

## DISPUTATIO XLIV

### DE HABITIBUS

*Quid hic nomine habitus intelligatur.*— Significatio huius nominis, habitus, in superioribus, explicando species qualitatis, satis declarata est, et ex ibi dictis sumo sermonem in praesenti esse de habitu, prout est propria quaedam species qualitatis proxime ordinata ad iuvandum potentiam in operatione sua, et consequenter quatenus est secundum rem et essentiam species distincta, et a potentia, et ab actu, et a duabus ultimis speciebus qualitatis. Nam, licet quaedam qualitates, bene et permanenter afficientes ac disponentes subiectum secundum aliquod esse accidentale, soleant appellari habitus, tamen illae qualitates secundum propriam essentiam potius spectant ad tertiam speciem passibilium qualitatum; et ideo propriam disputationem non requirunt, illasque praetermittere necesse est, ne ambiguitate vocis cursus disputationis impediatur. De habitu vero, prout vestimentum significat aut esse vestitum, infra erit specialis disputatio. De his igitur habitibus primum videndum erit, quae sit eorum necessitas, quae essentiae, et quae causae vel proprietates, postea de eorum distinctione, unitate, vel multitudine nonnulla attingemus, specificam ac particularem considerationem eorum ad propria loca remittentes.

#### SECTIO I

##### AN SINT, ET QUID SINT, ET IN QUO SUBIECTO SINT HABITUS

1. Duae primae partes in titulo propositae facillime expediri possunt ex dictis in superioribus; quod enim aliqui sint habitus, extra controversiam est, ex communi omnium philosophorum consensu, et in theologia habet peculiarem certitudinem ex habitibus infusis.

##### *Quibus modis constet dari habitus*

2. *Habitus sunt in rerum natura.*— Prima vero cognitio horum habituum sumpta est ex experientia humanorum actuum; experimur enim usu et consuetudine actuum acquirere nos facilitatem in operando, quae facilitas, cum realis quidam effectus in nobis sit, ac permaneat transactis actibus, aliquam formam realem et permanentem requirit, quae in nobis sit, cum antea non esset; hanc autem vocamus habitum; constat ergo experientia esse in nobis habitus.

3. *Species intentionalis unde probatur.*— Ut autem procedamus distinctius, et disputationem magis coarctemus, distinguamus duo genera qualitatum, quae nostris potentiis adduntur, ut illis ad operationes suas iuventur; quaedam sunt ad coniungendum obiectum potentiae, quae dicuntur requiri ex parte obiecti, et solum sunt necessariae in potentiis cognoscentibus; aliae sunt quae adduntur potentiae ad augendam virtutem eius in operando, ex quo habent ut dent facilitatem in operatione, ut infra dicam, quod in voluntate evidentius constat; illa enim non indiget qualitibus ex parte obiecti, et tamen usu acquirit facilitatem in operando. Utrumque ergo genus harum qualitatum sub specie habitus continetur, ut in superioribus dixi; ex diverso tamen principio probanda est utriusque existentia vel necessitas. Nam priores qualitates, simpliciter loquendo, supponuntur ad actus tanquam omnino necessariae ad illos ex natura rei; posteriores vero consequuntur ex actibus, nunc enim non agimus de habitus per se infusis. In praesenti ergo solum intendimus agere de habitibus posteriori modo sumptis, nam priores, qui proprie vocantur species intentionales, in scientia de anima considerantur. Unde ad probandum esse habitus in illo sensu, utendum nobis esset illis mediis quibus philosophi, contra Durandum et alios, probant dari species intentionales, quae partim sumuntur ex iis quae experimur in sensibus externis, praesertim in visu et speculo, partim et maxime ex memoria et abstractiva rerum cognitione, partim ex modo cognoscendi talium potentialium per repraesentationem, ad quam non possunt determinari nisi ab obiectis, mediis speciebus. Itaque in hoc sensu satis constat et habitus esse, et ubi sint, nimirum in quacumque potentia cognoscitiva iuxta proportionem et capacitatem

eius, et quid etiam sint; sunt enim qualitates quaedam, quae sunt veluti semina aut instrumenta obiectorum, quibus mediantibus, virtutem suam coniungunt potentiis cognoscitivis, ut eas determinent, et in actu primo constituent ad sui cognitionem efficiendam. Neque de his habitibus in hoc tractatu plura nobis dicenda sunt.

4. Aliud ergo genus habituum, de quo in praesenti agimus, sola experientia supra dicta cognitum est, quia talis habitus per se loquendo, et in ordine naturali, nunquam supponitur ad actus. Unde Aristoteles, IX Metaph., cap. 5 et 8, ait quasdam esse potentias, id est, principia activa operationum, quae haberi non possunt, nisi per actus; et exemplum adhibet in arte. Adeo ut etiam habitus per se infusi, quatenus per se supponuntur ad actus, ut connaturali modo fiant, magis censeantur habere rationem potentiarum, quam habituum. Quod ergo huiusmodi habitus sint, a nobis solum cognosci potest ex actibus, quatenus aliquam facilitatem, et consequenter novam aliquam facultatem operandi in potentiis relinquunt. Ex quo etiam obiter constat necessitatem horum habituum non esse necessitatem simpliciter, sed ad melius esse, seu ex suppositione, vel in ordine ad talem effectum. Nam absolute potentia est sufficiens ad efficiendum actum sine tali habitu; alioqui nunquam posset actus praecedere habitum; tamen ut facilius et promptius operetur, necessarius est habitus; quae potius est utilitas quaedam, quae vocatur etiam necessitas ad melius esse; et idem est quod dici solet hos habitus non esse necessarios ad substantiam actuum, sed ad facultatem; ad hunc ergo peculiarem effectum, scilicet, promptitudinem in operando, necessarii sunt. Quo item fit, ut ex suppositione actuum talis habitus sint necessarii, quia necessaria sequela, et naturali activitate (qualiscumque illa sit) consequuntur. Quae omnia ex Aristot. desumuntur, III Ethic., c. 5.

5. *Propter quid potentiis et actibus ad habituum productionem vires indiderit natura.*— Unde etiam colligi potest ratio, ob quam natura dederit et potentiis ipsis capacitatem ad hos habitus, et actibus ipsis vim efficacitatem aliquam, ut ex eis sequantur hi habitus, quia nimirum, potentia ex se potens est, et indifferens ad varios actus, et interdum etiam ad repugnantes, vel ob aliquam imperfectionem non habet totam determinationem et propensionem, quam habere potest ad aliquem actum. Quia ergo natura intendit optimum operandi modum, iuxta uniuscuiusque rei capacitatem, et hae potentiae non possunt habere ex natura sua innata totam virtutem necessariam ad operandum singulos actus suos cum tota promptitudine et facilitate, ideo aptitudinem et vim aliquam a natura habent, ut saltem usu et exercitio actuum possint huiusmodi facilitatem acquirere. Et haec sufficiunt de quaestione, an sint huiusmodi habitus; nam si quae obiectiones fieri possunt, faciles sunt, et ex hac ultima animadversione solvuntur, et magis ex iis quae statim dicemus de subiecto horum habituum.

*Essentia et definitio habitus*

6. Secundo dicendum est quid sit habitus, quod etiam est facillimum ex dictis; est enim qualitas quaedam permanens, et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illum. Haec tota descriptio constat ex nominis interpretatione iam tradita, et ex dictis supra de speciebus qualitatis. Itaque, quod forma illa, quam actus relinquunt et dat promptitudinem in operando, sit qualitas, evidens est, tum ex communi definitione qualitatis supra posita, tum etiam quia in nullo alio praedicamento collocari potest. Dicitur autem haec qualitas permanens et stabilis, ut distinguatur ab ipsis actibus, qui dicuntur esse quasi in continuo fieri, quia ab actuali influxu potentiarum pendent, et ideo non solum qualitates sunt, sed etiam actuales operationes potentiarum vitalium; habitus vero non habet hanc dependentiam, sed permanet cessante actuali influxu animae, in qua est, non ut actus secundus, sed ut actus primus, nam ad hoc causatur in anima, ut eam promptam reddat ad actus secundos eliciendos. Unde eadem experientia, quae probat esse huiusmodi habitus, probat esse hoc modo qualitates permanentes, quia ex actibus relinquitur in homine haec facilitas, etiam postquam cessat ab operatione; nam cum postea ad operandum reddit, maiori promptitudine

et facilitate operatur; permansit ergo in eo qualitas, dans huiusmodi promptitudinem. Atque in hoc sensu intelligendum est, cum dicitur habitus *difficile mobilis*, si per illam particulam, id quod est essenziale et generale habitui, et non aliquis status accidentalis, vel specialis aliqua proprietas alicuius habitus, seu virtutis, significanda est, ut clarius constat ex dictis disputando de qualitate in communi, et speciebus eius.

7. Addimus vero huiusmodi qualitatem debere esse per se primo ordinatam ad operationem, quia, ut in initio disputationis notavi, agimus de propriis habitibus, re ipsa et essentia distinctis a caeteris speciebus qualitatis; huiusmodi autem nulli sunt, nisi illi, qui propter operationem fiunt. Nam si aliquae qualitates vocantur habitus, eo quod bene vel male ac stabiliter disponant subiectum in ordine ad esse, illae secundum propriam essentiam magis pertinent ad passibiles qualitates. Denique dicta experientia, per quam hos habitus probamus, simul declarat primum finem horum habituum esse dare facilitatem in operando; hac ergo ratione dicimus per se primo ordinari ad operationem.

8. Quia vero commune hoc est ipsis potentiis, in quibus habitus resident, addimus in definitione habitum non ordinari ad operationem, ut primam facultatem operandi. Ubi per *primam facultatem* non intelligimus solum principium principale, seu radicale operationis, quod est anima, sed proximam facultatem, quae absolute confert primam potestatem operandi; hanc enim supponit habitus, ut diximus, et illam iuvat, et promovet, ut facilius operetur. Atque ita satis constat quid sit habitus in communi. Et, quamvis in explicanda descriptione ad habitus acquisitos praecipue respexerimus, tamen ex se communis est, etiam infusus, nam etiam per se primo ordinantur ad operationem, et quamvis non dent solam facilitatem, sed simul aliquo modo facultatem, et connaturalitatem operationis, tamen absolute praerquirunt priorem potentiam proximam, eamque elevant ad tale genus operationis. Denique addi solet habitum esse, quo bene, vel male disponitur potentia ad operationem. Quod sumi potest ex Aristotele, in Praedicam., et VII Phys. c. 3. Verumtamen in illa disiunctione non tantum definitio, sed etiam divisio habitus comprehenditur; inter habitus enim sunt virtutes et vitia, seu quidam sunt consentanei naturae, alii repugnantes, et ideo quidam boni, alii mali dicuntur; omnibus tamen commune est ut ad suas operationes per se tendant, et facilitatem praebeant. Hanc ergo communem rationem satis fuit in definitione ponere.

#### *Subiectum habitus*

9. Tertio loco potest ex dictis facile definiri, in quo subiecto sint huiusmodi habitus. Dicendum est enim solum esse in viventibus intellectualibus, et proxime tantum esse in potentiis elicivis actuum immanentium, et quae rationales sint, vel aliquo modo rationem participant. Prior pars ex posteriori constat, nam, cum praedictae potentiae sint propriae viventium rationalium, si habitus solum esse possunt in huiusmodi potentiis, tantum etiam esse poterunt in praedictis viventibus. Hic vero dubitari poterat, an hoc sit intelligendum de solis hominibus, vel etiam de Angelis. Sed quia hoc pendet ex proprio modo operandi Angelorum, eiusque cognitione, ideo illam partem Theologis omitemus, solumque de hominibus dicemus. Posterior ergo pars de subiecto proximo, quod solum esse possit potentia elicitiva actuum immanentium, probatur, quia de ratione habitus est ut inclinet potentiam ipsam ad operandum, et hoc modo eam facilem et promptam reddat; ergo necesse est ut habitus sit proxime in ipsamet potentia, quae est principium elicitivum operationis, quia nisi eam informet, nec potest eam inclinare, neque in ulteriori actu primo constituere. Item, quia unumquodque accidens debet esse in subiecto fini suo proportionato; sed finis proximus habitus est operatio et promptitudo ad illam; ergo subiectum eius est ipsamet potentia, quae est principium proximum operationis; nam illa sola habet debitam proportionem ad illum finem.

10. Hinc ergo necesse est ut potentia, in qua proxime residet habitus, et activa sit et passiva; non enim potest esse proximum principium elicendi actus nisi sit activa, nec potest in se recipere habitus, nisi passiva sit. At vero tantum illa potentia est simul activa et passiva, quae actus immanentes elicere potest; ergo. Et confirmatur, nam actus in illa potentia

relinquit habitum, in qua ipse est, quia illammet potentiam, et non aliam reddit facilem ad operandum. Sed habitus manet in illa potentia, quae est principium proximum talis actus; ergo in eadem manet ipse actus; ergo et ipse est actus immanens, et potentia, quae est principium eius, est elicitora actuum immanentium. Unde hi actus, per quos producuntur habitus, tales sunt, ut, per se loquendo, nihil extra proprias potentias efficiant, quod est proprium actuum immanentium. Potest etiam haec pars inductione confirmari; sed haec inductio facile constabit ex sequenti puncto.

