva; como a justiça, que não só faz que o homem tenha pronta vontade para realizar coisas justas, mas também que aja por uma obra com justiça.

17. Respondo dizendo que os máximos bens são os únicos dos quais nada se faz mau uso como objetos, pois tais [bens] são apetecíveis por causa de si e não podem ser odiados por nada. No entanto, em relação às virtudes, que não são bens máximos, alguém pode fazer um mau uso enquanto objeto, como foi dito acima; mas não pode fazer um mau uso delas enquanto um princípio de eleição. No entanto, não é necessário que aquilo do qual alguém não possa usar mal enquanto princípio de eleição de mal uso seja um bem máximo. Com efeito, conforme também diz Agostinho no mesmo lugar³⁷,

³⁷ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 19, 50.

summum bonum ordinatur, quod est Deus; et propter hoc nullus virtute male utitur.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut virtutes acquisitae augentur et nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, praeparat et disponit se ut a Deo recipiat caritatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod principio obtineat caritatem, quia meritum sine caritate esse non potest. Ex quibus patet quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam prius infudit, perficit et conservat.

19. Ad decimumnonum dicendum est, quod prohibens virtutem est peccatum. Liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum: quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel praeparationem seu conatum liberi arbitrii praecedentem caritatem, praevenit spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde ad Rom., III, 24: *iustificati gratis per gratiam ipsius*.

a virtude se conta entre os bens máximos, enquanto por ela o homem se ordena ao sumo bem, que é Deus; e por causa disso, ninguém usa mal a virtude.

18. Respondo dizendo que assim como as virtudes adquiridas aumentam e se conservam pelos atos pelos quais são causadas; assim as virtudes infusas aumentam pela ação de Deus, por Quem são causadas. No entanto, os nossos atos se relacionam com o aumento da caridade e das virtudes infusas como uma disposição; assim como para obter a caridade inicial, o homem que faz o que está em si mesmo, se prepara e se dispõe para receber a caridade de Deus: mas, além disso, os nossos atos podem ser meritórios em relação ao aumento da caridade, porque pressupõem a caridade, que é o princípio do mérito. Ora, ninguém pode merecer o que obtém inicialmente pela caridade, porque sem a caridade não pode haver mérito. A partir disso, é evidente que a caridade e as outras virtudes infusas não são aumentadas ativamente pelos nossos atos, mas apenas ordenada e meritoriamente; enquanto que aumentam ativamente pela ação de Deus, Quem aperfeiçoa e conserva a caridade que primeiro infundiu.

19. Respondo dizendo que o que impede a virtude é o pecado. No entanto, o livre arbítrio sem a ação de Deus não é por si mesmo suficiente para remover o pecado: porque só Deus é Quem efetivamente tira as iniquidades e remove os pecados. [É] o Espírito Santo Quem move a mente do homem em um grau maior ou menor, conforme a Sua vontade, se antecipa a qualquer disposição, ou preparação, ou o esforço do livre arbítrio que precede a caridade [inicial]. Com efeito, não há remissão do pecado sem a graça; por isso [se diz] em Rm 3, 24: *[que] são justificados gratuitamente por sua graça*.

20. Ad vicesimum dicendum est, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic Deus non iustificat nos sine nobis consentientibus; quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae formaliter iustificantis, sed eius effectus unde tota operatio pertinet ad gratiam et ad Deum, qui iustificando effective infundit gratiam. Illa vero quae per nos aguntur, quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et in omni natura.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiae. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quae dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae, et praesupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus, quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos. Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quaedam supernaturalis participatio divinae naturae, secundum quam divinae efficitur consortes naturae, ut dicitur I Petr., II, secundum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. Unde sicut lu-

20. Respondo dizendo que a virtude infusa é causada por Deus em nós sem nós como agentes, não, porém, sem o nosso consentimento; e assim Deus não nos justifica sem o nosso consentimento; porque pelo movimento do livre arbítrio, quando somos justificados, consentimos à justiça de Deus. No entanto, aquele movimento não é formalmente causa da graça justificante, mas o seu efeito, por isso toda a operação pertence à graça e a Deus, Quem ao justificar efetivamente infunde a graça. Na verdade, aquelas coisas que são feitas por nós, das quais nós somos causa, Deus mesmo as causa em nós não sem nós como agentes: pois o mesmo opera em toda a vontade e em toda a natureza.

21. Respondo dizendo que a definição de virtude [de Agostinho] devidamente entendida não convém à graça. Pois a graça se reduz à primeira espécie de qualidade, mas não é hábito como a virtude, porque não se ordena imediatamente à operação; mas é como um hábito a que se concede certo ser espiritual e divino à alma mesma e se pressupõe nas virtudes infusas como o princípio e raiz e se relaciona com a essência da alma como a saúde com o corpo. E, por isso, diz Crisóstomo³⁸ que a graça é a saúde da mente, e não se conta entre as ciências, nem entre as virtudes, nem entre outras qualidades que os filósofos enumeraram, porque não conheceram senão aqueles acidentes da alma que se ordenam aos atos proporcionados à natureza humana. Logo, a virtude essencialmente é hábito, porém a graça não é hábito, mas é certa participação sobrenatural da natureza divina, segundo a qual nos fazemos consortes da natureza divina, como se diz em *1Pd 2*: pela recepção da qual nos dizemos regenerados como

³⁸ JOÃO CRISÓSTOMO, *In Epistolam ad Ephesius Commentarius, Homilia XXIV* – PG 62, 167.

men naturale rationis est radix et principium virtutis acquisitae; ita ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae in ipsa essentia animae per modum cuiusdam habilitatis existens, est principium et radix virtutis infusae. Item virtus est bona qualitas quae bonum facit habentem: haec enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cuius est immediatum principium. Sed bonitas quam gratia confert animae, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam pra-existentem, essentialem vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiae nisi sicut radici et principio talis bonitatis in homine. Mens etiam in definitione virtutis posita dicit potentiam animae, quae est subiectum virtutis; potentia autem in definitione gratiae importat essentiam animae, quae est ipsius gratiae subiectum. Item vivere positum in definitione virtutis importat operationem, cuius ipsa virtus est immediatum principium; vivere autem secundum quod attribuitur gratiae, importat quoddam esse divinum, cuius est immediatum principium; et non dicit operationem, ad quam non ordinatur nisi mediante virtute. Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, in quantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum: tum quia non primo perficit potentiam, sed essentiam; tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum; sed potius esse quod-

filhos de Deus. Por isso, assim como a luz natural da razão é a raiz e o princípio da virtude adquirida; assim a mesma luz da graça, que é participação da natureza divina na própria essência da alma, por um modo de certa aptidão, é o princípio e a raiz da virtude infusa. Do mesmo modo, a virtude é uma boa qualidade que torna bom quem a possui: pois esta bondade que a virtude confere ao que a possui é a bondade da perfeição em relação à operação da qual é o princípio imediato. Ora, a bondade que a graça confere à alma é a bondade da perfeição, não em relação imediata com a operação, mas com certo ser espiritual e divino, segundo o qual os que possuem a graça são elevados, de certa forma, ao modo de ser de Deus; por isso que, como filhos [de Deus], se dizem gratos a Deus. Por causa disso o “bom” posto na definição [de Agostinho] se diz segundo a conformidade a alguma natureza preexistente, essencial ou participada. No entanto, tal bem não se atribui à graça senão como à raiz e ao princípio de tal bondade no homem. Também a mente já enunciada na definição da virtude denota a potência da alma, que é o sujeito da virtude; mas a potência na definição da graça implica a essência da alma, a qual é o sujeito da própria graça. Do mesmo modo, o viver posto na definição da virtude implica a operação da qual a própria virtude é o princípio imediato; mas enquanto o viver se atribui à graça, implica certo ser divino do qual é princípio imediato; e não designa uma operação, a qual não se ordena senão mediante a virtude. Assim, a virtude se diz uma disposição do perfeito para o ótimo, enquanto aperfeiçoa a potência em ordem à operação, pela qual uma coisa alcança o seu fim. No entanto, a graça não é uma disposição do perfeito para o ótimo dessa maneira: porque não aperfeiçoa,

dam divinum. Ex quibus patet quod definitio virtutis, gratiae non convenit. Et sic est finis additionis ut supra.

ARTICULUS 3

TERTIO QUAERITUR UTRUM POTENTIA ANIMAE POSSIT ESSE VIRTUTIS SUBIECTUM.

Et videtur quod non.

1. Quia secundum Augustinum, virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animae sed secundum essentiam. Ergo potentia animae non est virtutis subiectum.

2. Praeterea, nobilius est esse gratiae quam naturae. Esse autem naturae est per essentiam animae, quae est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiae, quod est per virtutes, non est per potentias: et sic potentia non est virtutis subiectum.

3. Praeterea, accidens subiectum esse non potest. Sed potentia animae est de genere accidentium; potentia enim et impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animae non potest esse virtutis subiectum.

4. Praeterea, si aliqua potentia animae est virtutis subiectum, et quaelibet; cum quaelibet potentia animae vitiis impugnetur, contra quae virtutes ordinantur, sed non quaelibet potentia animae potest esse virtutis subiectum, ut post patebit. Ergo virtutis subiectum potentia esse non potest.

em primeiro lugar, a potência, mas a essência; porque não se ordena à operação como o efeito próximo, mas antes a certo ser divino. Por isso, é evidente que a definição da virtude não convém à graça.

ARTIGO 3

TERCEIRO, SE PERGUNTA SE A POTÊNCIA DA ALMA PODE SER SUJEITO DA VIRTUDE.³⁹

E parece que não.

1. Porque, segundo Agostinho⁴⁰, a virtude é aquilo pelo qual se vive com retidão. No entanto, o viver não é conforme a potência da alma, mas a sua essência. Logo, a potência da alma não é o sujeito da virtude.

2. Além do mais, o ser da graça é mais nobre do que o ser da natureza. No entanto, o ser da natureza é pela essência da alma, que é mais nobre do que a sua potência, na medida em que é princípio dela. Logo, o ser da graça que é pela virtude, não é pelas potências; e assim a potência não é o sujeito da virtude.

3. Além do mais, o acidente não pode ser sujeito. Ora, a potência da alma pertence ao gênero dos acidentes; pois a potência e a impotência natural pertencem à segunda espécie da qualidade. Logo, a potência da alma não pode ser sujeito da virtude.

4. Além do mais, se alguma potência da alma é sujeito da virtude, também [é] qualquer outra, pois qualquer potência da alma é afetada pelos vícios, contra os quais as virtudes se ordenam, mas qualquer potência da alma não pode ser sujeito da virtude, como mostrar-se-á depois. Logo, o sujeito da

³⁹ Outros lugares: III *Sent.*, D. 38, q. 2, a. 4, q. a 2; *De Verit.*, D. 33, q. 2, a. 4. q. a 1.

⁴⁰ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 18 e 19.

6. Praeterea, anima subiectum est potentiae. Si ergo potentia subiectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidentis; et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo potentia animae est subiectum virtutis.

7. Praeterea, in Lib. I Poster. dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animae quaedam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animae non potest esse subiectum virtutis.

virtude não pode ser a potência.

6. Além do mais, a alma é o sujeito da potência. Logo, se a potência [da alma] é o sujeito de outro acidente, pela mesma razão aquele acidente será sujeito de outro acidente; e assim se seguiria ao infinito; o que é inconveniente. Logo, a potência da alma não é sujeito da virtude.

7. Além do mais, no livro I dos *Analíticos Posteriores*⁴¹, se diz que não há qualidade de qualidade. Ora, a potência da alma é certa qualidade na segunda espécie de qualidade; mas a virtude está na primeira espécie da qualidade. Logo, a potência da alma não pode ser sujeito da virtude.

SED CONTRA

1. Cuius est actio, eius est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animae. Ergo et ipsae virtutes.

2. Praeterea, philosophus dicit in I Ethic., quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam animae potentias. Ergo potentiae animae sunt subiecta virtutum.

AO CONTRÁRIO

1. De quem é a ação é o princípio da ação. Ora, as ações das virtudes são das potências da alma. Logo, também as próprias virtudes.

2. Além do mais, o Filósofo diz no livro I da *Ética*⁴² que as virtudes intelectuais são racionais por essência, enquanto as virtudes morais são racionais por participação. Ora, racionais por essência e por participação designam certas potências da alma. Logo, as potências da alma são sujeitos das virtudes.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio

RESPONDO

Respondo dizendo que o sujeito se relaciona com o acidente de três modos. Um modo, como o que se dá por sustentação; pois o acidente por si não subsiste, mas é sustentado por um sujeito. Outro modo, como a potência ao ato; pois o sujeito é subjacente ao acidente, como certa potência do que atua; por isso que o acidente também se

⁴¹ ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, I, 22, 83 a 36.

⁴² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1103 a 4.

modo sicut causa ad effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subiectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum praeberere: nisi fortasse dicatur, quod in quantum est a subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subiecti: nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subiectum. Non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum praeberere; sed quia subiectum est receptivum unius accidentis altero mediante. Et per hunc modum dicitur potentia animae esse habitus subiectum. Nam habitus ad potentiam animae comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentias esse virtutum subiecta; quia virtus animae inest, potentia mediante.

denomina forma. Terceiro modo, como a causa ao efeito; pois os princípios do sujeito são princípios do acidente por si. Por conseguinte, enquanto ao primeiro, um acidente não pode ser sujeito de outro. Pois, já que nenhum acidente subsiste por si, não pode dar sustentação ao outro: a não ser que talvez se diga que, enquanto é sustentado pelo sujeito, [um acidente] sustente outro acidente. Ora, enquanto aos outros dois modos, um acidente se relaciona com outro pelo modo do sujeito: pois um acidente está em potência em relação ao outro, como o diáfano em relação à luz, e a superfície à cor. Além disso, um acidente pode ser causa de outro, como a umidade do sabor; e por este modo se diz que um acidente é sujeito de outro acidente. Não porque um acidente possa dar [por si] sustentação a outro acidente; mas porque o sujeito é receptivo de um acidente mediante outro. E por este modo se diz que a potência da alma é o sujeito do hábito. Com efeito, o hábito se relaciona com a potência da alma como o ato com a potência; pois a potência é indeterminada, enquanto o que é por si, e se determina por hábito em relação a isto ou aquilo. Além disso, os hábitos adquiridos são causados pelos princípios das potências [da alma]. Logo, assim se compreende que as potências [da alma] são sujeitos das virtudes: porque a virtude inere à alma mediante a potência.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod vivere in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra dictum est.
2. Ad secundum dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam. Nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que o viver do enunciado na definição [de Agostinho] de virtude pertence à ação, como foi dito acima.
2. Respondo dizendo que o ser espiritual não se dá pela virtude, mas pela graça. Pois a graça é o princípio do ser espiritualmente, mas a virtude [é o

spiritualiter operandi.

3. Ad tertium dicendum, quod potentia non est per se subiectum, sed in quantum est per animam sustentata.

4. Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum. Omnis autem impugnatio quae ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanae subiectum.

5. Ad quintum dicendum, quod inter potentias animae non sunt activae nisi intellectus agens, et vires animae vegetabilis, quae non sunt aliquorum habituum subiecta. Aliae autem potentiae animae sunt passivae: principia tamen actionum animae existentes secundum quod sunt motae a suis activis.

6. Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

7. Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum; quod in proposito non accidit, ut supra dictum est.

princípio] do agir espiritualmente.

3. Respondo dizendo que a potência [da alma] não é por si sujeito, mas enquanto é sustentada pela alma.

4. Respondo dizendo que aqui chamamos de virtudes humanas; e, por isso, aquelas potências que de nenhum modo podem ser humanas, aquelas as quais de nenhum modo se estende o império da razão, como as capacidades da alma vegetativa, não podem ser sujeitos das virtudes. No entanto, toda impugnação que provém destas capacidades, se realiza mediante o apetite sensitivo, o qual pertence ao império da razão, para que possa chamar-se humano e sujeito da virtude humana.

5. Respondo dizendo que entre as potências da alma não são as ativas senão o intelecto agente e as capacidades da alma vegetativa, que não são sujeitos de alguns hábitos. No entanto, outras potências da alma são passivas: porém [são] princípios das ações que existem na alma, enquanto que são movidas pelos seus [princípios] ativos.

6. Respondo dizendo que não é necessário estender-se ao infinito, porque se chegará a algum acidente que não está na potência de outro acidente.

7. Respondo dizendo que não se diz que o ser da qualidade não é qualidade, de tal modo que a qualidade seja sujeito de [outra] qualidade; o que não [está] no argumento, como foi dito acima.

ARTICULUS 4

QUARTO QUAERITUR UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS POSSINT ESSE SUBIECTUM VIRTUTIS.

ARTIGO 4

QUARTO, SE PERGUNTA SE O IRASCÍVEL E O CONCUPISCÍVEL PODEM SER SUJEITOS DA VIRTUDE.⁴³

⁴³ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 56, aa. 4, 5 ad 1; III *Sent.*, D. 38, q. 2, a. 4, q. 2; *De Verit.*, q. 24, a. 4, ad 9.

Et videtur quod non.

1. Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cuius partes sunt irascibilis et concupiscibilis. Ergo irascibilis et concupiscibilis subiectum virtutis esse non possunt.

2. Praeterea, eiusdem potentiae sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum philosophum in *Lib. Ethic.*, quae non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

3. Praeterea, nullum corruptibile est subiectum perpetui; unde Augustinus probat animam esse perpetuam, quia est subiectum veritatis, quae est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis, sicut et ceterae potentiae sensitivae, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua et immortalis, ut dicitur *Sapient. I, v. 15*; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subiectum esse non possunt.

4. Praeterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sunt in organo corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; et sic non sunt sola mente perceptibiles; ut Augustinus dicit de iustitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis.

5. Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant ali-

E parece que não.

1. De fato, os contrários por natureza estão em relação ao mesmo. No entanto, o contrário à virtude é o pecado mortal, que não pode estar na sensualidade, cujas partes são o irascível e o concupiscível. Logo, o irascível e o concupiscível não podem ser sujeitos da virtude.

2. Além do mais, os hábitos e os atos são da mesma potência. Ora, o ato principal da virtude é a eleição, segundo o Filósofo no livro da *Ética*⁴⁴, que não pode ser ato do irascível e do concupiscível. Logo, nem os hábitos das virtudes podem estar no irascível e no concupiscível.

3. Além do mais, nada corruptível é sujeito do perpétuo; por isso Agostinho prova que a alma é imortal, porque é sujeito da verdade, que é perpétua. Ora, o irascível e concupiscível, como as outras potências sensitivas, não permanecem depois [da corrupção] do corpo, como parece a alguns; no entanto as virtudes permanecem. Pois a justiça é perpétua e imortal, como se diz em *Sb 1, 15*; que pela mesma razão se pode dizer em relação a todas [as virtudes]. Logo, o irascível e o concupiscível não podem ser sujeitos das virtudes.

4. Além do mais, o irascível e o concupiscível têm um órgão corporal. Logo, se as virtudes estão no irascível e no concupiscível, estão em um órgão corporal. Logo, podem ser apreendidas pela imaginação ou fantasia; e assim não são só perceptíveis pela mente; como diz Agostinho sobre a justiça, que é uma retidão só perceptível pela mente.

5. Ora, mas se diz que o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude, enquanto participam de algu-

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 22-23.

qualiter, ratione.- Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicuntur ratione participare, in quantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum praebere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec in quantum ratione participant, possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutis subiectum.

6. Praeterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quae pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita et potentiae apprehensivae et sensitivae. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

7. Praeterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quae has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio praedicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtutis finitae non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli praedicta rebellio; omne enim finitum consumitur multoties ablato quodam, ut patet per philosophum in I *Physic.*; et sic sensualitas in hac vita possit totaliter curari. Quod est impossibile.

8. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter praedictam rebellionem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur.- Sed contra, homo est id quod est in quantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subiicitur; tanto magis competit humanae naturae. Maxime autem subiicerentur inferiores vires animae rationi si praedicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset

ma maneira pela razão. Mas ao contrário, se diz que o irascível e o concupiscível participam da razão, enquanto são ordenados pela razão. Ora, a ordem da razão não pode dar sustentação à virtude, por não ser algo subsistente. Logo, nem enquanto o irascível e o concupiscível participam da razão podem ser sujeito da virtude.

6. Além do mais, assim como o irascível e o concupiscível, que pertencem ao apetite sensitivo, obedecem à razão; assim também as potências de apreensão e de sensação. Ora, em nenhuma das [potências] de apreensão entre as [que pertencem] às potências sensitivas pode haver virtude. Logo, nem no irascível e no concupiscível.

7. Além do mais, se a ordem da razão pode participar no irascível e no concupiscível, poderá diminuir a rebelião pela razão da sensualidade, que compreende estas duas capacidades. Ora, a dita rebelião não é infinita, porque a sensualidade é uma capacidade finita, e de uma capacidade finita não pode haver um ação infinita. Logo, a dita rebelião poderá ser totalmente suprimida; pois todo finito muitas vezes se reduz ao tirar algo, como mostra o Filósofo no livro I da *Física*⁴⁵; e assim a sensualidade poderia ser totalmente curada nesta vida. O que é impossível.

8. Mas se diz que Deus, Quem infunde a virtude, poderia retirar totalmente a dita rebelião; mas é por nossa parte que não deixa totalmente suprimida. Mas ao contrário, o homem é o que é enquanto é racional; por causa disso se determina a espécie. Por conseguinte, na medida em que o que há no homem mais se submete à razão; tanto mais lhe compete à natureza humana. No entanto, as capacidades inferiores da alma se submeteriam maximamente à razão se a dita rebelião fosse totalmen-

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Physica*, I, 4, 187 b 35.

competens maxime humanae naturae; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin praedicta rebellio totaliter tollatur.

9. Praeterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur. Perfectio enim iustitiae in hoc consistit quod in Psal. XXXIII, v. 15, dicitur: *declina a malo, et fac bonum*. Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in Lib. de spiritu et anima. Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

10. Praeterea, in eodem libro dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis et virtus, cum quaelibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

11. Praeterea, in nulla potentia potest esse habitus quae agitur tantum et non agit; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in III de anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur: quia ut dicitur in III Ethic., sensus nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

12. Praeterea, proprium subiectum parificatur propriae passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quae sunt nobis et brutis communes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio; ergo omnis virtus est in ratione, non autem in irascibili et concupiscibili.

13. Praeterea, Rom. VII, dicit Glossa:

te suprimida. Logo, isso seria maxime o que mais convém à natureza humana; e assim não há impedimento de nossa parte para que a dita rebelião seja totalmente suprimida.

9. Além do mais, por razão da virtude não é suficiente que se evite o pecado. Com efeito, a perfeição da justiça consiste nisto que se diz no Sl 33, 15: *evita o mal e pratica o bem*. Ora, é próprio do irascível se opor ao mal, como se diz no livro *Do espírito e da alma*. Logo, ao menos no irascível não pode haver virtude.

10. Além do mais, no mesmo livro se diz que na razão está o desejo das virtudes, no irascível o ódio aos vícios. Ora, no mesmo está o desejo da virtude e a virtude, pois cada coisa deseja a sua perfeição. Logo, toda a virtude está na razão, e não no irascível e no concupiscível.

11. Além do mais, em nenhuma potência que é só atuada e não atua pode haver hábito, porque o hábito é aquilo pelo qual alguém age quando quer, como diz o Comentador no livro III *Sobre a Alma*⁴⁶. Ora, o irascível e o concupiscível não atuam, senão que são atuados: porque, como se diz no livro III da *Ética*⁴⁷, o sentido não é dono de nenhum ato. Logo, não pode haver hábito da virtude no irascível e no concupiscível.

12. Além do mais, o sujeito próprio é proporcionado à [sua] própria paixão. No entanto, a virtude é proporcionada à razão, mas não ao irascível e ao concupiscível, que são comuns a nós e aos brutos. Logo, a virtude está somente nos homens, assim como também a razão; portanto, toda a virtude está na razão, mas não no irascível e no concupiscível.

13. Além do mais, em *Rm* 7, diz a Glo-

⁴⁶ AVERRÓIS, *In Aristotelis De anima libros*, III, 18 b 26.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1139 a 2.

bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cuius est concupiscentia. Sed in eodem, sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

sa: boa é a lei que quando proíbe a concupiscência, proíbe todo o mal. Logo, todos os vícios pertencem à concupiscível, da qual a concupiscência é própria. Ora, no mesmo estão as virtudes e os vícios. Logo, as virtudes não estão no irascível, mas ao menos [estão] no concupiscível.

SED CONTRA

1. Est quod philosophus, dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, id est sensibilis appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in III de anima. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

2. Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili (prius enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in Glossa ad Rom. VIII); ergo et mortale peccatum ibi esse poterit; et sic etiam virtus, quae est peccato mortali contraria.

3. Praeterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones; sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur huiusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod circa

AO CONTRÁRIO

1. É o que o Filósofo diz sobre a temperança e a fortaleza, que estão nas partes irracionais [da alma]⁴⁸. No entanto, as partes irracionais [da alma], isto é, o apetite sensível, são o irascível e o concupiscível, como se afirma no livro III *Sobre a Alma*⁴⁹. Logo, no irascível e no concupiscível pode haver virtudes.

2. Além do mais, o pecado venial é uma disposição para o [pecado] mortal. No entanto, a perfeição e a disposição estão no mesmo. Por consequência, como o pecado venial está no irascível e no concupiscível (pois o primeiro movimento é o ato da sensualidade, como foi dito na glosa ao Rm 7); logo também o pecado mortal poderá estar lá; e assim também a virtude, que é contrária ao pecado mortal.

3. Além do mais, o meio e os extremos são em relação ao mesmo. Ora, alguma virtude é meio entre as paixões contrárias; como a fortaleza entre o temor e a audácia, e a temperança entre o superfluo e a deficiência nas concupiscências. Por consequência, como as paixões deste modo estão no irascível e no concupiscível, parece que os mesmos também estão na virtude.

RESPONDO

Respondo dizendo que em relação a

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 9, 1117 b 23-24.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 9, 432 b 6-7.

quaestionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili et fortitudinem in irascibili; sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem esse; in superiori parte animae, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quae sunt in superiori parte animae, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis; non tamen illae quae sunt in inferiori parte ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quaestione discussum est; utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu, secundum philosophum in III Ethic., oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet. Cum enim virtus, ut supra dictum est, nominet quoddam potentiae complementum, potentia autem ad actum respiciat; oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quae est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines conveniant; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et

essa questão todas [as posições] são convenientes, e em parte as opiniões se opõem entre si. Com efeito, é aceito por todos que há algumas virtudes no irascível e no concupiscível, como a temperança no concupiscível e a fortaleza no irascível; mas nisto está a diferença. Pois, alguns distinguem em duas partes o irascível e o concupiscível: na parte superior da alma, e, por outro lado, na inferior. Com efeito, dizem que o irascível e o concupiscível, que estão na parte superior da alma, enquanto pertencem à natureza racional, podem ser sujeito da virtude; no entanto, aqueles que estão na parte inferior pertencem à natureza sensitiva e do bruto. Ora, certamente isto foi discutido em outra questão, a saber, se na parte superior da alma podem se distinguir duas capacidades, das quais uma seja irascível e uma outra concupiscível, propriamente falando. Ora, [seja] qualquer coisa que se diga sobre isto, enquanto no irascível e no concupiscível que estão no apetite inferior, segundo o Filósofo no livro III da *Ética*⁵⁰, é necessário afirmar que há algumas virtudes, como também outros dizem: o que certamente é evidente desta forma. Com efeito, enquanto a virtude, como foi dito acima, designa um certo complemento da potência, e a potência se ordena ao ato; é necessário estabelecer que a virtude humana naquela potência é princípio do ato humano. No entanto, se diz que o ato humano não é exercido de qualquer modo no homem ou pelo homem; porque também certos [atos] convêm às plantas, aos brutos e aos homens; embora seja próprio do homem. De fato, entre os demais [vivos] o homem tem isto de próprio em seu ato: que é senhor dos seus atos. Por consequên-

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 9, 1117 b 23-24.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1254 b 4; 1254 b 32; 7, 1255 b 16 .

augeri, et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, potest poni virtus humana. Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior a superiori parte animae moveantur; tamen aliter, et aliter. Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in politica sua, quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis. In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem

cia, qualquer ato, do qual o homem é senhor, é propriamente um ato humano; não, porém, aqueles dos quais o homem não é senhor, ainda que se realizem no homem, como o digerir, o crescer, e outros semelhantes. Portanto, no que é princípio de tal ato, do qual o homem é senhor, é possível estabelecer a virtude humana. Contudo, deve-se saber que há três princípios para esta forma de atos. Um, como [o princípio] primeiro do que move e impera, por isso que o homem é senhor dos seus atos; e esta é a razão ou a vontade. Outro, é o [princípio] que move movido, como o apetite sensível, que também é movido pelo apetite superior enquanto o obedece e então também move os membros exteriores pelo seu império. O terceiro, porém, é [o princípio] que é só movido, isto é, o membro exterior. No entanto, ainda que ambos, isto é, o membro exterior e o apetite inferior, sejam movidos pela parte superior da alma; todavia, [são] de uma e outra maneira. Pois o membro exterior obedece cegamente o [princípio] superior que impera sem nenhuma oposição conforme a ordem da sua natureza, a não ser que haja algum impedimento; como se mostra na mão e no pé. No entanto, o apetite inferior tem uma inclinação própria por causa da sua natureza, pois não obedece ao apetite superior cegamente, mas, às vezes, se opõe; por isso diz Aristóteles na sua *Política*⁵¹ que a alma domina o corpo com poder despótico, como o senhor ao servo, quem não tem a faculdade de resistir a nenhuma ordem do senhor; enquanto que a razão domina as partes inferiores da alma com poder real e político, isto é, como os reis e os príncipes das cidades governam os [cidadãos] livres, que têm o direito e a faculdade de opor-se a alguns preceitos do rei ou do príncipe. Por consequência, no membro exterior

esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quae proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata, mansuetudo circa iras: talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subiecto. Quando autem est circa ea quae sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subiecto; sicut castitas, quae est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinencia, quae sunt circa delectationes in cibis et potibus.

não é necessário algo perfectivo do ato humano, senão a sua disposição natural, pelo qual é por natureza movido pela razão; mas no apetite inferior, que pode opor-se à razão, é necessário [que haja] algo pelo qual a operação que a razão determina siga sem oposição. Com efeito, se o princípio imediato da operação é imperfeito, é necessário que a operação seja imperfeita, por maior que seja a perfeição do princípio superior. E deste modo, se o apetite inferior não estivesse na perfeita disposição para seguir o império da razão, a operação, que é o apetite inferior, como do princípio próximo, não seria perfeita na bondade; pois haveria como certa oposição do apetite sensível; pelo qual uma certa tristeza acompanharia o apetite inferior movido por meio de certa violência pelo [apetite] superior; como ocorre em quem tem fortes concupiscências, as quais, porém, não se seguem pela razão que a proíbe. Portanto, quando é necessário que a operação do homem seja em relação às coisas que são objeto do apetite sensitivo, se requer para a bondade da operação que haja no apetite sensitivo alguma disposição, ou perfeição, pela qual o dito apetite obedeça com facilidade à razão; e a esta [disposição] chamamos virtude. Por consequência, quando há alguma virtude em relação àquelas coisas que pertencem propriamente à capacidade irascível, como a fortaleza acerca dos temores e das audácias, a magnanimidade acerca das coisas árduas que se espera [alcançar], a mansidão acerca das iras: se afirma que tal virtude está também no irascível como no sujeito. No entanto, quando há [alguma virtude] em relação àquelas coisas que são propriamente do concupiscível, se diz ser no concupiscível como no sujeito; como a castidade que é acerca dos deleites sexuais, e a sobriedade e a abstinência, que são

acerca dos deleites relativos às comidas e bebidas.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Ad primum ergo dicendum, quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum et secundum habitum. Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrunt tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinae; ita actus eorumdem, si per se accipiuntur, non possunt esse actus virtutis, sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis. Et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt. Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximae causae; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

2. Ad secundum dicendum, quod, sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principaliter est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus

1. Respondo dizendo que a virtude e o pecado mortal podem ser considerados de dois modos; a saber, segundo o ato e segundo o hábito. No entanto, assim como a ação do concupiscível e do irascível, se considerada em si mesma, não é pecado mortal, porém concorre ao ato do pecado mortal, quando pela razão que move ou consente tende ao contrário da lei divina; assim também os seus atos, se são considerados em si mesmos, não podem ser atos da virtude, mas apenas quando concorrem para seguir o império da razão. E assim o ato do pecado mortal e da virtude pertencem de algum modo ao irascível e ao concupiscível; por isso que também os hábitos de ambos podem estar no irascível e no concupiscível. Contudo, na realidade, ocorre que assim como o ato da virtude consiste no que o irascível e o concupiscível seguem à razão, assim o ato do pecado consiste no que a razão é levada a seguir a inclinação do irascível e do concupiscível. Por isso que, frequentemente, também se acostumou atribuir o pecado à razão como a sua causa próxima; e, pelo mesmo motivo, [atribuir à razão] a virtude do irascível e do concupiscível.

2. Respondo dizendo que assim como já foi dito, o ato da virtude não pode ser apenas do irascível ou do concupiscível sem [a participação da] razão. Contudo, o principal no ato da virtude, a saber, a eleição, pertence ao racional, como também em qualquer operação é mais importante a ação do agente que a paixão do que padece. Com efeito, a razão impera o irascível e o concupiscível. Logo, não se diz que a virtude esteja no irascível ou no concupiscível,

actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur: in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

3. Ad tertium dicendum, quod supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animae est radix potentiarum. Et similiter virtutes quae ascribuntur irascibili et concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostendetur.

4. Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et eius operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quae earum actibus adiungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatae, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi. Et sic in eis est virtus, id est in quantum elevatae sunt a materia, et rationi obediunt.