11. *Quae potentiae habitus sint capaces.*— *Voluntas est habituum capax.*— Igitur probandum superest hanc potentiam debere esse rationalem, vel aliquo modo rationis participem, ut est intellectus aut voluntas, vel etiam appetitus sensitivus humanus, et phantasia, seu cogitativa. Et quidem, quod in potentiis possint esse habitus, praeter experientiam, constat ex utraque philosophia naturali et morali, nam in intellectu sunt virtutes intellectuales, et in voluntate morales, quae ex parte censentur etiam esse in appetitu sensitivo; et consequenter eis respondet aliquid proportionale in phantasia. Ratio autem a priori est, quia hae potentiae habent natura sua aliquam indifferentiam, seu indeterminationem in operando; determinantur autem per suos actus; ergo etiam sunt capaces habitualis determinationis, seu inclinationis ex actibus relictæ. Assumptum manifestum est in voluntate, nam est potentia ex se libera, et consequenter indifferens ad operandum et non operandum, et ad actus seu obiecta contraria. Unde et ex parte sua non est ad alterutram partem satis determinata, et ex parte obiectorum pati solet difficultates, eo quod cum aliqua ratione boni sit alia ratio mali coniuncta. Habet etiam voluntas, eo quod universalis hominis appetitus, varias inclinationes, tum ad ea quae sunt per se bona et honesta, tum etiam ad ea quae sunt commoda homini, inter quas inclinationes est interdum repugnantia, ex qua oritur difficultas operandi, quae difficultas usu et consuetudine actuum superatur, quod non fit nisi per generationem habitus; est ergo haec potentia subiectum capax habituum.

12. *Intellectus receptivus est habituum.*— Atque eadem fere ratio locum habet in intellectu, nam, licet non sit adeo indifferens potentia sicut voluntas, tamen aliquo modo indifferentiam participat; primum, in ferendo iudicio de his rebus quarum evidentem cognitionem non assequitur, ut sunt illae, quae sub fidem vel opinionem cadunt; unde constat experientia difficulter removeri hominem ab his rebus quarum habet inveteratam fidem vel opinionem. Deinde, quamquam ex parte obiectorum, quando evidenter ostenditur eorum veritas, naturaliter determinetur ad iudicium, tamen saepe magnam difficultatem patitur intellectus noster in demonstranda veritate, et ideo usu et exercitatione actuum, facilitatem in hoc acquirit, quam non confert nisi habitus, ut etiam de habitu primorum principiorum in prima disputatione huius operis declaravimus. Denique in habitibus practicis, praesertim in arte, id est evidentissimum; quare Aristoteles, IX Metaphysicae, et ubicumque agit de potentiis agendi, quae non nisi usu acquiruntur, praecipue ponit exemplum in arte; illae autem potentiae non sunt nisi habitus, ut saepe dixi.

13. *Appetitus sensitivus hominis capax est habituum.*— Deinde facile probari potest eadem pars de appetitu sensitivo hominis ex sententia Aristotelis, I Ethicorum, c. ult., et Ethic., cap. 3; et D. Thomae, I-II, quaest. 50, art. 3. Et ratio est, quia, licet appetitus hominis non sit simpliciter potentia libera, habet tamen aliquem modum indifferentiae, ratione cuius potest per rationem et voluntatem in officio contineri; quamquam, ut Aristoteles dixit, non despotice, sed politice obediat. Quo fit ut etiam in hoc appetitu variae sint inclinationes, et quodammodo repugnant, nam ex vi sui generis naturaliter inclinatur ad sensibilia et delectabilia; tamen ex vi coniunctionis et emanationis ex anima rationali habet inclinationem ad obediendum rationi, et ad appetendum ipsamet bona sensibilia, non tantum quatenus delectabilia, aut corpori commoda, sed maxime quatenus simpliciter bona homini existimantur. Ex qua duplici inclinatione nascitur, ut etiam hic appetitus non habeat a natura omnem determinationem ad suos actus, quam potest habere, et ideo potest acquirere habitum, quo magis ad alteram partem inclinatur. Quod maxime necessarium est respectu eorum actuum, qui delectationibus sensibilibus aut commodis corporis sunt aliquo modo

contrarii; non quia inclinatio naturalis ad hos actus in hoc appetitu minor sit, sed quia obiecta sensibilia, quae sunt magis propinqua et proportionata, vehementius movent. Propter quod quaedam etiam virtutes morales in appetitu sensitivo collocari solent, ut tradit D. Thomas, I-II, q. 56, a. 4. Quod quomodo intelligendum sit, non spectat ad hunc locum; satis nunc erit asserere necessarios esse habitus in appetitu, quibus reddatur promptus et facilis ad obediendum rationi in materia harum virtutum, scilicet, temperantiae et fortitudinis, et aliarum quae sub eis continentur. Et hoc modo dicimus, vel etiam experimur mortificari, seu ad mediocritatem redigi passiones huius appetitus exercitio virtutum, quod non fit, nisi per acquisitionem habitus. Et simili ratione, per contrarios actus acquiruntur habitus augentes impetum passionum; nam, licet inclinatio ad obiecta sensibilia videatur maxime naturalis, et facillime prodire in opus, si non contineatur, nihilominus experimur consuetudine augeri, et vires acquirere ad resistendum rationi, quae vix potest repugnare appetitui, quando nimia consuetudine ad haec sensibilia trahitur; non est ergo dubium quin in hac potentia sit aptitudo ad generandos et recipiendos in se habitus.

14. *Phantasia hominis habituum capax.*— Denique idem esse consequenter sentiendum de hominis phantasia seu cogitativa, docet etiam D. Thomas, dicta q. 50, art. 4. Quomodo autem id intelligendum sit, inferius ex solutione obiectionum explicabimus.

15. *Quae potentiae habituum capaces.*— Ultimo loco probanda est altera pars exclusiva, nimirum has solas potentias esse capaces habituum. Ratio autem est, quia omnes aliae potentiae praeter has mere naturaliter operantur; per operationes autem mere naturales non acquiritur habitus, quia potentiae determinatae ad unum simpliciter ex natura sua non sunt capaces habituum; ut enim dixit Philosophus, II Ethic., cap. 1, *nihil eorum quae sunt natura, aliter assuescit, ut lapis ferri sursum, aut ignis deorsum*; et similiter nec lapis velocius fertur deorsum, etiam si millies ante descenderit. Inductione etiam ostendi potest, nam aliae potentiae, aut agunt tantum actione transeunti, et hae non sunt capaces habituum, ut ostendimus; aut immanenti, et hae aut sunt sensus externi, de quibus satis constat experientia non acquirere habitum operando; vel sunt phantasia et appetitus brutorum, et in his est nonnulla maior dubitandi ratio, ut statim in obiectionibus attingemus; nunc vero etiam de illis supponimus, cum sint potentiae omnino determinatae ad unum, non esse capaces habituum. Unde D. Thomas, I-II, q. 69, art. 4, ait potentiam non esse capacem habitus, nisi aliquo modo se habeat indifferenter ad multa; ideo enim vires naturales non agunt operationes suas mediante aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum. Et ita declarat omnem habitum esse dispositionem, cum tamen dispositio (teste Aristotele) sit ordo habentis partes, quia, licet non sit necessarium ut ipsa potentia receptiva habitus in se habeat partes, necesse est tamen ut habeat ordinem et aliquam indifferentiam ad multa, ut ita possit per habitum ad unum potius quam ad aliud determinari.

## SECTIO II

### AN IN POTENTIA SECUNDUM LOCUM MOTIVA ACQUIRATUR HABITUS

1. Sed circa dicta, et praesertim circa ultimam partem, supersunt nonnullae obiectiones. Prima est, quia potentia secundum locum motiva non est activa actione immanente, sed transeunte, et tamen illa est capax habitus; ergo. Maior patet, quia, licet motus localis progressivus seu animalis soleat dici immanens, quatenus manet in eodem supposito, proprie tamen, et prout nunc loquimur, non est immanens, quia non manet in eadem potentia, immo neque in eadem parte subiecti, teste Aristotele, quia animal non se movet per se primo sed per unam partem movet aliam. Praesertim quia argumentum non tantum procedit de potentia, qua homo se vel partes corporis sui movet, sed etiam de illa, qua movet aliquod extrinsecum corpus, ut chordas cytharae, aut penicillum. Probatur ergo minor, quia experimur per usum artis acquiri facilitatem et determinationem quamdam, non solum in mente, sed etiam in membris corporis. Cuius etiam signum est, quia, licet quis optime discat regulas artis, si non exercet ipsas externas actiones artis, nunquam acquirat promptitudinem et facilitatem in eis exercendis; immo vix poterit aliquam actionem earum artificiose exercere. Rursus est aliud signum, nam qui diu exercuit huiusmodi actiones,

postea fere sine ulla attentione mentis illas exercet exterius artificiose, et summa facilitate; ergo signum est illas actiones immediate fieri ex habitu, qui in ipso membro acquiritur. Quod si quis fortasse respondeat, eam<sup>1</sup> facilitatem non provenire ex habitu, sed ex aliqua alia qualitate, primum enervat omnem experientiam et rationem, qua probamus habitus esse. Deinde oportet ut explicet qualis sit illa qualitas, quod non facile fiet.

2. Unde propter hanc rationem nonnulli theologi concedunt in huiusmodi etiam membris acquiri habitum, ut Scotus, in III, dist. 33, q. unica, § Ad 1, in solut. ad 3; Gabriel., in III, dist. 23, q. 1, a. 1, dub. 1; Ocham, Quodlib. III, q. 17. Qui consequenter aiunt, ut potentia executiva sit capax habitus, satis esse quod sit indifferens ad efficiendos varios motus, ita ut possit ipso usu ad unum motum determinari per qualitatem acquisitam.

*Quaestionis resolutio*

3. Nihilominus dicendum censeo, in huiusmodi potentia et in membris externis non acquiri proprie habitum. Ita docet D. Thom.. I-II, q. 50, art. 3, ad 3, et id sequuntur Thomistae, Almain., in III, dist. 23, q. I, et in Moralibus, tract. I, c. 17. Et probatur ex principio posito, quod habitus solum recipitur in potentia elicitiva actus immanentis, quod videtur a nobis sufficienter probatum. Et declaratur amplius in praesenti, nam si in externis membris acquiritur habitus, vel ille recipitur immediate in ipsamet potentia activa motus, quae est in membris, vel non. Primum dici non potest, quia illa potentia non est receptiva, sed mere activa. Item quia illa est instrumentum ad nutum et necessitate naturae obediens appetitui, et ita quantum est ex se, est omnino determinata, si applicetur ad agendum a superiori potentia, solumque habet indifferentiam quasi passivam, ut in unam partem potius quam in aliam inclinatur, ad<sup>2</sup> quod non indiget habitu in se, sed in potentia movente, seu imperante. Dico autem quasi passivam, quia haec potentia motiva dum per appetitum applicatur, non recipit in se aliquid, sed solum per naturalem subordinationem despoticè obedit. Cum ergo hoc faciat naturali et omnimoda necessitate, non indiget habitu illam determinante et inclinante, neque est capax eius.

4. Si vero ille habitus non recipitur in ipsamet potentia, sed in eodem subiecto, in quo est ipsa potentia, vel illa qualitas est virtus activa, vel solum dispositio passiva; primum dici non potest, primo, quia illa qualitas non erit habitus, sed potentia quaedam, quia non inest potentiae neque illam inclinatur, aut reddit in se facilem ad operandum; unde nec per se cum illa componit unum principium operationis. Secundo, quia illa qualitas ad summum erit per modum cuiusdam impetus, qui non diu durat transacto motu, neque unquam invenietur in natura, quod ex vi solius motus localis possit causari virtus activa similis motui, quae sit qualitas permanens et stabilis per modum habitus. Si vero dicatur secundum, aperte sequitur, illam qualitatem non esse habitum operativum, de quo nunc loquimur, sed esse quamdam dispositionem materialem, quam acquiri in his membris per usum artis probabile est, et consentaneum D. Thomae, dict. q. 50, art. 1, ubi ait, *dispositiones ad operationes principaliter esse in anima, secundo vero esse posse in corpore, in quantum corpus disponitur et habilitatur ad prompte deservendum operationibus animae*. Haec autem dispositio non videtur esse alia praeter eas, quae vel ad modos quantitatis aut ad primas qualitates, vel alias, quae ex illis consequuntur, pertinent. Unde etiam in ipsis externis instrumentis artis experimur, interdum fieri ipso usu et exercitio aptiora, vel quia perficiuntur quoad figuram, aut quia efficiuntur magis levia aut molliora. Ad hunc ergo modum intelligi potest membra corporis usu reddi aptiora ad motum, quia nervi ipsi vel laxantur, vel contrahuntur magis, vel alia simili causa. Sicut etiam ipsae vires nutritivae consuetudine assuefiunt ad abstinentiam, vel moderationem, solum quia vel qualitates primae remittuntur, vel ipsaemet partes corporis exsiccantur, et ita etiam magis resistunt.

<sup>1</sup> eam, 1960; etiam, *ed. Vivès et aliae ed.* “En la Vivès y otras ediciones, *eam* está injustificadamente sustituido por *etiam*.” Cf. BHF, t. VI, p. 356.

<sup>2</sup> ad, 1960; *alit. eo.* “*ad* está sustituido por *eo* en algunas ediciones.” Cf. BHF, t. VI, p. 357.

*Satisfit rationi dubitandi*

5. Neque obiectio facta aliquid amplius probat; fatemur enim per usum harum actionum acquiri habitum, non tamen in organo corporis, sed in potentiis animae imperantibus et dirigentibus motionem corporis. Quod vero hic habitus non acquiratur perfecte sine usu externarum actionum, duplex est causa. Prior est, quam diximus de dispositione passiva: cum<sup>3</sup> membra exterius operantur, intervenit actus interior, vel voluntatis, qui dicitur usus activus, vel intellectus, qui est practica<sup>4</sup> directio talis usus, qui actus generant internum habitum practicum, ad talem actionem externam accommodatum; hi autem actus non exercentur solo discursu, aut disciplina circa regulas artis; immo nec per usum alterius solum attente inspectum et consideratum, et ideo licet haec possint conferre ad acquirendum aliqualem habitum internum, non tamen ita perfectum, ut det facilitatem in usu externo. Quod autem obiiciebatur, has actiones externas interdum exerceri artificiose sine internis actibus, ex habitu relicto in ipsis membris, falsum esse censeo; immo probabilius est in philosophia, etiam quoad substantiam non posse fieri hunc motum animale sine actu actuali usu phantasiae et appetitus, nedum quoad modum artificiosum. Semper ergo intervenit directio artis, quamvis interdum, vel propter magnam facilitatem, vel quia fit sine ulla reflexione, experimento non percipiatur.

*SECTIO III**AN IN BRUTIS SINT HABITUS*

1. *Dubitandi ratio.*— Secunda obiectio est de internis sensibus brutorum; videntur enim acquirere habitus, saltem illa animalia, quae memoriam et experientiam participant, ut Aristoteles docuit lib. I huius operis, cap. 1. Experientia enim non fit sine acquisitione alicuius habitus. Dicit fortasse aliquis in his brutis esse species et phantasmata, quae manent in absentia obiectorum eaque satis esse ad memoriam et experientiam. Quod si illae vocentur habitus, erit aequivocatio in voce, nam iam supra diximus nos hic non loqui de speciebus intentionalibus. Hoc vero non satisfacit, quia saepe species obiectorum sensibilium non sufficiunt ad praedictam experientiam. Quod ita declaro: nam quando brutum ex naturali instinctu, apprehenso obiecto sensibili, statim illud existimat esse nocivum, et fugiendum iudicat, ad talem actum, praeter speciem obiecti, necessaria est virtus innata ipsi potentiae, a qua illud iudicium nascatur; sed interdum brutum usu plurium actuum acquirit facilitatem seu virtutem ita iudicandi de aliquo obiecto, circa quod non habebat illam virtutem innatam, seu instinctum naturae; ergo acquirit non solum species obiectorum, sed etiam habitum, qui ex parte potentiae suppleat illam vim iudicandi, seu existimandi. Nam species talis sensibilis obiecti per se sola indifferens est, et insufficiens ut determinet phantasiam ad tale iudicium, seu existimationem.

2. Et hoc modo ait August., lib. LXXXIII Quaestionum, quaest. 36, animalia bruta consuetudine fieri domita et mansueta. Idem autem est dicere consuetudine, quod habitu. Et D. Thomas, I-II, q. 50, a. 3, ad 2, inquit, quod, licet bruta animalia secundum se non sint capacia habituum operativorum propter naturalem determinationem quam habent in suis operibus, nihilominus, quatenus haec eadem animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad operandum sic vel aliter, *hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt*. Cur autem dicat, *quodam modo* explicat inferius, dicens deficere a ratione habitus, *quia habitus est quo utimur, cum volumus*, ex Commentatore, III de Anima, comm. 18. At vero animalia bruta non possunt uti his qualitatibus, cum voluerint, quia non habent dominium suarum actionum. Sed hoc magis videtur pertinere ad moralem rationem habitus quam ad physicam naturam, quia subdi voluntati extrinsecum est qualitati operativae.

<sup>3</sup> cum, 1960; *alit. om.* Cf. BHF, t. VI, p. 358.

<sup>4</sup> practica, 1960; praedicta, *ed. Vivès.* Cf. BHF, t. VI, p. 359.

*Quaestiones resolutio*

3. Nihilominus tamen dicendum censeo, in his brutis nullos esse habitus distinctos ab speciebus sensibilibus seu phantasmatis. Et ratio generalis est, quia in omnibus suis actibus determinantur ad unum ex vi obiectorum, prout eis repraesentantur. Quod sigillatim declaro in singulis potentiis interioribus illorum, nam de sensibus externis nulla est dubitatio. In appetitu ergo non indigent habitu, quia appetere non possunt aliquid, donec iudicium phantasiae determinate proponat obiectum ut prosequendum vel fugiendum, et, posito tali iudicio, ex necessitate appetunt vel fugiunt. Unde non magis indigent habitu ad huiusmodi motus, quam grave ad descendendum deorsum.

4. Rursus per phantasiam semper etiam naturaliter apprehendunt aut iudicant, iuxta modum et qualitatem speciei, per quam eis proponitur obiectum. Quod quidem manifestum est quando existimatio vel iudicium fit in praesentia obiecti, et praesertim si nulla consuetudo praecessit. Et ratio est clara, quia minorem indifferentiam habent potentiae apprehensivae quam appetitivae; si ergo in appetitu habent naturalem determinationem, a fortiori in phantasia. Unde fit, si contingat aliquando ut concurrant bruto variae species obiectorum, quorum nulla sufficit ad determinandam apprehensionem, vel existimationem quasi practicam, de fugiendo aut prosequendo obiecto, non posse determinari, donec species repraesentativa aliquo modo immutetur; unde si in itinere prius brutum haeret et timet progredi, si vero fortius pungitur, statim movetur, ideo est quia specie doloris vehementius excitatur et determinatur. Igitur in praesentia obiectorum semper fit haec apprehensio mere naturaliter ex parte potentiae, posita sufficienti specie ex parte obiecti.

5. Ex quo facile intelligitur eodem modo determinari in absentia obiectorum, etiam ex consuetudine, quia non minorem efficaciam requirunt ex parte phantasmatis in absentia, quam in praesentia obiecti, tam post consuetudinem, quam in principio eius; ergo semper naturaliter determinantur, posito tali phantasmate; ergo non requirunt alium habitum, nec sunt capacia eius. Consuetudo ergo in his animalibus non deserviet ad acquirendum habitum, qui inclinet potentiam, sed ut phantasma sic vel sic repraesentans, firmiter adhaereat. Atque ita fit ut sine alia consuetudine, ex vi solius phantasmatis alicuius obiecti sensati, non apprehendant aliquid insensatum, nec iudicent esse fugiendum aut sectandum. Interveniente autem consuetudine, quia<sup>5</sup> saepius experitur brutum in praesentia talis obiecti se pati dolorem, vel aliquid simile, species obiecti illius sensibilis retinetur in memoria, tamquam repraesentans illud obiectum ut doloriferum. Atque ita ex vi phantasmatum, quae per repetitionem actuum firmiter haerent memoriae, contingunt omnia, quae per consuetudinem vel experientiam bruta videntur acquirere; ergo non est necessarius illis alius habitus. Nam, licet fingamus habitum in phantasia bruti, si species non repraesentet obiectum cum omnibus circumstantiis requisitis ad determinationem, actus non poterit determinari. Si vero species repraesentet obiectum cum omnibus circumstantiis, naturaliter determinabitur, etiamsi non habeat habitum; est ergo impertinens talis habitus, et consuetudo solum efficit ut species repraesentet obiectum sub his vel illis circumstantiis. Et hoc opinor sensitisse D. Thom. cum dixit, *quodammodo esse habitus in his brutis*, ut ex solutione ad tertium a fortiori constare potest. Et addere etiam possumus hanc ipsam imperfectam habilitatem vel consuetudinem, non habere proprie in eis locum, nisi quatenus aliquo modo sunt capacia disciplinae per subordinationem ad rationem humanam, nam in sola experientia mere naturali minus imitantur modum aut usum habitus, sed solum ex memoria repetita naturali instinctu operantur.

*De hominis cogitativa et eius habitus*

6. Dices: ergo idem dici poterit de cogitativa hominis, quod nullum acquirat habitum, praeter species conservatas in memoria, et repraesentantes hoc vel illo modo. Respondetur: ita videtur docere D. Thomas, dicto art., ad 3, ubi, de homine loquens, solum ait *in*

<sup>5</sup> quia, 1960; *alit.* qua. Cf. BHF, t. VI, p. 362.



*interioribus viribus sensitivis apprehensivis eius posse poni habitus, secundum quos sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus.* Et affert Philosophum, de Memor. et reminisc., c. 3, dicentem, quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum. Non videtur ergo D. Thomas ponere alium habitum in nostro sensu interiori nisi eum, qui deservit memoriae, qui non videtur distinctus ab speciebus magis vel minus perfectis.

7. Nihilominus verisimilius videtur in cogitativa hominis acquiri habitum distinctum ab speciebus, dantem facilitatem et inclinantem potentiam ad aliquos actus determinate. Ratio est, quia cogitativa hominis non est ita simpliciter determinata ad unum, sicut phantasia bruti, nam potest aliquo modo ex imperio rationis moveri et determinari ad operandum, ut ibidem D. Thomas docet; et ideo sicut appetitus sensitivus hac ratione est capax proprii habitus, ita et cogitativa, ut promptius et facilius obsequatur rationi in suis apprehensionibus, et cogitationibus, et iudiciis sibi proportionatis de sensibilibus fugiendis vel appetendis. Et hoc totum existimo comprehendisse D. Thomam sub illis verbis, *ut homo sit bene memorativus, cogitativus, et imaginativus.*

#### SECTIO IV

##### AN IN INTELLECTU SINT PROPRII HABITUS

1. *Dubitandi rationes.*— Ultima obiectio occurrit de intellectu hominis, nam, cum sit potentia naturaliter operans, non videtur indigere alio habitu, praeter species intelligibiles. Nam, si illae sufficienter repraesentant obiectum, intellectus naturaliter assentit; si vero insufficienter repraesentant, vel non potest praebere assensum, vel non nisi iuxta sufficientiam specierum. Et declaratur in hunc modum in habitu scientiae, aut primorum principiorum, nam, si intellectus exacte apprehendat rationes terminorum quibus constat propositio immediata, naturali necessitate praebebit assensum; sin minus, praebere non poterit; ergo ad talem assensum non est necessarius habitus praeter species exacte repraesentantes extrema propositionis. Similiter, si quis evidenter cognoscat medium scientificum, et illud applicet assentiendo maiori et minori propositioni, necessitate naturali eliciet assensum scientificum conclusionis, et ita non indiget habitu. Si vero non consideret medium scientificum, vel illud sufficienter non applicet, non poterit habere assensum scientificum conclusionis; ergo impertinens est talis habitus, praeter species terminorum sufficienter et recte coordinatas.

2. *Quorumdam opinio.*— Propter hanc obiectionem ita sentiunt de habitibus intellectus nonnulli Thomistae, Sonc., V Metaph, quaest. 9. Et videtur fuisse sententia D. Thomae, quaest. 24 de Veritat., art. 4, ad 9, ubi ait habitum intellectus esse aliqualem ordinationem specierum. Idem sentit in q. 10, art. 2, ubi postquam probavit in intellectu possibili remanere species intelligibiles post actualem considerationem, subdit, *et harum ordinatio est habitus scientiae*; idem significat I-II, quaest. 67, art. 2, ubi ait formale in scientia esse species intelligibiles, materiale vero esse phantasmata; et III parte, quaest. 12, art. 2, sentit augmentum habitus scientiae proprium et secundum essentiam eius consistere in augmento seu additione specierum.

##### *Quaestionis resolutio*

3. *Ratio conclusionis.*— Nihilominus tamen verior est sententiam quam proposuimus, nimirum, generari in intellectu proprios habitus distinctos ab speciebus intelligibilibus inclinantes ipsum ad proprios actus, et ad convenientem usum specierum. Et haec est opinio magis recepta in schola D. Thomae, quam tenet Capreolus, in Prologo Sentent., quaest. 3; et Caietanus, I-II p., quaest. 54, art. 4; Ferrar., lib. I cont. Gentes, cap. 56, et sumitur etiam ex D. Thoma, aliis locis. Nam I-II, quaest. 51, art. 2 et 3, dicit habitus intellectuales acquiri per actus intellectus; et quaest. 14, art. 4, ad 3, dicit habitum scientiae perfici per actum, cum ad novas conclusiones extenditur, et non generari tunc alium habitum; at vero species intelligibiles non fiunt per actus, sed potius ipsae species sunt principia actum, et quando scientia extenditur ad novas conclusiones, certum est acquiri novas species

intelligibiles. Denique, dicta quaest. 54, a. 4, expresse dicit habitum esse simplicem qualitatem, et non collectionem plurium. Ratione vero probatur, quia species intelligibilis non requiritur ex parte potentiae, sed ex parte obiecti; unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse, sicut habitus, de quibus nunc agimus; ergo praeter species intelligibiles necessarii sunt habitus in intellectu, qui iuvent ipsam potentiam ex parte eius, et ad assentiendum et iudicandum facilem et promptam reddant. Patet consequentia, quia intellectus in ferendo iudicio difficultatem patitur, etiam post acquisitas species obiectorum; et ideo in principio magna inquisitione et consideratione indiget; post consuetudinem vero, vel frequentiam actuum, magnam experitur facilitatem; ergo signum est acquiri habitum.