5. Ad quintum dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subiectum; potest tamen esse ratio quare aliquid sit subiectum.

6. Ad sextum dicendum, quod virtutes sensitivae cognitivae sunt naturaliter praeviae rationi, cum ab eis ratio

como se por estas [potências] se completasse inteiramente o ato da virtude ou sua parte principal; mas enquanto, pelo hábito da virtude, se confere o último complemento da bondade do ato da virtude: a saber, que o irascível e o concupiscível sigam sem dificuldade a ordem da razão.

3. Respondo dizendo que suposto que o irascível e o concupiscível não permaneçam no ato na alma separada, permanece, porém, nela como em sua raiz; pois a essência da alma é a raiz das potências. E de um modo semelhante, as virtudes que se atribuem ao irascível e ao concupiscível permanecem na razão como em sua raiz. Pois a razão é a raiz de todas as virtudes, como depois se mostrará.

4. Respondo dizendo que nas formas se encontram certos graus. Com efeito, algumas formas e virtudes são totalmente dependentes da matéria, da qual todo ato é material; como se mostra nas formas elementares. Contudo, o intelecto é totalmente livre da matéria; por isso também a sua operação se realiza sem uma comunhão com o corpo. No entanto, o irascível e o concupiscível estão na parte mediana. Com efeito, por usarem do órgão corporal, evidencia a mutação corporal, que acompanha os seus atos; porque, às vezes, de algum modo são elevados acima da matéria, o que manifesta que são movidos pelo império [racional] e que obedecem à razão. E assim neles há virtude, isto é, enquanto estão acima da matéria e obedecem à razão.

5. Respondo dizendo que ainda que a ordem da razão, da qual o irascível e o concupiscível participam, não seja algo subsistente, nem possa ser sujeito por si; contudo pode ser a razão pela qual algo seja sujeito.

6. Respondo dizendo que as capacidades sensitivas cognitivas são naturalmente prévias à razão [em exercício

accipiat; appetitivae autem sequuntur naturaliter ordinem rationis cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

7. Ad septimum dicendum, quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet; licet hoc possit fieri divina virtute, quae potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum praedictae vires assuefiunt ut rationi subdantur; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

8. Ad octavum dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus. Et ideo ex conditione humanae naturae sibi relictas provenit ut in inferioribus animae viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animae proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiae et gloriae, cum ex coniunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

9. Ad nonum dicendum, quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non

dos seus atos], pois a razão as recebe através delas; no entanto as [potências] apetitivas [sensitivas] seguem naturalmente a ordem da razão, pois por natureza o apetite inferior obedece ao superior; e por isso não há semelhança.

7. Respondo dizendo que toda rebelião do irascível e do concupiscível relativa à razão não pode ser eliminada pela virtude; porque por sua própria natureza o irascível e o concupiscível [tendem] ao que é bom segundo o sentido, e, às vezes, se opõe à razão; ainda que isto pudesse realizar-se pela virtude divina, a qual tem também o poder de mudar as naturezas. Contudo aquela rebelião diminuir através da virtude, enquanto as ditas faculdades se habituam a submeter-se à razão; de tal modo que tem aquilo que pertence à virtude por algo extrínseco, a saber, a partir do domínio da razão sobre as mesmas; no entanto conservam de si mesmas algo dos movimentos próprios que algumas vezes são contrários à razão.

8. Respondo dizendo que ainda que, às vezes, no homem o principal seja o que pertença à razão; no entanto para a integridade da natureza humana não apenas é requerida a razão, mas as capacidades inferiores da alma e o próprio corpo. E por isso, pela condição da natureza humana deixada a ela mesma, provém que nas capacidades inferiores da alma haja algo que se rebelde à razão, enquanto que as faculdades inferiores da alma têm os seus movimentos próprios. No entanto, ocorre de forma diferente no estado de inocência e de glória, porque pela união com Deus, a razão obtém a força para totalmente conter sob si as capacidades inferiores.

9. Respondo dizendo que detestar o mal, enquanto se diz que pertence ao irascível, não só implica apartar-se do

solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur. Hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem et concupiscibilem pertineat, non tamen solum habet actum hunc; nam et insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet; in qua non solum est passio irae et audaciae, sed etiam spei.

10. Ad decimum dicendum, quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animae est desiderium boni proprii; unde et irascibilis appetit victoriam, sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter sive absolute; ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

11. Ad undecimum dicendum, quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur, et non agant: tamen in homine secundum quod participant aliquam rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in politicis dicit philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum; quia huiusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animae ad corpus non est regale, sed despoticum; quia membra corporis ad nutum obediunt animae quantum ad motum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod licet istae vires sint in brutis, non

mal, mas um certo movimento do irascível para destruir o mal; como ocorre a quem não só evita o mal, mas também se move por [uma atitude] de defesa para extirpar os males. No entanto, isto é fazer algum bem. E ainda que detestar o mal desta maneira pertença ao irascível e ao concupiscível, no entanto não só é este o ato; pois também pertence ao irascível o esforçar-se para alcançar um bem árduo, e no irascível não apenas a paixão, a ira e a audácia, mas também a esperança.

10. Respondo dizendo que aquelas palavras devem ser entendidas por meio de certa adaptação, e não em um sentido próprio. Pois em qualquer potência da alma há um desejo do bem próprio; por isso ao irascível apetece a vitória, como também à concupiscência a deleitação. Ora, porque o concupiscível é levado até o que é bom para todo o animal simplesmente ou de um modo absoluto; por isso todo o desejo de bem é apropriado.

11. Respondo dizendo que ainda que o irascível e o concupiscível considerados em si mesmos sejam movidos e não movam: no entanto no homem, segundo o que participam de algum modo da razão, também de alguma maneira movem; não, contudo, totalmente movidos. Por isso também diz o Filósofo na *Política*⁵², que o domínio da razão sobre essas capacidades é político; porque de algum modo as capacidades retém algo de seu próprio movimento, quando não obedecem totalmente à razão. No entanto, o domínio da alma em relação ao corpo não é real senão despótico, porque os membros do corpo obedecem cegamente à alma conforme o movimento.

12. Respondo dizendo que ainda que estas capacidades estejam nos brutos,

⁵² ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1254 b 4.

tamen in eis participant aliquid rationis; et ideo virtutes morales habere non possunt.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animae ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivae potentiae; in cuius unaquaque particula invenitur alicuius concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

ARTICULUS 5

QUINTO QUAERITUR UTRUM VOLUNTAS SIT SUBIECTUM VIRTUTIS.

Et videtur quod sic.

1. Maior enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

2. Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit

contudo neles não participam de algo da razão; e por isso não podem ter as virtudes morais.

13. Respondo dizendo que todos os males pertencem à concupiscência, como à sua primeira raiz e não como a seu princípio próximo. Pois todas as paixões são oriundas do irascível e do concupiscível, como se mostrou ao tratar das paixões da alma. Mas a perversidade da razão e da vontade, muitas vezes, ocorre pelas paixões. Ou se pode dizer que por concupiscência [o Apóstolo] entende não apenas o que é próprio da potência concupiscível, mas o que é comum a toda potência apetitiva; de tal modo que em qualquer parte [da potência apetitiva] se dá na concupiscência em relação a algo acerca do qual pode ser pecado. Pois, de nenhuma outra maneira se pode pecar senão desejando ou apetecendo algo.

ARTIGO 5

QUINTO, SE PERGUNTA SE A VONTADE É O SUJEITO DA VIRTUDE.⁵³

E parece que sim.

1. Com efeito, se requer maior perfeição no que impera, para que impere retamente, do que naquele que executa, para que execute retamente; porque do que impera procede a ordenação do que executa. Ora, a vontade se relaciona com o ato da virtude como o que impera, mas o irascível e o concupiscível como os que obedecem e executam. Portanto, como no irascível e no concupiscível está a virtude como no sujeito, parece que com mais razão deve estar na vontade.

2. Mas se diz que a natural inclinação da vontade ao bem é suficiente para a

⁵³ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 56 a. 6; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a 1; D. 27, q. 2, a. 3, ad 5; *De Verit.*, q. 24, a 4, ad 9; *De Virtut.*, q. 1, a. 12, ad 10; q. 2, a. 2.

ad eius rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum.- Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni praestituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III Ethic.: *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Praeterea, etiam inest animae cognoscitivae aliqua cognitio naturalis, quae est primorum principiorum; et tamen respectu huius cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu eius ad quod naturaliter inclinatur.

4. Praeterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia et fortitudo; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut iustitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis et concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili et concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

5. Praeterea, philosophus in IV Ethic. dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quae est sine passione, est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non

retidão. Pois naturalmente desejamos o fim; por isso não se requer que seja retificada por um hábito da virtude dita acima. – Mas ao contrário, [o desejo da] vontade não é só do último fim, mas também de outros fins. Ora, em relação ao apetite de outros fins, a vontade não só pode comportar-se retamente, mas também de um modo incorreto. Com efeito, os que são bons se determinam para os bons fins; mas os maus, para os maus [fins], como se diz no livro III da *Ética*⁵⁴: *conforme cada um é, tal lhe parece o fim*. Logo, para a retidão da vontade se quer que haja nela algum hábito da virtude que a aperfeiçoe.

3. Além do mais, também na alma cognoscitiva há algum conhecimento natural que é o dos primeiros princípios; e, no entanto, em relação a este conhecimento [natural] há alguma virtude intelectual em nós, a saber, o intelecto, que é o hábito dos princípios. Logo, também na vontade deve haver alguma virtude relacionada àquele conhecimento ao qual se inclina naturalmente.

4. Além do mais, assim como acerca das paixões há alguma virtude moral, como a temperança e a fortaleza; assim também há alguma virtude acerca das operações, como a justiça. No entanto, operar sem as paixões é próprio da vontade, como operar pela paixão é próprio do irascível e do concupiscível. Logo, assim como há alguma virtude moral no irascível e no concupiscível, assim há alguma [virtude] na vontade.

5. Além do mais, diz o Filósofo no livro IV da *Ética*⁵⁵, que o amor ou a amizade se dão a partir da paixão. No entanto, a amizade se dá por eleição⁵⁶. Contudo, o amor que se dá sem a paixão é um ato da vontade. Por consequência, co-

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1114 b 1.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 3, 1156 b 2.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 5, 1157 b 28-29.

sine virtute, ut dicitur in VIII Ethic.; videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

6. Praeterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat apostolus, I ad Cor. XIII. Sed caritatis subiectum esse non potest nisi voluntas; non enim est eius subiectum concupiscibilis inferior, quae solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subiectum virtutis.

7. Praeterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatius Deo coniungimur. Sed id quod coniungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

8. Praeterea, felicitas, secundum Hugonem de s. Victore, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quaedam ad felicitatem. Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

9. Praeterea, secundum Augustinum, voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitae pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit, videtur quod virtus sit in eadem.

11. Praeterea, virtus humana in illa parte animae debet esse quae est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio; utpote magis

mo a amizade é uma virtude ou não se dá na virtude, como se diz no livro VIII da *Ética*⁵⁷; parece que a virtude está na vontade como no sujeito.

6. Além do mais, a caridade é a principal entre as virtudes, como prova o apóstolo em 1Cor 13. Ora, o sujeito da caridade não pode ser senão a vontade; com efeito, o seu sujeito não é a [parte] concupiscível inferior, que só se estende aos bens sensíveis. Logo, a vontade é o sujeito da virtude.

7. Além do mais, segundo Agostinho, pela vontade nos unimos mais imediatamente a Deus. Ora, o que nos une a Deus é a virtude. Logo, parece que a virtude está na vontade como no sujeito.

8. Além do mais, segundo Hugo de São Vítor⁵⁸, a felicidade está na vontade. No entanto, as virtudes são certas disposições para a felicidade. Portanto, como a disposição e a perfeição estão no mesmo sujeito, parece que a virtude está na vontade como no sujeito.

9. Além do mais, segundo Agostinho⁵⁹, é pela vontade que se peca e se vive retamente. No entanto, a retidão da vida pertence à virtude; por isso diz Agostinho⁶⁰ que a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão. Logo, a virtude está na vontade.

10. Além do mais, os contrários são por natureza em relação ao mesmo. No entanto, o pecado é contrário à virtude. Por consequência, como todo pecado está na vontade, como diz Agostinho, parece que a virtude está na mesma [potência].

11. Além do mais, a virtude humana deve estar naquela parte da alma que é própria do homem. Ora, a vontade é própria do homem, como também a

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VIII, 1, 1155 a 1-2.

⁵⁸ HUGO DE SÃO VÍTOR, *De Sacramentis*, PL 176, 617 B-618 A.

⁵⁹ AGOSTINHO, *Retractationes*, I, 9, 2

⁶⁰ AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, VI, 6.

propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis sint subiecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

razão; enquanto que [é] mais próxima à razão que o irascível e o concupiscível. Portanto, como o irascível e o concupiscível são objetos das virtudes, parece que com maior razão é a vontade.

SED CONTRA

1. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per philosophum in fine I Ethic. Virtus autem moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subiecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari; quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animae partem quae pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subiectum virtutis esse possit.

2. Praeterea, ad eundem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subiectum; quia ostensum est, quod in irascibili et concupiscibili sunt aliquae virtutes; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas, oporteret quod ad eosdem actus essent aliquae virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subiectum virtutis.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione

AO CONTRÁRIO

1. Toda virtude ou é intelectual ou moral, como mostra o Filósofo no fim do livro I da *Ética*⁶¹. No entanto, a virtude moral não está no sujeito naquilo que é racional por essência, mas por participação; contudo, a virtude intelectual tem pelo sujeito o que é racional por essência. Por consequência, como a vontade não poderia estar situada em nenhuma das partes; porque nem é potência cognoscitiva, que pertence ao racional por essência; nem pertence à parte irracional da alma, que pertence ao racional por participação; parece que de nenhum modo a vontade poderia ser sujeito da virtude.

2. Além do mais, ao mesmo ato não devem orientar-se muitas virtudes. No entanto, se segue que se a vontade fosse sujeito da virtude; porque se mostrou que há algumas no irascível e no concupiscível; e como a vontade se relaciona de algum modo com os atos daquelas virtudes, seria necessário que para os mesmos atos houvesse algumas virtudes na vontade. Logo, não se deve dizer que a vontade seja o sujeito da virtude.

RESPONDO

Respondo dizendo que, por hábito da virtude, a potência que está sujeita recebe o complemento do seu ato. Por isso, para que alguma potência se incline a partir da mesma natureza da

⁶¹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1103 a 3-4.

potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae: nam eius obiectum est bonum. Unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas eleveur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, id quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut philosophus dicit in V Ethic. Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto; scilicet caritas et iustitia. Cuius signum est, quod istae virtutes quamvis ad

potência, não é necessário o hábito da virtude. No entanto, a virtude ordena as potências ao bem; pois é ela mesma que faz bom quem a possui, e torna boa a obra. No entanto, o que a virtude faz em relação às outras potências possui a vontade por sua mesma natureza como potência: pois o seu objeto é o bem. Por isso tende ao bem se se relaciona de tal modo com a vontade como tender ao delectável com o concupiscível, e como estar ordenado ao som com o ouvido. Por causa disso, a vontade não necessita de nenhum hábito da virtude que se incline a ela mesma até o bem que é proporcionado, porque a ele tende por sua mesma natureza como potência; mas necessita do hábito da virtude em relação ao bem que transcende a proporção da potência. No entanto, como cada appetite tende ao bem próprio do que apetece; algum bem pode exceder de dois modos a proporção da vontade. Um modo, em razão da espécie; de outro modo, em razão do indivíduo. De fato, em razão da espécie, como a vontade se eleva até algum bem que excede os limites do bem humano; e chamo humano o que o homem pode pelas capacidades da natureza. Mas sobre o bem humano está o bem divino, até o qual a caridade eleva a vontade do homem, e do mesmo modo a esperança. No entanto, é da natureza do indivíduo que alguém busque, de tal modo, aquilo que é um bem do outro, ainda que a vontade não seja levada fora dos limites; e assim a justiça e todas as virtudes que se inclinam até o outro, como a liberalidade, e outras semelhantes. Pois a justiça é o bem do outro, como diz o Filósofo no livro V da *Ética*⁶². Logo, assim há duas virtudes na vontade como no sujeito; isto é, a caridade

⁶² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1130 a 4.

⁶³ ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 245 b 2; 246 a 10; 247 a 5.

appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia et fortitudo: unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physic. Illae autem virtutes quae circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium obiectum voluntatis.

e a justiça. Cujo sinal é que, ainda que essas virtudes pertençam à [parte] apetitiva, porém, não se referem às paixões, como a temperança e a fortaleza: por isso é evidente que não estão no apetite sensível, onde estão as paixões, mas no apetite racional, que é a vontade, na qual não estão as paixões. Com efeito, toda paixão está na parte sensitiva da alma, como se prova no livro VII da *Física*⁶³. No entanto, é necessário que, por essa mesma razão, estejam no apetite sensitivo aquelas virtudes que se referem às paixões, como a fortaleza em relação aos temores e às audácias, a temperança em relação às concupiscências. Não é necessário que por razão dessas paixões haja alguma virtude na vontade, porque o bem nessas paixões é o que é conforme a razão. E a vontade se relaciona por natureza com isso pela natureza da sua própria potência, porque é o objeto próprio da vontade.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.
2. Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione.
3. Ad tertium dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que para a vontade é suficiente o juízo da razão para imperar; pois a vontade apetece por natureza o que é bom segundo a razão, assim como o concupiscível [apetece por natureza] o que é deleitável segundo o sentido.
2. Respondo dizendo que a inclinação natural da vontade não está só até o fim último, mas até aquele bem que é apresentado pela razão. Pois o bem inteligido é o objeto da vontade, ao qual a vontade se ordena naturalmente, como qualquer potência ao seu objeto, de tal modo que este seja o bem próprio, como foi dito acima. No entanto, alguém peca em relação a isto, enquanto o juízo da razão é interferido pela paixão.
3. Respondo dizendo que o conhecimento se realiza através de alguma

cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat. Et ideo oportet in his etiam quae naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Poster. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

4. Ad quartum dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad huiusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione iam dicta.

5. Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quae est quaedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturae excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus.

6. e 7. Et per hoc patet responsio ad sextum et septimum; nam virtus coniungens voluntatem Deo est caritas.

8. Ad octavum dicendum, quod ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est ac-

espécie; e que para conhecer não é suficiente a potência do intelecto por si mesma, a não ser que receba as espécies dos objetos sensíveis. E por isso também é necessário que no que conhecemos por natureza haja algum hábito, o que de certo modo também tem o seu princípio nos sentidos, como se diz nos *Analíticos Posteriores*⁶⁴. Ora, a vontade não necessita de nenhuma espécie para querer; por isso não há semelhança.

4. Respondo dizendo que as virtudes relacionadas às paixões estão no apetite inferior, e que para as virtudes deste gênero não se requer o apetite superior de outra virtude, pela razão já exposta.

5. Respondo dizendo que a amizade propriamente não é uma virtude, mas o que se segue à virtude. Pois a partir do fato mesmo de que alguém é virtuoso, se segue que ama os semelhantes por si. Mas, por outro lado, se dá em relação à caridade, a qual é uma certa amizade com Deus, que eleva o homem ao que excede o limite da sua natureza; por isso a caridade está na vontade, como dissemos.

6. e 7. E por isso é evidente a resposta, pois a virtude que une a vontade com Deus é a caridade.

8. Respondo dizendo que para a felicidade se exigem previamente certas coisas como disposições, assim como os atos das virtudes morais pelos quais são removidos os obstáculos da felicidade, isto é, a inquietude da mente pelas paixões, e as perturbações exteriores. No entanto, há certo ato da virtude que, quando é completo, é essencialmente a própria felicidade; a saber, o ato da razão ou do intelecto. Pois a felicidade contemplativa não é outra coisa que a contemplação perfeita da suma verdade; enquanto que a felici-

⁶⁴ ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100 a 10.

tus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quae perficit felicitatem, sicut decor iuventutem, ut dicitur in X Ethic.: et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate caelesti, quae sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, ad huiusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

9. Ad nonum dicendum, quod voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut elicente; unde non oportet quod voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis.

10. Ad decimum dicendum, quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, in quantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.

11. Ad undecimum dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiae consonet rationi; et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis super inducto, sicut inferiores potentiae, scilicet irascibilis et concupiscibilis.

dade ativa é o ato da prudência, pelo qual o homem se governa a si e aos outros. Contudo, na felicidade há algo de certo modo perfectivo da felicidade; isto é, a deleitação, que aperfeiçoa a felicidade, como a beleza à juventude, como se diz no livro X da *Ética*⁶⁵; e isso pertence à vontade; e a caridade aperfeiçoa a vontade em relação a isso mesmo, se falamos da felicidade celeste, a qual é prometida aos santos. No entanto, se falamos da felicidade contemplativa, da qual trataram os filósofos, a vontade se ordena a deleitação, desta forma, pelo desejo natural. E assim é evidente que não é necessário que todas as virtudes estejam na vontade.

9. Respondo dizendo que pela vontade se vive com retidão e se peca, como por aquilo que impera todos os atos das virtudes e dos vícios; mas não como pelo que produz; por isso não é necessário que a vontade seja o sujeito próximo de qualquer virtude.

10. Respondo dizendo que todo pecado está na vontade como em sua causa, enquanto todo pecado se realiza por consentimento da vontade; no entanto, é necessário que todo pecado esteja na vontade como no sujeito; mas como a gula e a luxúria estão no concupiscível, assim também a soberba no irascível.

11. Respondo dizendo que pela proximidade da vontade com a razão ocorre que, segundo a sua mesma natureza como potência, a vontade é conforme a razão; e por isso não necessita para isso de um hábito da virtude acrescentado, como [o necessitam] as potências inferiores, isto é, o irascível e o concupiscível.

RESPONSIONES AD SED CONTRA

1. Ad primum vero eorum quae in

RESPOSTAS AOS CONTRÁRIOS

1. Alega-se em sentido contrário di-

⁶⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, X, 4, 1174 b 32.

contrarium obiiciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quae sunt in voluntate, non continentur sub ista philosophi divisione; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicae. Iustitia vero inter morales continetur; voluntas enim sicut et alii appetitus, ratione participat, in quantum dirigitur a ratione. Licet enim voluntas ad eandem naturam intellectivae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

2. Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quae habetur virtus in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta.

ARTICULUS 6

SEXTO QUAERITUR UTRUM IN INTELLECTU PRACTICO SIT VIRTUS SICUT IN SUBIECTO.

Et videtur quod non.

1. Quia secundum philosophum in II Ethic., scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subiungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

3. Praeterea, tanto aliquid magis pec-

zendo que a caridade e a esperança, que estão na vontade, não são compreendidas sob essa divisão do Filósofo; pois são outro gênero de virtudes, e se chamam virtudes teologais. Contudo, a justiça é compreendida entre as virtudes morais; pois a vontade, como também os outros apetites, participa da razão, enquanto se dirige à razão. Com efeito, ainda que a vontade pertença à mesma natureza da parte intelectual, porém, não pertence à própria potência da razão.

2. Respondo dizendo que em relação àqueles [atos] com os quais se relaciona a virtude no irascível e no concupiscível, não é necessário que haja virtude na vontade, pela razão já dita.

ARTIGO 6

SEXTO, SE PERGUNTA SE A VIRTUDE ESTÁ NO INTELLECTO PRÁTICO COMO NO SUJEITO.⁶⁶

E parece que não.

1. De fato, segundo o Filósofo no livro II da *Ética*⁶⁷, não é proveitoso à virtude saber pouco ou nada. No entanto, ali, se fala sobre a ciência prática; o qual se evidencia pelo que assinala, que muitos não agem nas coisas de que têm ciência; pois a ciência ordenada ao agir é do intelecto prático. Logo, o intelecto prático não poderá ser o sujeito da virtude.

2. Além do mais, nada pode agir retamente sem a virtude. Ora, alguém pode agir retamente sem a perfeição do intelecto prático, porque pode ser instruído por outro sobre o que deve agir. Logo, a perfeição do intelecto prático não é a virtude.

3. Além do mais, quanto mais alguém

⁶⁶ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1103 b 27-29.

cat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

4. Praeterea, virtus secundum Tullium, agit in modum naturae. Sed modus agendi naturae opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus; quod patet in II *Physic.*, ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

5. Praeterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis obiectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus; videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

6. Praeterea, virtus, secundum philosophum in II *Ethic.*, est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivae partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

peca, mais se afasta da virtude. Ora, o distanciar da perfeição do intelecto prático diminui o pecado; pois a ignorância excusa ou uma parte ou o todo. Logo, a perfeição do intelecto prático não pode ser a virtude.

4. Além do mais, segundo Túlio⁶⁸, a virtude age no modo da natureza. Ora, o modo do agir da natureza se opõe ao modo do agir da razão, ou do intelecto prático; o que se mostra no livro II da *Física*⁶⁹, onde se distingue o agente natural do agente [que age] por um propósito. Logo, parece que no intelecto prático não há virtude.

5. Além do mais, o bem e a verdade se diferenciam formalmente segundo razões próprias. Ora, a diferença formal dos objetos diversifica os hábitos. Portanto, como o objeto da virtude é o bem, e a perfeição do intelecto prático é a verdade, mas ordenada à operação; parece que a perfeição do intelecto prático não é a virtude.

6. Além do mais, segundo o Filósofo no livro II da *Ética*⁷⁰, a virtude é um hábito voluntário. Ora, os hábitos do intelecto prático diferem dos hábitos da vontade ou da parte apetitiva. Logo, os hábitos que estão no intelecto prático não são virtudes; e assim o intelecto prático não pode ser o sujeito da virtude.

SED CONTRA

1. Est quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, virtus humana est cuius subiectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupis-

AO CONTRÁRIO

1. É que a prudência se anuncia como uma das quatro virtudes principais; e, contudo, o seu sujeito é o intelecto prático. Logo, o intelecto prático pode ser sujeito da virtude.

2. Além do mais, a virtude humana é aquela cujo sujeito é uma potência humana. Ora, o intelecto prático é mais [propriamente] potência humana

⁶⁸ MARCO TÚLIO CÍCERO, *De Inventione Rhetorica*, II, 53, 159.

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Physica*, II, 1, 193 a 32.

⁷⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 35.

cibilis; sicut quod est per essentiam tale, magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis humanae.

3. Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem; quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod inter virtutes naturales et rationales haec differentia assignatur; quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente; inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et iudicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente. Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam;

do que o irascível e o concupiscível; assim como o que é tal por essência é mais do que o que é por participação. Logo, o intelecto prático pode ser sujeito da virtude humana.

3. Além do mais, aquilo pelo que é cada coisa é algo superior [ao efeito produzido]. Ora, na parte afetiva há a virtude por causa da razão; porque para que a potência afetiva obedeça à razão, se põe nela [o hábito da] virtude. Logo, por maior força de razão, deve haver virtude na razão prática.

RESPONDO

Respondo dizendo que entre as virtudes naturais e racionais se assinala esta diferença: que a virtude natural está determinada a algo uno, enquanto que a virtude racional se relaciona com muitos. No entanto, é necessário que o apetite animal ou racional se incline a seu objeto apetecível a partir de alguma apreensão pré-existente; pois a inclinação ao fim sem conhecimento prévio pertence ao apetite natural, como o pesado se inclina ao centro. Ora, porque é necessário que o objeto do apetite animal e do racional seja algum bem apreendido, portanto, onde este bem se encontre de uma maneira uniforme, pode haver uma inclinação natural no apetite e um juízo natural na capacidade cognoscitiva, como ocorre nos brutos. Com efeito, como são poucas as operações por causa da escassa potência de seu princípio ativo que se estende a poucas coisas, em todos os [animais] de uma mesma espécie há um bem ao qual se dispõem de um modo uniforme. E a partir deste juízo natural e do apetite natural provém que toda andorinha faça o ninho da mesma maneira, e que toda aranha faça a teia do mesmo modo; e assim se considera todos os demais brutos. Contudo, o homem é de muitas e di-

et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et huiusmodi. Et eadem ratione naturale iudicium; quod est uniforme, et ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et diiudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica; et est perfectiva omnium

versas operações; e isso por causa da nobreza do seu princípio ativo, a saber, a alma, cuja capacidade se estende de certo modo ao infinito. E por isso não seria suficiente para o homem o apetite natural do bem, nem o juízo natural para agir retamente, a não ser que se determine e se aperfeiçoe mais amplamente. De fato, pelo apetite natural o homem se inclina a apetecer o próprio bem; mas como este se diversifica de muitas maneiras, e o bem do homem consiste em muitas coisas; não pode se inserir no homem o apetite natural deste bem determinado, segundo todas as condições que se requerem para que seja o seu bem; porque este varia de muitas maneiras conforme as diversas condições das pessoas, dos tempos, dos lugares e de outras coisas semelhantes. E pela mesma razão [tampouco pode haver no homem algum] juízo natural; que seja uniforme, e insuficiente para procurar tal [classe de] bem; por isso no homem foi necessário encontrar e julgar o próprio bem, determinado conforme todas as condições, enquanto ser buscado aqui e agora, através da razão pela qual lhe é próprio discernir entre coisas diversas. E para realizar isto, sem um hábito que a aperfeiçoe, a razão [prática] se encontra do mesmo modo como a razão no [domínio] especulativo, sem o hábito de alguma ciência; o que certamente não pode realizar senão imperfeitamente e com dificuldade. Portanto, assim como é necessário que a razão especulativa seja aperfeiçoada pelo hábito da ciência para julgar retamente acerca do cognoscível relativo a alguma ciência; assim é necessário que a razão prática seja aperfeiçoada por algum hábito para que julgue retamente acerca do bem humano, segundo a singularidade do agir. E esta virtude se chama prudência cujo sujeito é a razão prática; e é perfectiva de todas as vir-

virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni: sicut iustitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus. Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum

tudes morais que estão na parte apetitiva, cada uma das quais realiza a inclinação do apetite em algum gênero do bem humano: como a justiça causa a inclinação ao bem que é a igualdade relativa à comunicação [dos homens] na vida; a temperança ao bem que é o conter-se nas concupiscências e assim acerca da singularidade das virtudes. No entanto, acontece que cada uma dessas coisas se faz de muitas maneiras, e não do mesmo modo em todos [os homens]; por isso, para que se estabeleça o modo reto, se requer a prudência do juízo. E dessa forma, pelo mesmo [motivo] se dá a retidão e a consumação da bondade em todas as outras virtudes; por isso diz o Filósofo que na virtude moral o meio se determina conforme a reta razão. E porque a partir desta retidão e consumação, todos os hábitos apetitivos adquirem a índole da virtude, então a prudência é a causa de todas as virtudes da parte apetitiva, as quais se dizem morais enquanto são virtudes; e por causa disso diz Gregório no livro XXII da *Moral*⁷¹ que as demais virtudes, a não ser que aquilo a que apeteçam o façam prudentemente, não podem ser virtudes de nenhum modo.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que ali o Filósofo fala da ciência prática; mas a prudência implica mais do que a ciência prática: pois a ciência prática pertence ao juízo universal do agir; tal como a fornicação é um mal, que não se deve furtar, e outras coisas semelhantes. De fato, existindo a ciência [prática], pode ocorrer que no ato particular o juízo da razão seja desvirtuado e que [a razão] não julgue retamente; e por causa disso que se diz que saber pouco [ou na-

⁷¹ GREGÓRIO, *Moralia*, XXII, 1 PL 76, 212 C e D.

valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod iudicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiae provenit; et sine hoc virtus esse non potest.

3. Ad tertium dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum.

4. Ad quartum dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi. Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in praecipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit philosophus exemplum de caeco, in VI Ethic., qui tanto magis laeditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

5. Ad quintum dicendum, quod bonum et verum sunt obiecta duarum partium animae, scilicet intellectivae

da] não é proveitoso à virtude, porque este saber particular, que existe, pode levar o homem a pecar contra a virtude. Mas é pertinente à prudência julgar com retidão cada uma das operações, enquanto deva ser realizada de imediato: pois certo juízo se corrompe por qualquer pecado. E por causa disso se a prudência permanece, o homem não peca; por isso que a própria [prudência] não tem pouca senão muita importância para a virtude; mas ainda, causa a virtude mesma, como foi dito.

2. Respondo dizendo que o homem pode receber o conselho em relação ao universal do agir; mas que o juízo se mantenha reto no mesmo ato contra todas as paixões, isso só pode provir da retidão da prudência; e sem isso não pode haver virtude.

3. Respondo dizendo que a ignorância que se opõe à prudência é a ignorância da eleição, conforme a qual todo [homem] mau é ignorante; que provém do fato de que o juízo da razão é interceptado pela inclinação do apetite: e [a dita ignorância] não excusa o pecado, mas o constitui. Ora, a ignorância que se opõe à ciência prática excusa ou diminui o pecado.

4. Respondo dizendo que a afirmação de Túlio se entende em relação à inclinação do apetite que tende a algum bem comum, como agir valentemente, ou algo semelhante. Ora, a não ser que seja dirigida pelo juízo da razão, tal inclinação frequentemente conduz ao abismo; e tanto mais, quanto [mais] for veemente; como o exemplo do cego, que o Filósofo põe no livro VI da *Ética*⁷² que tanto mais se fere ao ir em direção à parede, quanto mais fortemente corre.