4. Secundo idem declaratur inductione, nam in intellectu quidam sunt habitus qui dicuntur virtutes, et alii qui non sunt virtutes, ut infra dicemus. Et similiter quidam dicuntur practici, alii vero speculativi; hae autem distinctiones vix aut nullo modo possunt applicari ad species intelligibiles. Rursus, de habitibus qui non sunt virtutes, negari non potest quin sint distincti ab speciebus, quia etiam post acquisitas species, immo et post actualem considerationem medii, seu rationis assentiendi, adhuc intellectus est indeterminatus; ergo est capax habitus, quo in ea determinatione facilitatem et promptitudinem acquirat. Dices eam determinationem esse a voluntate movente intellectum, et ideo non esse necessarium habitum in intellectu, quia, posita motione voluntatis, intellectus ex necessitate assentit. Respondetur, etiamsi in his actibus voluntas aliquo modo moveat intellectum, etiam ex parte eius postulare optimam dispositionem, ut prompte et faciliter obediat, maxime cum intellectus non moveatur a voluntate ad assensum, nisi rationali modo. Atque ita in assensu fidei divinae praeter habitum piae affectionis, qui est in voluntate, ponunt Theologi in intellectu habitum fidei divinae, et proportionali modo datur habitus intellectualis fidei humanae, vel opinionis.

5. Praeterea habitus intellectuales, qui sunt virtutes, ponuntur ab Aristotele, libro I Ethic., cap. 13, et lib. II, c. 1, et quinque numerantur, lib. 6, cap. 3, quarum duae sunt practicae, scilicet, ars et prudentia, quas certe constat non consistere in solis speciebus, quae facile acquiruntur, et memoriae etiam mandantur, sed in alio habitu, magno usu et habitudine acquisito. Unde saepe Aristoteles quoad hoc aequiparat duos habitus virtutibus moralibus, ut patet ex IX Metaph., et II Ethic., cap. 1. Tandem de aliis virtutibus speculativis, quamvis minor appareat necessitas propter naturalem modum assentiendi, nihilominus tamen propter imperfectionem nostri intellectus, qui in his veritatibus assequendis difficultatem patitur, necessarius est habitus facilitatem praebens, quod supra, disputatione I, in ipso habitu principiorum, et in habitu metaphysicae, quae est naturalis sapientia, declaravimus. Est autem eadem vel maior ratio de habitu scientiae quod magis perspicuum fiet inferius solvendo argumenta.

6. Tertio probatur haec sententia, quia species intelligibiles secundum se sumptae solum repraesentant res simplices et incomplexas; ergo ex solis illis, vel ex quacumque collectione earum non fit homo sciens aut prudens, sed ex facilitate et promptitudine utendi convenienter his speciebus, et componendi ac discurrendi, et praesertim iudicandi de rebus apprehensis seu repraesentatis per illas. Dices, propterea dictum non esse ab auctoribus prioris sententiae, habitum esse species, vel collectionem specierum, sed species recte ordinatas, seu ordinationem specierum. Sed inquiri quidnam sit haec specierum ordinatio, nam species solum sunt qualitates quaedam inhaerentes intellectui in actu primo, inter quas secundum se nullus potest intelligi ordo, nec secundum situm, cum sint in subiecto indivisibili, nec secundum inhaerendi modum, quia una non haeret mediante alia, neque secundum aliquod aliud genus causalitatis aut successionis, ut per se constat. Igitur ordinatio specierum nihil esse potest, nisi habitus quam intellectus acquirit ad ordinate utendum his speciebus, et recte iudicandum secundum illas.

*Exponitur D. Thomas sententia*

7. Et in hunc modum existimo interpretandum esse D. Thomam, quotiescumque habitum scientiae appellat ordinationem specierum. Non enim solas species posuit in intellectu, ut ex aliis locis constat; nec intelligere potuit illam ordinationem esse aliquid reale additum speciebus, et intrinsece seu formaliter in eis existens, quia talis ordinatio intelligibilis non est, ut ostendi. Debet ergo intelligi de ordinatione quasi effectiva, seu extrinseca, quam habent species ex vi habitus scientiae, cuius sunt veluti instrumenta. Nec refert quod in priori loco de Veritate ait D. Thomas, *quod specierum aliqualis ordinatio habitum efficit*. Imo si haec verba in rigore sumantur, potius nobis favent, quia distinguit habitum ab speciebus. Unde per ordinationem specierum ibi intelligere possumus non habitualement ordinationem, sed actualem, id est, ordinatum usum earum, quo habitum acquirimus. Atque eodem modo vocat species *formale scientiae*, quo modo loquendi maxime utitur comparando species ad phantasmata, nam haec remote et quasi per accidens comparentur ad scientiam, ob coniunctionem animi ad corpus; species autem intelligibiles immediate ac per se propter coniunctionem obiecti. Unde, quia obiectum ipsum est quasi formale respectu cognitionis et scientiae, ideo hac etiam ratione possunt species appellari formale in scientia, non vero quia formaliter sint ipsi habitus scientiae. Quod vero ait D. Thomas, scientiae habitum augeri acquirendo novas species, non est intelligendum formaliter, sed causaliter, quia nimirum acquisitis novis speciebus fiunt actus, quibus habitus augeatur. Non est autem inconveniens admittere interdum nomine scientiae significari ipsum habitum cum suis speciebus, et hoc modo aliquas denominationes accipere ratione specierum, non tamen propterea excluditur habitus iudicatus ab speciebus distinctus.

*Satisfit rationi dubitandi*

8. Ad difficultatem ergo positam respondetur, quamvis intellectus sit potentia naturaliter agens, ex parte tamen obiectorum et mediorum, quibus utitur ad ferendum de rebus iudicium, saepe non satis determinari, neque necessitari; et tunc esse utilem habitum ad inclinandum intellectum in unam partem potius quam in aliam. Deinde etiam quando ratio seu medium asserendi est evidens, non semper actu et formaliter applicatur, seu consideratur; habitus autem deservit, ut feratur iudicium absque expressa et formali applicatione medii. Ut in exemplo illo de actu scientiae, quamvis ante habitum acquisitum non possit quis praebere assensum evidentem conclusioni, nisi adhibita formali et expressa demonstratione, tamen post acquisitum habitum non semper indiget illo formali discursu, sed proposita tali veritate, statim ex habitu illi praebet assensum evidentem. Et si quis postea velit demonstrationem applicare, etiam ad hoc erit utilis habitus, ut multo promptius et facilius possit uti speciebus ad applicandum proprium medium, quo talis veritas demonstranda est. Sicut etiam ad assensum scientificum necessaria est evidentia, non tantum praemissarum, sed etiam illationis, et tamen non est necesse ut quotiescumque assensus scientiae eliciendus est, feratur expressum ac formale iudicium de bonitate illationis, sed sufficit ut ex habitu id faciat intellectus, tanquam quippiam certum et evidens; et ad hoc multum deservit habitus dialecticae. Denique eadem ratione, etiam circa prima principia potest acquiri habitus, quia, licet in se sint per se nota, nos vero in eis agnoscendis saepe difficultatem patimur. Unde talis habitus deservit, ut debite componendo ipsos terminos per species apprehensos, facilius veritatem intueamur in immediata eorum connexionem.

SECTIO V

*UTRUM HABITUS SIT PROPTER EFFICIENDUM ACTUM*

1. *Intentio auctoris in hac sectione.*— In hac dubitatione explicanda est causa finalis habitus, unde magis constabit eius necessitas vel utilitas. Et quia in iis rebus, quae sunt veluti instrumenta per se primo ordinata ad operationem, finis et effectus in idem coincidunt, simul explicabimus effectum et efficientiam habitus. Ac denique quia haec principia per se primo ordinata ad operationem, suam essentiam habent cum habitudine transcendentali ad id, ad

quod ordinantur, et inde sumunt suam rationem, vel speciem suam, ideo consequenter videndum erit quomodo habitus possit hac ratione comparari ad actum, si e converso actus est effectus eius; et quo modo in hoc habitus et actus sibi adaequate et vicissim respondeant.

2. *Habitus aliquo modo ordinatus ad operationem.*— Primo igitur supposita significatione huius vocis *habitus*, superius tradita et quod hic solum agimus de propriis habitibus potentiarum animae, dubitari non potest quin aliquo modo sint propter operationem, nam ad hoc relinquuntur in potentia ex vi praecedentium actuum, ut illam facilem reddant ad similes actus; alias supervacanei essent habitus, ut ex hactenus dictis satis constat. Ex quo colligitur duplex causalitas habitus: una est formalis, quatenus per seipsum immediate afficit potentiam inclinando eam in actus seu obiecta; alia est circa ipsos actus, nam inclinando potentiam ad illos, causa est ut illi promptius, facilius et delectabilius fiant. Et in iis quae hactenus diximus non est (quod ego sciam) diversitas opinionum. Sed tota versatur in explicando modo huius causalitatis.

*Prima sententia, negans efficacitatem habitus*

3. Primum argumentum pro sententia proposita.— Est ergo prima sententia, quae negat habitum efficere proprie et per se actum, sed solum remote, et per modum eiusdem dispositionis esse conditionem quamdam, qua posita, sola potentia facilius exercet actum. Haec fuit opinio Aureoli, ut refert Capreolus, in I, dist. 17, q. 1, art. 2, in princ.; et in eam inclinatur Scot., ibi, quaest. 12, et latius eam defendit Durand., in III, dist. 23, quaest. 2, 3 et 4; Palud., ibi, q. 2. Fundamentum eorum est, quia nihil est in actu, quod per se possit fieri ab habitu; ergo habitus non est principium per se effectivum actus. Antecedens patet, quia in actu considerare possumus, aut substantiam eius, aut intensionem aut bonitatem, aut facilitatem, seu promptitudinem, vel delectationem qua fit; nihil autem horum potest esse ex efficientia habitus; ergo. Probatur minor quoad singulas partes, nam substantia actus per se fit a sola potentia, tum quia ipsa habet ad hoc sufficientem virtutem, ut satis constat ex actibus qui habitum praecedunt, qui sunt eiusdem substantiae; tum etiam quia hi habitus non ponuntur propter substantiam actus; agimus enim de acquisitis, qui in hoc differunt a per se infusis. Atque eadem fere ratio est de intensione, tum quia intensio qualitatis non est aliquid distinctum a substantia seu entitate qualitatis non intensae et in individuo sumptae, ut infra dicemus; actus autem in individuo fit, ut constans ex tot gradibus intensionis. Tum maxime quia potentia ex vi habitus non potest facere actum intensiorem; quin potius sicut habitus supponit actum a quo fiat, ita habitus intensus supponit actum intensum a quo intendatur, et non potest esse principium actus intensioris seipso; ergo potentia est sufficiens principium totius intensionis actus. Rursus bonitas, si sit moralis, neque est communis omnibus actibus qui fiunt ex habitu, neque habet specialem rationem; si vero sit bonitas transcendentalis, non addit aliquid rei ultra substantiam uniuscuiusque entitatis; ergo non magis potest fieri per se ab habitu, quam entitas, vel substantia ipsius actus. Facilitas vero, vel promptitudo, quod idem est, non est aliqua entitas vel modus realis in ipsomet habitu, sed est denominatio quaedam proveniens ex parte operantis, quatenus ob aliquam conditionem vel dispositionem expeditior est ad operandum; ergo ratione facilitatis non potest habitus per se influere in actum. Quin potius, ex eo quod hi habitus solum sunt propter facilitatem, plane colligitur, non concurrere ut principia per se effectiva actuum, sed solum ut dispositiones ipsius operantis iuxta illud Philosophi, II Ethic., c. 5: *Habitus est, quo bene vel male nos habemus ad actus*. Atque idem evidentius constat de delectabilitate, nam haec non est aliquid additum actui, sed provenit ex diversa apprehensione, vel dispositione ipsius operantis.

4. Secundo principaliter argumentari possumus, quia habitus non est inclinatio potentiae ad actum; ergo neque est principium agendi actum. Patet consequentia, quia principium per se actus inclinatur in illum, et consequenter inclinatur subiectum, seu potentiam in qua residet. Antecedens autem patet; nam illa inclinatio vel est actus elicited ab ipso habitu; et hoc non, ut est per se notum, tum quia inquirimus de inclinatione ad actum; si autem illa esset actus, ad illam etiam esset inclinatio, et sic infinitum; tum etiam quia

inclinatio haec est a solo habitu, actus vero elicited non potest esse ab habitu sine potentia. Vel illa inclinatio est solum per modum actus primi, et hoc etiam non potest dici, quia inclinare plus significat, quam informare, vel afficere; alias omnis forma inclinaret ad suum subiectum; unde gravitas non inclinatur nisi efficiendo aliquem actum secundum: ergo.

5. Tertium ac praecipuum argumentum est, quia actus efficit habitum, cum habitus ex frequentia actuum generetur; ergo non potest habitus efficere actum. Patet consequentia, nam in causis aequivocis non potest esse reciprocatio, quia cum causa et effectus specie differant, necesse est causam esse perfectiorem effectui; ergo effectus non potest efficere rem eiusdem rationis cum sua causa, quia non potest efficere aliquid perfectius se. Sic ergo in praesenti, cum actus et habitus specie differant, et actus efficiat habitum, signum est esse perfectiorem illo; ergo non potest habitus vicissim efficere actum.

*Vera sententia ac resolutio*

6. Nihilominus dicendum est habitum simul cum potentia efficere actum, et hunc esse proprium finem eius. Haec est sententia D. Thomae, I-II, q. 49, art. 3, in corp., adiuncta solut. ad 1, et q. 51, art. 2, ad 3; tenet Caietanus ibi, et Capreolus supra. Hervaeus, Quodlib. 1, q. 13. Idem Ocham, Quodlib. 3, q. 20; Gabriel, Maior et alii, in III, dist. 23; Almainus, tract. I Moralium, c. 11; et sumitur ex Aristotele, II Ethic., c. 1, ubi sic ait: *Omnes habitus ex operationibus similibus fiunt, quapropter tales quasdam operationes reddere oportet; et c. 6, virtutem, ait esse habitum, a quo bonus efficitur homo, et quo bene suum ipse reddet, efficietque; et VI Ethic., c. 4, distinguit habitum in activum et effectivum, in eo sensu, quo distingui solet actio ab effectione, ut infra suo loco videbimus. Et ita artem vocat habitum factivum, prudentiam activum; et V Metaphys., c. 12, et lib. IX, in principio, artem numerat inter potentias, id est, inter principia agendi, ut ibi notavimus.*

7. Et probatur ratione, quia habitus confert potentiae, ut facilius, promptius, et maiori propensione efficiat actum; sed non potest hoc praestare, nisi quia iuvat potentiam ad actum efficiendum; ergo simul cum ipsa potentia vere per se efficit actum. Maior ab omnibus admittitur, et experientia constat, et quia illa est unica ratio ponendi hos habitus. Minor cum consequentia probatur, quia nec potest intelligi quo modo habitus iuvet potentiam, nisi cum illa efficiendo, neque etiam quo modo illi conferat facilitatem in agendo, nisi illam iuvando. Quod praeterea ita ostendo: nam quatuor modis intelligi potest iuvari agens ab alio ad facilius operandum. Primo, avertendo impedimenta; secundo ex parte passi, illud melius disponendo et applicando; tertio, augendo virtutem eius activam; quarto coefficiente illi. Habitus autem non potest solum primo modo iuvare potentiam, quia saepe nullum est impedimentum, quod auferat; ut scientia, verbi gratia, non iuvat tollendo errorem, vel aliquid simile, sed tollendo ignorantiam privativam, quod non est tollere, sed potius ponere formam, quae per se conferat ad opus, nam si ipsa forma per se non confert, privatio eius ut sic nullum erit impedimentum. Idem argumentum est de arte, opinione, et aliis habitibus intellectus; in habitibus autem appetitus, videtur magis habere locum illa ablatio impedimenti, quatenus per habitus contrarii affectus, seu passiones reprimuntur. Verumtamen etiam in illis non potest intelligi ablatio impedimenti, nisi prius intelligatur collatio virtutis per se conferens ad proprios actus seu affectus. Quia habitus appetitus formaliter ac per se non moderantur affectus quantum ad ipsos corporis motus, quia tales habitus non sunt in membris corporis, neque afficiunt aut disponunt ipsos humores, quibus tales motus perficiuntur; moderantur ergo habitus proxime ipsum appetitum et affectus eius, et in illo ut in radice moderantur motus, qui ab illo excitantur. At vero in ipso appetitu non semper est impedimentum positivum, quod per habitum auferendum sit, quia saepe acquiritur habitus virtutis, verbi gratia, ubi nullum erat contrarium vitium, vel e converso acquiritur vitium, ubi nulla erat virtus; tunc ergo habitus acquisitus non iuvat auferendo aliquid. Nec potest dici quod iuvet impediendo actus contrarios, quia habitus per se ac formaliter non repugnat actui; sunt enim diversarum rationum; si ergo repugnat seu impedit, est quia aliquid per se confert ad actus contrarios; ergo causalitas habitus in actu non potest

intelligi per solam ablationem impedimenti, sed quia per se ac positive disponit potentiam ad actum.

8. Quod vero haec dispositio non possit esse tantum passiva, seu ex parte passi ut sic, ut Scotus contendit, probatur imprimis, quia ibi passum non fit propinquius agenti, cum actus et potentia intime per se uniantur, et ita huiusmodi potentiae in seipsas operentur, cum hos actus eliciunt. Deinde non est ibi necessaria dispositio removens contrarias dispositiones, aut repugnantes, quia, per se loquendo, nulla sunt huiusmodi in tali potentia; et ideo, per se loquendo, efficit suas operationes in instanti, teste Aristotele, X Ethic., c. 4. Denique, neque intervenit ibi dispositio per se uniens actum cum potentia, nam ipsa potentia, per se nude considerata, unitur actui antequam habeat habitum; et quatenus passiva est, per sese est aptissima ad illam unionem. Neque ad hoc confert ullum impedimentum vel difficultatem. Unde propter hanc solam dispositionem nulla esset necessitas talium habituum. Sed ait Durandus habitum, etiamsi tantum materialiter disponat, ex parte obiecti conferre ad facilitatem actus, quia ratione talis dispositionis actus apprehenditur ut magis conveniens et connaturalis. Sed hoc imprimis non habet locum in habitibus intellectus, qui non tendunt in obiectum sub ratione boni, vel convenientis, sed sub ratione veri, ad quam parum refert connaturalitas actus, praesertim in veritatibus speculativis, et evidentibus.

9. Deinde repugnantia involvuntur in ea responsione, nam si habitus alioqui non confert per se ad actum, non est cur ratione illius actus sit magis connaturalis, nam connaturalitas provenit, aut ex naturali potentia passiva, aut ex naturali virtute activa; sed ipse Durandus negat esse in habitu vim connaturalem effectivam actus, et ostensum est per se non habere causalitatem passivam, quod maxime verum est, si non habet activam; ergo non habet unde sit magis connaturalis. Vel e converso retorqueri potest argumentum: actus efficitur magis connaturalis ratione habitus; et non propter solum vim passivam; ergo propter activam naturalem. Et confirmatur, quia si habitus non est principium actus, et alioqui non disponit physice ad illum, ut ostensum est, ergo nullo modo inclinatur ad illum; ergo neque habet ordinem per se ad illum; quo modo ergo potest esse causa, vel occasio, ut ratione ipsius, actus apprehendatur ut convenientior et connaturalior? Eo vel maxime, quod illa connaturalitas debet obiective apprehendi, ut moveatur ad promptius vel delectabilius operandum; ergo oportet, ut aliquo experimento cognoscatur, seu quod aliquid praecedat movens ad illam apprehensionem; hoc autem non potest esse aliud, nisi ipsa facilitas in operando, quam habitus natura sua confert; ergo non potest haec omnino fundari in sola illa apprehensione.

10. *Habitus non potest iuvare potentiam ad actum nisi aliquid efficiendo.*— Relinquitur ergo non posse habitum iuvare et facilitare potentiam ad actum, nisi augendo virtutem per se effectivam talis actus. Non auget autem ipsam virtutem potentiae, quasi intendendo illam, quia potentia in se est indivisibilis, et intrinsece intendi vel augeri non potest; imo, si talis intensio esset possibilis, non esset necessarius alius actus; sicut virtutes per se infusae quae participant quemdam modum potentiae, quia intensionem recipere possunt, per eandem recipiunt augmentum virtutis, et consequenter facilitatem ad priores actus. Potentiae autem animae non possunt hoc modo augeri, ut constat; ergo habitus auget per se virtutem effectivam actus per additionem, seu multiplicationem virtutis, quia, nimirum ipsemet actuatur potentiam, ut virtus influens per se in actum. Et ex hoc discursu multa alia argumenta confici possunt, partim ex inductione, partim ex formali effectu ipsius habitus, partim ex proportionem inter potentiam et habitum, tam inter se, quam respectu actus, nam in ordine ad actum, utrumque comparatur ut actus primus, inter se vero ut perfectio et perfectibile; habitus ergo perficit potentiam secundum habitudinem quam habet ad suum actum, magis inclinando illam, et aliquam virtutem agendi praestando.

## SECTIO VI

## QUID EFFICIAT HABITUS IN ACTU

1. *Aliquorum sententia.*— Superest vero explicandum (quod etiam in argumentis contrariae sententiae petitur) quid efficiat habitus in actu. Multorum enim sententia est efficere modum eius, non substantiam. Illum autem modum quidam putant esse maiorem intensionem ipsius actus; citaturque pro hac sententia Gofredus, Quodl. IX, quaest. 4. Alii dicunt modum illum esse facilitatem actus, quae sententia tribuitur Henrico, Quodl. IV, q. 22; sed ibi nihil aliud dicit, quam quod hi habitus conferant facilitatem in operando et quod ad eum finem praecipue acquirantur. Citatur etiam D. Thomas, in IV, dist. 46, q. 1, art. 1, c. 2, quaestiunc. 2, ad 2, ubi sic inquit: *In actu duo consideranda sunt, scilicet, substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus; ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium eius est habitus.* Quae autem sit illa forma actus, D. Thomas non amplius declarat.

2. *Habitus non conferunt per se primo ad intentionem actus.*— *Ratio conclusionis.*— Dicendum vero est imprimis, habitus non conferre, per se loquendo, potentiis in quibus insunt vim ad efficiendos actus intensiores, quam per se possent ipsae potentiae efficere, nec posse concurrere effective ad intensionem, vel modum actus, quin eius quoque substantiam efficiant. Priorem partem huius conclusionis probat late Durandus supra; argumenta enim, quibus probat habitum non efficere ad intensionem actus, in hoc sensu possent admitti, quanquam solvantur a Caiet., I-II, q. 49, a. 3; et a Capr., in 3, dist. 23, a. 3, non longe a principio. Ubi interdum significat potentiam habituatum posse intensiorem actum elicere, quam non habituatum. Ego vero oppositum censeo esse verum, per se loquendo, quod probo, quia habitus sicut generatur per actus, ita etiam intenditur; non intenditur autem nisi per actus intensiores, ut infra dicemus; ergo sicut in potentia sola est virtus ad efficiendos actus, per quos in se generat habitum, ita est etiam virtus ad efficiendos actus intensiores, per quos intendit habitum; ergo habitus per se non confert potentiae, ut intensiores actus possit efficere.

3. *Aliquorum evasio.*— *Improbatur.*— Responderi potest potentiam sine habitu solum posse efficere actum usque ad certum gradum intensionis, verbi gratia, ut quatuor, et per similes actus comparare sibi habitum, etiam usque ad quartum gradum; potentiam vero iam perfectam habitu ut quatuor, posse efficere actum ut quinque, quem se sola non posset efficere. Sed hic modus dicendi non est verus, quia potentia ex vi habitus non potest efficere intensiorem actum, quam sit ipse habitus, quia nulla forma remissa potest per se conferre ad effectum intensiorem, ut supra, disput. XVIII, fusius tractatum est. Et quamvis sit probabile aliquando id posse accidere, si agens tantum partialiter concurrat, id solum est, quando in altero agente partiali est virtus ad illam maiorem intensionem. At vero in praesente supponitur in ipsa potentia, quae est veluti alterum agens partiale, non esse vim ad intensiorem actum; ergo habitus remissus cum tali potentia non poterit efficere intensiorem actum. Unde etiam sumitur confirmatio: nam ex duobus remissis non fit aliquid intensius; sed potentia ex se ponitur quasi virtus remissa definita ad talem actum, et habitus etiam per se consideratus, est remissus comparatione talis actus; ergo ex tali potentia et habitu non potest fieri una virtus potens in intensiorem actum.

4. Dicit aliquis, in formis univocis esse id verum, quod forma remissiva non potest per se efficere intensam, in aequivocis vero interdum posse; habitum vero comparari ad actum, ut principium aequivocum. Sed contra: nam quidquid sit de veritate illius limitationis, ad summum habet locum, quando forma aequivoca est essentialiter perfectior; at in praesenti probabilius est habitum acquisitum esse minus perfectum ipso actu, ut infra videbimus. Deinde non solum propter inaequalitatem perfectionis, sed etiam propter necessariam proportionem inter habitum et actum, non potest habitus remissus per se efficere actum intensiorem se, quia habitus non inclinatur nisi ad actus similes illis a quibus fuit genitus, teste Aristotele, II Ethic., c. 1, et teste etiam experientia; ita enim facile operamur, sicut

consuevimus, tam in specie operum, quam in modo. Et ratio est, qui habitus non est nisi veluti impulsus quidam, seu pondus relictum in potentia ex vi praecedentium actuum; actus autem praecedentes non habent vim inclinandi potentiam ad actus perfectiores, sed ad summum ad similes. Alias si iidem actus efficerent inclinationem in potentia ad actus intensiores, pari ratione dici posset aequales actus intendere ipsum habitum, neque ulla superesset ratio ad oppositum probandum.