5. Respondo dizendo que o bem e a verdade são objetos de duas partes da alma, a saber, da intelectual e da apeti-

⁷² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 b 10.

et appetitivae: quae quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo haec duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, in quantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, in quantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod et finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

6. Ad sextum dicendum, quod philosophus in II Ethic., definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI Ethic. Virtus autem quae est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales philosophus ponit, ut patet in II Ethic.

tiva: estas duas [partes da alma] se relacionam certamente de tal modo que ambas operam para o ato da outra; como a vontade quer que o intelecto entenda, e o intelecto entende o que a vontade quer. E por isso estes dois objetos, o bem e a verdade, se incluem reciprocamente: pois o bem é certa verdade, enquanto é apreendido pelo intelecto; a saber, enquanto que o intelecto entende que a vontade quer o bem, ou também enquanto entende algo que é bom. E, além disso, de modo semelhante, a própria verdade é um certo bem do intelecto, o que também fica [compreendido] sob a vontade, enquanto, o homem queira entender a verdade. Mas, por outro lado, a verdade do intelecto prático é o bem, o qual [é] também o fim da operação; pois o bem não move o apetite, senão enquanto é apreendido. Por isso nada impede que haja virtude no intelecto prático.

6. Respondo dizendo que o Filósofo, no livro II da *Ética*⁷³, define a virtude moral; pois sobre a virtude intelectual expõe no livro VI da *Ética*⁷⁴. No entanto, a virtude que está no intelecto prático, não é a moral, mas a intelectual: pois também o Filósofo coloca a prudência entre as virtudes intelectuais, o que se mostra no livro II da *Ética*⁷⁵.

ARTICULUS 7

SEPTIMO QUAERITUR UTRUM IN INTELLECTU SPECULATIVO SIT VIRTUS.

Et videtur quod non.

1. Virtus enim omnis ordinatur ad actum: virtus enim est quae opus

ARTIGO 7

SÉTIMO, SE PERGUNTA SE HÁ VIRTUDE NO INTELLECTO ESPECULATIVO.⁷⁶

E parece que não.

1. Com efeito, toda virtude se ordena ao ato; pois a virtude é o que torna boa

⁷³ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 35.

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1139 a 1.

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1140 b 20-21.

⁷⁶ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a 1.

bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in III de anima. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

2. Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

3. Praeterea, intellectus speculativus praecipue perficitur habitu scientiae. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur: dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus et dispositio; et habitus dicitur scientiae et virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

4. Praeterea, omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quae est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid: non enim scientiae speculativae propter utilitatem quaeruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in I Metaph. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

5. Praeterea, actus virtutis est meritorium. Sed intelligere non sufficit ad meritum; immo *scienti bonum, et non facienti peccatum est illi*, ut dicit Iacobus, IV, 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

a obra. No entanto, o intelecto especulativo não se ordena ao ato: porque nada se diz do que se deve imitar ou evitar, como é evidente no livro III *Sobre a alma*⁷⁷. Logo, no intelecto especulativo não pode haver virtude.

2. Além do mais, a virtude é o que faz bom quem a possui, como se diz no livro II da *Ética*⁷⁸. Ora, os hábitos do intelecto especulativo não fazem bom quem os possui; pois não se diz que um homem [é] bom porque tem ciência. Logo, os hábitos que estão no intelecto especulativo não são as virtudes.

3. Além do mais, o intelecto especulativo se aperfeiçoa principalmente pelo hábito da ciência. No entanto, a ciência não é uma virtude; o que é evidente por isto, porque se distingue das virtudes: pois se afirma que na primeira espécie de qualidade há o hábito e a disposição; e o hábito se diz da ciência e da virtude. Logo, no intelecto especulativo não há virtude.

4. Além do mais, toda virtude se ordena para algo, porque [se ordena] à felicidade que é o fim da virtude. Ora, o intelecto especulativo não se ordena a algo; com efeito, as ciências especulativas não são buscadas por causa da utilidade, mas por elas mesmas, como se diz no livro I da *Metafísica*⁷⁹. Logo, no intelecto especulativo não pode haver virtude.

5. Além do mais, o ato da virtude é meritório. Ora, entender não é suficiente para o mérito; ou melhor, *aquele que sabe fazer o bem e não o faz incorre em pecado*, como se diz em Tg 4, 17. Logo, no intelecto especulativo não há virtude.

Sed contra

1. Fides est in intellectu speculativo,

Ao contrário

1. A fé está no intelecto especulativo,

⁷⁷ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 7, 431 b 10.

⁷⁸ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 a 14-15.

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 2, 982 a 30.

cum sit eius obiectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, verum et bonum sunt aequae nobilia. Nam se invicem circummeunt; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum: et utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscuiusque virtus est, ut philosophus dicit, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; sicut virtus equi quae facit equum esse bonum, et bene ire, et bene ferre sessorem, quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita pro-

pois o seu sujeito é a verdade primeira. Ora, a fé é uma virtude. Logo, o intelecto especulativo pode ser sujeito da virtude.

2. Além do mais, o verdadeiro e o bom são igualmente nobres. Com efeito, se implicam reciprocamente; pois a verdade é certo bem, e o bem é certa verdade: e ambos [são] comuns a todo ente. Por consequência, se na vontade, cujo objeto é o bem, pode haver virtude; logo, também no intelecto especulativo cujo objeto é a verdade, poderá haver virtude.

RESPONDO

Respondo dizendo que a virtude relativa a cada coisa se diz em relação ao bem; porque a virtude de cada coisa é, como afirma o Filósofo, o que faz bom quem a possui, e torna boa a sua obra; como a virtude do cavalo faz com que o cavalo seja bom, e que ande bem, que leve bem o cavaleiro, o que é obra do cavalo. Portanto, a partir disto, um hábito certamente terá a natureza da virtude, porque se ordena ao bem. No entanto, isso ocorre de dois modos: um modo, formalmente, de outro modo, materialmente. Formalmente, de fato, quando um hábito se ordena ao bem sob a razão de bem; porém, materialmente, quando se ordena ao que é bem, mas não sob a razão de bem. Contudo, o bem sob a razão de bem só é objeto da parte apetitiva [da alma], pois o bem é o que todos apetecem. Por consequência, aqueles hábitos que estão na parte sensitiva, ou dependem da parte apetitiva, se ordenam formalmente ao bem; por isso possuem de um modo proeminente a natureza da virtude. Porém, aqueles hábitos que nem estão na parte apetitiva, nem dependem da mesma, podem certamente ordenar-se materialmente àquilo que é o bem, mas não formalmente sob a

prie sicut primi habitus. Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout praecedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt. Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus praedicti. Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit. Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; in quantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet: homo enim ad ea quae sunt supra rationem huma-

razão de bem; pelo qual também podem ser chamados de algum modo de virtudes, mas não de uma maneira própria como os hábitos primeiros. No entanto, deve-se saber que tanto o intelecto especulativo quanto o prático podem ser aperfeiçoados por algum hábito de dois modos. Um modo, [o intelecto é aperfeiçoado] absolutamente e segundo o mesmo, enquanto precede a vontade, como que a movendo; de outro modo, enquanto se segue à vontade, como produzindo o seu ato pelo o império [da vontade]; porque, como foi dito, estas duas potências, a saber, o intelecto e a vontade, se implicam reciprocamente. Portanto, aqueles hábitos que estão no intelecto prático ou especulativo, no primeiro modo, podem chamar-se de algum modo virtudes, ainda que, desta forma, não segundo a razão perfeita da virtude; e deste modo, a ciência e a sabedoria estão no intelecto especulativo, enquanto que a arte está no intelecto prático. Com efeito, se diz que alguém é inteligente ou sábio enquanto que o seu intelecto está perfeito para conhecer o verdadeiro; o qual certamente é o bem do intelecto. E ainda que esse verdadeiro possa ser querido, na medida em que o homem queira entender o verdadeiro; mas não enquanto os ditos hábitos são aperfeiçoados. Com efeito, não [é] porque o homem tem a ciência que se faz capaz de querer considerar o verdadeiro, mas que apenas o pode; por isso também a própria consideração do verdadeiro não é ciência enquanto é querida, mas enquanto que diretamente tende ao objeto. E de modo semelhante ocorre com a arte em relação ao intelecto prático; por isso que a arte não aperfeiçoa o homem porque o torna capaz de querer agir bem conforme a arte, mas só para que conheça e possa. De fato, os hábitos que estão no intelecto especulativo ou

nam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit, quod credere non potest homo nisi volens. Ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subiacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti: quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est: non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis; obiectum autem ipsa perquirat: praesupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirat vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur. Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia et sapientia et ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes; tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod

prático, conforme o que o intelecto segue a vontade, têm mais verdadeiramente a razão da virtude; enquanto que por eles o homem não só chega a ser o que pode agir retamente, mas o que quer. Certamente, [é] o que é manifesto na fé e na prudência, mas de modos diversos. Com efeito, a fé aperfeiçoa o intelecto especulativo, conforme o que é imperado pela vontade, o que é evidente por causa do ato: pois em relação ao que está sobre a razão humana, o homem não assente por meio do intelecto a não ser porque queira; como diz Agostinho⁸⁰, que o homem não pode crer a não ser que queira. Assim também, de um modo semelhante, estará a fé no intelecto especulativo, enquanto que está sujeita ao império da vontade; como a temperança está no concupiscível conforme está sujeita ao império da razão. Por isso a vontade dirige o intelecto ao crer, não apenas enquanto à execução do ato, mas enquanto à determinação do objeto: porque pelo império da vontade o intelecto assente a uma crença determinada; como também o concupiscível tende ao meio determinado pela razão, através da temperança. Contudo, a prudência está no intelecto ou na razão prática, como foi dito: não certamente de tal modo que pela vontade se determine o objeto da prudência, mas só o fim, pois ela mesma examina o objeto: pois, pressuposto o fim pela vontade do bem, a prudência examina as vias pelas quais este bem tanto é aperfeiçoado quanto é conservado. Portanto, é evidente que os hábitos que estão no intelecto se relacionam com a vontade de um modo diverso. Com efeito, alguns não dependem em nada da vontade, a não ser enquanto pelos seus usos; e isso certamente por acidente, pois que o uso

⁸⁰ AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium*, XXVI, 2.

sint nobiliores habitus aut perfectiores.

dos hábitos depende de algum modo da vontade e, de outro, dos ditos hábitos, como são a ciência, a sabedoria e a arte. Com efeito, o homem não é aperfeiçoado por estes hábitos para que queira usar bem deles; mas apenas para que possa realizá-lo. De fato, certo hábito do intelecto depende da vontade como do que recebe o seu princípio: pois o fim é o princípio nas operações; e assim se comporta a prudência. Certo hábito também recebe realmente a determinação do objeto por meio da vontade, como é na fé. E ainda que todos [estes hábitos] possam chamar-se de algum modo virtude; contudo estes últimos têm mais perfeita e propriamente uma razão de virtude; ainda que disto não se siga que sejam hábitos mais nobres ou perfeitos.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Ad primum ergo dicendum, quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio: non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum: non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere vel facere. Et sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici: quia ille ut finem, hic ut ad finem; licet habitus intellectus practici, ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout praesupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

2. Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo

1. Respondo dizendo que o hábito do intelecto especulativo se ordena ao ato próprio, que é a consideração do verdadeiro, que o torna perfeito: mas não se ordena ao seu fim a algum ato exterior, mas que tem o fim em seu próprio ato. No entanto, o intelecto prático se ordena a um ato exterior como ao fim: pois a consideração sobre o agir não é própria do intelecto prático senão por causa do agir ou do fazer. E assim o hábito do intelecto especulativo faz o seu ato bom de um modo mais nobre do que o hábito do intelecto prático: porque aquele, [o intelecto especulativo], [se ordena a seu ato] como ao fim, e este, [o intelecto prático], como a algo [que se ordena] ao fim; ainda que o hábito do intelecto prático se ordene ao bem sob a razão de bem, enquanto que esteja pressuposta a vontade, tem mais propriamente a razão da virtude.

2. Respondo dizendo que um homem não se diz bom absolutamente porque é em parte bom, mas porque é inteiri-

quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter est de arte, et de aliis huiusmodi habitibus.

3. Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam: sic enim ipsa non est virtus, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit. Unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis, vel per modum meriti.

5. Ad quintum dicendum, quod per actum scientiae, aut alicuius talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum ut dictum est. Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo

ramente bom: o que certamente tem lugar pela bondade da vontade. Com efeito, a vontade dirige os atos de todas as potências humanas. O qual provém que qualquer ato é o bem de sua potência; por isso só se diz que um homem é bom em absoluto, aquele que tem boa vontade. No entanto, não é pressuposta a boa vontade, aquele que possui a bondade conforme alguma potência, se diz bom conforme o que tem boa visão ou audição, ou o que vê ou ouve bem. E assim é evidente porque um homem que tem a ciência não é chamado de bom em absoluto, mas bom conforme o intelecto, ou que entende bem; e de modo semelhante acerca da arte e dos outros hábitos semelhantes.

3. Respondo dizendo que a ciência se distingue da virtude moral e, contudo, ela mesma é a virtude intelectual; ou também, se distingue em relação à virtude propriamente dita: pois assim ela mesma não é virtude, como foi dito acima.

4. Respondo dizendo que o intelecto especulativo não se ordena a algo exterior a si; mas se ordena ao próprio ato como ao seu fim. No entanto, a felicidade última, a saber, a contemplativa, é a que consiste em seu ato. Por isso os atos do intelecto especulativo são mais próximos da felicidade última pelo modo da semelhança, do que os hábitos do intelecto prático; ainda que os hábitos do intelecto prático estejam ainda mais próximos por modo de preparação, ou por modo de mérito.

5. Respondo dizendo que pelo ato da ciência ou de algum hábito semelhante, o homem pode [ser digno] de mérito, enquanto que [esse ato] é imperado pela vontade, sem a qual não há nenhum mérito. No entanto, a ciência não aperfeiçoa o intelecto para isso, como foi dito. Com efeito, porque um homem tem ciência, não se faz capaz

bene potens; et ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae, vel fidei, aut temperantiae. Et inde est quod philosophus dicit, quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens; licet e contrario sit in scientia et arte. Nam grammaticus qui involuntarie soloecizat, apparet esse minus sciens grammaticam.

de querer considerar bem [uma questão], mas só de poder fazê-lo bem; e por causa disso a má vontade não se opõe à ciência ou à arte, como a prudência, a fé ou a temperança. E por isso que o Filósofo afirma que aquele que peca voluntariamente no nas ações é menos prudente; ainda que ocorra o contrário na ciência e na arte. Pois o gramático que involuntariamente comete solecismos, se mostra como menos conhecedor da gramática.

ARTICULUS 8

OCTAVO QUAERITUR UTRUM VIRTUTES INSINT NOBIS A NATURA.

Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Damascenus, III Lib.: *naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt nobis.*

2. Praeterea, Matth., IV, 23, dicit Glossa: *docet naturales iustitias: scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.*

3. Praeterea, Rom. II, 14, dicitur quod homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt. Sed lex praecipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; et ita videtur quod virtus sit a natura.

4. Praeterea, Antonius dicit in sermone ad monachos: *si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et in eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatu. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

ARTIGO 8

OITAVO, SE PERGUNTA SE AS VIRTUDES ESTÃO EM NÓS POR NATUREZA.⁸¹

E parece que sim.

1. Com efeito, diz Damasceno no livro III *A Ortodoxia da Fé*⁸²: *as virtudes são naturais, e também existem em nós igualmente por natureza.*

2. Além do mais, sobre Mt 4, 23, diz a Glosa: *ensina os preceitos naturais: a saber, a castidade, a justiça, a humildade, os quais o homem possui por natureza.*

3. Além do mais, em Rm 2, 14, se diz que os homens que não possuem lei, fazem naturalmente aquilo que é da lei. Ora, a lei prescreve o ato da virtude. Logo, o homem realiza naturalmente o ato da virtude, e dessa maneira parece que a virtude é por natureza.

4. Além do mais, diz Antão⁸³ no sermão aos monges: *se a vontade mudasse a natureza, haveria perversidade. Conservada a [sua] condição, há a virtude.* E no mesmo sermão se diz que é suficiente ao homem o seu ornatu natural. No entanto, isso não aconteceria se as virtudes não fossem natu-

⁸¹ Outros lugares: *Sent.*, D. 17, q. 2, a. 1; II. D. 39, q. 2, a. 1; III, D. 33. q. 1, a. 2, q. a 1; *De Verit.*, q. 1, a. 1; II *Ethic.*, 1. 1.

⁸² JOÃO DAMASCENO, *Orthodoxia Fidei*, III, PG 94, 1046, 229 A.

⁸³ ANTÃO, Alto Egito, 251-356.

5. Praeterea, Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura; et eadem ratione aliae virtutes.

6. Praeterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in II de libero arbitrio. Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit super Genes. ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

7. Sed diceretur, quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura.- Sed contra est quod Damascenus dicit in III Lib.: *manentes in eo quod secundum naturam, in virtute sumus; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam, ex virtute, ad id quod est praeter naturam devenimus et in malitia sumus.* Ex quo patet, quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectae virtutis. Ergo et perfectio virtutis est a natura.

8. Praeterea, virtus, cum sit forma, est quoddam simplex, et partibus carens.

rais.

Logo, as virtudes são naturais.

5. Além do mais, diz Túlio⁸⁴, que a grandeza da alma está em nós por natureza. Ora, isto parece ser próprio na magnanimidade. Logo, a magnanimidade está em nós por natureza; e pela mesma razão as outras virtudes.

6. Além do mais, para fazer a obra da virtude não se requer senão poder fazer o bem, ou querê-lo ou conhecê-lo. Ora, a noção de bem está em nós por natureza, como diz Agostinho no livro II de *O livre Arbítrio*⁸⁵. Assim, querer o bem está no homem por natureza, como o mesmo diz em seu *Comentário literal do Gênesis*. Também, o poder de fazer o bem está no homem por natureza, pois a vontade é senhora do seu ato. Logo para a obra da virtude é suficiente a natureza. Portanto, a virtude é natural ao homem, quanto a sua incoação⁸⁶.

7. Mas se diz que a virtude é natural ao homem quanto a sua incoação, mas a perfeição da virtude não é pela natureza. – Mas contra isso, é o que diz Damasceno no livro III [de *A ortodoxia da Fé*]⁸⁷: *permanecendo no que [é] conforme a natureza, dizemos que está na virtude: mas apartando-se do que é conforme a natureza, a partir da virtude, ao que é contrário à natureza, o chamamos de malícia.* Por isso, é evidente que é próprio da natureza apartar-se da malícia. Ora, isso é próprio da virtude perfeita. Logo, também a perfeição da virtude é por natureza.

8. Além do mais, como a virtude é uma forma, é algo simples e carente de

⁸⁴ MARCO TÚLIO CÍCERO, *De Inventione Rhetorica*, II, 53, 159; *Tusculanae Disputationes*, III, 1, 2; *De Republica*, I, 26, 41.

⁸⁵ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 6.

⁸⁶ A palavra ‘incoação’ tem a sua origem na palavra latina ‘inchoatio’ e significa ‘ação de começar’, ‘começo’. [SANTOS SARAIVA, F.R. dos, *Dicionário Latino-Português*. 11 Ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000, verbete ‘inchoatio’, p.590].

⁸⁷ JOÃO DAMASCENO, *Orthodoxia Fidei*, III, PG 94, 1046, 229 A.

Si igitur secundum aliquid sui est a natura videtur quod totaliter sit a natura.

9. Praeterea, homo dignior est et perfectior aliis creaturis irrationalibus. Sed aliae creaturae sufficienter habent a natura ea quae pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quaedam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

10. Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis; natura autem ordinatur ad unum. Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturae: dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

11. Praeterea, virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturae esse ad id quod est virtutis.

12. Praeterea, peccatum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie et ordine. Sed modus, species et ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

13. Praeterea, pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo et in parte appetitiva et affectiva, quae est subiectum virtutis, est aliquis habitus naturalis; et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

14. Praeterea, naturale est cuius

partes. Portanto, se enquanto algo por si é por natureza, parece que é totalmente por natureza.

9. Além do mais, o homem é mais digno e mais perfeito do que as outras criaturas irracionais. Ora, as outras criaturas têm suficientemente por natureza as coisas que pertencem à sua perfeição. Portanto, como as virtudes são certas perfeições do homem, parece que estão no homem por natureza.

10. Mas se diz que isso [que se argumenta na razão precedente] não pode ser, porque a perfeição do homem consiste em muitos e diversos [bens]; e a natureza se ordena ao uno. Ora, pelo contrário, também a inclinação da virtude está para o uno, como também a da natureza: pois diz Túlio⁸⁸ que a virtude é um hábito por um modo da natureza conforme a razão. Logo, nada impede que as virtudes estejam no homem pela natureza.

11. Além do mais, a virtude consiste no meio [termo]. No entanto, o meio é algo determinado. Logo, nada impede que a inclinação da natureza seja aquilo que está na virtude.

12. Além do mais, o pecado é uma privação do modo, da espécie e da ordem. Ora, o pecado é uma privação da virtude. Logo, a virtude consiste no modo, na espécie e na ordem. Ora, o modo, a espécie e a ordem são naturais ao homem. Portanto, a virtude é natural ao homem.

13. Além do mais, a parte apetitiva na alma se segue à parte cognoscitiva. Ora, na parte cognoscitiva há certo hábito natural, a saber, o intelecto dos princípios. Logo, também na parte apetitiva e afetiva, que é o sujeito da virtude, há algum hábito natural; e, desta maneira, parece que alguma virtude é natural.

14. Além do mais, é natural aquilo cu-

⁸⁸ MARCO TÚLIO CÍCERO, *De Inventione Rhetorica*, II, 53, 159.

principium est intra; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium huius motus est in eo quod movetur. Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

15. Praeterea, cuius est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale; dicit enim quaedam Glossa, Hebr., I, quod voluit Deus inseminare omni animae initia sapientiae et intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

16. Praeterea, contraria sunt eiusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis; dicitur enim Sap., XII, v. 10: *erat enim naturalis malitia eius*; et Ephes., II, 3, dicitur: *eramus natura filii irae*. Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

17. Praeterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdantur; dicit enim philosophus in III de anima, quod appetitus superioris, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivae; sicut sphaera superior movet inferiorem sphaeram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo huiusmodi virtutes sunt naturales.

18. Praeterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, et etiam motus caelestium corporum; nam principium activum caelestium corporum non est natura, sed intellectus; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis; dicit enim philosophus in II Ethicor.: *innatis quidem nobis a natura susci-*

jo princípio é interior; como é natural ao fogo o ser levado acima, porque o princípio deste movimento se dá no que é movido. Ora, o princípio da virtude está no homem. Logo, a virtude é natural ao homem.

15. Além do mais, aquilo cuja semente é natural, é também natural. Ora, a semente da virtude é natural; pois diz a Glosa sobre Hb 1, que Deus quis semear em toda alma os princípios da sabedoria e do intelecto. Logo, parece que as virtudes são naturais.

16. Além do mais, os contrários são do mesmo gênero. Ora, a malícia é o contrário da virtude. No entanto, a malícia é natural; pois se diz em Sb 12, 10: *eram de má origem*; e em Ef 2,3 se diz: *éramos, por natureza, filhos da ira*. Logo, parece que a virtude é natural.

17. Além do mais, é natural que as capacidades inferiores estejam subordinadas à razão; pois diz o Filósofo no livro III *Sobre a alma*⁸⁹ que o apetite [da parte] superior, que é da razão, move o inferior, que pertence à parte sensitiva; assim como a esfera superior move a esfera inferior. No entanto, a virtude moral consiste nisso: que as capacidades inferiores estejam sujeitas à razão. Logo, as virtudes desse tipo são naturais.

18. Além do mais, para que algum movimento seja natural, é suficiente a aptidão natural do princípio passivo interior. Com efeito, assim a geração dos corpos se denomina natural e também o movimento dos corpos celestes; pois o princípio ativo dos corpos celestes não é a natureza, mas o intelecto; e o princípio da geração dos corpos simples é extrínseco. Ora, há uma aptidão natural no homem em relação à virtude; como diz o Filósofo no livro II da *Ética*⁹⁰: *certamente so-*

⁸⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 12, 434 b 14.

⁹⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 a 24-26.

pere, perfectis autem ab assuetudine. Ergo videtur quod virtus est naturalis.

19. Praeterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum philosophum in VI Ethic., quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi; et Iob, XXXI, 18: *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Ergo virtutes sunt homini naturales.

20. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quae est actus virtutis perfectae. Ergo virtutes habet homo a natura.

SED CONTRA

1. Naturalia per peccatum non amittuntur; unde Dionysius dicit, quod data naturalia in Daemonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

2. Praeterea, ea quae insunt naturaliter, et ea quae sunt a natura, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed ea quae sunt virtutis, possumus assuescere et dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

3. Praeterea, ea quae insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

4. Praeterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et

mos aptos por natureza para receber [as virtudes], mas sua perfeição [se dá] pelos costumes. Logo, parece que a virtude é natural.

19. Além do mais, aquilo que está no homem por nascimento é natural. Ora, segundo o Filósofo no livro VI da *Ética*⁹¹, há alguns que rapidamente desde o nascimento parecem ser fortes e temperados, e dispostos conforme outras virtudes; e em Jó 31, 18: *desde minha infância Deus criou-me como um pai, e desde o seio de minha mãe guiou-me.* Logo, as virtudes são naturais ao homem.

20. Além do mais, a natureza não é deficiente no necessário. Ora, as virtudes são necessárias ao homem para o fim a que naturalmente se ordena, isto é, a felicidade, que é o ato da virtude perfeita. Logo, o homem possui as virtudes por natureza.

AO CONTRÁRIO

1. As coisas naturais não se perdem pelo pecado, por isso diz Dionísio⁹² que as coisas dadas por natureza permanecem nos demônios. Logo, não são naturais.

2. Além do mais, aquilo que é [em nós] por natureza e o que procede da natureza nem nos habituamos, nem nos desabituaamos. Ora, o que pertence à virtude, podemos nos habituar ou nos desabituar. Logo, as virtudes não são naturais.

3. Além do mais, o que é por natureza é de um modo comum a todos. Ora, as virtudes não estão em todos de um mesmo modo, pois em alguns há vícios contrários à virtude.

4. Além do mais, pelas coisas naturais não somos meritórios nem demeritórios, porque [elas] estão em nós. Ora,

⁹¹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 b 5 e 6.

⁹² PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, 4, PG 3, 726 B e C.

vitiis demeremur. Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

pelas virtudes somos meritórios, como também desmerecemos pelos vícios. Logo, as virtudes e os vícios não são naturais.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praeexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristotelis media, quae ponit, quod formae praeexistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt, quod scientiae et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiae et virtutis: et hoc videtur Plato posuisse; qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum. Alii vero dixerunt, quod scientiae et virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiae agentis, ad cuius influentiam recipendam homo disponitur per studium

RESPONDO

Respondo dizendo que segundo o modo como alguns se distinguem [em suas opiniões] sobre a produção das formas naturais, assim se distinguem em relação à aquisição das ciências e das virtudes. Com efeito, alguns afirmaram que as formas pré-existem na matéria segundo o ato; mas de um modo latente; e que por obra de um agente natural são reduzidas do oculto ao manifesto. E esta foi a opinião de Anaxágoras⁹³, que afirmou que todas as coisas estão em todas, para que todas as coisas pudessem ser geradas a partir do todo. No entanto, outros disseram que as formas têm realidade por obra de algo totalmente extrínseco, ou por participação das idéias, como afirmou Platão⁹⁴, ou pela inteligência agente, como afirmou Avicenna; e que os agentes naturais dispõem apenas a matéria para [a recepção da] forma. Em terceiro, está a via intermediária de Aristóteles⁹⁵, que afirma que as formas pré-existem na potência da matéria, mas são reduzidas ao ato por obra de um agente exterior natural. E também de um modo semelhante em relação às ciências e às virtudes, alguns disseram que as ciências e as virtudes estão em nós por natureza, e que somente através do estudo são removidos os impedimentos relativos à ciência e à virtude: e parece que isto afirmou Platão; que sustentou que as ciências e as virtudes são causadas em nós por participação das formas separadas; mas [também diz] que a alma

⁹³ I *Phys.*, comm. 32.

⁹⁴ I *Metaph.*, comm. 6.

⁹⁵ ARISTÓTELES, *De generatione Animal*, II, 3; 18 e19.

et exercitium. Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est, quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiae et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat. Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis et formae in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem, quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in ope-

estava impedida de fazer uso das ditas [ciências e virtudes] devido à união com o corpo; impedimento que era necessário remover por meio do estudo das ciências, e do exercício das virtudes. Contudo, outros disseram que as ciências e as virtudes estão em nós por influxo do intelecto agente, para receber a influência para a qual o homem se dispõe pelo estudo e pelo exercício. Terceiro, está a opinião intermediária, de que as ciências e as virtudes estão em nós por natureza conforme a sua aptidão; mas a sua perfeição não se dá em nós por natureza. E esta é a melhor opinião, porque assim como em relação às formas naturais, nada remove a virtude dos agentes naturais; assim, em relação à aquisição da ciência e da virtude, pelo estudo e o exercício se conserva a sua eficácia. No entanto, deve-se saber que a aptidão para a perfeição e para uma forma em algum sujeito pode se dar de dois modos. Um modo, segundo uma só potência passiva; como na matéria do ar há a aptidão para a forma do fogo. Outro modo, segundo a potência passiva e ativa simultaneamente: como no corpo saudável há a aptidão para a saúde, porque o corpo é suscetível de saúde. E desse modo, no homem há uma aptidão natural para a virtude; em parte, certamente, segundo a natureza da espécie, enquanto a aptidão para a virtude é comum a todos os homens e em parte, segundo a natureza do indivíduo, enquanto que alguns são mais aptos para a virtude do que outros. Por essa evidência, deve-se saber que o sujeito da virtude no homem pode ser três, como se mostra no exposto acima: a saber, o intelecto, a vontade e o apetite inferior, que se divide em concupiscível e em irascível. No entanto, em cada um deve-se con-

⁹⁶ ARISTÓTELES, *Physica*, II, 1, 192 b 8.

rativis, ut: malum esse fugiendum, et huiusmodi. Haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiruntur; sive sit practica, sive sit speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiruntur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi: unde naturaliter sunt susceptivae virtutis, quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes praedictae inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanae unde et omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis, quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis. Et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretionem inclinationem huiusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut haec virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectae virtutis rationem non habet, ita nec aliqua praemissarum. Nam ex universalibus principis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio

siderar, de algum modo, a capacidade receptiva da virtude e o princípio ativo da virtude. Com efeito, é evidente que na parte intelectual está o intelecto possível, o qual está em potência em relação a todas as coisas inteligíveis, e o conhecimento dela consiste na virtude intelectual, e no intelecto agente, por cuja luz se atualizam os objetos inteligíveis; alguns dos quais, imediatamente, desde o início, se fazem naturalmente conhecidos ao homem sem o estudo e a indagação: e deste modo são os primeiros princípios, não só no [domínio] especulativo, como: “o todo é maior que a sua parte”, e outros semelhantes; mas também no [domínio] operativo, como “o mal deve ser evitado”, e outros de modo semelhante. No entanto, estes [princípios que são] naturalmente conhecidos, são princípios de todo conhecimento posterior, seja prático, seja especulativo, que é adquirido através do estudo. Porém, do mesmo modo fica claro com relação à vontade, a saber, que há algum princípio ativo natural [em relação à vontade]. Com efeito, a vontade se inclina naturalmente ao fim último. Contudo, o fim no operável tem razão de princípio natural. Logo, a inclinação da vontade é certo princípio ativo em relação à toda disposição, a qual é adquirida através do exercício na parte afetiva. No entanto, é evidente que a própria vontade, enquanto é potência que se relaciona com um e com outro [apetite], em relação às coisas relativas ao fim, tem uma capacidade receptiva da inclinação habitual a estas ou àquelas. No entanto, o irascível e o concupiscível são, por natureza, obedientes à razão: por isso naturalmente são suscetíveis à virtude, e se aperfeiçoam nela, segundo que são dispostos a seguir o bem da razão. E todas as incoações das virtudes que foram ditas acompanharam a natureza da espécie humana,

ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subiectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Haec tamen est consummatio: quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quae est in superiori; sicut ad virtutem quae est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quae est in voluntate, et per eam quae est in intellectu. Ad virtutem vero quae est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quae est in eis, et per eam quae est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum quod est natura, ut patet in II Phys.; eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

por isso também são comuns a todos [os seres humanos]. Contudo, há certa incoação da virtude que acompanha a natureza do indivíduo, enquanto que algum homem por compleição natural ou por impressão celeste se inclina ao ato de alguma virtude. E, de fato, esta inclinação é certa incoação da virtude; não é, porém, a virtude perfeita; porque para a virtude perfeita se requer a regulação da razão: e também, por causa disso, se afirma na definição da virtude que é a eleição do meio [virtuoso] segundo a reta razão. Com efeito, se alguém segue uma inclinação desta classe sem o discernimento da razão, frequentemente peca. E assim, esta incoação da virtude não tem a razão da virtude perfeita sem a obra da razão, como tampouco nenhuma das mencionadas antes. Com efeito, dos princípios universais se chega aos particulares através da indagação da razão. Também mediante a razão o homem é conduzido a partir do apetite último do fim até estas coisas que são convenientes para [o alcance] daquele fim. Além disso, a própria razão imperando no irascível e no concupiscível faz que [estas partes da alma] estejam sujeitas a si. Por isso, é evidente que para a perfeição da virtude se requer a obra da razão; seja que a virtude esteja no intelecto, seja na vontade, ou no irascível ou no concupiscível. No entanto, a consumação [da virtude] é esta: a incoação da virtude que está na [parte] superior [da alma] se ordena à virtude da parte inferior, assim como o homem se torna apto para a virtude que está na vontade não só através da incoação da virtude que está na vontade, mas também pela qual está no intelecto. Contudo, para a virtude que está no irascível e no concupiscível, [o homem se dispõe] por incoação da virtude que há nele, e pela qual está nas [partes] superiores, mas não o inverso. Por is-

so, também é evidente que a razão, que é [uma potência] superior, age para a consumação de toda a virtude. Porém, o princípio operativo, que é a razão, se distingue do princípio operativo que é a natureza, como se mostra no livro II da *Física*⁹⁶: porque a potência racional é em relação aos opostos, mas a natureza se ordena a algo uno. Por isso é evidente que a perfeição da virtude não é por natureza, mas pela razão.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales quantum ad naturales inchoationes virtutum quae insunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

2. 3. 4. e 5. Et similiter dicendum ad secundum, tertium, quartum et quintum.

6. Ad sextum dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiae sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali. Sed hoc non sufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat; quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid huiusmodi facere; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

7. Ad septimum dicendum, quod ex natura habet homo aliquo modo quod declinet malitiam; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

8. Ad octavum dicendum, quod virtus

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que as virtudes se denominam naturais com relação às incoações naturais das virtudes que estão no homem e não quanto às suas perfeições.

2. 3. 4. e 5. E de forma semelhante se diz para o segundo, o terceiro, o quarto e o quinto argumentos.

6. Respondo dizendo que o poder fazer simplesmente está em nós por natureza, porque as potências são naturais; porém querer e saber estão em nós de algum modo por natureza, segundo certa incoação universal. Ora, isso não é suficiente para a virtude. Pois para a operação boa que é o efeito da virtude se requer que o homem alcance o bem prontamente e sem falhas na maioria dos casos; o qual não pode realizar-se sem o hábito da virtude: assim também é evidente que alguém sabe fazer uma obra de um modo geral, como por exemplo de que maneira argumentar, ou cortar, ou fazer algo semelhante; mas para que haja prontamente e sem erro, se requer que tenha [o hábito da] arte; e de modo semelhante ocorre com a virtude.

7. Respondo dizendo que o homem tem de algum modo por natureza o que o afasta da malícia; mas para que aja prontamente e sem falhas, se requer o hábito da virtude.

8. Respondo dizendo que não se diz

non dicitur partim a natura esse, eo quod aliqua pars eius sit a natura et aliqua non, sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

9. Ad nonum dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiae autem superiores et ei propinquae, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectae bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quae autem creaturae non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis licet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

10. Ad decimum dicendum, quod ad ea quae sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis. Sed ad ea quae sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quae inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis. Unde videmus quod animalia quae naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax est etiam naturaliter crudelis. Et haec quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quae

que a virtute em parte é por natureza, enquanto se tem alguma parte dela por natureza e outra não, mas, de algum modo, diz-se que é por natureza quanto ao que se é imperfeito e se obtém, segundo a potência e a aptidão.

9. Respondo dizendo que Deus é por si mesmo perfeito em bondade; por isso não necessita de nada para alcançar a bondade. No entanto, as substâncias superiores e próximas a Ele, necessitam de poucas coisas para obter d'Ele mesmo a perfeição da bondade. Contudo, o homem, que está mais distante, necessita de mais coisas para a consecução da perfeita bondade, porque é capaz da beatitude. No entanto, as criaturas que não são capazes da beatitude, necessitam de menos coisas do que o homem. Por causa disso, o homem é mais digno do que elas, ainda que necessite de mais coisas; assim como aquele que pode alcançar a saúde perfeita com muitos exercícios está melhor disposto do que aquele que não pode alcançar senão pouca, mas por pouco exercícios.

10. Respondo dizendo que em relação a estas coisas que são próprias de uma só virtude, poderia haver uma inclinação natural. Mas, em relação às que são de todas as virtudes, não poderia haver uma inclinação pela natureza; porque a disposição natural que inclina a uma só virtude, inclina ao contrário de outra virtude: por exemplo, o que está disposto segundo a [sua] natureza para a fortaleza, que é para alcançar coisas árduas, está menos disposto à mansidão, que consiste em refrear as paixões do irascível. Por isso vemos que os animais que naturalmente se inclinam ao ato de alguma virtude, se inclinam ao vício contrário a outra virtude; como o leão, que naturalmente é audaz, também é naturalmente cruel. E, certamente, esta inclinação natural em relação a esta ou a

non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur quaecumque determinatum bonum. Homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

11. Ad undecimum dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

12. Ad duodecimum dicendum, quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in Lib. de natura boni. Unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturae, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis; et ideo non requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium; et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, in quantum bonum intellectum est obiectum voluntatis.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio; tamen hoc

aquela virtude é suficiente para outros animais, que não podem alcançar o bem perfeito conforme a virtude, mas alcançar qualquer bem determinado. No entanto, os homens são, por natureza, aptos para alcançar o bem perfeito conforme a virtude; e, por causa disso, é necessário que seja segundo a razão na qual existem as sementes de todas as virtudes.

11. Respondo dizendo que o meio da virtude não está determinado conforme a natureza, como está determinado o meio do mundo para onde tende as coisas pesadas; mas é necessário que o meio da virtude esteja determinado segundo a reta razão, como se diz no livro II da *Ética*⁹⁷, porque o que é medíocre para o um é pouco ou muito para outro.

12. Respondo dizendo que o modo, a espécie e a ordem constituem qualquer bem, como diz Agostinho no livro *Da natureza do bem*⁹⁸. Por isso, o modo, a espécie e a ordem, nos quais consiste o bem da natureza, estão naturalmente no homem, e não são retirados pelo pecado; mas se diz que o pecado é a privação do modo, da espécie e da ordem, segundo o que neles consiste o bem da virtude.

13. Respondo dizendo que a vontade não passa a seu ato através de algumas espécies que a informam, como no caso do intelecto possível; e por causa disso não se requer nenhum hábito natural na vontade para o desejo natural; e, principalmente, como a vontade é movida pelo hábito natural do intelecto, enquanto o bem entendido é o objeto da vontade.

14. Respondo dizendo que ainda que o princípio da virtude seja interior ao homem, a saber, a razão; contudo, este

⁹⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1107 a 1.

⁹⁸ AGOSTINHO, *De natura boni*, 4.

principium non agit per modum naturae; et ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

15. Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod malitia eorum erat naturalis, in quantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii irae propter peccatum originale, quod est peccatum naturae.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subiicibiles rationi, non tamen quod sint secundum habitum subiectae.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando movens movet ad unum determinate per modum naturae; sicut generans in elementis, et motor corporum caelestium. Sic autem non est in proposito; unde ratio non sequitur.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est.

20. Ad vicesimum dicendum, quod natura non deficit homini in necessariis; licet enim non det omnia quae sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quae ei deserviunt.

princípio não age por um modo natural; e por isso que o que se realiza por obra da razão não se denomina natural.

15. E de forma semelhante se diz para o décimo quinto argumento.

16. Respondo dizendo que a malícia deles era natural, como enquanto estava reduzida ao costume, na medida em que o costume é uma outra natureza. No entanto, nós éramos filhos da ira por causa do pecado original, que é o pecado da natureza.

17. Respondo dizendo que é natural que as capacidades inferiores sejam suscetíveis à razão; mas não que estejam sujeitas segundo o hábito.

18. Respondo dizendo que se afirma que o movimento é natural por causa da aptidão natural no móvel, quando o que move, move algo uno de maneira determinada pelo modo da natureza; como o princípio gerador nos elementos, e o motor dos corpos celestes. No entanto, não está proposto deste modo; por isso não se segue o argumento.

19. Respondo dizendo que aquela inclinação natural à virtude, segundo a qual alguns imediatamente desde o momento do nascimento são fortes e temperados, não é suficiente para a virtude perfeita, como foi dito.

20. Respondo dizendo que a natureza não é deficiente para o homem nas coisas necessárias; pois, ainda que não proporcione todas as coisas que lhe são necessárias, lhe confere, porém, [aquilo] a partir do qual pode adquirir, em conformidade com a razão, todas as coisas necessárias e que estão a seu serviço.

ARTICULUS 9

ARTIGO 9

**NONO QUAERITUR UTRUM VIRTUTES
ACQUIRANTUR EX ACTIBUS.**

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

2. Praeterea, Augustinus dicit: *omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. cap. II, 8: *gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: nec quis gloriatur; Dei enim donum est.* Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

3. Praeterea, Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

4. Praeterea, continentia est minus virtute, ut patet per philosophum in VII Ethic. Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim Sapient. cap. VIII, 21: *scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

**NONO, SE PERGUNTA SE AS VIRTUDES
SÃO ADQUIRIDAS PELOS ATOS.⁹⁹**

E parece que não.

1. Com efeito, diz Agostinho¹⁰⁰ que a virtude é uma boa qualidade da mente pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós. Ora, aquilo que é feito pelos nossos atos não o opera Deus em nós. Logo, a virtude não é causada pelos nossos atos.

2. Além do mais, diz Agostinho: *a vida de todos os infieis é pecado, e nada é bom sem o Sumo Bem; quando falta o conhecimento da verdade, a virtude é falsa mesmo entre os ótimos costumes.* Do qual se segue que não pode haver virtude sem a fé. No entanto, a fé não é por nossas obras, mas pela graça como se mostra em Ef 2,8: *Porque é gratuitamente que fostes salvos mediante a fé. Isto não provém de vossos méritos, mas é puro dom de Deus.* Logo, a virtude não pode ser causada por nossos atos.

3. Além do mais, diz Bernardo que o homem trabalha em vão para alcançar a virtude a não ser que creia que há de esperá-la de Deus. No entanto, o que se espera obter de Deus não é causado pelos nossos atos. Logo, a virtude não é causada por nossos atos.

4. Além do mais, a continência é inferior à virtude, como é manifesto pelo Filósofo no livro VII da *Ética*¹⁰¹. Ora, a continência não está em nós senão pelo dom divino; pois se diz em Sb 8, 21: *ao me dar conta de que somente a ganharia, se Deus ma concedesse.* Logo, não podemos adquirir as virtudes por nossos atos, a não ser por dom de Deus.

⁹⁹ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 2; q. 63, a. 2; II *Sent.*, D. 44, q. 1, a. 1, ad 6; III. D. 33, q. 1, a. 2, q.a 2; II *Ethic.*, 1. 1.

¹⁰⁰ AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, VI, 6.

¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VII, 1, 1145 a 15 4; 1145 b 8; 9, 1151 b 32.

5. Praeterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia; non ergo potest acquiri ex actibus.

6. Praeterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas virtutis est praemium, ut philosophus dicit in I Ethic. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam aeternam, quae est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra apostolum, Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna*.

7. Praeterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, Lib. de libero arbitrio, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Iacob. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a patre luminum*. Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

8. Praeterea, sicut Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio, nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quaedam forma animae. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

9. Praeterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiae, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

5. Além do mais, diz Agostinho que o homem não pode evitar o pecado sem a graça. Ora, através da virtude se evita o pecado; pois o homem não pode ser vicioso e virtuoso ao mesmo tempo. Logo, a virtude não pode existir sem a graça; portanto não pode ser adquirida pelos atos.

6. Além do mais, pela virtude se chega à felicidade. Com efeito, a felicidade é o prêmio da virtude, como diz o Filósofo no livro I da *Ética*¹⁰². Logo, se por nossos atos se adquire a virtude, por nossos atos podemos chegar à vida eterna, que é a felicidade última do homem, sem a graça; o que se opõe [ao que diz] o Apóstolo em Rm 6, 23: *a graça de Deus é a vida eterna*.

7. Além do mais, segundo Agostinho no livro *O livre Arbítrio*¹⁰³, a virtude se encontra entre os bens máximos, porque em nada faz mau uso da virtude. Ora, os bens máximos provêm de Deus, segundo se diz em Tg 1, 17: *todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto e desce do Pai das luzes*. Logo, parece que a virtude não está em nós senão por dom de Deus.

8. Além do mais, assim como diz Agostinho no livro *O livre Arbítrio*¹⁰⁴, nada pode formar a si mesmo. Ora, a virtude é certa forma da alma. Logo, o homem não pode causar a virtude nele mesmo através dos seus atos.

9. Além do mais, assim como o intelecto a princípio está em potência essencial em relação à ciência, assim [também] a capacidade afetiva em relação à virtude. Ora, o intelecto, que existe essencialmente em potência, para ser reduzido em ato de ciência, necessita de um motor extrínseco, a saber, de um doutor, para adquirir a ciência em ato. Logo, de modo semelhante, para que o homem adquira a

¹⁰² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 9, 1099 b 14-16.

¹⁰³ AGOSTINHO, *De Libero arbitrio*, II, 18, 48-50; 19, 50.

¹⁰⁴ AGOSTINHO, *De Libero arbitrio*, II, 19, 52 e 53.

10. Praeterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

11. Praeterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II *Ethic.*; similiter etiam nec ex multis; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

12. Praeterea, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

13. Praeterea, si virtus causatur ex actibus nostris: aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis quia illi magis destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosis, quia illi praesupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

14. Sed dicendum, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis.- Sed contra nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus praecedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem

virtute, necessita de algum agente exterior, e não são suficientes para ele os atos próprios.

10. Além do mais, a aquisição se faz por recepção. No entanto, a ação não se faz por recepção, porém mais pela emissão ou pela realização da ação por obra do agente. Logo, não é adquirida a virtude em nós pelo fato de que fizemos algo.

11. Além do mais, se a virtude é adquirida por nós mediante o nosso ato; ou é adquirida por um, ou por muitos [atos]. Não [é] por um; porque não é suficiente um ato para se tornar estudioso, como se diz no livro II da *Ética*¹⁰⁵; de modo semelhante, também não a partir de muitos; porque muitos atos, como não são simultâneos, não podem provocar simultaneamente algum efeito. Logo, parece que de nenhum modo a virtude é causada em nós por nossos atos.

12. Além do mais, diz Avicena que a virtude é a potência atribuída essencialmente às coisas para que as suas operações sejam realizadas de modo acabado. Ora, o que se atribui essencialmente a uma coisa não é causado pelo seu ato. Logo, a virtude não é causada pelo ato do que possui a virtude.

13. Além do mais, se a virtude é causada pelos nossos atos: ou [se dá] por atos virtuosos, ou por atos viciosos. Não [pode ser] pelos viciosos, porque, antes, estes destroem a virtude; de modo semelhante, nem pelos virtuosos, porque estes pressupõem a virtude. Logo, de nenhum modo a virtude é causada em nós por nossos atos.

14. Mas se diz que a virtude é causada por atos virtuosos imperfeitos. - Mas, ao contrário, nada age além da sua espécie. Logo, se os atos que precedem a virtude são imperfeitos, parece que não podem causar a virtude perfeita.

¹⁰⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 a 15-17; 4, 1105 a 20.

perfectam.

15. Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

16. Praeterea, ut dicitur in II Ethic., virtus est quae bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

17. Praeterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

18. Praeterea, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

19. Praeterea, secundum apostolum, II Cor. XII, 9, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

20. Praeterea, cum virtus sit qualitas, mutatio quae est secundum virtutem, videtur esse alteratio: nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animae sensitivae, ut patet per philosophum in VII Physic. Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quamdam passionem et alterationem; sequetur quod virtus sit in parte sensitiva: quod est contra Augustinum, qui dicit, quod est bona qualitas mentis.

21. Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X Ethicorum. Sed habere rectam

15. Além do mais, a virtude é o último da potência, como se diz no livro I *Do céu e do mundo*¹⁰⁶. Ora, a potência é natural. Logo, a virtude é natural e não adquirida por obras.

16. Além do mais, como se diz no livro II da *Ética*¹⁰⁷, a virtude é o que faz bom aquele que a possui. Ora, o homem é bom conforme a sua natureza. Logo, a virtude pertence ao homem por natureza, e não [é] adquirida pelos atos.

17. Além do mais, pela frequência do ato natural não se adquire um novo hábito.

18. Além do mais, todas as coisas têm o ser pela sua forma. Ora, a graça é a forma das virtudes: pois se diz que sem a graça as virtudes são informes. Logo, as virtudes são pela graça e não pelos atos [do homem].

19. Além do mais, segundo o Apóstolo em 2Cor 12, 9, *é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder*. Ora, a debilidade é mais paixão do que ação. Logo, a virtude é causada antes mais pela paixão do que pelos atos.

20. Além do mais, como a virtude é qualidade, parece que a mutação que é conforme a virtude é uma alteração: pois a alteração é o movimento na qualidade. Ora, a alteração só é paixão na parte da alma sensitiva, como mostra o Filósofo no livro VII da *Física*¹⁰⁸. Logo, se a virtude é adquirida pelos nossos atos por meio de alguma paixão e alteração; segue-se que a virtude está na parte sensitiva: o que é contra Agostinho, que diz que é uma boa qualidade da mente.

21. Além do mais, por meio da virtude alguém tem uma reta eleição do fim, como se diz no livro X da *Ética*¹⁰⁹. Ora,

¹⁰⁶ ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 11, 281 a 14-15.

¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 a 14-15.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 245 b 3.

¹⁰⁹ Parece que isso ocorre no livro VI da *Ética* e não no X. Veja: Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1145 a 2.

electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III Ethic. Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis. Ergo non est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.

22. Praeterea, ea quae sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo huiusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

SED CONTRA

1. Dionysius dicit, quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

2. Praeterea, secundum philosophum in II Ethic., operationes sunt causae eius quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

3. Praeterea, ex contrariis sunt generationes et corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum quod cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod

ter uma reta eleição do fim não parece estar no nosso poder: porque tal como cada um é, tal lhe parece o fim, como se diz no livro III da *Ética*¹¹⁰. No entanto, isso não ocorre por compleição natural, ou por impressão do corpo celeste. Logo, não está em nosso poder adquirir as virtudes: portanto, não são causadas por nossos atos.

22. Além do mais, em relação àquelas coisas que são naturais, não nos habituamos nem nos desabituaamos. Ora, em alguns homens há inclinações naturais em relação a alguns vícios, como também em relação às virtudes. Logo, estas formas de inclinações não podem ser removidas por meio do costume dos atos. No entanto, se elas permanecem, não pode haver virtudes em nós. Logo, as virtudes não podem ser adquiridas por nós pelos atos.

AO CONTRÁRIO

1. Dionísio¹¹¹ diz que o bem é mais poderoso do que o mal. Ora, os hábitos dos vícios são causados em nós por atos maus. Logo, os hábitos das virtudes são causados em nós por atos bons.

2. Além do mais, segundo o Filósofo no livro II da *Ética*¹¹², as operações são as causas daquilo a que nos dedicamos. No entanto, [nós nos dedicamos] pela virtude. Logo, a virtude é causada em nós pelos atos.

3. Além do mais, há as gerações e corruptions a partir dos contrários. Ora, a virtude se corrompe pelos atos maus. Logo, é gerada por atos bons.

RESPONDO

Respondo dizendo que como a virtude é o último da potência, e que qualquer

¹¹⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1114 a 34.

¹¹¹ PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis Nominibus*, 4, PG 3, 718, 364 C-719, 365, 718 C.

¹¹² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 a 31.

quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene operetur. Bonum autem proprium uniuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis. Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc philosophus dicit, III *Politic.*, quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum, et domestici Dei*, et cetera. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur

potência se estende para realizar a operação, isto é, uma operação que seja boa; é evidente que a virtude de cada coisa é aquela pela qual se produz uma operação boa. Mas, porque toda coisa é por causa da sua operação; pois qualquer coisa é boa segundo o que tem de bem em relação ao seu fim; é necessário que pela própria virtude cada coisa seja boa, ou opere bem. No entanto, o bem próprio de uma coisa é diferente do que é próprio à outra coisa: com efeito, de diversos perfectíveis há perfeições diversas; e por isso o bem do homem é algo diferente do bem do cavalo e do bem da pedra. Também em relação ao mesmo homem, conforme diversas considerações do mesmo, o seu bem se entende de diversas maneiras. Com efeito, não é o mesmo o bem do homem enquanto é homem e enquanto é cidadão. Porque o bem do homem enquanto é homem consiste que a razão seja perfeita no conhecimento da verdade, e que os apetites inferiores sejam regulados conforme a regra da razão: pois o homem é homem porque é racional. No entanto, o bem do homem enquanto é cidadão consiste em que se ordene conforme a cidade em relação a todos [os outros homens]: e por causa disso diz o Filósofo no livro III da *Política*¹¹³, que não é a mesma virtude do homem enquanto é bom, e [a virtude] do homem enquanto é bom cidadão. No entanto, o homem não só é cidadão da comunidade terrena, mas também participe da cidade celeste, Jerusalém, cujo soberano é o Senhor, e cidadãos os anjos e todos os santos, seja os que reinam na glória e descansam na pátria, seja os que peregrinam na terra, segundo o que diz o Apóstolo em Ef 2, 19: *sois concidadãos dos santos e membros da*

¹¹³ ARISTÓTELES, *Politica*, III, 4, 1276 b 16; 1276 b 30.

¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 35; VI, 13, 1144 b 8.

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 35.

per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si haec aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur. Ostensum est autem in praecedenti quaestione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt obedire rationi. Unde etiam manifestum est,

familia de Deus, etc. Contudo, para que o homem seja partícipe desta cidade não é suficiente a sua natureza, mas que seja elevado pela graça de Deus. Pois é evidente que aquelas virtudes que são próprias do homem enquanto é partícipe desta cidade, não podem ser adquiridas por ele mediante as suas capacidades naturais; por isso não são causadas por nossos atos, mas são infundidas em nós por um dom divino. No entanto, as virtudes que são próprias do homem enquanto é homem, ou enquanto é partícipe da cidade terrena, não excedem a faculdade da natureza humana; por isso, o homem pode adquiri-las por suas capacidades naturais, a partir dos próprios atos: o que é evidente desta maneira. Com efeito, enquanto alguém tem uma aptidão natural para alguma perfeição, se esta aptidão é conforme a um princípio só passivo, pode adquiri-la; porém não a partir do próprio ato, mas pela ação de algum agente natural exterior; como no caso do ar que recebe a luz do Sol. De fato, se [alguém] tem uma aptidão natural para alguma perfeição conforme a um princípio ativo e passivo simultaneamente; então pode alcançá-la mediante o próprio ato; como no corpo do homem enfermo há uma aptidão natural para a saúde. E porque o sujeito é naturalmente receptivo da saúde, por causa da virtude natural ativa que há nele para se curar, por isso sem a ação do agente exterior, o enfermo, algumas vezes, se cura. No entanto, foi mostrado na questão precedente, que a aptidão natural para a virtude que o homem possui, é conforme os princípios ativos e passivos; o que certamente se adverte a partir da própria ordem das potências. Com efeito, na parte intelectiva, o intelecto possível é um princípio de certo modo passivo, que se reduz à sua perfeição pelo intelecto agente. Contudo, o inte-

quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtus quae est in parte intellectiva, et quae est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cuiuslibet cognoscitivae virtutis, est secundum quod aliquo modo assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione

lecto em ato move a vontade: pois o bem do intelecto é o fim que move o apetite; e a vontade movida pela razão é naturalmente apta para mover o apetite sensitivo, a saber, o irascível e o concupiscível, que são naturalmente aptos a obedecer à razão. Por isso, também é manifesto que qualquer virtude que torna boa a operação do homem tem o próprio ato no homem, que pode reduzi-la a ato por sua ação; seja no intelecto, seja na vontade, seja no irascível e no concupiscível. No entanto, de diversos modos se reduz a ato a virtude que está na parte intelectiva e a que está na parte apetitiva. Pois o ato do intelecto, e de qualquer capacidade cognoscitiva, consiste em que de alguma maneira se assimile o cognoscível; por isso a virtude intelectual se dá na parte intelectiva, conforme o que pelo intelecto agente das espécies se torna inteligível atual ou habitualmente na dita parte [intelectiva]. No entanto, a ação da virtude apetitiva consiste em certa inclinação ao apetecível; por causa disso, para que haja a virtude na parte apetitiva, é necessário que se lhe confira uma inclinação para algo determinado. No entanto, deve-se saber que a inclinação das coisas naturais segue a forma e por isso é em relação a uma só coisa, conforme a exigência da forma: permanecendo esta, tal inclinação não pode ser removida, nem ser conduzida a objetos contrários [daquelas aos quais se inclina]. E por isso, as coisas naturais nem se habitam nem se desabitam a algo; com efeito, por mais que a pedra seja levada até acima nunca se habitará a isso, mas sempre se inclinará para baixo. Ora, as coisas são em relação a um ou outro, não possuem alguma forma pela qual se inclinam de um modo determinado a uma só coisa; mas pelo próprio movente são determinados a uma só coisa; e porque são determinadas ao

determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis. Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim philosophus, II Ethicorum, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

mesmo, de algum modo se dispõe ao mesmo objeto; como também se inclinam muitas vezes, se determinam ao mesmo objeto pelo próprio movente, e se afirma nelas uma inclinação determinada até aquele objeto, de tal maneira que essa disposição acrescentada é como certa forma por um modo da natureza, que tende a uma só coisa. E por causa disso se diz que o costume é uma segunda natureza. Portanto, porque a faculdade apetitiva se relaciona com um e com outro, não tende a uma só coisa a não ser conforme seja determinada para aquela razão. Por consequência, ao inclinar a razão à capacidade apetitiva, muitas vezes, até uma só coisa, chega a ter certa disposição firmada na força apetitiva, pelo que se inclina a uma só coisa à qual se habituou; e esta disposição assim firmada é o hábito da virtude. Por isso, se se considera de modo reto, que a virtude da parte apetitiva não é outra coisa além de certa disposição ou forma gravada e impressa no poder apetitivo pela razão¹⁴. E por causa disso, por mais forte que seja a disposição na força apetitiva em relação a algo, não pode ter razão de virtude a não ser que haja ali aquilo que é da razão. Por isso, também na definição de virtude se menciona a razão: pois diz o Filósofo no livro II da *Ética*¹⁵ que a virtude é um hábito eletivo determinado pela mente em certa espécie que o [homem] prudente determinará.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad aeternam beatitudinem.
2. 3. e 4. Et sic dicendum ad secundum, tertium et quartum.
5. Ad quintum dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que Agostinho se refere às virtudes segundo o que se ordena à beatitude eterna.
2. 3. e 4. E assim se diz para o segundo, o terceiro e o quarto argumentos.
5. Respondo dizendo que a virtude adquirida nem sempre afasta do pecca-

semper, sed ut in pluribus: quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus; quia unus actus potentiae neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitae tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quae virtutibus infusis opponuntur.

6. Ad sextum dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis, de qua Aristoteles tractat in X *Metaph.*

7. Ad septimum dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

8. Ad octavum dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes: ita scilicet quod una pars eius sit formans, et alia formata; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars eius est movens, et alia mota, ut dicitur VIII *Phys.* Sic autem est in generatione virtutis ut ostensum est.

9. Ad nonum dicendum, quod sicut in

do, mas em muitos casos: porque também aquelas coisas que sucedem naturalmente ocorrem em muitos dos casos. Por causa disso não se segue que alguém seja virtuoso ou vicioso simultaneamente, porque um ato da potência não remove o hábito do vício nem o hábito da virtude adquirida; e não é possível remover todo o pecado pela virtude adquirida. Com efeito, pelas virtudes adquiridas não se evita o pecado da infidelidade; nem outros pecados que se opõem às virtudes infusas.

6. Respondo dizendo que através das virtudes adquiridas não se chega à felicidade celeste, mas a certa felicidade que o homem é naturalmente apto a adquirir pelas próprias capacidades naturais nesta vida segundo o ato da virtude perfeita, da qual Aristóteles trata no livro X da *Metafísica*¹¹⁶.

7. Respondo dizendo que a virtude adquirida não é um bem máximo em absoluto, mas máximo no gênero dos bens humanos; no entanto, a virtude infusa é um bem máximo em absoluto, enquanto que por ela o homem se ordena ao Sumo Bem, que é Deus.

8. Respondo dizendo que uma mesma coisa segundo ela mesma não pode formar a si própria. Ora, quando em algo uno há algum princípio ativo e outro passivo, pode formar-se a si mesmo conforme as suas partes: a saber, de tal modo que uma parte sua seja a que forma, e outra a formada; assim como algo se move a si mesmo, de modo tal que uma parte sua é a que move e outra a movida, como se diz no livro VIII da *Física*¹¹⁷. E desse modo ocorre na geração da virtude, como se mostrou.

9. Respondo dizendo que assim como

¹¹⁶ ARISTÓTELES, *Metaphysica*, X, 8, 1050 b 1.

¹¹⁷ ARISTÓTELES, *Physica*, VIII, 4, 255 a 14-15.

intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quae est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

10. Ad decimum dicendum, quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activae et passivae; et licet a virtutibus, in quantum activae, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis in quantum passivae, competit acquirere aliquid per receptionem. Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.

11. Ad undecimum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam. Et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde et in agibilibus, quia operationes animae non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia, ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures. Et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt: quia primus actus facit aliquam dispositionem, et secundus actus inveniens materiam dispositam adhuc eam magis disponit, et tertius adhuc amplius; et sic ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem

a ciência é adquirida no intelecto não só por invenção, mas também pela doutrina, que provém do outro, assim também na aquisição da virtude, o homem é ajudado pela correção e disciplina, que provém de outro; e [é aquilo] do qual alguém tanto menos necessita enquanto que por si está mais disposto à virtude; assim como também alguém é mais perspicaz por natureza, tanto menos necessita da doutrina exterior.

10. Respondo dizendo que para [a realização da] ação do homem concorrem as virtudes ativas e passivas; e ainda que pelas virtudes, enquanto ativas, haja emissão e nada se receba nelas; no entanto, às [virtudes] passivas, enquanto passivas, lhes compete adquirir algo por recepção. Por isso, na potência que é só ativa, como no intelecto agente, não se adquire nenhum hábito pela ação.

11. Respondo dizendo que quanto mais eficaz é a ação do agente, tanto mais rapidamente produz a forma. E, por isso, vemos, nas coisas intelectuais, que a ciência é causada em nós, por uma demonstração que é eficaz; mas a opinião, ainda que seja inferior à ciência, não é causada em nós por apenas um silogismo dialético; porém se requerem muitos [atos] por causa da sua debilidade. E por isso [ocorre o mesmo] nas coisas operáveis, porque as operações da alma não são eficazes como nas demonstrações, pelo fato de que a matéria operável é contingente e provável e, por isso, apenas um ato não é suficiente para causar a virtude, mas se requerem muitos. E ainda que estes muitos [atos] não sejam simultâneos, podem, porém, causar o hábito da virtude: porque o primeiro ato gera alguma disposição, e o segundo ato leva a matéria disposta a se dispor ainda mais, e o terceiro ainda mais; e assim o último ato que opera segundo

virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quae sequitur formam quae est principium essentialia; unde illa definitio non est ad propositum.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis et quodammodo non virtuosis. Actus enim praecedentes virtutem, sunt quidem virtuosus quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet homo agit fortia et iusta; non autem quantum ad modum agendi: quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtutis non sit nisi quaedam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem praecedit, potest causare virtutem, in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis consequatur.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiae, non quia semper sit aliquid de essentia potentiae; sed quia inclinatur ad id quod ultimo potentia potest.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc

a força de todos os precedentes completa a geração da virtude, como sucede quando de muitas gotas se perfura a pedra.

12. Respondo dizendo que Avicena se propõe definir a virtude natural, a qual segue a forma que é o princípio essencial; por isso que aquela definição não está na questão.

13. Respondo dizendo que a virtude é gerada pelos atos de algum modo virtuosos e de algum modo não virtuosos. Com efeito, os atos que pertencem à virtude são certamente virtuosos quanto ao que se opera, isto é, enquanto o homem realiza ações fortes e justas; mas não conforme o modo de agir: porque antes do hábito adquirido da virtude, o homem não realiza as obras da virtude do mesmo modo que o faz o virtuoso, isto é, com prontidão e sem dúvidas, com deleite e sem dificuldade.

14. Respondo dizendo que a razão é mais nobre do que a virtude gerada na parte apetitiva, pois tal virtude não é senão certa participação da razão. Portanto, o ato que precede a virtude pode causar a virtude, enquanto é pela razão, pela qual tem o mesmo que há da perfeição nela. Com efeito, a sua imperfeição se encontra na potência apetitiva, na qual ainda não foi causado o hábito pelo qual o homem segue o que é determinado pela razão deleitável e prontamente.

15. Respondo dizendo que se diz que a virtude é o último da potência, não porque sempre seja algo da essência da potência; mas porque se inclina a aquilo máximo que a potência pode [realizar].

16. Respondo dizendo que conforme a sua natureza, o homem é bom em certo sentido, mas não em absoluto. No entanto, para que algo seja bom em absoluto, se requer que seja totalmente perfeito; assim como para que algo

quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitude. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusae; non tamen ita quod ei det esse specificum; sed in quantum per eam informatur aequaliter actus eius. Unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiae.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati. Est etiam materia alicuius virtutis, scilicet patientiae, et etiam caritatis, in quantum aliquis infirmitati proximi subvenit. Et naturaliter est signum virtutis, quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.

20. Ad vicesimum dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur

seja belo em absoluto se requer que em nenhuma parte haja alguma deformidade ou fealdade. No entanto, é chamado em absoluto e totalmente bom porque tem boa vontade, porque pela vontade o homem faz uso de todas as outras potências. E por causa disso a boa vontade torna o homem bom em absoluto; e por isso a virtude da parte apetitiva, segundo a qual a vontade se torna boa, é a que faz absolutamente bom o que a possui.

17. Respondo dizendo que os atos que são prévios à virtude podem certamente ser chamados naturais, enquanto procedem da razão natural, segundo que o natural se distingue do adquirido; mas não podem ser chamados naturais, enquanto que o natural se distingue do que procede da razão. No entanto, se afirma que com as coisas naturais não nos desabituaamos nem nos habituamos, conforme a natureza se distingue da razão.

18. Respondo dizendo que se afirma que a graça é uma forma da virtude infusa; não, contudo, no sentido que lhe confere o ser específico; mas enquanto que de alguma maneira o seu ato é informado por ela. Por isso não é necessário que a virtude política seja por infusão da graça.