5. Rursus etiam sequitur virtutem ad efficiendos actus intensiores posse in infinitum crescere in potentia, ex virtute propria, quod per se incredibile est. Sequela patet, quia per actus ut quatuor, qui supponuntur esse adaequati virtuti potentiae nude sumptae, acquiritur habitus ut quatuor, quo comparato iam habet potentia vim ad actus ut quinque; sed per illos potest ille habitus fieri ut quinque; ergo per habitum ut quinque, fiet potens ad actus ut sex; et eadem proportione potest ultra progredi absque ullo termino, qui probabili ratione possit designari. Denique etiam in habitibus infusis docent communiter Theologi, ex vi illorum, non posse potentiam efficere actus intensiores ipsis habitibus, quanquam in eis posset esse maior ratio dubitandi, vel quia tales habitus sunt perfectiores suis actibus, vel quia non solum dant facilitatem, sed etiam potestatem. Nihilominus, quia revera sunt habitus, et dantur cum debita proportione ad actus, ut ex vi illorum fiant actus connaturali modo, ideo, quantum est ex intrinseca virtute talium habituum, non valet potentia efficere intensiores actus ipsis habitibus, sed, si eos interdum elicit, est ratione alterius auxilii divini, de quo alias. Ergo multo maiori ratione id dicendum est de habitibus acquisitis, tum propter rationes factas, sumptas ex debita proportione, et ex minori perfectione; tum etiam quia hi habitus non sunt per se quasi propriae facultates operandi, sed natura sua sunt affectiones quaedam facultatis operandi; et ideo per se non augent substantialiter (ut ita dicam) vim agendi effectum nobiliorem, sed tantum perficiunt eandem vim, quae antea erat in potentia, eo modo quo statim explicabimus.

6. *Habitus concurrit physice ad intensionem actus effecti a potentia.*— In hoc ergo sensu verum est habitum per se non conferre ad intensionem actus; nihilominus tamen negandum non est quin, quando potentia per habitum efficit actum intensum, habitus efficiat illam intensionem, saltem quantum ad gradum proportionatum habitui, quia in illa habet talis actus similitudinem cum praecedentibus, a quibus habitus genitus est. Tunc vero non potest habitus efficere solam intensionem, nisi etiam efficiat substantiam ipsius actus; quia intensio in facto esse, non est aliquid distinctum a substantia actus, ut infra ostendam. Et declaratur breviter, quia si potentia cum habitu ut quatuor, eliciat actum ut quatuor, ille habitus aequae concurrit effective ad primum sicut ad quartum gradum talis actus; quia aequae est proportionatus omnibus, et quia a similibus actibus secundum similes gradus generatus est; sed substantia et entitas talis actus tota consistit in illis gradibus intensionis; ergo non potest habitus efficere cum potentia intensionem actus, nisi efficiendo simul substantiam eius.

7. *Habitusne concurrat ad totum actum intensiorem seipso.*— Nonnulla vero difficultas esse potest, quando potentia habitu affecta elicit actum intensiorem ipso habitu, an habitus concurrat effective ad actum secundum totam intensionem eius, id est, secundum illum gradum, in quo habitum excedit. Videtur enim difficile ita dividere effectiorem eiusdem actus, ut secundum quosdam gradus fiat a sola potentia, secundum alios vero a potentia cum habitu. Sicut e contrario fieri non potest ut quidam gradus fiant a potentia cum habitu, et alii a solo habitu. Nihilominus dicendum est tunc habitum non concurrere ad illum gradum intensionis in quo exceditur ab actu, per se et directe efficiendo illum, ob rationes factas, scilicet, quia habitus non habet proportionem cum actu sic intenso, et quia tantum potuit efficere actus similes illis a quibus fuit productus. Fit ergo ille gradus maioris intensionis ex virtute et efficacia solius potentiae. Neque est hoc singulare in hac actione; idem enim accidit quotiescumque remissum agens cum fortiori concurrit ad intensiorem effectum. Et ideo non est similis ratio de habitu, ac de potentia, tum quia potentia est virtus fortior quam habitus, praesertim remissus; tum etiam quia potentia habet virtutem integram



ad totum actum, et ad quemlibet gradum eius, habitus vero ad nullum actum<sup>6</sup> habet integram efficacitatem, ut statim dicam. Quamvis autem habitus directe non efficiat illum maiorem gradum intensionis, indirecte tamen iuvat, ut potentia commodius et facilius valeat illum efficere, nam cum potentia iuветur ab habitu circa inferiores gradus efficiendos, expeditior manet, ut efficaciam suam ad intensius operandum applicare possit, eo quod virtus eius circa inferiores gradus minus occupetur.

*Quando habitus ad substantiam actus concurrat*

8. Atque ex his tandem satis confirmata manet secunda pars conclusionis, scilicet, habitum efficere substantiam actus; quam tenent Caietanus et Capreolus supra; et fere alii auctores supra citati in secunda sententia; et aperte Scotus, in IV, dist. 49, quaest. 1 et 2, in solutionibus argumentorum. Et probatur, quia, si habitus non efficiat substantiam actus, nihil est quod in actu possit efficere, nam si quid esset, maxime intensio; sed hanc vel non efficit, vel si ad illam concurrat, solum est efficiendo substantiam actus quoad aliquos gradus. Nec vero excogitari potest in actu aliquis alius modus, qui ab habitu fiat sine influxu in substantiam actus. Nam facilitas vel promptitudo non est modus intrinsecus et physicus ipsius actus, sed est tantum denominatio quaedam ab agente sic disposito, vel habente maiorem virtutem ad operandum.

9. *Obiectio dissolvitur.*— Dices: in motibus physicis et successivis intelligi potest haec maior facilitas consistere in maiori velocitate; illud enim agens dici potest facilius movere, quod caeteris paribus<sup>7</sup> velocius movet; unde cum velocitas sit aliquid intrinsecum motui, etiam illa facilitas erit aliquid intrinsecum. Respondetur primo, etiam ibi fieri non posse ut aliqua causa per se efficiat velocitatem motus, nisi efficiendo simul ipsam substantiam motus, quia ille modus, qui est velocitas, ita est intrinsecus tali motui, et indistinctus ab illo, ut non possint in effectione separari. Unde fit argumentum, idem fore dicendum in praesenti, etiamsi facilitas esset aliquid intrinsecum in ipso actu. Deinde dicitur non esse simile, quia haec facilitas non consistit in velocitate, nam hi actus, sive cum habitu, sive sine illo, in instanti fiunt, ut supra dictum est cum Aristotele, X Ethicorum, capite quarto; non ergo fiunt velocius, quando facilius fiunt. Neque etiam in se recipiunt, aut meliorem entitatem, aut meliorem aliquem modum physicum et realem; nullus enim talis intelligi potest. Dicitur ergo actus facilius fieri solum per denominationem ab agente, nimirum, quia fit a potentia, quae iam habet maiorem vim agendi, et consequenter maiorem propensionem in actum, et minorem ad contrarium; ergo nec talis modus per se potest fieri ab habitu, cum revera nihil sit in actu; nec habitus potest conferre illam facilitatem, nisi augendo effectivam vim ipsius actus secundum substantiam eius.

10. Atque idem est de quacumque proprietate, quae tribuatur his actibus, et censeatur esse tanquam modus eorum, ut est bonitas, vel aliquid simile. Nam si sit bonitas intrinseca et realis, haec non est in re distincta ab entitate et substantia ipsius actus; et ideo fieri non potest, nisi ab eo qui efficit substantiam actus. Si vero sit bonitas extrinseca, seu denominatio aliunde desumpta, haec a nullo principio per se fit in actu, sed ex mutatione alterius resultare potest; ut, verbi gratia, dicitur actus ex habitu factus esse delectabilior, non certe quia in se habeat unde magis delectet, si aliunde supponatur esse aequae intensus, sed quia dispositio operantis diversa est; dum enim facilius operatur, facilius etiam apprehendit sibi conveniens et consentaneum ita operari; et ideo magis in eo opere delectatur. Nullo ergo modo potest efficientia habitus consistere, nisi in ipsam entitatem et substantiam actus per se influat. Estque hoc per se satis consentaneum naturae ipsius habitus; nam genitus est ab actibus secundum substantiam eorum, et ad similes eiusdem substantiae et entitatis inclinatur; id autem efficit, ad quod inclinatur, et simile illi a quo genitus est.

<sup>6</sup> actum, 1960; *alit.* gradum. Cf. BHF, t. VI, p. 380.

<sup>7</sup> paribus, 1960; *alit.* partibus. "La palabra *partibus* de algunas ediciones es una errata manifiesta." Cf. BHF, t. VI, p. 381,

11. Sed, aiunt, si habitus efficit actum quoad substantiam, ergo est vera potentia, cum sit principium agendi rem quoad substantiam eius. Item vel talis habitus est simpliciter necessarius, vel est superfluus; quia si in potentia est virtus sufficiens ad totam substantiam actus, superfluus est habitus, qui sit effectivus eiusdem actus; si vero potentia indiget comprincipio ad substantiam actus, erit talis habitus simpliciter necessarius, quod est contra dicta. Unde etiam argumentatur Durandus, quia vel potentia et habitus concurrunt ut causae totales, vel ut partiales; et utramque partem impugnat. Tandem hoc modo nulla esset differentia inter habitus acquisitos, et per se infusos.

12. Respondetur habitum, licet influat in substantiam actus, habere proprium modum virtutis et influxus, in quo deficit a ratione potentiae, nam potentia, ut supra diximus, in ratione principii proximi est prima facultas ad operandum, habitus vero intrinsece et natura sua supponit priorem facultatem, quam afficiat, et a qua suo modo applicetur ad agendum. Unde habitus talis virtus est, talemque modum efficiendi habet, ut per se solus nihil possit efficere absque potentia, neque etiam anima possit illo immediate uti ad operandum, sed tantum mediante potentia. Hac ergo ratione non est potentia, etiamsi cum illa aliquo modo conveniat in eo quod est habere virtutem agendi. Ad alteram vero partem respondetur negando utrumque membrum; non est enim habitus necessarius simpliciter, per se loquendo, quia in potentia est virtus integra necessaria ad actum, ut superius probatum est, nec tamen propterea est superflua efficacia habitus, quia confert ut possit potentia facilius operari. Unde quando potentia operatur cum habitu, licet ipsa alioqui habeat sufficientem virtutem totalem ad efficiendum talem actum, tamen tunc non utitur illa adaequate (ut sic dicam), quia non sola ipsa totaliter influat in actum, sed coadiuvante habitu.

13. *Potentia et habitus respectu actus eliciti an concurrant ut causae partiales.*— Unde ad argumentum Durandi, licet Capr. et Caiet. respondeant, potentiam et habitum non concurrere ut causas partiales, intelligendum est de causis partialibus omnino condistinctis, et quae non habent inter se talem subordinationem actus et potentiae, ut ex eis possit consurgere unum totale principium perfectius. At vero subintelligendo hunc modum subordinationis, vere dici potest, potentiam et habitum concurrere ut principia partialia, quia quando actio ab eis procedit, etiamsi tota fiat a singulis, a neutra tamen fit totaliter, quia ita fit ab una, ut omnino necessario pendeat ab alia, et e converso. Addo vero aliquando habitum acquisitum, praesertim in intellectu, esse necessarium principium, ut potentia eliciat actum absque alio principio. Ut, verbi gratia, intellectus per se non potest elicere assensum conclusionis scientificae nisi habeat assensum principiorum, vel actualiter vel saltem virtualiter ratione habitus acquisiti. Sic ergo quamvis ad eliciendum assensum scientiae non sit necessarius habitus, tamen ad eliciendum sine formali discursu, et expresso assensu praemissarum, est necessarius habitus. Neque hoc est contra naturam habitus acquisiti, quia simpliciter hic habitus non est necessarius potentiae ad substantiam actus, sed ad modum eius; posset enim potentia efficere eundem actum sine habitu, sed alio medio, seu alio modo. Atque ad hunc modum censetur ars simpliciter necessaria, non solum propter species, sed etiam propter talem modum operandi. De habitibus vero infusis longe diversa ratio est; nam sine illis non habet potentia ullum principium intrinsecum, connaturale, et proportionatum propriis actibus talium habituum.

## SECTIO VII

### QUOS ACTUS EFFICIAT HABITUS

1. Statim vero occurrit quaestio, quosnam actus possit habitus efficere, et praesertim an possit efficere actus diversarum specierum; ex quo illa etiam quaestio pendet, an et quomodo habitus sumat speciem suam et unitatem ex actibus. Sed quia hae quaestiones multum pendent ex duabus proxime sequentibus, ideo nunc duo tantum breviter dicenda occurrunt.

*Resolutio quaestionis*

2. *Habitus tantum efficit actus potentiae quam informat.*— Primum est, habitum non posse per se efficere nisi actus eius potentiae, quam informat. Ratio est, quia solus habitus, non est sufficiens principium actus sine potentia, ut supra dictum est; nulla autem potentia uti potest habitu alterius potentiae ad eliciendos suos actus, quia non constituitur in actu primo per habitum alterius potentiae; ergo. Et confirmatur primo, quia habitus formaliter ac per se solum reddit facilem ad operandum eam potentiam quam afficit; ergo solum illi dat virtutem ad efficiendos actus suos; ostensum est enim eatenus dare facilitatem, quatenus dat virtutem agendi; ergo non potest per se efficere nisi actus talis potentiae. Consequentia clara est, et antecedens patet, quia habitus non reddit facilem ad operandum potentiam, nisi simul inclinando illam ad opus; non inclinatur autem nisi afficiendo et informando; ergo illam tantum potentiam reddit facilem ad operandum, quam informat. Confirmatur secundo, quia actus non efficit habitum nisi in ea potentia a qua elicitur; ergo neque habitus efficit actum nisi in ea potentia quam formaliter perficit. Consequentia probatur, quia habitus non agit nisi actus similes illis a quibus genitus est, ut statim dicemus. Et antecedens patet, quia, ut supra ostensum est, actus non efficit habitum nisi quatenus immanens est, quod etiam docuit D. Thom., quaest. 1 de Verit., art. 1; ergo tantum in ea potentia, in qua manet habitum efficit. Et tam antecedens quam consequens possunt facile inductione ostendi.