19. Respondo dizendo que a virtude se aperfeiçoa na debilidade, não porque a debilidade cause a virtude, mas porque dá ocasião para certa virtude, isto é, para a humildade. Além disso, [a debilidade] é matéria de certa virtude, a saber, a paciência, e também da caridade enquanto alguém socorre a debilidade do próximo. E é naturalmente um sinal [da posse] da virtude, porque a alma se manifesta mais virtuosa enquanto move o ato da virtude em um corpo mais débil.

20. Respondo dizendo que propriamente falando não se diz que algo se altera segundo atinge a própria perfei-

propriam perfectionem. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis animae in qua sunt animae passiones, pertinet ad virtutem.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quae est in parte intellectiva: et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis caelestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore; vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quae est in parte sensitiva: quae quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis caelestis. Tamen quia haec pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

22. Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum; nam secundum hanc dispositionem quae est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem et cetera.

ARTICULUS 10

DECIMO QUÆRITUR UTRUM SINT ALIQUAE VIRTUTES HOMINI EX INFUSIONE.

Et videtur quod non.

1. Quia in VII Physic. dicitur: *unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem*. Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis

ção. Por isso, como a virtude é a perfeição própria do homem, não se diz que o homem se altera conforme adquire a virtude; a não ser talvez por acidente, enquanto que a mutação da parte sensível da alma na qual estão as paixões da alma pertence à virtude.

21. Respondo dizendo que o homem pode designar-se de um modo conforme a sua qualidade que está na parte intelectiva: e deste modo não se designa como tal pela compleição natural do corpo, nem pela impressão de um corpo celeste, como a parte intelectiva é independente em relação a todo o corpo; ou pode designar-se tal, de outro modo, conforme a disposição que está na parte sensitiva, a qual, certamente, pode dar-se pela compleição do corpo, ou pela impressão de um corpo celeste. No entanto, porque esta parte [da alma] naturalmente obedece à razão, pode por ela ser atenuada [em suas tendências] por obra do costume, ou totalmente removida.

22. E por isso é evidente a resposta ao vigésimo segundo argumento; pois conforme esta disposição que está na parte sensitiva, se afirma que alguém tem uma inclinação natural ao vício ou à virtude etc.

ARTIGO 10

DÉCIMO, SE PERGUNTA SE HÁ ALGUMAS VIRTUDES POR INFUSÃO NO HOMEM.¹¹⁸

E parece que não.

1. Porque no livro VII da *Física*¹¹⁹ se diz: *cada coisa é perfeita quando alcança a sua própria virtude*. No entanto, a virtude de cada coisa é a sua

¹¹⁸ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 4; q. 63, a. 3, III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 2, q. a 3.

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 246 a 13.

perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

2. Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitae aeternae, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas.- Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

3. Praeterea, semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa, *Deus inseminavit omni animae initia intellectus et sapientiae*. Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae.

4. Praeterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitae aeternae, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitae potest esse meritorius vitae aeternae, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitae aeternae non est necessarium habere virtutes infusas.

5. Praeterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam ae-

perfeição natural. Logo, para a perfeição do homem é suficiente a virtude que lhe é conatural. Contudo, esta é a que pode ser causada pelos princípios naturais. Portanto, para a perfeição do homem não se requer que possua alguma virtude por infusão.

2. Mas dir-se-ia que é necessário que o homem seja aperfeiçoado pela virtude não só em ordem ao fim conatural, mas também em ordem ao sobrenatural, que é a beatitude da vida eterna, à qual o homem se ordena pelas virtudes infusas. – Mas, ao contrário, a natureza não é deficiente no necessário. Ora, aquilo que o homem necessita para a consecução do último fim, lhe é necessário. Logo, pode tê-lo pelos princípios naturais; portanto não necessita para isso a infusão da virtude.

3. Além do mais, a semente age em virtude daquilo pelo qual é gerada. Com efeito, de outro modo a semente do animal, como é imperfeita, não poderia conduzir por sua ação a uma espécie perfeita. Ora, as sementes das virtudes foram semeadas por Deus em nós; com efeito, como se diz na Glosa [sobre Hb 1,3]: *Deus semeou em toda alma os princípios do intelecto e da sabedoria*. Logo, tais sementes agem em virtude de Deus. Portanto, como a partir de tais sementes é causada a virtude adquirida, parece que a virtude adquirida poderia conduzir ao gozo de Deus, em que consiste a beatitude da vida eterna.

4. Além do mais, a virtude ordena o homem à beatitude da vida eterna, enquanto o [seu] ato é meritório. Ora, o ato da virtude adquirida pode ser meritório para a vida eterna, se for informado pela graça. Logo, não é necessário possuir as virtudes infusas para a beatitude da vida eterna.

5. Além do mais, a raiz do mérito é a caridade. Portanto, se fosse necessário possuir as virtudes infusas para mere-

ternam, videtur quod sola caritas sufficeret; et ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

6. Praeterea, virtutes morales necessariae sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquae virtutes infusae morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

7. Praeterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturae. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quae a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duae autem formae quae sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subiecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Praeterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo et virtutes specie eadem. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiae infusae et acquisitae conveniunt in materia: uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo

cer a vida eterna, parece que apenas seria suficiente a caridade; e assim não seria necessário ter algumas outras virtudes infusas.

6. Além do mais, as virtudes morais são necessárias para que as capacidades inferiores estejam sujeitas à razão. Ora, estão suficientemente sujeitas à razão mediante as virtudes adquiridas. Logo, não é necessário que haja algumas virtudes morais infusas para que a razão se ordene a algum fim especial; mas basta que a razão do homem se dirija àquele fim sobrenatural. No entanto, isso se realiza suficientemente pela fé. Logo, não é necessário que haja algumas outras virtudes infusas.

7. Além do mais, o que se faz pela virtude divina, não difere em espécie do que se faz pela operação da natureza. Com efeito, é da mesma espécie a saúde que alguém recupera milagrosamente e a que é obra da natureza. Portanto, se houvesse alguma virtude infusa, que estivesse em nós por Deus, e alguma [virtude] adquirida através de nossos atos, por causa Dele não diferem na espécie; por exemplo, se houver [em nós] a temperança adquirida e a temperança infusa. No entanto, duas formas que são de uma mesma espécie não podem estar simultaneamente no mesmo sujeito. Logo, não pode ser que aquele que possua a temperança [mediante os seus atos] tenha a temperança infundida por Deus.

8. Além do mais, a espécie da virtude é conhecida a partir dos atos. Ora, os atos da temperança infusa e da adquirida [mediante os nossos atos] são da mesma espécie. Logo, também [são] virtudes da mesma espécie. Prova da [premissa] média: todas as coisas que convêm na matéria e na forma são de uma mesma espécie. Ora, os atos da temperança infusa e adquirida [mediante os nossos atos] convêm na matéria: com efeito, uma e outra se referem

actus temperantiae infusae et actus temperantiae acquisitae sunt eiusdem speciei.

9. Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus. Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei, vel specie differre; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiore.

10. Praeterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiae movetur ab habitu avaritiae, cum quis moechatur ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis moechatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus moechatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitae aeternae, nisi in quantum imperatur a virtute quae ultimum finem habet pro objecto. Ergo ex hoc

às coisas deleitáveis ao tato; além disso, convêm na forma, porque uma e outra consistem numa [parte] intermediária. Logo, os atos da temperança infusa e os atos da temperança adquirida [mediante os nossos atos] são da mesma espécie.

9. Mas se diz que [os atos] diferem na espécie, porque [uns] se ordenam a um fim e [outros] a outro fim: pois em matéria moral as espécies se determinam pelo fim. Mas, ao contrário, segundo isso algumas coisas podem diferir na espécie conforme aquilo de que se toma a espécie da coisa. Ora, em matéria moral a espécie não se toma do fim último, mas do fim próximo; pois, de outra maneira, todas as virtudes seriam de uma só espécie, como todas [as virtudes] se ordenam à beatitude como ao fim último. Logo, não se pode dizer que na matéria moral certas coisas sejam de uma mesma espécie ou que diferem segundo ela, por causa do último fim. E, assim, a temperança infusa não difere na espécie da temperança adquirida [mediante os nossos atos], porque ordena o homem a uma beatitude mais alta.

10. Além do mais, nenhum hábito moral obtém a espécie porque é movido por algum hábito. Com efeito, ocorre que um hábito moral é movido ou imperado por [hábitos] diversos segundo a espécie; como o hábito da incontinença é movido pelo hábito da avareza, quando alguém fornicar para roubar; e pelo hábito da crueldade, quando alguém comete um adultério para matar. E, pelo contrário, hábitos diversos segundo a espécie são dirigidos pelo mesmo hábito; por exemplo, quando alguém comete um adultério para roubar, mas outro mata para roubar. Ora, a temperança, a fortaleza, ou alguma das outras virtudes morais, não tem o seu ato ordenado à beatitude da vida eterna, a não ser enquanto

non consequitur speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitae aeternae.

11. Praeterea, virtus infusa est in mente sicut in subiecto: dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut philosophus dicit III *Ethic.* Ergo virtutes morales non sunt infusae.

12. Praeterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

13. Praeterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in III *Physic.* Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

14. Praeterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infunduntur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium: adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosus, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod

[este] é imperado pela virtude que tem por objeto o fim último. Logo, por este [último] não obtém a espécie; e dessa maneira a virtude moral infundida [por Deus] não difere na espécie da virtude adquirida [pelos nossos hábitos] porque se ordena ao fim da vida eterna.

11. Além do mais, a virtude está na mente como no sujeito; pois diz Agostinho que a virtude é uma boa qualidade da mente, que Deus age em nós sem nós. Ora, as virtudes morais não estão na mente como no sujeito: pois a temperança e a fortaleza são [virtudes] das partes irracionais [da alma], como diz o Filósofo no livro III da *Ética*¹²⁰. Logo, não há virtudes morais infusas.

12. Além do mais, os contrários são de uma mesma natureza. Ora, o vício, que é contrário à virtude, nunca é infundido, mas somente causado pelos nossos atos. Logo, as virtudes não são infundidas, mas apenas são causadas pelos nossos atos.

13. Além do mais, antes da aquisição da virtude o homem está em potência em relação às virtudes. Ora, a potência e o ato são de um mesmo gênero: com efeito, todo gênero se divide em função da potência e do ato, como se mostra no livro III da *Física*¹²¹. Logo, como a potência em relação à virtude não é infundida, parece que a virtude não é infundida.

14. Além do mais, se as virtudes são infundidas, é necessário que sejam infundidas simultaneamente. No entanto, como a graça é infundida em ato no homem que esteve em pecado, então não lhe são infundidos os hábitos das virtudes morais: com efeito, ainda depois da contrição padece as inquietudes das paixões; o que não é próprio do virtuoso, mas talvez do continente:

¹²⁰ ARISTÓTELES, *Ethica nicomachea*, III, 10, 1117 b 23.

¹²¹ ARISTÓTELES, *Physica*, III, 1, 201 a 9.

continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII Ethic. Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiae.

15. Praeterea, dicit philosophus II Ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea quae sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae.

16. Praeterea, ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

17. Praeterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur III Ethic. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.

18. Praeterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti

pois o continente difere do temperado porque o continente certamente sofre, mas não se deixa levar [por elas]; mas o temperado não sofre, como se diz no livro VII da *Ética*¹²². Logo, parece que as virtudes não estão em nós por infusão da graça.

15. Além do mais, diz o Filósofo no livro II da *Ética*¹²³, que é necessário tomar como sinal de um hábito gerado o ter deleitação na operação. Ora, depois da contrição nada age imediatamente com deleite, o que pertence às virtudes morais. Logo, ainda não tem o hábito das virtudes; portanto, as virtudes morais não são causadas em nós por infusão da graça.

16. Além do mais, suponhamos que em alguém certo hábito vicioso seja causado por muitos atos maus: é manifesto que por um só ato de contrição lhe são perdoados os seus pecados e lhe é infundida a graça. No entanto, por um ato [mau] não se perde o hábito adquirido, como tampouco se gera por um [só] ato. Portanto, posto que, junto com a graça, são infundidas simultaneamente as virtudes morais, se segue que o hábito da virtude moral se dá simultaneamente com o hábito do vício oposto; o que é impossível.

17. Além do mais, pelo mesmo, a virtude se gera e também se corrompe, como se diz no livro III da *Ética*¹²⁴. Portanto, se a virtude não é causada em nós pelos nossos atos, parece seguir-se que não se corrompe por nossos atos; e assim se segue que alguém pecando mortalmente não perde a virtude: o que é inconveniente.

18. Além do mais, parece que moral e costume são o mesmo. Logo, também a virtude moral é o mesmo que a dos costumes. Ora, a virtude se denomina dos costumes por ser através dos cos-

¹²² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VII, 9, 1151 b 33.

¹²³ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104 b 5.

¹²⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104 b 5.

bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, et non ex infusione gratiae.

19. Praeterea, si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt tales. Sed sicut dicitur II Ethic., quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae formae eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae.

SED CONTRA

1. Lucae, XXIV, 49, dicitur: *sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto.*

2. Praeterea, Sap., VIII, 7, de divina sapientia dicitur, quod sobrietatem et iustitiam docet, et cetera. Docet autem spiritus sapientiae virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusae a Deo.

3. Praeterea, actus virtutum quarumlibet debent esse meritorii, ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiae.

RESPONDEO

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 b 14; 21.

tumes; com efeito, é causada pelo frequente agir bem. Logo, toda a virtude moral é causada pelos atos, e não por infusão da graça.

19. Além do mais, se algumas virtudes são infusas, é necessário que os seus atos sejam mais eficazes do que os atos do homem que não tinha a virtude. Ora, por tais atos é causado certo hábito da virtude em nós. Logo, também pelos atos das virtudes infusas, se algumas são tais. Ora, como se diz no livro II da *Ética*¹²⁵, quais são os hábitos, tais [são] os atos que produzem; e quais são os atos, tais são causados pelos hábitos. Por consequência, os hábitos causados pelos atos das virtudes infusas são da mesma espécie que as virtudes infusas. Portanto, se segue que as duas formas da mesma espécie estão simultaneamente no mesmo sujeito. No entanto, isso é impossível. Logo, parece impossível que haja em nós algumas virtudes infusas.

AO CONTRÁRIO

1. Em Lc 24, 49 se diz: *permanecei na cidade, até serdes revestidos da força do alto.*

2. Além do mais, em Sb 8, 7, se diz acerca da sabedoria divina que ensina a sobriedade e a justiça etc. No entanto, o espírito ensina a virtude da sabedoria causando-a. Logo, parece que há virtudes que estão em nós infundidas por Deus.

3. Além do mais, os atos de virtudes de qualquer natureza devem ser meritorios para que sejamos conduzidos por eles até a beatitude. Ora, não pode haver mérito senão a partir da graça. Logo, parece que as virtudes são causadas em nós por infusão da graça.

RESPONDO

Respondeo. Dicendum, quod praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit philosophus, est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum et homo, et aliud in quantum civis. Et manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc philosophus dicit in III Politic., quod alia est virtus quae facit hominem bonum, et alia quae facit civem bonum. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum; unum quidem quod est proportionatum suae naturae; aliud autem quod suae naturae facultatem excedit. Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis; unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. Unde anima rationalis, quae immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus eius et operatio in qua non communicat materia

Respondo dizendo que além das virtudes adquiridas pelos nossos atos, assim como já foi dita, são necessárias [entre as virtudes que há] no homem outras virtudes infundidas por Deus. E a razão de ser pode tomar-se do seguinte: a virtude, como diz o Filósofo, é o que torna bom aquele que a possui, e torna boa a sua obra. Portanto, enquanto que o bem se diversifica no homem, também é necessário que se diversifique na virtude; assim como se mostra que um é o bem do homem enquanto é homem, e outro enquanto é cidadão. E é manifesto que algumas operações poderiam ser convenientes ao homem enquanto é homem, o que não lhe seriam convenientes ao homem enquanto é cidadão. E por causa disso diz o Filósofo no livro III da *Política*¹²⁶, que uma é a virtude que faz o homem bom e outra a que o faz bom cidadão. No entanto, deve-se considerar que há um duplo bem do homem; um, certamente, o que é proporcionado à sua natureza; e outro, o que excede à capacidade de sua natureza. E a razão disso se encontra em que é necessário que [o princípio] passivo adquira as perfeições do agente de modo diverso conforme a diversidade da virtude do agente; por isso, vemos que as perfeições e as formas que são causadas pela ação de um agente natural não excedem a capacidade natural do que as recebe: com efeito, a virtude ativa natural é proporcionada à potência passiva natural. Ora, as perfeições e as formas que provêm do agente sobrenatural da virtude infinita, que é Deus, excedem a capacidade da natureza do que as recebe. Por isso, a alma racional, que é causada imediatamente por Deus, excede a capacidade da sua matéria, de tal maneira que a matéria

¹²⁶ ARISTÓTELES, *Politica*, III, 2, 1276 b 16; 1276 b 30.

corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquantulum finem proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo qui-

corporal não pode abarcá-la e incluí-la totalmente; e [a alma] conserva além alguma virtude própria e a operação na qual não se comunica com a matéria corporal; o que não sucede a propósito de nenhuma das outras formas que são causadas pelos agentes naturais. No entanto, assim como o homem adquire a sua primeira perfeição, a saber, a alma, pela ação de Deus; assim também a sua última perfeição, que é a felicidade perfeita do homem, a tem imediatamente por Deus, e n'Ele mesmo descansa: o que certamente é evidente porque o desejo natural do homem não pode inquietar-se em nenhum outro, senão apenas em Deus. Com efeito, é natural ao homem o que a partir das coisas que procedem de uma causa seja movido por certo desejo para inquirir as causas; e que não descansa esse desejo até que seja elevado à primeira causa, que é Deus. Portanto, é necessário que assim como a primeira perfeição do homem, que é a alma racional, exceda a capacidade da matéria corporal; assim também a perfeição última a que o homem pode chegar, que é a beatitudo da vida eterna, exceda a capacidade de toda a natureza humana. E porque cada um se ordena ao fim por alguma operação é necessário que as coisas que são em relação ao fim sejam de algum modo proporcionadas ao fim, é necessário que haja algumas perfeições do homem por via das quais se ordena ao fim sobrenatural e que estas excedam a capacidade dos princípios naturais do homem. No entanto, isto não poderia dar-se a não ser que sejam infundidos por Deus no homem alguns princípios sobrenaturais das operações, além dos princípios naturais. Contudo, os princípios naturais das operações são a essência da alma e as suas potências, a saber, o intelecto e a vontade, que são os princípios das operações do

dem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.

homem enquanto tal; e isso não poderia ser se o intelecto não estabelecesse o conhecimento dos princípios pelos quais fosse conduzido em outras [operações], e a não ser que a vontade tivesse uma inclinação natural ao bem que é proporcionado à sua natureza; como foi dito em uma questão precedente. Portanto, para realizar acabadamente as ações ordenadas ao fim da vida eterna é infundida por parte de Deus no homem, certamente em primeiro lugar, a graça, pela qual a alma tem certo ser espiritual, e logo a fé, a esperança e a caridade; para que pela fé o intelecto seja iluminado pelo conhecimento de certas verdades sobrenaturais, que estão nesta ordem como os princípios naturalmente conhecidos no domínio das operações conaturais; pela esperança e a caridade a vontade adquire uma certa inclinação até aquele bem sobrenatural ao qual a vontade humana não se ordena de modo adequado mediante a inclinação natural. E assim, além desses princípios naturais, se requer os hábitos das virtudes em relação à perfeição do homem conforme o modo de ser que lhe é conatural, como foi dito acima, [e se requer também], além dos princípios sobrenaturais, que o homem adquira algumas virtudes infusas pelas quais é aperfeiçoado para que as suas operações sejam ordenadas conforme o fim da vida eterna.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corporalem excedit: et secundum hanc simpliciter

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que conforme a primeira perfeição o homem é perfeito de dois modos; um modo, segundo as [partes] vegetativa e sensitiva, a qual a perfeição não excede certamente a capacidade da matéria corporal; e de outro modo segundo a parte intelectual, a que excede a natural e a corporal: e segundo esta o homem é perfeito em

est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem: et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.

2. Ad secundum dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

3. Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis. Semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quicquid potest causare Deus.

4. Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae, non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actus ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua

absoluto, mas do primeiro modo [o] é de forma relativa; assim também quanto à perfeição do fim o homem pode ser perfeito de dois modos: de um modo, segundo a capacidade da sua natureza, de outro modo segundo certa perfeição sobrenatural: e deste [segundo] modo se diz que o homem é perfeito em absoluto, mas do primeiro modo de forma relativa. Por isso, compete ao homem uma dupla virtude: uma, que corresponde à primeira perfeição, a qual não é a virtude completa; outra, que corresponde à sua perfeição última, e esta é a verdadeira e perfeita virtude do homem.

2. Respondo dizendo que a natureza proveu o homem das coisas necessárias conforme a sua virtude: por isso em relação às coisas que não excedem à capacidade da natureza, o homem tem na natureza não só os princípios receptivos, mas também os princípios ativos. No entanto, em relação às coisas que excedem à capacidade da natureza, o homem tem a aptidão para ser receptivo.

3. Respondo dizendo que a semente do homem age conforme toda a virtude do homem. No entanto, as sementes das virtudes da alma humana que estão naturalmente introduzidas não agem conforme toda a virtude de Deus; por isso que não se segue que por elas pode ser causado tudo o que Deus pode causar.

4. Respondo dizendo que, como não há mérito sem a caridade, o ato da virtude adquirida não pode ser meritório sem a caridade. No entanto, com a caridade são infundidas simultaneamente as outras virtudes; por isso que o ato da virtude adquirida não pode ser meritório senão mediante a virtude infusa. Com efeito, a virtude ordenada a um fim inferior não torna o ato ordenado ao fim superior, mas mediante a virtude superior; assim como a fortale-

homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis.

5. Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

6. Unde etiam patet solutio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eadem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturae: et secundum hoc, sanitas quae a Deo miraculose perficitur, est eiusdem speciei cum sanitate quam facit natura. Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere; unde non oportet quod virtus infusa, quae est immediate a Deo, sit eiusdem speciei cum virtute acquisita.

za, que é a virtude do homem enquanto homem, não ordena o seu ato ao bem político, senão mediante a fortaleza que é a virtude do homem enquanto é cidadão.

5. Respondo dizendo que quando alguma ação procede de muitos agentes reciprocamente ordenados, a sua perfeição e bondade pode ser impedida pelo obstáculo de um só dos agentes, inclusive se o outro fosse perfeito: com efeito, ainda que o artista seja perfeito, não haverá a operação perfeita se o instrumento for defeituoso. No entanto, nas operações do homem, as quais é necessário que se tornem boas mediante a virtude, deve-se considerar que a ação da potência superior não depende da potência inferior; mas a ação da inferior depende da superior. E por causa disso que para que os atos das forças inferiores sejam perfeitos, isto é, os do irascível e concupiscível, não só se requer que o intelecto esteja ordenado ao fim último através da fé e da vontade mediante a caridade; mas também que as forças inferiores, isto é, o irascível e o concupiscível tenham as próprias operações para que os seus atos sejam bons e ordenáveis ao fim último.

6. Por isso também é evidente a solução para o sexto argumento.

7. Respondo dizendo que toda forma que é produzida pela natureza Deus também pode produzir por si mesmo, sem o concurso da obra da natureza, a mesma realidade que produz a natureza: e por isso, a saúde que se obtém milagrosamente por Deus é da mesma espécie que a saúde que causa a natureza. Por isso não se segue que toda forma que Deus possa causar possa também produzir a natureza; por causa disso, não é necessário que a virtude infusa, que é imediatamente [causada] por Deus, seja da mesma espécie que a virtude adquirida.

8. Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae.

9. Ad nonum dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem; oportet enim ea quae sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per philosophum VI Metaph.

10. Ad decimum dicendum, quod actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliquam speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus. Ex hoc ergo quod actus temperantiae vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur: nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod

8. Respondo dizendo que a temperança infusa e a adquirida convergem na matéria, pois ambas são relativas às coisas delectáveis ao tato; mas não convergem na forma do efeito ou do ato: pois ainda que uma e outra busquem o meio, no entanto a temperança infusa busca o meio de um modo distinto do que a temperança adquirida [mediante os nossos atos]. Porque a temperança infusa busca o meio segundo as razões da lei divina, que se tomam da ordenação ao último fim; mas a temperança adquirida toma o meio conforme as razões inferiores, em ordem ao bem da vida presente.

9. Respondo dizendo que o último fim não estabelece a espécie nas coisas morais, a não ser enquanto no fim próximo há uma proporção devida ao último fim; pois é necessário que o que está para o fim esteja proporcionado ao fim. E também a bondade do conselho requer isto, que alguém eleja o fim por um meio conveniente, como mostra o Filósofo no livro VI da *Metafísica*¹²⁷.

10. Respondo dizendo que o ato de algum hábito, enquanto é dirigido por aquele hábito, recebe certamente a espécie moral, formalmente falando, do mesmo ato; por isso, quando alguém fornicar para roubar, ainda que esse ato seja materialmente da intemperança, no entanto é formalmente de avareza. Ora, ainda que o ato da intemperança receba de alguma maneira a espécie enquanto que é dirigido pela avareza; no entanto a intemperança não recebe a espécie porque o seu ato é dirigido pela avareza. Portanto, por isso que os atos da temperança ou da fortaleza são dirigidos pela caridade que os ordena ao último fim; os próprios atos, de fato, obtêm formalmente a espécie; pois formalmente falando,

¹²⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 3 1112 b 11.

temperantia vel fortitudo speciem sortiantur. Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperantur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis obiectum.

11. Ad undecimum dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili, irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quantum participant aequaliter ratione, in quantum obediunt ei. Illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

12. Ad duodecimum dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur; sed virtus eius est per hoc quod in superiora elevatur; et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agen-

são atos da caridade. Por consequência, não se seguiria disso que a temperança ou a fortaleza infusas não diferem especificamente das adquiridas porque os seus atos são imperados pela caridade; mas porque os seus atos constituem um meio conforme aquela proporção segundo a qual são ordenados ao último fim que é o objeto da caridade.

11. Repondo dizendo que a temperança infusa está no irascível, mas o irascível e o concupiscível são designados [potências] da razão ou racionais, enquanto participam de algum modo da razão, na medida em que a obedecem. Logo, aquelas [potências, isto é, o irascível e o concupiscível] se designam como [potências] da mente da mesma maneira, enquanto obedecem à mente; como é verdadeiro o que diz Agostinho, que a virtude infusa é uma boa qualidade da mente.

12. Respondo dizendo que o vício tem lugar no homem porque se reduz ao inferior; mas a sua virtude porque se eleva ao superior; e por isso o vício não pode ser infundido, mas apenas a virtude.

13. Respondo dizendo que quando algo passivo é naturalmente apto para alcançar diversas perfeições dos diversos agentes ordenados conforme a diferença e a ordem das potências ativas nos agentes, há a diferença e a ordem das potências passivas no passivo, porque a potência ativa corresponde à potência passiva: assim se mostra que a água ou a terra têm alguma potência enquanto são naturalmente aptas a serem movidas pelo fogo; e outra, enquanto é naturalmente apta a ser movida pelo corpo celeste; e finalmente outra, enquanto é naturalmente apta para ser movida por Deus. Com efeito, assim como pela virtude do corpo celeste pode haver algo a partir da água ou da terra que não pode realizar-se

tis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obediens potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quicquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit apostolus, Gal., V, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*. Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevallet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevallet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevallet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nul-

pela virtude do fogo; assim também pela virtude do agente sobrenatural pode haver algo a partir deles que não pode realizar-se pela virtude do agente natural; e segundo isso dizemos que em toda criatura há certa potência da obediência, uma vez que toda criatura obedece a Deus para receber em si tudo o que Deus queria. Portanto, dessa maneira também há algo na potência da alma que é naturalmente apto para ser reduzido a ato por um agente connatural; e desse modo as virtudes adquiridas [mediante os nossos atos] estão na potência na mesma [alma]. De outro modo, há algo na potência da alma que não é naturalmente apto para ser reduzido a ato a não ser pela virtude divina; e dessa maneira as virtudes infusas estão em potência na alma.

14. Respondo dizendo que as paixões que se inclinam para o mal não são totalmente suprimidas nem pela virtude adquirida [mediante os nossos atos], nem pela virtude infusa, a não ser talvez milagrosamente; porque sempre permanece o combate da carne contra o espírito, mesmo depois da virtude moral; conforme diz o Apóstolo em Gl 5, 17 que *a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne*. Ora, tais paixões são reguladas tanto pela virtude adquirida [mediante os nossos atos] como pela infusa, para que o homem não seja movido por elas desenfreadamente. Mas algo prevalece seja quanto à virtude adquirida, seja quanto à virtude infusa. Com efeito, a virtude adquirida prevalece quanto a isto: que tal oposição [das paixões] é menos sentida. E por isso se dá [no homem] em razão dela: porque mediante os atos frequentes pelos quais o homem é habituado à virtude, [o mesmo] homem já se desabitua a obedecer a tais paixões, pois se habitou a resisti-las; do que se segue que sente menos as suas moléstias.

lo tamen modo dominantur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte; unde apostolus, Rom., VII, 5: *cum essemus in carne, passiones peccatorum quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.*

15. Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut philosophus dicit III Ethic., quod forti sufficit sine tristitia operari.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed

Ora, a virtude infusa prevalece quanto a isto: faz que, apesar de tais paixões se sentirem, contudo, não são dominantes de modo algum. Com efeito, a virtude infusa faz que de nenhum modo se obedeça às concupiscências do pecado; e provoca isso de um modo infalível enquanto que ela mesma permanece. Ora, a virtude adquirida [mediante os atos] é deficiente nisso, ainda que em poucos casos, como também outras inclinações naturais são deficientes na menor parte. Por isso diz o Apóstolo, em Rm 7, 5[s]: *quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da lei operavam em nossos membros produziram frutos de morte. Agora, porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim poderemos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra.*

15. Respondo dizendo que porque a virtude infusa nem sempre suprime desde o início o sentir das paixões da mesma maneira que a virtude adquirida, por isso, não atua com deleite desde o início. Contudo, isso não se opõe à razão da virtude, porque, às vezes, é suficiente agir sem tristeza para que [haja] a virtude; nem se requer que aja com deleite por causa das moléstias que são sentidas; como diz o Filósofo no livro III da *Ética*¹²⁸, que ao forte é suficiente agir sem tristeza.

16. Respondo dizendo que ainda que por um só ato isolado não se perca o hábito adquirido, contudo, por obra da graça, o ato de contrição tem aquilo que destrói o hábito vicioso gerado; por isso naquele que tem o hábito da intemperança, quando o perde, não permanece [nele] o hábito da intemperança, enquanto hábito e junto com a virtude infusa da temperança, mas ao

¹²⁸ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 9, 1117 b 6.

in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod mos non significat consuetudinem appetitivae virtutis; secundum hoc enim virtutes infusae possent dici morales, licet non causetur ex consuetudine.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeexistens: quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

modo de certa disposição na ordem da corrupção [do hábito]. No entanto, a disposição não é contrária ao hábito perfeito.

17. Respondo dizendo que ainda que a virtude infusa não seja causada pelos atos, no entanto, os atos podem dispor em relação a ela; por isso não é inconveniente que se corrompa pelos atos; porque pela indisposição da matéria se suprime a forma, como por causa da indisposição do corpo se separa a alma.

18. Respondo dizendo que a virtude moral não toma o nome do [termo] moral, enquanto que moral significa o costume da capacidade apetitiva; pois, conforme isso, as virtudes infusas poderiam denominar-se morais, ainda que não fossem causadas pelo costume.

19. Respondo dizendo que os atos da virtude infusa não causam algum hábito, mas por eles se aumenta o hábito pré-existente: porque nem pelos atos da virtude adquirida se gera um novo hábito; do contrário os hábitos se multiplicariam ao infinito.

ARTICULUS 11

UNDECIMO QUAERITUR UTRUM VIRTUS INFUSA AUGEATUR.

Et videtur quod non.

1. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

2. Praeterea, virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima et invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam; ergo nec secundum essen-

ARTIGO 11

DÉCIMO PRIMEIRO, SE PERGUNTA SE A VIRTUDE INFUSA AUMENTA.¹²⁹

E parece que não.

1. Com efeito, nada aumenta senão o quantitativo. No entanto, a virtude não é quantidade, mas qualidade. Logo, não aumenta.

2. Além do mais, a virtude é uma forma accidental. Ora, a forma é simplíssima e consiste em uma essência invariável. Logo, a virtude não varia segundo a sua essência; portanto, não

¹²⁹ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1; q. 66, a. 1; q. 92, a. 1, ad. 1; II-II q. 24, a. 4.

tiam augetur.

3. Praeterea, quod augetur movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur. Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

4. Praeterea, essentialia non augentur nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

5. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur: quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes infusas, quod est impossibile; sic enim multa venialia aequipollerent uni peccato mortali; neque etiam minuitur per peccatum mortale: quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Praeterea, simile simili augetur, ut dicitur in II de anima. Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit maius; sicut punctum additum puncto non facit lineam maiorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

umenta secundo a essência.

3. Além do mais, o que aumenta é movido. Portanto, o que aumenta segundo a essência é movido segundo a essência. Ora, o que se muda segundo a sua essência, se corrompe ou se gera. Ora, a geração e a corrupção são mutações na substância. Logo, a caridade não aumenta pela essência, a não ser quando se corrompe ou se gera.

4. Além do mais, as coisas essenciais não aumentam nem diminuem. No entanto, é evidente que a essência da virtude é [algo] essencial. Logo, a virtude não aumenta segundo a essência.

5. Além do mais, os contrários naturalmente são em relação ao mesmo. No entanto, o aumento e a diminuição são contrários. Logo, são naturalmente em relação ao mesmo. Contudo, a virtude infusa não diminui: porque nem diminui pelo ato da virtude, porque por ele se consolida mais, nem pelo ato do pecado venial, pois assim muitos pecados veniais fariam perder totalmente a caridade e as demais virtudes infusas, o que é impossível; com efeito, assim muitos [pecados] veniais seriam equivalentes a um só pecado mortal; nem também diminui pelo pecado mortal: porque o pecado mortal faz perder a caridade e as demais virtudes infusas. Logo, a virtude infusa não aumenta.

6. Além do mais, o semelhante aumenta pelo semelhante, como se diz no livro II *Sobre a Alma*¹³⁰. Logo, se a virtude infusa aumenta, é necessário que aumente por adição da virtude. Ora, isso não pode ser, porque a virtude é simples. No entanto, o simples acrescenta ao simples sem fazê-lo maior; como o ponto acrescenta ao ponto sem fazê-lo maior. Logo, a virtude infusa não pode aumentar.

¹³⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 416 a 30.

7. Praeterea, I de generatione dicitur, quod augmentum est praeexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et magis recedens a divina similitudine, et per consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

8. Praeterea, omne quod augetur, movetur; omne quod movetur, est corpus; virtus non est corpus. Ergo non augetur.

9. Praeterea, cuius causa est invariabilis, et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusae, quae est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

10. Praeterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

11. Praeterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, eius augmentum reducat. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quae est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum philosophum, VII Physic., non est in anima nisi secundum partem sensitivam: in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum

7. Além do mais, no livro I *Sobre a geração*¹³¹, se diz que o aumento é uma adição à magnitude pré-existente. Logo, se a virtude aumenta, é necessário que aumente por adição da virtude; e assim será [uma realidade] mais composta, e mais distante da semelhança divina e, por consequência, boa em menor grau; o que é inconveniente. Logo, se segue que a virtude infusa não aumenta.

8. Além do mais, tudo o que aumenta é movido; tudo o que é movido é corpo; a virtude não é corpo. Logo, não aumenta.

9. Além do mais, aquilo cuja causa é invariável é também invariável ele mesmo. Ora, a causa da virtude infusa, que é Deus, é invariável. Logo, a virtude infusa é invariável; portanto não é receptiva de mais e de menos; e, dessa maneira, não aumenta.

10. Além do mais, a virtude está no gênero do hábito, como também a ciência. Logo, se a virtude aumenta é necessário que aumente como também aumenta a ciência. No entanto, a ciência aumenta por multiplicação dos objetos [conhecidos], a saber, enquanto se estende a muito mais [objetos]. Contudo, a virtude não aumenta desse modo, como se mostra no caso da caridade: porque um mínimo de caridade se estende a tudo o que deve ser amado conforme a caridade. Logo, de nenhum modo aumenta a virtude.

11. Além do mais, se a virtude aumenta, é necessário que o seu aumento seja reduzido à alguma espécie de movimento. Ora, não pode ser reduzido senão a alteração, que é o movimento na qualidade. No entanto, segundo o Filósofo, no livro VII da *Física*¹³², a alteração não está na alma a não ser segundo a parte sensitiva: na qual não

¹³¹ ARISTÓTELES, *De Generatione*, I, 5, 320 b 30.

¹³² ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 246 b 3.

infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Praeterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium eius influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novae virtutis. Sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Praeterea, habitus maxime augetur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus; si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

14. Praeterea, omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur; quod videtur esse falsum ex experimento: non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

15. Praeterea, illud cuius ratio in superlativo consistit, non potest augeri: optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlative consistit: est enim virtus ultimum potentiae. Ergo virtus non potest augeri.

16. Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in aliquo indivisibili, caret intensione et remissione; sicut forma substantialis, et numerus, et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili: est enim in medietate con-

está a caridade, nem muitas outras virtudes infusas. Logo, nem toda virtude infusa aumenta.

12. Além do mais, se a virtude infusa aumenta, é necessário que aumente por Deus, Quem a causa. No entanto, se Deus a aumenta, é necessário que isso seja realizado mediante outro influxo seu. Ora, o novo influxo não pode existir a não ser que haja uma nova virtude infusa. Logo, a virtude infusa não pode aumentar senão por adição de uma nova virtude. Contudo, não pode aumentar desse modo, como se mostrou acima. Logo, a virtude infusa não aumenta de modo algum.

13. Além do mais, os hábitos aumentam principalmente pelos atos. Portanto, como a virtude é um hábito, se aumenta, aumenta principalmente pelo seu ato. Ora, isto não pode ser, pelo que parece; porque o ato procede do hábito. No entanto, nada aumenta porque algo procede dele, mas porque é recebido nele. Logo, a virtude não aumenta de modo algum.

14. Além do mais, todos os atos da virtude são da mesma natureza. Portanto, se alguma virtude aumenta pelo seu ato, é necessário que aumente mediante qualquer ato; o que parece ser falso pela experiência: pois não experimentamos que a virtude cresça em relação a qualquer ato.

15. Além do mais, aquilo cuja natureza consiste em algo superlativo não pode aumentar: pois não há nada melhor do que o ótimo, nem mais branco do que o branquíssimo. Ora, a natureza da virtude consiste em algo superlativo; pois a virtude é o último da potência. Logo, a virtude não pode aumentar.

16. Além do mais, tudo aquilo cuja natureza consiste em algo indivisível carece de intensificação e de diminuição: como a forma substancial, o número e a figura. Ora, a natureza da virtude consiste em algo indivisível; com

sistens. Ergo virtus non intenditur neque remittitur.

17. Praeterea, nullum infinitum potest augeri; quia infinito non est aliquid magis. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

18. Praeterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam; dicitur enim VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

efeito, consiste em um meio [termo]¹³³. Logo, a virtude não se intensifica nem diminui.

17. Além do mais, nada infinito pode aumentar; porque não há algo maior do que o infinito. Ora, a virtude infusa é infinita, porque por ela o homem merece o Bem infinito, isto é, Deus. Logo, a virtude infusa não pode aumentar.

18. Além do mais, nenhuma coisa avança além da sua perfeição, porque a perfeição é o término da coisa. Ora, a virtude é a perfeição do que se possui; pois se diz, no livro VII da *Física*¹³⁴, que a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Logo, a virtude não aumenta.

SED CONTRA

1. Est quod dicitur I Petr., II, v. 2: *sicut modo geniti infantes, rationabiles et sine dolo, lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.* Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

2. Praeterea, Augustinus dicit, quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

AO CONTRÁRIO

1. É o que se diz em 1Pd 2, 2: *desejai, como crianças recém nascidas, o leite não adulterado da palavra, a fim de que por ele crescáis para a salvação.* No entanto, nada cresce para [alcançar] a salvação a não ser pelo aumento da virtude, pelo que o homem se ordena à salvação. Logo, a virtude aumenta.

2. Além do mais, diz Agostinho¹³⁵ que a caridade aumenta para que, aumentada, mereça também ser aperfeiçoada.

RESPONDEO

RESPONDO

¹³³ Diz-se ‘meio’ enquanto significa ‘meio termo’ entre o excesso e a deficiência; portanto, se refere ao meio termo qualitativo e não quantitativo, embora no caso da virtude da justiça se possa falar de ‘meio termo’, indicando o meio termo *qualitativo* da razão, quanto ao quantitativo dos bens. Por isso, “este meio consiste na proporção ou na mensuração das coisas e das paixões relativas ao homem”: Tomás de Aquino, *De Virt* a13 ad17. Diz-se ‘meio’ enquanto significa ‘meio termo’ entre o excesso e a deficiência; portanto, se refere ao meio termo qualitativo e não quantitativo, embora no caso da virtude da justiça se possa falar de ‘meio termo’, indicando o meio termo *qualitativo* da razão, quanto ao quantitativo dos bens. Por isso, “este meio consiste na proporção ou na mensuração das coisas e das paixões relativas ao homem”: TOMÁS DE AQUINO, *De Virt* a13 ad17.

¹³⁴ ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 246 a 11 e ss.; 246 b 3 e ss.; 247 a 3.

¹³⁵ AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium*, LXXIV, 1.

Respondeo. Dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid huiusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant ac si essent substantiae. Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitudinem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimaverunt enim quod formis competeret fieri sicut competit substantiis; et ideo non inveniunt ex quo formae generentur, posuerunt eas vel creari, vel praeesistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formae, sed subiecti per formam, ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formae, sed subiecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit: dum scilicet subiectum reducitur de potentia in actum. Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formae substantiae essent. Substantia autem augeri dicitur, in quantum ipsa est subiectum motus quo pervenitur de minori quantitate in maiorem, qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substantiae fit per additionem substantiae ad substantiam; quidam aestimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quaelibet virtus infusa, augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi praeintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subiecti. Formae enim unius speciei

Respondo dizendo que o erro em relação às formas se dá em muitos [autores] porque julgam acerca delas como se julga em relação às substâncias. O que certamente ocorre porque as formas são significadas em abstrato pelo modo das substâncias, como a brancura, ou a virtude ou algo semelhante; por isso resulta que alguns, seguindo o modo de falar, as julguem dessa maneira, como se fossem substâncias. E daqui procedeu o erro tanto de quem afirmou o estado latente das formas, como também o de quem sustentou que as formas existem por criação. Com efeito, [estes] opinaram que às formas lhes corresponderia chegar a ser do modo como corresponde às substâncias; e, por isso, não falando [aquilo] a partir do qual as formas são geradas, afirmaram que elas, ou são criadas, ou preexistem na matéria; sem considerar que assim como o ser não é dito só da forma senão também do sujeito mediante a forma, assim algo não chega ao ser [só pela forma], pois o que se determina para o ser não é só a forma, mas o sujeito. Com efeito, assim como a forma se diz ente, não porque ela mesma seja, se propriamente falamos, mas porque algo é por ela; assim também se afirma que a forma chega a ser, não porque ela mesma chegue a ser, mas porque por ela algo chega a ser, isto é, que o sujeito seja reduzido da potência ao ato. No entanto, assim também ocorre em relação ao aumento das qualidades; acerca das quais alguns falaram como se as qualidades e as formas fossem substâncias. Contudo, se diz que a substância aumenta enquanto ela mesma é o sujeito do movimento pelo qual uma quantidade menor se estende a uma maior, o que é chamado movimento de aumento. E porque o aumento da substância tem lugar por adição da substância à substância; alguns opina-

non diversificantur numero nisi per subiectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subiectum addatur subiecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subiecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporeas; quod etiam improbat philosophus in IV physicorum. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit, sed totum fit magis curvum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subiectum est anima, vel pars animae impossibile est etiam hoc fingere. Unde quidam alii dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel in quantum radicantur fortius in subiecto, vel in quantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quaedam substantia habens per se esse absque substantia; unde et Magister sententiarum, aestimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii, aestimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subiectum magis participare qualitatem; non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subiecto, vel secundum intensionem

ram que, desse modo, a caridade ou qualquer outra virtude infusa aumenta pela adição da caridade pela caridade, ou da virtude pela virtude, ou da brancura pela brancura; o que não pode ser em absoluto. Com efeito, a adição de um pelo outro não pode compreender-se a não ser que se pressuponha uma dualidade. No entanto, a dualidade nas formas de uma mesma espécie não pode compreender-se senão pela diversidade do sujeito. Pois as formas de uma mesma espécie não se distinguem em número senão mediante o sujeito. Portanto, se a qualidade se acrescenta à qualidade, é necessário que ocorra uma destas duas coisas: ou que o sujeito se acrescente ao sujeito, como, por exemplo, que algo branco se acrescenta a outra coisa branca, ou que no sujeito se faça branco algo que antes não era branco, como alguns afirmaram em relação às qualidades corporais; o que também rejeitou o Filósofo no livro IV da *Física*¹³⁶. Com efeito, ao fazer-se algo mais curvo não se curva algo que antes não fora curvo, mas tudo se faz mais curvo. No entanto, em relação às qualidades espirituais, cujo sujeito é a alma, ou parte da alma, também é impossível que isso ocorra. Por isso, alguns outros disseram que a caridade e as outras virtudes infusas não aumentam essencialmente; mas se diz que aumentam, ou enquanto se arraigam com mais força no objeto, ou enquanto agem mais fervido ou intensamente. Ora, certamente esta posição teria alguma razoabilidade, se a caridade fosse certa substância que tivesse o ser por si sem um sujeito que a sustentasse; por isso, também o Mestre das *Sentenças*¹¹⁸¹³⁷, que também considera que a caridade é certa substância, a saber, o próprio Espírito Santo, não parece haver sustentado irracional-

¹³⁶ ARISTÓTELES, *Physica*, IV, 9, 217 a 34; 217 b 10.

actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquae qualitates et formae augeri dicuntur; et quae sunt quae augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I Periher.; sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus; ut dicit philosophus X Metaph. Et similiter, quia motus substantiae secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem; inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem. Et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum quantitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscuiusque rei est eius bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quae non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est; unde subiectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae; ita eti-

mente este modo de aumento. Ora, os outros, os que consideram que a caridade é certa qualidade, falaram de um modo absolutamente irracional. Com efeito, que alguma qualidade aumente não significa outra coisa senão que o sujeito participa mais da qualidade; pois não é próprio da qualidade o ter outro ser senão o que tem no sujeito. No entanto, porque o sujeito participa mais da qualidade, age mais intensamente; porque toda coisa age enquanto está em ato; por isso, se está mais reduzido ao ato, age mais perfeitamente. Portanto, afirmar que alguma qualidade não aumenta segundo a sua essência, mas que aumenta segundo a radicação no sujeito, ou conforme a intensidade do ato, é afirmar que as coisas contraditórias são simultaneamente. E por isso deve-se considerar de que modo se afirma que podem aumentar certas qualidades e formas, e quais são as que podem aumentar. Portanto, deve-se saber por que os nomes são sinais do inteligido, como se diz no livro I *Sobre a interpretação*¹³⁸; assim como a partir das coisas mais conhecidas chegamos ao conhecimento das que são menos, assim também a partir do mais conhecido denominamos o menos. E por isso, devido ao movimento local ser o mais conhecido dentre todos os movimentos, da contrariedade segundo o lugar se deriva o nome da distância para todas as coisas contrárias dentre as que pode haver algum movimento; como diz o Filósofo no livro X da *Metafísica*¹³⁹. E, de modo semelhante, porque o movimento da substância conforme

¹³⁷ PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum* 1 d17, 2.

¹³⁸ ARISTÓTELES, *Perihermeneias*, I, 1, 16 a 3-4.

¹³⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysica*, X, 5, 10, 1018 a 26.

¹⁴⁰ AGOSTINHO, *De Trinitate*, VI, 8.

¹⁴¹ Antiga unidade de medida de comprimento equivalente a três palmos, ou seja, 66cm; cúbito. (Aurélio - o Dicionário da Língua Portuguesa. Curitiba: Positivo, 3 ed. 2004)

¹⁴² ARISTÓTELES, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043 b 33.

am per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formae; eo scilicet quod id quod perficit rationem formae, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem: unde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitibus quae denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum. Alio modo ex comparatione formae ad subiectum; quia inhaeret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res; et propter hoc philosophus, VIII Metaphys., assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero praedicatur, etiam si sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatae, quia signantur per modum substantiae, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album. Neutra autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusis, quare non intenduntur et remittuntur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subiecto, sicut formae substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas. Unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a

a quantidade é mais perceptível sensivelmente do que o movimento conforme a alteração; então os nomes que convêm ao movimento conforme a alteração são derivados do movimento segundo a quantidade. E é por isso que, assim como o corpo que é movido à quantidade perfeita se diz que aumenta, e a mesma quantidade perfeita se diz grande em relação à imperfeita. Assim aquilo que se move da qualidade imperfeita à perfeita se diz que aumenta segundo a qualidade; e a mesma qualidade perfeita se diz grande em relação à imperfeita. E porque a perfeição de cada coisa é a sua bondade; por isso diz Agostinho¹⁴⁰ que nessas coisas que não se constituem uma magnitude quantitativa, o ser maior é o mesmo que [o ser] melhor. No entanto, mover-se de uma forma imperfeita a uma perfeita não é outra coisa que o sujeito mais reduzido ao ato: pois a forma é ato; por isso, o sujeito que recebe mais intensamente uma forma não consiste em outra coisa do que nele mesmo ser mais reduzido ao ato daquela forma. E, assim como alguma coisa é reduzida da pura potência ao ato da forma pela ação de um agente; assim também é reduzida de um ato imperfeito ao ato perfeito pela ação de um agente. Mas isso não ocorre em todas as formas por dois motivos. Primeiro, certamente, pela própria natureza da forma; isto é, porque aquilo que aperfeiçoa a natureza da forma é algo indivisível, como, por exemplo, o número. Com efeito, a adição da unidade constitui a espécie: por isso, o [número] binário ou ternário não se denomina segundo o mais e o menos; e, por consequência, não há mais e menos nas quantidades que são designadas pelos números, por exemplo, dois côvados¹⁴¹ ou três côvados, nem nas figuras, por exemplo, na triangular e no quadrangular; inclusive

quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensiorem dicimus.

nas proporções, por exemplo, o dobro e o triplo. De outro modo, pela relação da forma com o sujeito; porque inere a ele de modo indivisível. E por causa disso, a forma substancial não admite intensificação ou diminuição, porque dá o ser substancial, que é de um só modo: com efeito, onde há outro ser substancial há outra coisa; e por causa disso o Filósofo, no livro VIII da *Metafísica*¹⁴², compara as definições aos números. E também por isso, nada que se predique substancialmente de outro, inclusive se está no gênero do acidente, se predica segundo o mais e o menos; pois a brancura não se diz mais ou menos cor. E por isso as qualidades também se designam em abstrato, porque são designadas pelo modo da substância, nem se intensificam nem diminuem; com efeito, a brancura não se diz mais ou menos, mas branco. Contudo, nem uma nem outra dessas causas se dá na caridade e nas demais virtudes infusas, como para que não se intensifiquem nem diminuam; porque nem a natureza destas [virtudes] consiste em algo indivisível, como na natureza do número; nem dão o ser substancial ao sujeito, como as formas substanciais; e por causa disso se intensificam e diminuem, enquanto o sujeito é mais reduzido ao ato das mesmas pela ação do agente que as causas. Por isso, assim como as virtudes adquiridas aumentam mediante os atos pelos quais são causadas, assim as virtudes infusas aumentam pela ação de Deus, por Quem são causadas. No entanto, os nossos atos se relacionam com o aumento da caridade e das virtudes infusas como disponentes, assim como para obter a caridade inicial; pois o homem que faz o que está em seu poder se prepara para receber a caridade de Deus. Contudo, além disso, os nossos atos podem ser meritórios em relação ao aumento da carida-

de; porque pressupõem a caridade que é o princípio do merecer. Ora, nada pode merecer a não ser que primeiro obtenha a caridade, porque não pode haver mérito sem a caridade. Portanto, assim, dizemos que a caridade aumenta por intensidade.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut in caritate et aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita et quantitas, ut ex dictis, in corp. art., patet.

2. Ad secundum dicendum, quod forma est invariabilis, quia non est variationis subiectum; potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus et minus eam participat.

3. Ad tertium dicendum, quod motus alicuius rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non esse; et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse et non esse, qui est generatio et corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhaerens essentiae; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum, quia de loco ad locum eius subiectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum, vel magis subiectum secundum eam ut ex dictis, in corp. art., patet.

4. Ad quartum dicendum, quod id quod praedicatur essentialiter de caritate, non praedicatur de ea

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que assim como em relação à caridade e a outras qualidades se faz uso do [termo] aumento por semelhança, assim também [do termo] quantidade, como se mostra a partir do que foi dito no corpo do artigo.

2. Respondo dizendo que a forma é invariável, porque não é o sujeito da variação; mas pode dizer variável enquanto o sujeito que varia de acordo com ela participa mais ou menos dela.

3. Respondo dizendo que o movimento de alguma coisa segundo a essência pode ser entendido de dois modos. Um modo, enquanto ao que é próprio, isto é, o ser essencialmente, ou o não ser; e assim o movimento segundo a essência não é senão um movimento segundo o ser e o não ser, que é a geração e a corrupção. Outro modo, pode ser entendido como o movimento segundo a essência, se é o movimento segundo qualquer coisa vinculada à essência; assim como dizemos que um corpo se move essencialmente quando se move segundo o lugar, porque o seu sujeito é trasladado de lugar a lugar; e assim também se afirma que alguma qualidade se move essencialmente a seu modo, enquanto que varia segundo o perfeito e o imperfeito, ou antes o sujeito conforme a ela, como se mostra no que foi dito no corpo do artigo.

4. Respondo dizendo que o que se predica essencialmente da caridade não se predica dela segundo o mais e o

secundum magis et minus: non enim dicitur magis vel minus virtus; sed maior caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non praedicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subiectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

5. Ad quintum dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

6. Ad sextum dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiae quantae. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est in corp. art.

7. Et per hoc patet solutio ad septimum.

8. Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subiectum motus, sed quia eius subiectum secundum ipsam movetur et augetur.

9. Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur in Lib. Physic. Et hoc praecipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

10. Ad decimum dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quae dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquae tamen qualitates, praeter istam magnitudinem seu quan-

menos: com efeito, não se diz mais ou menos virtude; porém se diz que uma maior caridade [é] mais virtude, em razão do modo de significar, porque é significado como uma substância. Ora, porque ela mesma não se predica essencialmente do seu sujeito, o sujeito conforme a ela recebe [a denominação] mais e menos: como se diz que o sujeito possui mais ou menos caridade; e aquele que tem mais caridade é mais virtuoso.

5. Respondo dizendo que a caridade não diminui, porque não tem causa de diminuição, como prova Ambrósio; no entanto, tem a causa do aumento, a saber, Deus.

6. Respondo dizendo que o aumento que se realiza por adição é o aumento da substância quantitativa. No entanto, a caridade não se aumenta como se diz no corpo do artigo.

7. E por isso é evidente a solução para o sétimo argumento.

8. Respondo dizendo que a caridade se diz que aumenta ou é movida, não porque ela mesma seja sujeito do movimento, mas porque o seu sujeito é movido ou aumenta conforme a caridade mesma.

9. Respondo dizendo que ainda que Deus seja invariável, contudo, pode mudar as coisas sem a sua [própria] variação; com efeito, não é necessário que tudo o que move seja movido, como se prova no livro da *Física*¹⁴³. E isto convém principalmente a Deus, porque não age por necessidade da natureza senão pela Vontade.

10. Respondo dizendo que há uma razão comum da magnitude para todas as qualidades e formas, o que já foi dito, isto é, a sua perfeição no sujeito. No entanto, algumas qualidades, além dessa magnitude ou quantidade que

¹⁴³ ARISTÓTELES, *Physica*, VIII, 5, 256 a 4.

titatem quae competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quae competit eis per accidens; et hoc dupliciter. Uno modo ratione subiecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum; unde augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut et dicitur aliquid maius album: non enim aliter praedicantur ea quae pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus. Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte obiecti in quod agit: et haec dicitur quantitas virtutis; quae magis dicitur propter quantitatem obiecti vel continentiam; sicut dicitur magnae virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensiva, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam; sicut dicitur aliquis magnae virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem: quia de ratione scientiae non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum: non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat. Sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat. Unde scientia potest augeri vel secundum numerum obiectorum, vel secundum intensionem eius in subiecto; virtus autem uno modo tantum. Sed considerandum est, quod eiusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde

lhes corresponde por si mesmas, tem outra magnitude ou quantidade que lhe corresponde por acidente; e isso por dois modos. Um modo, pela razão do sujeito; assim como quando se diz da brancura quantitativamente por acidente, porque o seu sujeito é quantitativo; por isso, aumentado o sujeito, aumenta a brancura por acidente. Ora, segundo este aumento, não se diz que algo [é] mais branco, mas que [é] maior a brancura, assim como quando também se afirma que algo [é] de maior brancura: com efeito, não se predica de outro modo o que pertence a este aumento em relação à brancura e ao sujeito em razão do qual se afirma que a brancura aumenta por acidente. Ora, este modo [de predicação do termo] quantidade e do [termo] aumento não corresponde às qualidades da alma, isto é, às ciências e às virtudes. De outro modo, [os termos] quantidade e aumento são atribuídos a alguma qualidade por acidente: por parte do objeto em relação ao qual age: e este [modo de atribuição do termo quantidade] se denomina quantidade da virtude; a qual se diz [que é] maior por causa da quantidade do objeto ou de sua capacidade de conter; assim como se diz que alguém tem grande virtude quem pode levar um grande peso ou quem pode fazer de qualquer modo uma grande coisa, seja com magnitude dimensional, seja com magnitude de perfeição, ou segundo a quantidade discreta; assim como se diz que tem uma grande virtude quem pode fazer muitas coisas. E desse modo, a quantidade pode ser atribuída por acidente às qualidades da alma, a saber, às ciências e às virtudes. No entanto, há uma diferença entre a ciência e a virtude: porque não é próprio da natureza da ciência o que se estende em ato relativo a todos os objetos; pois não é necessário que o que sabe conheça to-

etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

11. Ad undecimum dicendum, quod motus augmenti caritatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte animae; sed prout alteratio et passio dicitur secundum receptionem et perfectionem; sicut sentire et intelligere est quoddam pati et alterari. Et sic distinguit philosophus alterationem et passionem in II de anima.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quae prae-existebat, perficiendo.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ut supra dictum est; ita et potest eam augere.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis: non enim oportet quod habens caritatem, semper opere-

do o cognoscível. Ora, é próprio da natureza da virtude que em todos se opere virtuosamente. Por isso, a ciência pode aumentar, ou segundo o número dos objetos, ou segundo a sua intensidade no sujeito; a virtude, contudo, de um só modo. Mas se deve considerar que pela mesma razão uma qualidade tem a capacidade em relação a algo grande e que ela mesma seja grande, assim como é evidente a partir do que foi dito acima; por isso também a magnitude da perfeição pode ser denominada como a magnitude da virtude.

11. Respondo dizendo que o movimento do aumento da caridade se reduz à alteração, não enquanto que a alteração se dê entre contrários, na medida em que se dá nas coisas sensíveis e na parte sensível da alma; mas enquanto que a alteração e a paixão se dizem segundo a recepção e a perfeição; como sentir e entender são certo padecer e ser alterado. E assim o Filósofo distingue a alteração e a paixão no livro II *Sobre a alma*¹⁴⁴.

12. Respondo dizendo que Deus não aumenta a caridade infundindo uma nova caridade, mas aperfeiçoando a que já existia.

13. Respondo dizendo que assim como o ato que procede do agente pode causar a virtude adquirida [mediante os nossos atos] por causa da impressão das virtudes ativas nas passivas, como foi dito acima; assim também pode aumentá-la.

14. Respondo dizendo que a caridade e as outras virtudes infusas não aumentam ativamente a partir dos [próprios] atos, mas apenas dispositiva e meritoriamente, como foi dito. No entanto, não é necessário que qualquer ato perfeito [segundo a virtude] corresponda a uma magnitude [determinada] da

¹⁴⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 5, 417 b 6.

tur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subiacet voluntati.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlacione quantum ad se, sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae, quod est bene operari; unde philosophus dicit, VII Phys., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis, vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subiecti, in quantum quaerit medium: ad quod quaerendum potest aliquis diversimode se habere, vel peius vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile; habet enim aliquam latitudinem: sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II Ethic.; et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit; unde potest magis vel minus esse.

18. Ad decimumoctavum dicendum,

virtude; pois não é necessário que o que possua a caridade aja sempre segundo todo o poder da caridade; com efeito, o uso dos hábitos subjaz à vontade.

15. Respondo dizendo que a natureza da virtude não consiste em algo superlativo em relação a si mesma, mas em relação ao seu objeto: porque pela virtude o homem se ordena ao último da potência, que é o agir bem; por isso diz o Filósofo no livro VII da *Física*¹⁴⁵, que a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Contudo, em relação ao ótimo alguém pode estar mais ou menos disposto; e conforme isso, a virtude é receptiva de mais ou de menos. Ou não se diz que [a virtude é algo] último em absoluto, mas [algo] último em relação à espécie; como o fogo é o mais sutil na espécie dos corpos e o homem a mais digna das criaturas; e, no entanto, um homem é mais digno que outro.

16. Respondo dizendo que a natureza da virtude não consiste em algo indivisível em si mesmo, mas em razão do seu sujeito, enquanto busca o meio [virtuoso]: para procurar o que alguém pode ter disposto de diversos modos, seja pior ou melhor. No entanto, o próprio meio [virtuoso] não é absolutamente indivisível; pois tem certa amplitude; já que para a virtude é suficiente que se aproxime do meio, como se diz no livro II da *Ética*¹⁴⁶; e por causa disso se afirma que um ato [é] mais virtuoso que outro.

17. Respondo dizendo que a virtude da caridade é infinita por parte de Deus, ou do fim; mas em relação a aquele infinito a caridade é disposta de uma maneira finita; por isso pode ser maior ou menor.

18. Respondo dizendo que nem todo o

¹⁴⁵ ARISTÓTELES, *Physica*, VII, 3, 246 b 2.

¹⁴⁶ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 a 35.

quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis; et ideo nihil prohibet, quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

perfeito é perfeitíssimo, mas apenas aquilo que está no último [grau] da atualidade; e por isso nada impede que o que é perfeito conforme a virtude se aperfeiçoe ainda mais.

ARTICULUS 12

DUODECIMO QUAERITUR UTRUM VIRTUTES INTER SE DISTINGUANTUR. QUAERITUR DE DISTINCTIONE VIRTUTUM.

Et videtur quod non recte virtutes distinguantur.

1. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi: quia sic essent infinitae virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Praeterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus: scilicet felicitas. Ergo et virtus, quae est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Praeterea, formae et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subiectum. Subiectum autem virtutis est anima, vel potentia animae. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animae.

ARTIGO 12

DÉCIMO SEGUNDO, SE PERGUNTA SE AS VIRTUDES SE DISTINGUEM ENTRE SI. PERGUNTA-SE SOBRE A DISTINÇÃO DAS VIRTUDES.¹⁴⁷

E parece que as virtudes não se distinguem corretamente.

1. Com efeito, as coisas morais recebem a espécie do fim. Portanto, se as virtudes se distinguem segundo a espécie, é necessário que isto seja em razão do fim. Ora, não em razão do fim próximo, porque deste modo haveria infinitas virtudes segundo a espécie. Logo, em razão do fim último. Ora, o fim último das virtudes é só um, a saber, Deus ou a felicidade. Logo, há uma só virtude.

2. Além do mais, a um fim se chega por uma só operação. No entanto, só uma operação é por uma só forma. Logo, o homem se ordena a um fim por uma só forma. Contudo, o fim do homem é um só: a saber, a felicidade. Logo, também a virtude, que é a forma pela qual o homem se ordena à felicidade, é uma só.

3. Além do mais, as formas e os acidentes se distinguem numericamente conforme recebem a matéria ou o sujeito. No entanto, o sujeito da virtude é a alma ou a potência da alma. Logo, parece que a virtude é uma só, porque a alma é uma só; ou ao menos [parece] que as virtudes não excedem o número

¹⁴⁷ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 2; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a 3, ad 4; *De Verit.*, q. 14, a. 3, ad 9.

4. Praeterea, habitus distinguuntur per obiecta, sicut et potentiae. Cum ergo virtutes sint quidam habitus: videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum animae; et sic, virtutes non excedunt numerum potentiarum animae.

5. Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias.- Sed contra, principiata distinguuntur secundum principia, et non e converso; quia ab eodem res habent esse et unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

6. Praeterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinatur ad id quod est virtutis per modum naturae: est enim virtus, ut Tullius dicit, habitus in modum naturae rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum obiectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis, propter quod, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, ut dicitur I Cor. XIII, v. 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

das potências da alma.

4. Além do mais, os hábitos se distinguem pelos objetos, como também as potências. Logo, como as virtudes são certos hábitos: parece que a razão da distinção das virtudes e das potências da alma é a mesma; e assim as virtudes não excedem o número das potências da alma.

5. Mas se diz que os hábitos se distinguem pelos atos, e não pelas potências. - Mas, ao contrário, o que procede de princípios se distingue conforme os princípios, e não o inverso; porque as coisas têm o ser na unidade por si mesma. Ora, os hábitos são princípios dos atos. Logo, os atos se distinguem mais em razão dos hábitos do que o inverso.

6. Além do mais, a virtude é necessária para que o homem se incline ao que é próprio da virtude pelo modo da natureza: com efeito, a virtude é, como disse Túlio, um hábito no modo da natureza, conforme a razão. Portanto, o homem não necessita da virtude em relação àquilo até o que a potência mesma se inclina naturalmente. Ora, a vontade do homem se inclina naturalmente ao fim último. Logo, não é necessário ao homem nenhum hábito da virtude em relação ao fim último; por isso, que os filósofos não sustentaram que existem algumas virtudes cujo objeto seja a felicidade. Logo, nem nós devemos afirmar a existência de algumas virtudes teológicas, cujo objeto seja Deus, Quem é o fim último.

7. Além do mais, a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Ora, a fé e a esperança implicam certa imperfeição; porque a fé é relativa ao que não se vê, e a esperança ao que não se tem, por causa disso, *quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá*, como se diz em 1Cor 13, 10. Logo, a fé e a esperança não devem incluir-se entre as virtudes.

8. Praeterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum et affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo praeter fidem et caritatem non debet poni spes virtus theologica.

9. Praeterea, id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus; quia ut dicit Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae, nihil aliud est virtus quam ordo amoris: ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

10. Praeterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quae Deo attribuuntur: ut sapientia, potentia et huiusmodi. Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicae, quot sunt quae attribuuntur Deo.

11. Praeterea, virtus theologica est cuius actus immediate ordinatur in Deum. Sed plura alia sunt talia: sicut sapientia quae contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quae colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicae.

12. Praeterea, finis est ratio eorum quae sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

8. Além do mais, nada pode ordenar-se a Deus a não ser pelo intelecto e o afeto. Ora, a fé ordena suficientemente o intelecto do homem até Deus, e a caridade o afeto. Logo, além da fé e da caridade não se deve considerar a esperança como uma virtude teologal.