3. *Virtus unius potentiae qualiter dicatur elicere actum alterius.*— Scio aliquos philosophos morales ita loqui, ut dicant virtutem unius potentiae elicere actum in aliam, ut temperantiam existentem in appetitu sensitivo elicere temperatam electionem in voluntate. Et virtutem religionis existentem in voluntate elicere in intellectu actum orationis, aut voti. Sed, ut haec sint aliquo modo vera, morali quadam ratione intelligenda sunt, non de propria ac per se efficientia physica. Nam hoc modo neque habitus materialis appetitus sensitivi potest per se influere in actum spiritualem voluntatis; neque habitus voluntatis potest similiter influere in actum intellectus, qui suo etiam modo est alterius ordinis, et sub diversa ratione formali in obiectum tendit. Unde sumitur nova ratio, quia sicut potentia, ita etiam habitus, non potest transcendere et operari extra suum obiectum; obiectum autem habitus clauditur sub obiecto illius potentiae, cui habitus inest, eique proportionatur; ut in dicto exemplo, sicut voluntatis obiectum est bonum, ita et obiectum religionis est quodam bonum; omnis ergo actus proprie elicited a religione tendit proxime in obiectum sub aliqua ratione boni; ergo non potest esse actus elicited ab intellectu. Denique, quando homo orat absque habitu religionis, voluntas sola tunc efficit quidquid cum habitu religionis faceret si illum haberet; sed tunc voluntas sola non elicit actum intellectus; ergo nec dum operatur cum habitu religionis, habitus ipse elicit actum intellectus. Et ratio utriusque est, quia voluntas, sive absque habitu, sive cum habitu, non afficit immediate intellectum, sed mediante suo actu; quo modo enim voluntas faciet intellectum orare, aut vovere nisi volendo? actus ergo, qui proprie ac per se fit a voluntate et habitu eius, est ipsum velle per quod movet aliam potentiam. Quae motio, proprie loquendo, dicenda est imperium, vel applicatio alterius potentiae ad opus, non vero proprie ac per se efficit actus unius potentiae in actum alterius; ergo neque etiam habitus, quia habitus non operatur in actum alterius potentiae nisi mediante proprio actu; unde etiam in illo modo efficientiae, habitus ipse remote solum concurrat ad actum alterius potentiae.

4. Propter hoc autem genus motionis dicetur aliquando virtus unius potentiae elicere morali modo actum alterius potentiae, praesertim quando in actu alterius potentiae nulla est moralis bonitas, nisi quae ad talem virtutem pertinet. Quomodo comparatur actus orationis ad virtutem religionis. Qui modus loquendi praecipue habet locum in virtutibus voluntatis, quia ex actu voluntatis, et alterius potentiae illi proportionatae, componitur unus actus moralis, habens unam tantum bonitatem moralem; et ideo talis actus dicitur moraliter elici a tali habitu. Quapropter illa locutio, etiam morali modo exposita, impropriissime applicari potest ad habitum appetitus respectu actus voluntatis, quia appetitus non movet directe voluntatem, sed solum potest indirecte iuvare vel impedire opus eius. Et eodem tantum modo possunt eius habitus deservire voluntati.

5. Secundo dicendum est habitum non efficere omnes actus eius potentiae, in qua est, sed tantum actus similes illis a quibus genitus est, vel qui in illis virtute continentur. Prima pars est certa, quia in una potentia sunt plures habitus, ut supponimus, qui propterea distinguuntur, quia ad diversos actus ordinantur. Secunda vero est Aristotelis, II Eth., c. 1, et communis, quam late tractat Almainus, tract. I Moral., c. 21. Sed est res facilis ex dictis, quia habitus habet ab actu suum esse; ergo et suam inclinationem et virtutem agendi; ergo ab illo solum potest habere vim efficiendi similes actus. Et confirmatur a contrario, nam actus solum potest efficere habitum sibi proportionatum; ergo et e converso. Tertia vero pars maiori indiget explicatione, quam infra trademus tractando de unitate habitus.

6. Nunc breviter adverto, interdum unum actum virtute continere alium, ut intentio finis electionem medii; tunc ergo (si aliud non obstat) verisimile est habitum, per priorem actum acquisitum, posse efficere posteriorem actum contentum virtualiter in priori. Quomodo autem hoc intelligendum sit, aut ampliandum, seu limitandum, infra dicemus; et inde etiam constabit, an possit habitus extendi ad actus specie distinctos, et ad quos. Simulque intelligetur quanta et qualis sit unitas habitus.

*Responsio ad argumenta ex praecedenti sectione relicta*

7. Ad primum argumentum primae sententiae explicatum est, quid eorum, quae ibi numerantur, habitus efficiat in actu, scilicet, substantiam eius, et intensionem habitus proportionatam, et haec agendo conferre facilitatem. Et quae in contrarium obiiciuntur, soluta etiam sunt, nam quod potentia sola habeat sufficientem virtutem ad substantiam, vel intensionem actus, non obstat, quominus addi possit virtus ad melius esse seu ad facilius operandum. Unde cum dicitur, habitus acquisitos non poni propter substantiam actus, sensus est, non poni tanquam necessarios, ut possint simpliciter actus elici; nihilominus tamen verum est deservire hos habitus ut utiles ad ipsam substantiam actus efficiendam secundum negatur assumptum; nam habitus formaliter afficiendo potentiam, inclinat illam ad suum actum; nam sicut ipsa potentia, eo quod sit naturalis virtus effectiva suorum actuum, habet naturalem inclinationem ad illos, ita habitus augendo illam vim, auget inclinationem. Quod satis etiam docet experientia, quanquam ad eam inclinationem multum etiam iuvat frequentior memoria earum rerum, ad quas sumus assuefacti, et interdum etiam dispositio corporis ex tali consuetudine proveniens. Cum autem inquiritur quid sit illa inclinatio habitus respondetur, proprie loquendo, non esse aliquid propter informationem habitus, ut recte respondet Capreol., in I, d. 17, q. 1, a. 3, ad arg. Aureol. cont. I conc., nam haec inclinatio non est per appetitum elicitem, sed per naturale pondus, quod unumquodque principium agendi habet in suum actum. Unde huiusmodi inclinatio revera non sentitur a nobis in actu secundo, nisi quando ratione illius de obiecto talis inclinationis cogitamus, aut illud ut convenientius apprehendimus, vel quando in ipso opere facilitatem quamdam experimur. Sicut gravitas lapidis per seipsam formaliter sine efficientia inclinat; homo vero sustinens lapidem non sentit pondus, nisi quatenus ratione illius laborat, et lassatur sustinendo lapidem.

9. Tertium argumentum postulat sequentem disputationem.

*SECTIO VIII*

*UTRUM ACTUS SINT PER SE CAUSA EFFICIENS HABITUS*

1. Ratio dubitandi constat ex praecedenti sectione; nam, si habitus efficit actum, quomodo potest actus vicissim efficere habitum? Huc accedit, quod si habitus sit effective ab actibus, quot fuerint actus diversarum rationum, tot generabunt habitus, et ita innumeri multiplicabuntur habitus.

2. *Habitus infusi non fiunt per actus.*— *Species non fiunt per actus.*— In hac re suppono non esse sermonem de habitibus infusis, de quibus peculiaris est consideratio ad Theologos spectans. Suppono item non esse sermonem de speciebus intelligibilibus aut phantasmatis, sed de propriis habitibus, ut supra dixi, nam species ex suo genere non fiunt

per actus, sed antecedunt actus, quia sunt simpliciter necessariae ad ipsos actus efficiendos. Fiunt ergo per se primo ab obiectis, vel ab intellectu agente; an vero per priores actus interdum fiant aliquae species ad actus subsequentes, in materia de anima disputandum.

3. Suppono deinde, id quod experientia satis notum est, hos habitus usu et consuetudine actuum comparari. Non enim sunt a natura, ut Plato existimavit, praesertim de virtutibus intellectus, ut Aristoteles innuit in principio libri primi Posteriorum; quod esse falsum ipsa experientia docet, ex qua cognoscimus horum habituum acquisitionem, quia, nimirum, exercitio actuum faciliores reddimur ad similes efficiendos. Habitum autem a natura datum et a potentia distinctum, nullo experimento cognoscere possumus, neque ad aliquem effectum eum utilem invenimus, quia facilitas in operando non est a natura; facultas vero per solam potentiam sufficienter datur. Imo si interdum facilitas etiam naturalis est, nunquam est per habitum additum potentiae, sed per intrinsecam conditionem talis potentiae, ut patet in facultatibus mere naturaliter operantibus quantum possunt. Cum ergo illi habitus non sint a natura, non possunt nisi ex consuetudine actuum generari, ut recte etiam docuit Aristoteles, lib. IX Met., c. 5, lib. I Ethic., c. 1, et lib. III, c. 5. Habet ergo actus aliquod genus causalitatis in habitum, cum ad praesentiam eius generetur, et non alias.

*Punctus difficultatis et variae opiniones*

4. *Prima sententia.*— Difficultas autem est quodnam sit illud causalitatis genus. Quidam enim existimant, illam non esse causalitatem effectivam, sed dispositivam, quia, nimirum, posito actu in potentia, ab ipsamet potentia naturaliter manat habitus, qui tamen non dimanaret, nisi potentia esset disposita. Ita opinatur Durandus, in III, dist. 33, q. 2, qui non movetur ex ratione dubitandi superius posita, cum ipse alias etiam neget habitum efficere actum; sed movetur ex eo quod ad habitum non potest esse per se motus seu mutatio, ut Aristoteles probat, VII Phys., c. 3. Ex quo principio sic colligit: si actus efficit habitum, vel mediate, vel immediate, non mediate, tum quia fingi non potest tale medium, nec intelligi; tum etiam quia eadem manet de illo difficultas. Non immediate, quia alias actus efficeret habitum per propriam actionem, et ita ad habitum esset per se actio, contra Aristotelem.

5. *Secunda sententia.*— Secunda sententia est actum non causare proprie habitum, sed esse viam ad habitum, ita ut principium efficiens habitum sit ipsa potentia; actio vero per quam efficit habitum sit ipse actus. Ita tenet Buridanus, II Ethic., q. 3. Probat, quia principium efficiens non efficit aliquid nisi media actione distincta ab ipso principio agente; sed actus non facit habitum media actione distincta ab ipso actu, quia ipse actus est quaedam actio, et ab actione non est actio; ergo habitus solum fit per actum tanquam per actionem. Et confirmatur, quia eorum quae sunt in eodem subiecto, unum non est proprie causa efficiens alterius; sed habitus et actus sunt in eadem potentia; ergo.

*Vera quaestionis resolutio*

6. Nihilominus dicendum est actum esse causam habitus in genere causae efficientis, tanquam principium proximum eius. Haec est communior sententia Theologorum, in II, dist. 32 et 33. Quam etiam indicat D. Thomas, I-II, q. 51, art. 2, et quaest. 63, art. 2. Probatur, quia positus actibus generatur habitus, et non alias; nulla autem ratio sufficiens reddi potest huius effectus, nisi ex causalitate effectiva, quae potest sine ullo inconvenienti attribui actui; ergo. Minor probanda est, partim improbando citatas sententias, partim respondendo praecipuae difficultati in principio positae.

7. Argumentor igitur contra Durandum, quia illa causalitas dispositiva non est sufficiens, imo fortasse nulla est, physice loquendo. Nam causa dispositiva physica, aut est per se et positive necessaria propter unionem formae cum subiecto; et talis dispositio non solum necessaria est ut forma in subiecto introducatur, sed etiam ut in eo conservetur, ut constat inductione in omnibus dispositionibus physicis. Et ratio est, quia non est alia unio, quae in primo instanti fit, ab ea quae postea perseverat; ergo si dispositio est per se

necessaria propter unionem, erit necessaria quantum durat unio; nec est maior ratio de primo instante, quam de caeteris. Constat autem, actum non esse necessariam dispositionem ut habitus in potentia conservetur; ergo non est physica dispositio per se necessaria propter unionem habitus cum potentia.

8. Dices: interdum causa efficiens est per se necessaria ut effectus fiat, quamvis non sit necessaria ad conservationem effectus, sed tantum ad fieri, ut in causis univocis; ergo idem accidere poterit in aliqua causa dispositiva. Respondetur non esse simile, tum quia causa efficiens est magis extrinseca; dispositio vero, praesertim quando est per se requisita, est suo modo intrinseca, quatenus ex naturali et intrinseca coniunctione cum forma necessaria est. Tum etiam quia quando causa efficiens univoca non requiritur ad conservationem effectus, semper intercedit aliqua causa superior et aequivoca, quae effectum conservat, quod in naturali et intrinseca dispositione locum non habet. Quotiescumque ergo aliqua dispositio praeparans subiectum ad formam, est necessaria ad introductionem formae, et non ad conservationem, non est per se necessaria propter solam unionem formae cum subiecto, sed propter removendum aliquod impedimentum, vel dispositionem repugnantem introductioni formae. Sed neque hoc modo est necessarius actus ad introductionem habitus, quia saepe incipit potentia acquirere habitum, quando in se non habet ullam contrariam dispositionem; ergo si potentia ex se haberet totam virtutem effectivam habitus, nulla sufficiens ratio reddi posset, cur actus sit dispositio necessaria ad efficiendum habitum.