9. Além do mais, o que é comum a toda a virtude não se deve considerar como uma virtude especial. Ora, parece que a caridade é comum a todas as virtudes; porque como diz Agostinho no livro *Dos costumes da Igreja*¹⁴⁸, a virtude não é outra coisa que a ordem do amor: e inclusive a mesma caridade se designa como a forma de todas as virtudes. Logo, não se deve considerar como uma virtude especial entre as [virtudes] teologais.

10. Além do mais, em Deus não só se considera a Verdade [divina] à qual se ordena à fé, a Grandeza [divina] à qual se ordena à esperança, ou a Bondade [divina] à qual se ordena à caridade; mas que há muitas outras [perfeições] que se atribuem a Deus: como a Sabedoria, o Poder e outras semelhantes. Logo, parece que ou só há uma virtude teologal, porque todas aquelas [perfeições] são uma só em Deus; ou que há tantas virtudes teologais quantas são as [perfeições] que se atribuem a Deus.

11. Além do mais, a virtude teologal é aquilo cujo ato imediatamente se ordena a Deus. Ora, [há] muitas outras que são tais: como a sabedoria que se contempla em Deus, o temor pelo qual [Ele] mesmo é reverenciado, a religião pela qual se Lhe venera. Logo, as virtudes teologais não são só três.

12. Além do mais, o fim é a razão de ser do que é para o fim. Portanto, possuindo as virtudes teologais pelas quais o homem se ordena retamente a Deus, parece supérfluo afirmar [a existência] de outras virtudes.

¹⁴⁸ AGOSTINHO, *De moribus Ecclesiae*, I, 15, 25.

13. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum: est enim virtus quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte; et sic videtur quod non sint aliquae virtutes intellectuales.

14. Praeterea, prudentia est quaedam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

15. Praeterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

16. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II *Ethic.*: ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI *Ethic.* Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

17. Praeterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed praeter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec praeter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosos in appetitu ad operandum agibilia; et ita videtur quod non sint aliquae virtutes morales distinctae a prudentia.

18. Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium.- Sed contra, Aristoteles dicit II *Ethic.*, quod ira semper

13. Além do mais, a virtude se ordena para o bem: pois a virtude é o que faz bom aquele que a possui, e torna boa a sua obra. Ora, o bem está só na vontade e na parte apetitiva; e desta maneira parece que não há quaisquer virtudes intelectuais.

14. Além do mais, a prudência é certa virtude intelectual. No entanto, ela mesma se encontra entre [as virtudes] morais. Logo, parece que as virtudes morais não se distinguem das intelectuais.

15. Além do mais, a ciência moral não trata senão das coisas morais. No entanto, a ciência moral trata das virtudes intelectuais. Logo, as virtudes intelectuais são morais.

16. Além do mais, o que se inclui na definição de algo não se distingue deste. Ora, a prudência se inclui na definição da virtude moral: pois a virtude moral é o hábito de eleição que consiste no meio [termo] determinado segundo a reta razão, como se diz no livro II da *Ética*¹⁴⁹: com efeito, a prudência é a razão do agir, como se diz no livro VI da *Ética*¹⁵⁰. Logo, as virtudes morais não se distinguem da prudência.

17. Além do mais, assim como a prudência se refere ao conhecimento prático, assim também a arte. Ora, além da arte não há outros hábitos na parte apetitiva ordenados a agir nas coisas artificiais. Logo, por uma razão semelhante, nem há hábitos virtuosos no apetite para agir no operável além da prudência; e assim parece que não há virtudes morais distintas da prudência.

18. Mas se diz que por isso [o que se toma do argumento precedente,] não corresponde à arte alguma virtude no apetite, porque o apetite é das coisas singulares, mas a arte das universais. -

¹⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 35.

¹⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 5, 1140 b 20-21.

est circa singularia: sed odium est etiam universalium; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

19. Praeterea, unaquaeque potentia naturaliter tendit in suum obiectum. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo praeter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

20. Praeterea, ad virtutem sufficit cognitio et operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo praeter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

21. Praeterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes obiecta, ita et habitus cognoscitivi. Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

22. Praeterea, ea quae conveniunt in forma, et differunt solum in materia, sunt unum specie. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non differunt specie, sed numero tantum.

23. Praeterea, ea quae differunt

Mas, ao contrário, diz Aristóteles no livro II da *Ética*¹⁵¹, que a ira sempre é relativa às coisas singulares: porém o ódio também versa sobre as coisas universais; com efeito, temos ódio contra todas as classes de ladrões. No entanto, o ódio pertence ao apetite. Logo, o apetite é relativo às coisas universais.

19. Além do mais, cada potência tem naturalmente o seu objeto. No entanto, o objeto do apetite é o bem apreendido. Logo, o apetite tem naturalmente o bem a partir do que é apreendido. Ora, a prudência nos aperfeiçoa suficientemente para apreender o bem. Logo, não é necessário que tenhamos alguma outra virtude moral no apetite além da prudência, pois em relação a ele [isto é, em relação ao bem da parte apetitiva] é suficiente a inclinação natural.

20. Além do mais, o conhecimento e a operação são suficientes para a virtude. Ora, ambos são obtidos pela prudência. Logo, além da prudência não é necessário afirmar a existência de outras virtudes morais.

21. Além do mais, assim como os hábitos apetitivos se distinguem em relação aos objetos, assim também os hábitos cognoscitivos. Ora, em relação a todos os objetos morais há um só hábito cognoscitivo, ou a ciência moral em relação a todas as coisas morais, ou também a prudência. Logo, também há uma só virtude moral no apetite.

22. Além do mais, as coisas que convêm na forma e diferem só na matéria são de uma mesma espécie. Ora, todas as virtudes morais convêm segundo o que é formal nelas, porque em todas há um meio [termo] determinado conforme a reta razão; no entanto, não diferem a não ser em relação às matérias. Logo, não diferem na espécie a não ser numericamente.

23. Além do mais, as coisas que dife-

¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 9, 1109 b 14; Aristóteles, *Retorica*, II, 4, 1382 a 3.

specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se ad invicem: quia, ut Augustinus dicit, oportet quod iustitia sit fortis et temperata, et temperantia iusta et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

24. Praeterea, virtutes theologicae et cardinales, sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicae. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

25. Praeterea, tres ponuntur animae partes; scilicet rationalis, irascibilis et concupiscibilis. Ergo si sunt aliquae virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

26. Praeterea, aliae virtutes videntur istis principaliores; sicut est magnanimitas, quae operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV *Ética*; et humilitas, quae est custos virtutum; mansuetudo etiam videtur esse principalior quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur irascibilis; liberalitas et magnificentia, quae dant de suo, videntur esse principaliores quam iustitia quae reddit alteri debitum. Ergo istae non sunt virtutes cardinales, sed magis aliae.

27. Praeterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliae virtutes ponuntur a Tullio, partes istarum quatuor: scilicet prudentiae, iustitiae, fortitudinis, et temperantiae. Ergo saltem aliae virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

rem por sua espécie não se designam umas pelas outras. Ora, as virtudes morais se designam umas pelas outras: porque, como diz Agostinho¹⁵², é necessário que a justiça seja forte e temperada, e a temperança justa e forte, e assim nas outras [virtudes]. Logo, as virtudes não se distinguem entre si.

24. Além do mais, as virtudes teológicas e as cardeais são mais importantes do que as morais. Ora, as virtudes intelectuais não se denominam cardeais, nem as teológicas. Logo, nem as virtudes morais devem chamar-se cardeais como [se fossem as virtudes] principais.

25. Além do mais, há três partes da alma; isto é, a racional, a irascível e a concupiscível. Logo, se há certas virtudes principais, parece que são só três.

26. Além do mais, outras virtudes parecem mais importantes do que estas; assim como ocorre com a magnanimidade, que opera o grande em todas as virtudes, como se diz no livro IV da *Ética*¹⁵³; e a humildade, que é a guardiã das virtudes; e, também, a mansidão parece ser de maior importância do que a fortaleza, como está em relação à ira, a partir da qual se denomina irascível; a liberalidade e a magnificência, pelas quais alguém se dá a si mesmo, parecem ser mais importantes do que a justiça, pela qual se restitui o devido. Logo, estas não são as virtudes cardeais, mas antes as outras.

27. Além do mais, a parte não se distingue do seu todo. Ora, outras virtudes são mencionadas por Túlío¹⁵⁴, como partes destas quatro: a saber, da prudência, da justiça, da fortaleza e da temperança. Logo, ao menos as outras virtudes morais não se distinguem dessas; e assim parece que as virtudes

¹⁵² AGOSTINHO, *De Trinitate*, VI, 4, 6.

¹⁵³ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, IV, 3, 1123 b 30-31.

¹⁵⁴ MARCO TÚLIO CÍCERO, *De Inventione Rhetorica*, II, 53, 154; 54, 163.

se distinguem retamente.

SED CONTRA

1. Est quod I Cor. XIII, 13, dicitur: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*; et Sap. VIII, 7: *sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem*.

AO CONTRÁRIO

1. É o que se diz em 1Cor 13, 13: *agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas*; e em Sb 8,7: *ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza*.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis eius. Ultima enim differentia constituit speciem: unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum: nam virtus universaliter accepta sic definitur: *virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*: ut patet in Lib. Ethic. Unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur. Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est; oportet hominis bonum esse eius quod est aequaliter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibi-

RESPONDO

Respondo dizendo que cada coisa se distingue segundo a espécie conforme o que é formal nela mesma. No entanto, o formal em cada coisa é aquilo que completa a sua definição. Com efeito, a última diferença constitui a espécie: por isso que, por ela, o definido se distingue segundo a espécie dos outros; e se a diferença mesma é formalmente múltipla conforme as diversas razões formais, o definido se distingue em diversas espécies conforme a sua mesma diversidade. No entanto, aquilo que completa e constitui o elemento formal último na definição da virtude é o bem: pois a virtude considerada universalmente se define assim: *a virtude é o que faz bom aquele que a possui e torna boa a sua obra*: como se mostra no livro da *Ética*¹⁵⁵. Por isso, também é necessário que se distinga segundo a espécie a virtude do homem, da qual falamos, enquanto se distingue o bem segundo [as diversas] razões formais. Contudo, como o homem é homem enquanto é racional; é necessário que o bem do homem pertença àquilo que é de algum modo racional. No entanto, a parte racional, ou a intelectiva, compreende a [parte] cognoscitiva e a apetitiva. Contudo, a parte racional não só pertence ao apetite que está na própria parte racional, o que segue a apreensão do intelecto e o que se designa por

¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 a 14-15.

lem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliquantulum rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivae et bonum appetitivae partis. Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivae parti attribuitur formaliter, ipsum enim bonum est appetitivae partis obiectum: sed intellectivae parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivae partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam: nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quae perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quae perficit rationem appetitivam ad apprehendendum bonum; et propter hoc philosophus in Lib. Ethic., distinguit virtutes intellectuales a moralibus: et intellectuales dicuntur quae perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum, morales autem quae perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae, propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI Ethic. Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens: et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si

vontade: mas também o apetite que está na parte sensitiva do homem, e se divide no irascível e no concupiscível. Com efeito, também este apetite segue no homem a apreensão da razão, enquanto obedece ao império da razão; por isso, também se afirma que participa de algum modo da razão. Portanto, o bem do homem não só é o bem da [parte] cognoscitiva, mas também o bem da parte apetitiva. No entanto, o bem não é atribuído a uma e outra parte segundo a mesma consideração. Com efeito, o bem é atribuído à parte apetitiva formalmente; pois o mesmo bem é o objeto da parte apetitiva: mas o bem não é atribuído à parte intelectual formalmente, mas só materialmente. Com efeito, conhecer o verdadeiro é um certo bem da parte cognoscitiva, ainda que não se relacione com a [parte] cognoscitiva sob a razão de bem, porém mais propriamente com a apetitiva: pois o conhecimento mesmo do verdadeiro é algo apetecível. Portanto, é necessário que seja de uma natureza distinta a virtude que aperfeiçoa a parte cognoscitiva para conhecer o verdadeiro, e a que aperfeiçoa a parte apetitiva para apreender o bem; e por causa disso o Filósofo, no livro da *Ética*¹⁵⁶, distingue as virtudes intelectuais das morais e como as intelectuais se designam as que aperfeiçoam a parte intelectual para conhecer o verdadeiro; como morais, contudo, as que aperfeiçoam a parte apetitiva para desejar o bem. E porque o bem convém mais apropriadamente à parte apetitiva do que à intelectual, por causa disso, o nome da virtude corresponde mais conveniente e propriamente às virtudes da parte apetitiva que às virtudes da [parte] intelectual; ainda que as

¹⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1103 a 15.

¹⁵⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 20; 7, 1141 a 16; 12, 1144 a 1; 13, 1144 b 30. E 1145 a 6.

¹⁵⁸ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 17-18.

sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notae conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima: in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis. Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea quae sunt in nobis, quae dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostrae, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem; quarum est prudentia: et ea quae sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigitur ars aliqua; quorum rectam aestimationem passiones animae non corrumpunt. Et ideo philosophus ponit VI Ethic., virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam et intellectum, prudentiam et artem. Similiter etiam bonum appetitivae partis non secundum eandem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Huiusmodi autem bonum in tripartita materia quaeritur; scilicet in passionibus irascibilis et in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quae sunt circa res exteriores quae veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et huiusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet; unde si aliquae passiones sunt quae bonum rationis natae sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis praecipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quae refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consis-

virtutes intelectivas sejam perfeições mais nobres do que as virtudes morais, como se prova no livro VI da *Ética*¹⁵⁷. No entanto, o conhecimento do verdadeiro não é da mesma razão em relação a todas as coisas. Com efeito, o verdadeiro necessário e o verdadeiro contingente são conhecidos de um modo distinto e, às vezes, o verdadeiro necessário é conhecido de certa maneira, se é admitido como verdadeiro ao ponto de ser conhecido, como os primeiros princípios conhecidos pelo intelecto, e de outro modo, se é conhecido a partir de outro, como são conhecidas as conclusões pela ciência, ou pela sabedoria em relação às coisas mais elevadas: nas quais também há um outro modo de conhecer, porque por este o homem é conduzido a conhecer outras coisas. E de modo semelhante em relação às realidades contingentes, não é da mesma natureza o conhecimento das que estão em nós, que são denominadas operáveis, como são as nossas operações nas quais ocorre errar frequentemente por causa de alguma paixão; sobre as quais versa a prudência: e aquelas coisas que são exteriores a nós e feitas por nós, em relação as quais nos dirige alguma arte, cuja reta estima não é corrompida pelas paixões da alma. E por isso enuncia o Filósofo, no livro VI da *Ética*¹⁵⁸, como virtudes intelectuais: a saber, a sabedoria, a ciência, o intelecto, a prudência e a arte. Além disso, de modo semelhante, o bem da parte apetitiva não se dá segundo a mesma forma em todas as coisas humanas. No entanto, este modo de bem é buscado em três classes de matéria; a saber, nas paixões do irascível, nas paixões do concupiscível, e em nossas operações relativas às coisas exteriores que concernem ao nosso uso, como se dá na compra, na venda, no salário, no arrendamento, e outras coisas semelhan-

tit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanae vitae; et ex hoc imponitur nomen iustitiae, cuius est dirigere, et aequalitatem in huiusmodi invenire. Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivae partis quam appetitivae est duplex: scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque. Et ideo praeter omnes virtutes praedictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quae sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro objecto. Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit: scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicae sunt tres: scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum: theologicae, intellectuales et morales et quodlibet genus sub se plures species habet.

tes. Com efeito, o bem do homem nas paixões é de tal maneira que ao se relacionar com elas não declina do juízo da razão pelo seu ímpeto; por isso, se há algumas paixões que são naturalmente inclinadas a impedir [a realização] do bem da razão incitando a agir ou a ir em busca [de algo contrário], o bem da virtude consiste principalmente em certo refrear e retrair; assim como se mostra na temperança, que refreia e reprime as concupiscências. No entanto, se a paixão principalmente é por natureza inclinada a impedir o bem da razão retraindo [dele], como no caso do temor, o bem da virtude em relação a esse modo de paixão estará no resistir; o que faz a fortaleza.

Contudo, em relação às coisas exteriores, o bem da razão consiste em que recebam a proporção devida, conforme se referem à comunicação da vida humana; e por isso se assinala o nome da justiça, da qual é próprio regular e encontrar a igualdade nessas classes de coisas. Mas se deve considerar que tanto o bem da parte intelectual como da parte apetitiva é duplo: a saber, o bem que é o fim último, e o bem que é em razão do fim; [pois] a natureza de ambos não é a mesma. E por isso, além de todas as virtudes mencionadas, conforme as quais o homem alcança o bem nestas coisas que são relativas ao fim, é necessário que haja outras virtudes conforme as quais o homem se disponha retamente em relação ao último fim, que é Deus; por isso são denominadas teologais, porque não só tem a Deus por fim, mas também por objeto. No entanto, para que nos movamos retamente até o fim, é necessário que o fim seja conhecido e também desejado. Contudo, o desejo do fim exige duas coisas: a saber, a confiança de obter o fim, porque nenhum homem prudente se move ao que não pode conseguir, e o amor do fim por-

que [o fim] não se deseja a não ser que seja amado. E por isso, as virtudes teológicas são três: a saber, a fé, pela qual conhecemos a Deus, a esperança, pela qual esperamos possuí-Lo; e a caridade, pela qual O amamos. Logo, dessa maneira, é evidente que há três gêneros de virtudes: as teológicas, as intelectuais e as morais, e que qualquer destes gêneros contém sob si muitas espécies.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

- 1.** Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus uniuscuiusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est in corp. art.
- 2.** Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in his quae agunt per necessitatem naturae, quia ea consequuntur finem una actione et una forma: homo autem ideo habet rationem, quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariae plures virtutes.
- 3.** Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subiectum, quod est anima, vel potentiae eius, nisi quatenus diversitatem potentiaram consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est.
- 4.** Ad quartum dicendum, quod non secundum eandem rationem est aliquid obiectum potentiae et habitus. Nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

- 1.** Portanto, respondo dizendo que as coisas morais recebem a espécie dos fins próximos, os que, porém, não são infinitos, se se considera neles só a diferença formal: pois o fim próximo de cada virtude é o bem que ela mesma opera, o que difere na sua natureza, como se mostrou no corpo do artigo.
- 2.** Respondo dizendo que aquela argumentação procede nas coisas que agem por necessidade da natureza, porque estas alcançam o fim por uma só ação e por uma só forma: mas o homem possui a razão porque é necessário que alcance o seu fim de muitos e diversos [modos]; por isso são necessárias muitas virtudes.
- 3.** Respondo dizendo que os acidentes não se multiplicam em um sujeito unicamente conforme o número, mas segundo a espécie; por isso não é necessário que a unidade ou a multiplicidade nas virtudes, se considerada segundo o sujeito, que é a alma ou a sua potência, a não ser enquanto a diversidade das potências seja conforme a diversa razão de bem, segundo a que se distinguem as virtudes, como foi dito.
- 4.** Respondo dizendo que não é conforme a mesma razão pela qual algo é objeto da potência e do hábito. Pois a potência é aquela conforme a qual podemos algo em absoluto, por exemplo irar ou confiar; no entanto, o hábito é

secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in *Ethic.* Et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio obiecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

5. Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quae est finis medicinae, ut philosophus dicit I *Ethic.* Habitus igitur sunt causae effectivae actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

6. Ad sextum dicendum, quod respectu finis qui est naturae humanae proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio; et ideo philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum obiectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus, est naturae nostrae excedens proportionem; et ideo supra naturalem inclinationem necessariae sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

7. Ad septimum dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, maioris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde philosophus dicit de proprietatibus animalium, et in II de *Cael. et Mund.:* *quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus.* Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

aquilo conforme o que podemos [realizar] algo bem ou mal, como se afirma na *Ética*¹⁵⁹. E por isso onde há outra razão de bem há uma razão quanto ao hábito, mas não quanto à potência; por causa disso ocorre de que em uma potência haja muitos hábitos.

5. Respondo dizendo que nada impede que algo seja causa efetiva de outro, o qual, no entanto, é causa final daquele; como a medicina é a causa efetiva da saúde, que é o fim da medicina, como diz o Filósofo no livro I da *Ética*¹⁶⁰. Portanto, os hábitos são causas efetivas dos atos; mas os atos são fins dos hábitos; e por isso os hábitos se distinguem formalmente segundo os atos.

6. Respondo dizendo que em relação ao fim que é proporcionado à natureza humana, a inclinação natural é suficiente ao homem para que esteja bem disposto; e por isso os filósofos estabeleceram algumas virtudes cujo objeto fosse a felicidade, da qual eles mesmo trataram. Ora, o fim no qual esperamos a beatitude, Deus, é o que excede a capacidade da nossa natureza; e, por isso, por sobre a inclinação da natureza nos são necessárias as virtudes pelas quais sejamos elevados ao último fim.

7. Respondo dizendo que chegar a Deus de algum modo e imperfeitamente, é de maior perfeição do que alcançar perfeitamente as outras coisas; por isso diz o Filósofo no *Sobre a propriedade dos animais*¹⁶¹ e no *Sobre o céu e o mundo*¹⁶²: *o que percebemos das coisas mais elevadas é mais digno do que muito do que conhecemos das outras coisas.* E por isso nada impede que não só a fé, mas também a esperança sejam virtudes, ainda que por

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105 b 25-26.

¹⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1097 a 19.

¹⁶¹ ARISTÓTELES, *De proprietatibus animalium*, I, 5, 644 b 33-34.

¹⁶² ARISTÓTELES, *De caelo*, II, 5, 287 b 29 ; De Virt a12 ad7; ARISTÓTELES, *De caelo*, II, 291 b 24-28.

8. Ad octavum dicendum, quod affectus in Deum ordinatur et per spem in quantum confidit de Deo, et per caritatem in quantum diligit ipsum.

9. Ad nonum dicendum, quod amor est principium et radix omnium affectuum: non enim gaudemus de praesentia boni nisi in quantum est amatum; et similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quae est ordinativa alicuius passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quae est amor, non sit virtus specialis; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, in quantum omnes movet ad suum finem.

10. Ad decimum dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quae appetitum nostrum movet ut finis; et secundum hoc sunt tres virtutes theologicae, ut dictum est art. 10 huius quaestionis.

11. Ad undecimum dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quae offert colendo ipsum; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur. Timor etiam respicit pro obiecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subiicit.

12. Ad duodecimum dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones: ita et in operativis sunt

elas alcancemos imperfeitamente a Deus.

8. Respondo dizendo que o afeto a Deus não só se ordena pela esperança enquanto que [por ela] se confia em Deus, mas também pela caridade enquanto que [por ela] se o ama.

9. Respondo dizendo que o amor é o princípio e a raiz de todos os afetos: com efeito, não gozamos da presença do bem senão enquanto é amado; e do mesmo modo é evidente em todos ou outros afetos. Portanto, dessa maneira, toda virtude que é princípio de ordem de alguma paixão, é também princípio de ordem do amor. E também não se segue que a caridade, que é o amor, não seja uma virtude especial; mas é necessário que de algum modo seja princípio de todas as virtudes, enquanto as move, todas elas, a seu fim.

10. Respondo dizendo que não é necessário que as virtudes teologais se estabeleçam segundo todos os atributos divinos, senão só segundo aqueles em relação aos quais [o atributo divino] move o nosso apetite [a tender a ele] como fim; e conforme isto, há três virtudes teologais, como foi dito no artigo décimo desta questão.

11. Respondo dizendo que a religião tem a Deus por fim, mas não por objeto, mas [tem por objeto] aquelas coisas que oferece para venerá-lo; e por isso não é uma virtude teologal. De modo semelhante também a sabedoria, pela qual agora contemplamos a Deus, não considera imediatamente o próprio Deus, porém os seus efeitos pelos quais contemplamos Ele mesmo na [vida] presente. Também o temor tem por objeto algo distinto de Deus; ou seja, as penas ou a própria pequenez, por cuja consideração o homem se submete reverentemente a Deus.

12. Respondo dizendo que assim como no especulativo há princípios e conclusões: assim também no operativo há

fines et ea quae sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in operativis praeter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtutes aliae, quibus bene ordinemur ad ea quae sunt ad finem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod licet bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitivae virtutis et non intellectivae; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva. Nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem in quantum actus earum voluntati subduntur: utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod ratio recta prudentiae non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem. Nam virtus moralis nihil aliud est quam par-

fins e o que é em razão do fim. Portanto, assim como para o conhecimento perfeito e expedito não é suficiente que o homem esteja bem disposto em relação aos [primeiros] princípios pelo intelecto, mas que, além disso, se requiera a ciência para as conclusões; assim no operativo, além das virtudes teologais, mediante as quais nos fazemos bem dispostos ao último fim, nos são necessárias outras virtudes, pelas quais nos fazemos bem ordenados em relação ao que é em razão do fim.

13. Respondo dizendo que ainda que o bem, enquanto tal, seja objeto de uma virtude apetitiva e não de uma intelectual; no entanto, aquele que é o bem pode estar na [parte] intelectual. Com efeito, conhecer o verdadeiro é certo bem; e assim, o hábito que aperfeiçoa o intelecto para conhecer o verdadeiro tem natureza de virtude.

14. Respondo dizendo que a prudência segundo a sua essência, é [uma virtude] intelectual, mas tem uma matéria moral; e por isso, às vezes, se enumera junto com as [virtudes] morais, como sendo de algum modo intermediária entre as [virtudes] intelectuais e as morais.

15. Respondo dizendo que ainda que as virtudes intelectuais se distingam das morais, no entanto, pertencem à ciência moral enquanto os seus atos estão sujeitos à vontade: com efeito, usamos a ciência quando queremos e também as outras virtudes intelectuais. E por isso uma coisa se designa moral porque se relaciona de algum modo com a vontade.

16. Respondo dizendo que a reta razão da prudência não se põe na definição da virtude moral como algo existente em sua essência; mas como a causa de algum modo produtiva da mesma ou por participação. Com efeito, a virtude moral não é outra coisa do que certa

ticipatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiae sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quae ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus et affectionibus nostris; et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva, non autem ars.

18. Ad decimumoctavum concedimus. Appetitus enim intellectivae partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod faciliter inclinatur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et praecipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquod bonum, in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam, quae tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem. Similiter etiam voluntas, ea quae in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitae, sed ratio deliberans aliquando praecipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

participação da reta razão na parte apetitiva, como foi dito acima.

17. Respondo dizendo que a matéria da arte são as coisas exteriores factíveis; no entanto, a matéria da prudência são as coisas operáveis que existem em nós. Portanto, assim como a arte requer certa retidão nas coisas exteriores, as que a arte dispõe conforme alguma forma, assim também a prudência requer a reta disposição em nossas paixões e afeições; e por causa disso a prudência requer alguns hábitos morais na parte apetitiva, mas não a arte.

18. Concedemos [o argumento]. Com efeito, o apetite da parte intelectual, que é a vontade, pode ser do bem universal que é apreendido pelo intelecto; porém não o apetite que está na parte sensitiva, porque o sentido não apreende o universal.

19. Respondo dizendo que ainda que o apetite se mova naturalmente ao bem apreendido; no entanto para que se incline com facilidade até este bem, que a razão alcança mediante a prudência perfeita, se requer algum hábito da virtude na parte apetitiva; e principalmente [necessita] da razão veraz que delibera e mostra algum bem, a cujo contrário o apetite naturalmente é conduzido em absoluto; assim como o concupiscível move naturalmente o sentido ao deleitável, e o irascível à vingança, a qual, porém, em certas ocasiões, a razão impede pela sua deliberação. De modo semelhante também a vontade é inclinada a apetecer para si as coisas que convêm ao uso do homem em relação às necessidades da vida, mas a razão, deliberando, prescreve às vezes que sejam comunicadas ao outro. E por isso é necessário incluir hábitos de virtudes na parte apetitiva para que [esta] obedeça com facilidade à razão.

20. Ad vicesimum dicendum est, quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute; et ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod in omnibus moralibus est una ratio veri: in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile; non tamen in eis est una ratio boni, quod est obiectum virtutis. Et ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur; et ideo diversitas materiae in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem secundum quam virtutes morales specie differunt.

23. Ad vicesimumtertium dicendum, quod quaedam virtutes morales speciales, et circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur: propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, praecipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus eius sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur, et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius; et iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III Ethic.; persistere autem firmiter praecipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis, et ideo virtus quae est circa hanc materiam,

20. Respondo dizendo que o conhecimento pertence imediatamente à prudência, mas a operação pertence a ela mediante a virtude apetitiva; e por isso também na virtude apetitiva deve haver alguns hábitos, que são chamados de virtudes morais.

21. Respondo dizendo que em todas as coisas morais há só uma razão de verdade: com efeito, em todas as coisas morais há algo verdadeiro, operável e contingente; no entanto, não há nelas uma só razão de bem, a qual constitui o objeto da virtude. E por isso em relação a toda a moral há um só hábito cognoscitivo, mas não uma só virtude moral.

22. Respondo dizendo que o meio se encontra de diversos modos nas matérias diversas; e por isso a diversidade da matéria nas virtudes morais causa a diversidade formal conforme a qual as virtudes morais diferem especificamente.

23. Respondo dizendo que algumas virtudes morais especiais, e relativas a uma matéria especial existente, tomam para si aquilo que é comum a toda a virtude e se denominam por isso [comum], porque aquilo que é comum a todas [as virtudes] em alguma matéria especial tem especial dificuldade e mérito. Com efeito, é manifesto que para qualquer virtude se requeira que o seu ato seja regulado conforme as circunstâncias devidas, pelas quais se constituem em um meio, e que [o dito ato] seja dirigido em ordem ao fim, em relação a qualquer outro objeto exterior e que, por sua vez, possua firmeza. Pois operar de um modo imóvel é uma das condições da virtude, como é evidente no livro III da *Ética*¹⁶³; no entanto, perseverar com firmeza tem especial dificuldade e mérito nos perigos da morte, e por isso a virtude relativa a

¹⁶³ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 a 30.

nomen sibi fortitudinis vindicat. Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde virtus quae est circa hanc materiam, temperantia nominatur. In usu autem rerum exteriorum praecipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in huiusmodi bonis homines sibi communicant; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum aequalitatem quamdam se habet ad alios; et ab hoc denominatur iustitia. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiae et iustitiae, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere; et fortitudo debet esse temperata, id est modum servare, et eadem ratio est in aliis. De prudentia vero manifestum est quod quodammodo est generalis, in quantum habet pro materia omnia moralia, et in quantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad 16 arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

24. Ad vicesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmanantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra

esta matéria reclama para si o nome de fortaleza. No entanto, resistir ao tato no delectável tem uma especial dificuldade e mérito; por isso, que a virtude relativa a esta matéria é denominada temperança. Contudo, em relação ao uso das coisas exteriores, a retidão tem uma especial dificuldade e mérito, porque em tais bens os homens se comunicam entre si; e, por isso, [a retidão] é o bem da virtude na relação com tais bens, porque em relação aos ditos bens o homem se relaciona com os outros diretamente segundo certa igualdade; e por isso [a virtude] se denomina justiça. Portanto, às vezes, falando sobre as virtudes, os homens não usam o nome de fortaleza, de temperança e de justiça, enquanto que são virtudes especiais em determinada matéria, mas conforme as condições gerais pelas quais se as designa. E por isso, se diz que a temperança deve ser forte, isto é, que possua firmeza; e que a fortaleza deva ser temperada, isto é, que conserve a medida, e pela mesma razão [isso] ocorre com as outras [virtudes]. No entanto, é manifesto que a prudência é de algum modo uma [virtude] geral, enquanto tem por matéria todas as coisas morais, e enquanto todas as virtudes morais de algum modo participam dela, como se mostrou neste artigo no décimo sexto argumento, e por essa razão se diz que toda a virtude moral deve ser prudente.

24. Respondo dizendo que alguma virtude se diz cardinal, como principal, porque sobre ela se apoiam as outras virtudes como a porta sobre o suporte. E porque a porta é aquilo pelo qual se entra em casa, a razão da virtude cardinal não compete às virtudes teológicas, que são relativas ao último fim, a partir do qual não há entrada ou movimento até o interior. Com efeito, convêm às virtudes teológicas que sobre elas se sustentem outras virtudes, as-

aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, I Corinth., III, 11: *fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est*; spes ancora, Heb. VI, 19: *sicut anima ancoram etc.*; caritas radix, Ephes. III, 17: *in caritate radicati et fundati*. Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus: vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohaerentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quae dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

25. Ad vicesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duae virtutes, scilicet appetitiva, quae vocatur voluntas; et apprehensiva, quae vocatur ratio. Unde in parte rationali sunt duae virtutes cardinales: prudentia quantum ad rationem, iustitia quantum ad voluntatem. In concupiscibili autem temperantia; sed in irascibili fortitudo.

26. Ad vicesimumsextum dicendum, quod in unaquaque materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principaliter in materia illa. Virtutes autem quae sunt circa alia quae pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariae vel adiectae. Sicut in passionibus concupiscibilis, principaliores sunt concupiscentiae et delectationes quae sunt secundum tactum, circa quas est temperantia; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quae est circa delecta-

sim como sobre algo imóvel; e por isso a fé se diz fundamento, em 1 Cor 3, 11: *quanto ao fundamento, ninguém pode colocar outro diverso do que foi posto*; a esperança é âncora, [como se diz] em Hb 6, 19: *qual âncora da alma etc.*; a caridade é raiz, [como se diz] em Ef 3, 17: *sejais arraigados e fundados no amor*. De um modo semelhante, também as [virtudes] intelectuais não são ditas cardeais, porque algumas delas aperfeiçoam na vida contemplativa, a saber, a sabedoria, a ciência e o intelecto: mas a vida contemplativa é o fim, por isso não tem a razão de porta. Ora, a vida ativa, na qual as [virtudes] morais aperfeiçoam, é como uma porta para a [vida] contemplativa. No entanto, a arte não tem virtudes anexas a si, para que possa chamar-se de cardeal. Ora, a prudência, que dirige na vida ativa, se encontra entre as virtudes cardeais.

25. Respondo dizendo que na parte racional há duas potências, a saber, a apetitiva, que se denomina vontade; e a apreensiva, que se denomina razão. Por isso, na parte racional há duas virtudes cardeais: a prudência em relação à razão, a justiça em relação à vontade. Na parte concupiscível, porém, a temperança; mas, na irascível, a fortaleza.

26. Respondo dizendo que é necessário que em cada matéria haja uma virtude cardeal relativa ao que é mais importante naquela matéria. No entanto, as virtudes que são relativas às outras coisas que pertencem àquela matéria, se denominam secundárias ou anexas. Como nas paixões do concupiscível referentes ao tato, as mais importantes são as concupiscentias e as deleitações, sobre as quais versa a temperança; e por isso, a temperança se diz cardeal nessa matéria; mas a eutrapéla¹⁶⁴

¹⁶⁴ Jocosidade inofensiva, delicada; maneira chistosa de zombar.

tiones quae sunt in ludis, potest poni secundaria vel adiuncta. Similiter inter passiones irascibilis, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo: unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quae est circa iras, licet ab ira denominetur, irascibilis propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quae quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni: non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis. In actionibus autem quae sunt respectu exteriorum quae veniunt in usum vitae, primum et praecipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur: quod facit iustitia. Hoc enim subtracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet, et ideo iustitia est cardinalis virtus, et aliae sunt adiunctae. In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigit eubulia, et iudicium de consiliatis, in quo dirigit synesis. Unde prudentia est cardinalis, aliae vero virtutes sunt adiunctae.

27. Ad vicesimumseptimum dicendum, quod aliae virtutes adiunctae vel secundariae ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subiectivae, cum habeant materiam determinatam et actum proprium; sed quasi partes potentiales, in quantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter

que é relativa às deleitações, que se dão na diversão, e pode denominar-se secundária ou anexa. De modo semelhante, dentre as paixões do irascível, o mais importante é a que pertence aos temores e às audácias em relação aos perigos de morte, sobre as quais versa a fortaleza: por isso a fortaleza se diz uma virtude cardeal no irascível; não a mansidão que é relativa à ira, ainda que [o irascível] se denomine [como tal] pela ira, devido a que [a ira] é a última entre as paixões do irascível; nem também a magnanimidade e a humildade, que de algum modo se relacionam com a esperança ou com a confiança de algo grande: pois a ira e a esperança movem o homem com uma intensidade tal como o temor da morte. No entanto, nas ações que são relativas às coisas exteriores que convêm ao uso da vida, o primeiro e principal é que se restitua a cada um o seu: o que faz a justiça. Com efeito, suprimida, não cabem nem à liberdade nem à magnificência, e por isso a justiça é uma virtude cardeal, e as outras são anexas. Além disso, nos atos da razão, o principal é imperar ou escolher, o que faz a prudência: pois a isso se ordena tanto o que se aconselha, enquanto dirige o bom conselho¹⁶⁵, como um juízo do conselho, o qual é dirigido pela inteligência¹⁶⁶. Por isso, a prudência é cardeal, mas as outras virtudes são anexas.

27. Respondo dizendo que outras virtudes anexas ou secundárias são designadas partes das cardeais, não como [partes] integrais ou subjetivas, pois tem uma matéria determinada e um ato próprio; mas como partes potenciais, enquanto participam particularmente e com deficiência do meio que principalmente e com mais perfei-

¹⁶⁵ Significado para a palavra latina 'eubulia'.

¹⁶⁶ Significado para a palavra latina 'synesis'.

et perfectius convenit virtuti cardinali.

ção corresponde à virtude cardeal.

ARTICULUS 13

ARTIGO 13

DECIMOTERTIO QUAERITUR UTRUM VIRTUS SIT IN MEDIO.

DÉCIMO TERCEIRO, SE PERGUNTA SE A VIRTUDE É UM MEIO [TERMO].¹⁶⁷

Et videtur quod non.

E parece que não.

1. Quia, ut dicitur in I de caelo, virtus est ultimum potentiae. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

1. Porque, como se diz no livro I, no *Sobre o céu e o mundo*¹⁶⁸, a virtude é o último da potência. Ora, o último não está no meio, mas no extremo. Logo, a virtude não está no meio, mas no extremo.

2. Praeterea, virtus habet rationem boni; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit. Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

2. Além do mais, a virtude tem uma natureza de bem; com efeito, é uma boa qualidade, como diz Agostinho. No entanto, o bem tem uma razão de fim, que é [algo] último, e desse modo [algo] extremo. Logo, a virtude está mais no extremo do que no meio.

3. Praeterea, bonum est contrarium malo, inter quae nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in postpraedicamentis. Ergo bonum habet rationem extremi; et sic virtus, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic., non est in medio sed in extremo.

3. Além do mais, o bem é contrário ao mal, e entre os quais não há [algo] médio que não seja nem o bem nem o mal, como se diz na última parte das *Categorias*¹⁶⁹. Logo, o bem tem razão de extremo; e desse modo a virtude que faz bom quem a possui, e torna boa a sua obra, como se diz no livro II da *Ética*¹⁷⁰, não está no meio mas em um extremo.

4. Praeterea virtus est bonum rationis; hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

4. Além do mais, a virtude é o bem da razão; com efeito, o virtuoso é o que é conforme a razão. No entanto, no homem não se considera a razão como [algo] intermediário senão [algo] supremo. Logo, a razão de meio não compete à virtude.

5. Praeterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet. Sed virtus theologica non est in medio;

5. Além do mais, toda virtude ou é teológica, intelectual, ou moral, como se mostra acima. Mas a virtude teológica não está no meio; porque Bernardo¹⁷¹

¹⁶⁷ Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 64, a. 1, 2, 3, 4; III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 3, q.a 1; II *Ethic.*, 1. 6, 7.

¹⁶⁸ ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 11, 281 a 14-15.

¹⁶⁹ ARISTÓTELES, *Praedicamenta*, 10, 11 b 21.

¹⁷⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 a 14-15.

¹⁷¹ SÃO BERNARDO, *De diligendo Deo*, I, PL 182, 975 B, 984 A e B.

quia Bernardus dicit quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem praecipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii: quia medium est inter contraria; res autem, prout sunt in intellectu non sunt contrariae, nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III de anima. Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio: quia quaedam virtutes consistunt in maximo: sicut fortitudo est circa maxima pericula, quae sunt pericula mortis; et magnanimitas circa magnum in honoribus; et magnificentia circa magnum in sumptibus; et pietas circa maximam reverentiam quae debetur parentibus, quibus nihil aequivalens reddere possumus; et simile est de religione, quae circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire. Ergo virtus non est in medio.

6. Praeterea, si perfectio virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistent. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio: quod videtur esse falsum; quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo, et ita tenet extremum; et similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

diz que a medida da caridade é não ter medida. No entanto, a caridade é [a virtude] principal dentre as outras virtudes teologais, e a raiz delas. Além disso, de um modo semelhante, parece que nem às virtudes intelectuais compete a razão de meio: porque o meio está entre os contrários; mas enquanto que as coisas estão no intelecto não são contrárias, e nem o intelecto se corrumpo por [haver inteligido] um objeto eminentemente inteligível, como se diz no livro III *Sobre a alma*¹⁷². Igualmente, também parece que as virtudes morais não estão no meio: porque algumas virtudes consistem em [algo] máximo: assim como a fortaleza, que é relativa aos máximos perigos, que são os perigos da morte; e a magnanimidade que é relativa às grandes honras; e a magnificência que é relativa aos grandes dispêndios; e a piedade, relativa ao respeito máximo que se deve aos pais, aos quais nada equivalente [à vida que nos deram] podemos devolver; e de modo semelhante se dá com a religião, que é relativa à grandeza no culto a Deus, a Quem não podemos servir de um modo suficiente. Logo, a virtude não está no meio [termo].

6. Além do mais, se a perfeição da virtude consiste em um meio, é necessário que as virtudes mais perfeitas consistam em um meio. Ora, a virgindade e a pobreza são as virtudes mais perfeitas, porque estão submetidas ao conselho, que não é senão sobre o melhor bem. Logo, parece que é falso que a virgindade e a pobreza estejam em um bem; porque na matéria relativa às questões venéreas a virgindade se abstém de todo o venéreo, e assim se ordena a [algo] extremo; e de modo semelhante [ocorre] com a pobreza quanto às posses, porque renuncia a todas. Logo, não parece que a natureza

¹⁷² ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4; 429 b 3.

7. Praeterea, Boetius in arithmetica assignat triplex medium: scilicet arithmeticum, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum aequalem quantitatem distat ab utroque; et medium geometricum, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eandem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eandem quantitatem; et medium harmonicum, sive musicum, sicut 3 est medium inter 6 et 2, quia quae proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6 ad 2, eadem est proportio 3 (quod est differentia inter 6 et 3) ad 1, quod est differentia inter 2 et 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute; quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

8. Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei, de quo dicit Boetius.- Sed contra, virtus, secundum Augustinum, computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

9. Praeterea, virtus moralis est circa passiones et operationes animae, quae sunt indivisibiles. In indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

da virtude seja consistir em um meio [termo].

7. Além do mais, na *Aritmética*¹⁷³, Boécio assinala três meios: a saber, o aritmético, como o 6 entre o 4 e o 8, porque a mesma quantidade dista de ambos; o meio geométrico, como o 6 entre o 9 e o 4, porque segundo a mesma proporção, a saber, a sesquialtera¹⁷⁴ dista de ambos os extremos, ainda que não segundo a mesma quantidade; e o meio harmônico ou musical, como o 3 é o meio entre o 6 e o 2, porque esta proporção é de um extremo em relação ao outro, isto é, 6 em relação ao 2, é a mesma proporção do 3 (que é a diferença entre 6 e 3) em relação ao 1, que é a diferença entre o 2 e o 3. No entanto, nenhum desses meios se dá na virtude; porque não é necessário que o meio virtuoso se relacione com o extremo do mesmo modo, nem segundo a quantidade, nem segundo a proporção não só dos termos mas também das diferenças. Logo, a virtude não está no meio.

8. Mas se diz que a virtude consiste em um meio de razão, e não em um meio da coisa, como diz Boécio. - Mas, ao contrário, segundo Agostinho¹⁷⁵, a virtude se conta entre os bens máximos dos quais não se faz mau uso. Logo, se o bem da virtude está no meio, é necessário que o meio da virtude tenha maximamente a razão de meio. Ora, o meio da coisa tem mais perfeitamente a razão de meio do que o meio da razão. Logo, o meio da virtude é mais o bem médio da coisa do que o meio da razão.

9. Além do mais, a virtude moral é relativa às paixões e às operações da alma, que são indivisíveis. No entanto, no indivisível não é possível considerar o meio e os extremos. Logo, a virtude

¹⁷³ BOÉCIO, *Arithmetica*, II, PL 63, 1147 C, D; 1150 B, C; 1153 D.

¹⁷⁴ Cada uma de duas quantidades das quais uma contém a outra uma vez e meia.

¹⁷⁵ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, 19, 50.

10. Praeterea, philosophus dicit in *Lib. topicorum*, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo, cum virtus semper quaerat quod melius est; semper temperantia quaeret voluptates fieri, quod est tenere extremum, et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

11. Praeterea, ubi est invenire magis et minus, ibi est invenire medium. Sed in vitiis est invenire magis et minus; est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in gula et luxuria, et in aliis vitiis, est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit invenire virtutem.

12. Praeterea, si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali; iustitia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum: accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis moralis non est ut in medio consistat.

13. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed virtus non aequaliter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

14. Praeterea, de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de

não consiste no meio.

10. Além do mais, o Filósofo diz, no livro dos *Tópicos*¹⁷⁶, que em relação aos prazeres é melhor estar realizando [coisas prazerosas] do que havê-las feito, ou estar fazendo [algo no presente] do que havê-los feito [no passado]. Ora, há alguma virtude relativa aos prazeres, a saber, a temperança. Logo, como a virtude sempre busca o que é melhor; a temperança sempre buscará que haja coisas prazerosas, o que é o extremo e não o meio. Logo, a virtude moral não consiste em um meio.

11. Além do mais, onde é possível falar mais e menos, é onde é possível falar um meio. Ora, nos vícios é possível falar mais e menos; pois alguém é mais ou menos luxurioso ou guloso. Logo, é possível falar sobre o meio na gula e na luxúria, e nos outros vícios. Logo, se a natureza da virtude está no meio, parece que nos vícios há a virtude.

12. Além do mais, se a virtude consiste em um meio, não é senão em um meio entre dois vícios. No entanto, não convém a toda virtude moral; pois a justiça não está entre dois vícios, mas tem um só vício oposto: com efeito, isto é o vicioso: que alguém receba mais do que é o seu; mas que tirar de alguém o que é seu, é sim o seu vício. Logo, a natureza da virtude moral não consiste em um meio.

13. Além do mais, o meio dista do mesmo modo dos extremos. Ora, a virtude não dista igualmente dos extremos. Com efeito, o forte está mais próximo da audácia do que o tímido, e o liberal é mais prodigo do que o avaro, e de modo semelhante é evidente nos outros [casos]. Logo a virtude moral não consiste em um meio.

14. Além do mais, não se transita de um extremo ao outro senão pelo meio. Logo, se a virtude está no meio, não

¹⁷⁶ ARISTÓTELES, *Topica*, VI, 8; 146 b 17.

uno vitio opposito in aliud transitus nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

15. Praeterea, medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere: nam fortitudo est in genere virtutis; timiditas et audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest obiici de aliis virtutibus.

16. Praeterea, in quantitibus sicut extrema sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineae. Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod philosophus dicit in II Ethic., quod difficile est esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minuat; quod est manifeste falsum.

17. Praeterea, in indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas, ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri; quod est manifeste falsum: nam aliquis laudatur in uno, qui vituperatur in altero.

18. Praeterea, quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro, est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

haverá trãnsito de um vício oposto ao outro senão pela virtude; o que é evidentemente falso.

15. Além do mais, o meio e os extremos são do mesmo gênero. Ora, a fortaleza, a timidez e a audácia não são do mesmo gênero: pois a fortaleza é do gênero da virtude; a timidez e a audácia do gênero do vício. Logo, a fortaleza não está em um meio entre estes. E de modo semelhante pode argumentar-se em relação às outras virtudes.

16. Além do mais, nas coisas quantitativas, assim como os extremos são indivisíveis, assim também [o é] o meio; pois o ponto não só é meio, mas também o término da linha. Logo, se a virtude consiste em um meio, consiste em [algo] indivisível. E isto também parece pelo que diz o Filósofo no livro II da *Ética*¹⁷⁷, que é difícil ser virtuoso; como é difícil alcançar o alvo no centro do círculo. Logo, se a virtude consiste em [algo] indivisível, parece que a virtude não aumenta nem diminui; o que é manifestamente falso.

17. Além do mais, no indivisível não há diversidade alguma. Logo, se a virtude está em um meio como em algo indivisível, parece que na virtude não há diversidade alguma, de tal maneira que aquilo que é virtuoso para um é [o mesmo] que o que é virtuoso para outro; o que é manifestamente falso, pois alguém é louvado em relação a algo que é repreensível em outro.

18. Além do mais, tudo o que se distancia, mesmo em uma pequena proporção do indivisível, por exemplo, do centro, está fora do indivisível e fora do centro. Portanto, se a virtude está no meio como em algo indivisível, parece que tudo o que em uma pequena proporção se aparta do que deve realizar-se retamente está fora da virtude; e assim muito raramente o homem age

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6 1106 b 26.

conforme a virtude. Logo, a virtude não está no meio.

SED CONTRA

1. Est quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum philosophum in VII Ethic., est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod apostolus dicit, Rom., XII, 3: *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas haereses, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis; spes etiam est media inter praesumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

RESPONDEO

Respondeo. Dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cuiuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et operationes humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata

AO CONTRÁRIO

1. É que toda a virtude ou é moral, ou intelectual, ou teologal. No entanto, a virtude moral está em um meio; pois segundo o Filósofo, no livro VII da *Ética*¹⁷⁸, a virtude moral é o hábito eletivo que consiste em um meio termo. Também a virtude intelectual parece estar em um meio [termo], pelo que diz o Apóstolo, em Rm 12, 3: *não tenha de si mesmo um conceito mais elevado do que convém, mas uma justa medida*. De um modo semelhante também a virtude teologal parece estar no meio [termo]; com efeito, a fé avança em meio de duas heresias, como diz Boécio no livro *Sobre as duas naturezas*¹⁷⁹; também a esperança está no meio da presunção e do desespero. Logo, toda virtude está no meio.

RESPONDO

Respondo dizendo que as virtudes morais e intelectuais estão no meio, ainda que umas de um modo e outras de outro; no entanto, as virtudes teologais não consistem em um meio a não ser talvez por acidente. Para que seja mais evidente, deve-se saber que o bem de qualquer um que possua regra e medida consiste nisto: adequar-se à sua regra ou medida; por isso denominamos bom àquilo que não tem mais nem menos do que se deve ter. No entanto, deve-se considerar que a matéria das virtudes morais são as paixões e as operações humanas, como as coisas factíveis são matérias da arte. Por consequência, assim como o bem nestas coisas se realiza mediante a arte,

¹⁷⁸ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 35.

¹⁷⁹ BOÉCIO, *De duabus Naturis*, 7, PL 64, 1352 B e C.

accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis. Virtutum autem intellectualium, quae sunt in ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars; quaedam speculativae, ut sapientia, scientia et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanae, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae. Aliter autem se habet ratio ad utraque. Nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium in quantum ponit ipsum circa actiones

consistendo em que os artefatos recebiam a medida segundo o que exige a arte, que é a regra dos artefatos; assim, o bem nas paixões e nas operações humanas é o que se alcança pelo modo da razão, que é a medida e a regra de todas as paixões e as operações humanas. Com efeito, como o homem é homem porque possui a razão, é necessário que o bem do homem seja conforme a razão. No entanto, quando nas paixões e nas operações humanas algo excede a medida da razão ou é deficiente em relação a ela, isto é um mal. Portanto, como o bem do homem é a virtude, se segue que a virtude moral consiste em um meio entre a superabundância e o defeito; de tal maneira que a superabundância, o defeito e o meio são considerados segundo a regra racional. Contudo, dentre as virtudes intelectuais, que estão na própria razão, algumas são práticas, como a prudência e a arte; outras especulativas, como a sabedoria, a ciência e o intelecto. E certamente as paixões e as operações humanas ou as mesmas coisas artificiais são a matéria das virtudes práticas; mas as coisas necessárias são a matéria das virtudes especulativas. No entanto, a razão se relaciona de um modo diverso com ambas. Pois a razão se relaciona como uma regra e medida em relação a essas coisas que opera, como já foi dito; mas a razão se relaciona como o mensurado e o medido em relação à regra e à medida relativa a estas coisas que são especuladas. Com efeito, o bem do nosso intelecto é a verdade, o qual certamente o nosso intelecto alcança ao adequar-se à coisa. Portanto, assim como as virtudes morais consistem em um meio determinado pela razão; assim também a prudência, que é a virtude intelectualiva prá-

¹⁸⁰ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 35.

¹⁸¹ ARISTÓTELES, *Perihermeneias*, II, 14, 24 b 1; *Perihermeneias*, I, 16 a 10-11.

et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quae, ut in II Ethic. dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati. In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei: contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II Periher. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum: ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est; falsum autem secundum excessum erit, ut dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas praeter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem

tica relativa às coisas morais, pertence ao mesmo meio [virtuoso] enquanto o estabelece em relação às ações e paixões [humanas]. E isso é evidente pela definição da virtude moral, que, como se diz no livro II da *Ética*¹⁸⁰, é um hábito eletivo, o qual consiste em um meio [termo], que o sábio determinará. Logo, o meio [virtuoso] da prudência e da virtude moral é o mesmo; mas é da prudência como do que o imprime, da virtude moral como do impresso; assim como é a mesma a retidão da arte como a do que retifica e a do artefato como a do retificado. No entanto, nas virtudes intelectuais especulativas o meio [virtuoso] será a própria verdade, considerado como tal enquanto que alcança a sua medida. Pois, certamente, não é um meio entre certa contrariedade que se dá por parte da coisa: com efeito, as coisas contrárias entre as quais se considera o meio da virtude não são por parte da medida, mas por parte do mensurado, enquanto que excede ou é deficiente em relação à medida; assim como é evidente a partir do que foi dito em relação às virtudes morais. Portanto, é necessário considerar os contrários dentre os que estão neste meio das virtudes intelectuais, por parte do intelecto mesmo. No entanto, os contrários do intelecto são opostos segundo a afirmação e a negação, como é evidente no livro II *Sobre a interpretação*¹⁸¹. Logo, o meio das virtudes intelectuais especulativas, que é a verdade, se considera entre as afirmações e as negações opostas. Assim, por exemplo, porque é verdadeiro quando se diz que [algo] é o que é, e não é o que não é; mas [algo] será falso segundo o excesso, quando se diz que é o que não é; porém, segundo o defeito, quando se diz que não é o que é. Portanto, se no intelecto não houvesse alguma contrariedade própria fora da contrariedade das coisas, não haveria

secundum quod in se est. Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparisonem ad eius mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere extrema ex parte mensurae, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura. Virtutes autem theologicae ordinantur ad suam materiam vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur. Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologicae non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

de se considerar nas virtudes intelectuais o meio e os extremos. No entanto, é manifesto que na vontade não há de considerar alguma contrariedade própria, mas apenas segundo a ordem das coisas apetecidas contrárias; porque o intelecto conhece algo segundo o que está nele mesmo, mas a vontade é movida à coisa segundo o que é em si. Por isso, se há alguma virtude na vontade conforme a relação com a sua medida e regra, tal virtude não consiste em um meio: com efeito, não se consideram os extremos por parte da medida, mas apenas por parte do mensurado, segundo o que exceda ou diminua em relação à medida. No entanto, as virtudes teológicas se ordenam à sua matéria ou ao objeto, que é Deus, mediante a vontade. E o que é manifesto sobre a caridade e a esperança, se diz de modo semelhante em relação à fé. Com efeito, ainda que a fé esteja no intelecto, contudo, está nele enquanto que este é dirigido pela vontade; pois nada crê a não ser que queira. Por isso, como Deus é a regra e medida da vontade humana, é manifesto que, propriamente falando, as virtudes teológicas não estão em um meio; ainda que, às vezes, ocorra que alguma delas esteja em um meio por acidente, como depois será exposto.

RESPONSIONES AD ARGUMENTA

1. Ad primum ergo dicendum, quod ultimum potentiae dicitur in quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficillimum: quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo. Et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiae, quod est in medio.

2. Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparisonem ad motum appetitus, non autem per comparisonem ad

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

1. Respondo dizendo que o último da potência se diz em relação ao último ao qual a potência se estende, e isso é o mais difícil: porque o mais difícil é encontrar o meio, e fácil é apartar-se dele. E por isso mesmo a virtude é o último da potência, porque está no meio.

2. Respondo dizendo que o bem tem razão de último por comparação ao movimento do apetite, mas não por comparação à matéria na qual algum

materiam in qua aliquod bonum constituitur; quod oportet esse in medio materiae, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula et mensura.

3. Ad tertium dicendum, quod virtus quantum ad formam quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensuratum incommensurato. Sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

4. Ad quartum dicendum, quod ratio illa accipit supremum et medium, secundum ordinem potentiarum animae, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

5. Ad quintum dicendum, quod in virtutibus theologicis non est medium ut dictum est: sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis, ut dictum est. In virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quaedam attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii, in quantum maximum attingunt secundum regulam rationis; sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet. Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparisonem ad regulam rationis; ut puta superfluum esset, si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet.

6. Ad sextum dicendum, quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis: quia virgo abstinet a venereis

bonis se constitui; pois é necessário que esteja em um meio da matéria, para que nem exceda a devida regra e medida, nem seja excedido por ela.

3. Respondo dizendo que a forma, que obtém por sua medida a virtude, tem razão de extremo; e assim se opõe ao mal como o formado ao informe, e o comensurado ao incomensurado. Ora, conforme a matéria na qual se imprime tal medida, assim a virtude está em um meio [termo].

4. Respondo dizendo que aquela razão considera o supremo e o meio, conforme a ordem das potências da alma, não conforme a matéria na qual se estabelece a medida da virtude como certo modo.

5. Respondo dizendo que não há meio [termo] nas virtudes teológicas, como foi dito, mas há nas virtudes intelectuais, não entre a contrariedade da afirmação e da negação, como foi dito. No entanto, ocorre que é comum a todas as virtudes morais que estejam em um meio [termo]. E por isso mesmo, porque algumas se estendem ao máximo, cabe a elas a razão de meio [termo], enquanto se estendem ao máximo conforme a medida da razão; assim como o valente enfrenta os máximos perigos conforme a razão, isto é, quando deve, como deve e por causa do que deve. Contudo, não se considera o supérfluo e a deficiência segundo a quantidade da coisa, mas em relação à medida da razão; por exemplo, resultaria supérfluo se quando não deve, ou por causa do que não deve, [alguém] se lançasse a [graves] perigos; e [seria] deficiente se não o fizesse quando e como devesse.

6. Respondo dizendo que a virgindade e a pobreza estão em um extremo da coisa, mas estão no meio da razão: porque o virgem se abstém de todos os

omnibus propter quod debet et secundum quod debet; quia propter Deum, et delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non deberet, utpote quia esset ei odiosum secundum se vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem, est virtuosum: quia etiam qui abstinent ab huiusmodi, ut se exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicae, secundum politicam virtutem laudantur.

7. Ad septimum dicendum, quod media illa quae Boetius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in iustitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in V Ethicorum.

8. Ad octavum dicendum, quod medium competit virtuti non in quantum medium, sed in quantum medium rationis: quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse. Unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, sed quod est medium rationis.

9. Ad nonum dicendum, quod passiones et operationes animae sunt indivisibiles per se sed divisibiles per accidens, in quantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias; et sic virtus in eis medium tenet.

10. Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per melius non

os prazeres sexuais por causa do que deve e conforme o que deve, pois o [faz] por Deus e com deleite. No entanto, se se abstivesse por causa do que não deve, como, por exemplo, porque lhe resulta inteiramente aborrecível gerar os filhos, ou ter uma mulher, seria um vício de insensibilidade. Ora, abster-se totalmente dos prazeres sexuais pelo fim devido, é virtuoso, porque também aquele que se abstêm desta classe de coisas, quando [, por exemplo,] se entregam aos exercícios bélicos para proveito da república, são louvados conforme a virtude política.

7. Respondo dizendo que aqueles meios dos quais fala Boécio são os meios da coisa; e por isso não correspondem ao meio da virtude, o qual é segundo a razão; a não ser talvez que [se considerem esses meios da coisa] em relação à justiça na qual há simultaneamente o meio da coisa e o meio da razão, a qual compete o meio da razão aritmética nas comutações, e o meio geométrico nas distribuições, como é evidente no livro V da *Ética*¹⁸².

8. Respondo dizendo que o meio não convém à virtude enquanto meio, mas enquanto meio da razão: porque a virtude é o bem do homem, que é segundo o ser da razão. Por isso não é necessário que aquilo que tem maior razão de meio seja mais pertinente à virtude, mas aquilo que é meio da razão.

9. Respondo dizendo que as paixões e as operações da alma são indivisíveis por si, mas divisíveis por acidente, enquanto é possível encontrar nelas mais e menos segundo as diversas circunstâncias; e dessa maneira, a virtude tem nelas um meio [termo].

10. Respondo dizendo que em relação aos prazeres é melhor estar fazendo [algo prazeroso] do que havê-lo feito,

¹⁸² ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, V, 7, 1131 b 28.

intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem, sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem: voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri, quando facta sunt, non sunt; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

11. Ad undecimum dicendum, quod non quodcumque medium competit virtuti, sed medium rationis: quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia secundum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus.

12. Ad duodecimum dicendum, quod iustitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis; unde vitiosum est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc praeter bonitatem eius est; unde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animae, circa quas sunt aliae virtutes, in nobis sunt; unde et earum superfluitas et diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliae virtutes morales sunt inter duo vitia; non autem iustitia, quae tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei; et ideo non oportet quod aequaliter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet. Unde in quibus bonum rationis praecipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo; sicut patet in temperantia et mansuetudine. In quibus autem bonum est inducere ad id quod passio

de tal modo que, por melhor, não se entenda a operação do bem honesto, que pertence à virtude, mas a do bem delectável que pertence ao prazer: Com efeito, o prazer se encontra no fazer [algo prazeroso]. No entanto, aquelas coisas cujo ser consiste em seu fazer-se, uma vez que foram feitas, já não são; por isso que o bem do prazer consiste mais em fazer [algo prazeroso] do que em havê-lo feito.

11. Respondo dizendo que não é qualquer meio [termo] que corresponde à virtude, mas o meio [termo] da razão: e, certamente, não ocorre que o dito meio se encontre nos vícios, porque conforme a natureza mesma [do vício] não é razoável que nos vícios haja a virtude.

12. Respondo dizendo que a justiça não alcança o meio [termo] nas coisas exteriores, nas quais o homem toma de mais para si por desordem da vontade; por isso que é vicioso. Ora, que algo de próprio lhe seja tirado, está fora do alcance de sua bondade; por isso, não implica desordem viciosa nele mesmo. Ora, estão em nós as paixões da alma, acerca das quais há as outras virtudes; por isso, também o supérfluo e a deficiência fazem o homem ceder ao vício. E por isso, há outras virtudes morais entre dois vícios; mas não a justiça, que, todavia, tem o meio [termo] na própria matéria, que por si corresponde à virtude.

13. Respondo dizendo que o meio [termo] da virtude é o meio [termo] da razão e não o meio [termo] da coisa; e por isso não é necessário que diste igualmente de ambos os extremos, mas conforme o que a razão estabelece. Por isso, uma vez que o bem da razão consiste principalmente em refrear a paixão, a virtude está mais próxima da deficiência do que do excesso, como é evidente na temperança e na mansidão. Contudo, uma vez que o bem [da

impellit, virtus similior est superfluo, ut patet in fortitudine.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod sicut dicit philosophus in V *Physic.*, medium est in quod continue mutans primum mutat, in quod mutat ultimo; unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeat nisi per medium. Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa; unde non oportet quod de vitio in vitium transeat per virtutem.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut philosophus dicit in II *Ethicor.*

16. Ad decimumsextum dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo indivisibile, tamen virtus intendi et remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile; sicut et arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem. Quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri. Et ideo non eodem modo sumi-

virtude] é conduzir ao que a paixão impele, a virtude é semelhante ao excesso, como se mostra na fortaleza.

14. Respondo dizendo que assim como diz o Filósofo no livro V da *Física*¹⁸³, o meio é aquilo até o qual se move primeiro o que está em um movimento contínuo, antes de que se mova até o término [do movimento]; por isso, só se requer que o movimento contínuo não passe de um extremo ao outro senão pelo meio [termo]. No entanto, o movimento que é do vício ao vício não é um movimento contínuo, como tampouco o movimento da vontade ou do intelecto, conforme é levado até as coisas diversas; por isso, não é necessário que se passe do vício ao vício através da virtude.

15. Respondo dizendo que ainda que a virtude esteja em um meio [termo] quanto à matéria na qual se encontra o meio [termo]; no entanto, conforme a sua forma, enquanto está situada no gênero de bem, é extremo, como diz o Filósofo no livro II da *Ética*¹⁸⁴.

16. Respondo dizendo que ainda que o meio [termo] no qual consiste a virtude seja de algum modo indivisível, no entanto a virtude pode intensificar-se e diminuir, segundo que o homem esteja mais ou menos disposto para alcançar o indivisível; assim como também o arco se estende menos ou mais para alcançar o alvo indivisível.

17. Respondo dizendo que o meio da virtude não é o meio da coisa, mas da razão, como foi dito. E certamente este meio consiste na proporção ou na mensuração das coisas e das paixões relativas ao homem. De fato, que a proporção é diferente segundo os diversos homens; porque algo que é muito para um, é pouco para outro. E por isto, o virtuoso não se considera do

¹⁸³ ARISTÓTELES, *Physica*, V, 3; 226 b 24.

¹⁸⁴ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1107 a 5-6.

tur virtuosum in omnibus hominibus.
18. Ad decimumoctavum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas huius medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terrae accipitur loco puncti indivisibilis per comparisonem ad totum caelum. Et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

RESPONSIO AD SED CONTRA

Quod vero in contrarium obiicitur, concedendum et quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologiam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum haeresum, at non est per se in quantum est virtus. Et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

mesmo modo em todos os homens.
18. Respondo dizendo que como o meio da virtude é um meio da razão, a indivisibilidade deste meio deve ser considerada conforme a razão. No entanto, se considera indivisível conforme a razão o que tem uma distância imperceptível, e o que não pode cometer erro; assim como o corpo da terra como tudo se considera um ponto indivisível em relação a todo o céu. E por isso, o meio da virtude tem alguma latitude¹⁸⁵.

RESPOSTA AO CONTRÁRIO

De fato, em relação ao que se alega contra, se há de conceder [o que se afirma] quanto à virtude moral e à intelectual, mas não quanto à teológica. Com efeito, é acidental à fé que esteja no meio entre duas heresias; ao contrário, não é [um meio] por si enquanto virtude. E assim deve-se dizer sobre a esperança, que está entre dois extremos, não enquanto se relaciona com o seu objeto, mas conforme a disposição do sujeito para esperar as coisas superiores.

¹⁸⁵ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 b 1; 26.