9. *Evasio.*— Video dici posse potentiam ex se esse indifferentem ad recipiendum hunc habitum vel oppositum, et ad utrumque habere sufficientem vim activam; per actum vero determinari positive et materialiter, ut sit proprie capax huius habitus potius quam alterius, et ideo etiam potentiam, ut effectivam habitus, determinari potius ad hunc quam ad alium efficiendum, quod ex se non poterat propter indifferentiam. Quia ad hanc effectionem habitus non determinatur potentia ut causa libera, sed ut naturaliter agens, et ut causa universalis, quae saepe determinatur ex dispositione passi; in hac autem dispositione determinante (ut sic dicam) saepe contingit dispositionem esse necessariam ad introductionem formae, et non ad conservationem.

10. *Improbatur.*— Quae evasio est apparens, non tamen satisfacit. Primo, quia in omnibus effectibus naturalibus dispositio determinans causam universalem et indifferentem, semper est aut per se et intrinsece requisita ad unionem formae cum materia, aut removens aliam dispositionem repugnantem; vel si neutrum horum habet, est aliquo modo active cooperans cum universali causa, quia alias non intelligitur qualis sit illa determinatio, neque quo modo ibi habeat locum causalitas materialis. Secundo, quia si potentia est de se aequae indifferentis ad agendum et recipiendum habitum, omnino gratis dicitur determinari passive per actum, et non etiam active, cum actus sit perfecta qualitas, et possit esse accommodatum principium ad illam actionem. Tertio, quia aliqui sunt habitus qui non habent alios repugnantes vel contrarios in potentia, ut est habitus principiorum, vel etiam habitus scientiae; ergo ad hos est potentia de se satis determinata, tam passive quam active; ergo efficiet illos in se, nullo expectato actu. Similiter inter habitus repugnantes potentia natura sua habet multo maiorem propensionem ad unum quam ad alium, ut voluntas ad virtutem, quam ad vitium; ergo hoc satis esset ad determinandam efficientiam eius, si talis determinatio solum materialiter esset necessaria.

11. Tandem ratio Durandi nullius est momenti. Primo, quia aequae vel magis procedit contra ipsum, nam si potentia sola efficit habitum materialiter disposita per actum, ergo efficit illum per propriam actionem distinctam ab ea, qua efficit actum; ergo multo magis hoc modo datur actio per se ad habitum, quam si fiat mediante actu. Secundo, quia Aristoteles, dicto loco, non negat esse per se actionem ad productionem habitus, sed alterationem quae proprie dicit sensibilem mutationem et successivam; neutrum autem per se requiritur ad acquisitionem habitus, quia fit per actionem perfectivam internam ac de se momentaneam, sicut fit etiam ipse actus. Vide D. Thomam, quaest. 1 de Virtutibus, a. 9 et 20. Quod si

nomen alterationis extendatur ad quamlibet effectiorem et receptionem qualitatis, sic etiam dici potest, habitum non per se primo fieri, quia semper supponit aliam actionem, ex cuius termino quodam modo resultat. Vide D. Thomam, I-II, quaest. 52, a. 1, ad 3; et Capreol., in III, d. 23, ad arg. Durandi. Sunt etiam qui existiment, Aristotelem ibi non loqui ex propria sententia; quod sentit Scot. Quodl. XIII, quia Aristoteles ibi non probat ad habitum non esse per se motum, nisi quia sunt ad aliquid; ergo vel non loquitur ex propria sententia, vel certe solum probat de relationibus ipsorum habituum, non de ipsis quantum ad substantiam eorum. Veritas ergo est, quod, licet ad habitum non sit alteratio sensibilis et successiva, de qua ibi Aristoteles loquitur, est tamen aliquo modo per se actio, ut magis ex sequente puncto constabit.

12. *Actiones immanentes non sunt propria via per quam fiat habitus.*— Secundo ergo improbat sententia Buridani, nam actio non distinguitur realiter a termino, qui per illam producitur; sed actus distinguuntur realiter ab habitibus quos producant; ergo actus immanens non est propria actio per quam habitus producitur. Minor ab omnibus admittitur ut certa, quia et habitus potest esse sine actu, et actus sine habitu, et uterque est propria entitas realiter distincta a potentia. Maior vero et frequentius recepta est, et infra, disp. L, late probabitur, quia actio et passio inter se, neque a motu seu mutatione, neque mutatio seu via a termino, realiter distingui possunt, neque dependentia a re quae dependet. Praeterea, quia actus immanens habet per se et ex se suum intrinsecum terminum, respectu cuius habitus est quid secundarium et quasi per accidens; una vero actio solum habet unum intrinsecum terminum; si quid vero inde ulterius resultat aut consequitur, solum esse potest quatenus active manat a termino prioris actionis. Consequentia est clara, quia actio ut sic solum est via ad suum intrinsecum terminum, nec per se habet aliam activitatem. Antecedens vero declaratur primo in potentiis et actibus immanentibus, qui non producant habitum, nam illae actiones non possunt carere intrinsecis terminis, ut infra, disp. L, demonstrabimus. Deinde in ipsismet actibus, qui fiunt ab habitibus in intensioe aequali, nam ibi etiam intervenit vera actio et efficientia habituum, quae non terminatur ad ipsos habitus, sed potius est ab ipsis ut a principiis activis; ergo illa efficientia et actio habet alium terminum intrinsecum; sed illa actio quantum ad essentialia est eiusdem rationis cum illa quae praecessit in actu immanente, quo acquisitus est habitus; ergo etiam illa habet suum terminum intrinsecum priorem habitu. Ratio denique a priori est, quia actio, ut actio per se primo ordinatur ad suum terminum; actus vero immanens non ordinatur per se primo ad habitum, sed per se est propter suum effectum formalem, qui est cognoscere, vel amare, vel aliquid simile; habitus vero est effectus inde resultans, non in universum, sed iuxta potentiae indigentiam vel capacitatem. Unde etiam possit hoc confirmari ex actibus supernaturalibus quoad substantiam, qui non sunt per se effectiva habituum.

*Explicatur efficientia actus in habitum*

13. Relinquitur ergo actus effective concurrere ad habitum, cum non supersit alius modus sufficiens, quo eorum causalitas et necessitas explicetur. Solum adverto, cum in actu immanente duo sint, scilicet, et ratio actionis, et ratio qualitatis, ut partim disputatione praecedenti dictum est, et in disputat. 50 latius declarabitur, efficientiam hanc non convenire actui immanenti, ut actio est, sed ut qualitas est, quia actio ut sic non est principium agendi, sed solum via ad terminum. Itaque potentia per actionem suam vitalem producit actum secundum, quo amat vel intelligit, et informata illo actu, per illum in se producit habitum, quando illo indiget, et actus est proportionatus. Unde quod Aristoteles ait IX Metaph., per actiones immanentes nihil fieri, intelligitur vel de actione ipsa, ut actio est, et de termino qui post ipsam permaneat; vel si referatur ad actum ipsum, intelligitur per se ac necessario, id est, quod per talem actum non fit necessario aliquid, nec per se ac hoc terminatur. Nihilominus tamen, si alioqui potentia indiget habitu, poterit actus habere huiusmodi effectum in tali potentia, quanquam extra illam nihil possit efficere, nisi dirigendo vel imperando.

*Satisfacit rationi dubitandi initio positae*

14. *Habitus et actus specie distinguuntur.*— Superest ut respondeamus ad difficultatem in principio positam de mutua efficientia inter habitum et actum. In qua suppono habitum et actum esse qualitates specie distinctas, nam si essent eiusdem speciei, facilis esset solutio illius difficultatis, nam inter res eiusdem speciei nullum est incommodum, ut una res efficiat aliam, similem illi a qua ipsa facta est, quia inter illas est emanatio univoca<sup>8</sup>. Non possunt autem habitus et actus censi eiusdem speciei, quia actus est qualitas natura sua pendens in fieri et conservari ab actuali influxu potentiae vitalis; habitus vero est qualitas permanens sine tali dependentia. Unde etiam habent hae qualitates formales effectus specie diversos; nam actus constituit potentiam in ultima perfectione vitali, et non relinquit passivam potentiam ad ulteriorem actum; habitus vero solum constituit eam in actu primo, et relinquit in potentia ad actum secundum et vitalem. Unde Aristoteles cum qui tantum habet habitum, comparat dormienti, cum vero qui actum exercet, vigilantia.

15. *Obiectio.*— Dices: actus et habitus versantur circa idem obiectum; ergo sunt eiusdem speciei, nam sumunt speciem ab obiecto. Propter hoc Caietan., I-II, q. 49, a. 3, ait habitum et actum, imo etiam potentiam, secundum quamdam rationem esse eiusdem speciei, licet simpliciter differant specie. Sed non oportet distinctionibus uti, quae satis explicari non possunt. Respondetur ergo negando consequentiam; nam, licet obiectum in se sit idem, modi autem tendendi in illud sunt in actu et habitu ita diversi, ut inde etiam satis colligatur specifica diversitas. Nam actus attingit immediate obiectum, illudque unit actualiter potentiae, vel repraesentative trahendo obiectum ad potentiam, vel impulsive, seu effective trahendo potentia ad obiectum; habitus vero attingit obiectum mediante actu, propter quod dici solet, habitus specificari per actus, et actus per obiecta. Differunt ergo simpliciter in specie habitus et actus; unde non habent inter se convenientiam essentialem in aliqua differentia ultima ratione cuius dicantur esse eiusdem ultimae speciei, aut simpliciter, aut secundum quid. Posset tamen concipi inter eos aliqua peculiaris convenientia in ordine ad idem obiectum, ratione cuius dicantur eiusdem generis proximi, vel speciei subalternae. Quod si hoc solum voluit Caietanus, cum eo non contendimus; id tamen ad praesentem difficultatem non refert; satis est enim quod inter habitum et actum sit simpliciter differentia essentialis.

16. Ex quo principio sequitur, iuxta communem doctrinam, alteram ex his qualitatibus esse perfectiorem essentialiter, quia non dantur duae species rerum aequae perfectae, ut circa lib. VIII Metaph., c. 3, tactum est. Unde ulterius necesse est quod, si inter has qualitates in specie est mutua efficientia secundum diversa individua, ea quae est minus perfecta non sit principium totale, imo nec principale alterius, sed ad summum partiale et instrumentale; e converso autem ea, quae fuerit perfectior, poterit esse principale principium alterius, iuxta principia superius posita disp. XVIII, de causa efficienti. Iam vero supersunt duo explicanda: primum, quaenam harum qualitatatum censenda sit essentialiter perfectior; deinde quomodo sit illa mutua efficientia intelligenda.

*Comparantur in perfectione essentiali habitus et actus*

17. *Aliquorum in hoc placitum.*— Circa primum censeo neutram partem posse satis demonstrari; unde auctores graves in contrarias sententias divisi sunt. Quidam censent habitum esse essentialiter perfectiorem. Quod sentit Alexander Alensis, 2 p., quaest. 96, alias 104, membro 2; tribuitur etiam Henrico, Quodlib. XIII, quaest. 12, ibi tamen nihil fere dicit. Et huic sententiae favet D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, et quaest. 63, a. 2, ad 3, coniungendo solutiones cum argumentis. Nam argumentando sumpsit hoc principium, habitum esse perfectiorem actu, ut inde concluderet, non posse fieri ab acto, et respondendo non negat assumptum, sed quaerit nobiliorem causam, quae iuvet actum ad efficiendum

<sup>8</sup> univoca, 1960; *alit.* aequivoca. "Nos parece inacceptable la sustitución de *univoca* por *aequivoca* en algunas ediciones." Cf. BHF, t. VI, p. 396.



habitu. Indicia vero huius maioris perfectionis in habitu esse possunt, quia est permanentior quam actus, et non pendet continue ab actuali influxu potentiae; unde videtur etiam melius disponere habentem, quia constituit illum simpliciter studiosum aut scientem. Item habitus est similior potentiae; potentia autem nobilior est quam actus; ergo et habitus. Maior patet, tum ex permanentia, tum ex universalitate, quia unus habitus potest esse principium plurium actuum.

18. *Aliorum sententia.*— Alii vero censent, actum esse essentialiter perfectiorem habitu acquisito per ipsum, quod sentit D. Thomas, I-II, quaest. 71, a. 3, ubi ait, actum praeeminere habitui; ibique Caietanus idem sentit, explicans solutionem ad primum. In qua D. Thomas etiam declarat, excessum habitus in permanentia esse tantum secundum quid. Quia vero in solutione ad 3, addit actum praeeminere habitui in bonitate et malitia, ait Caietanus: *Non tamen inde negatum putes, actum esse simpliciter nobiliorem habitu; ex ratione enim allata in corpore, et explanata ad primum patet, quod actus est simpliciter nobilior et melior habitu; sicut actus simpliciter, actu permixto potentiae, et finis, eo quod est ad finem simpliciter.* Sed quidquid sit de assertionem ipsa, neque ex illo loco D. Thomae neque ex illis rationibus recte colligitur. Primo, quia expresse comparat actum habitui in bonitate et malitia morali, non in perfectione entitativa. Secundo, quin eodem modo comparat actum cum potentia et cum habitu, dicens actum in bono et malo praeeminere potentiae, imo et habitum sub eadem ratione dicit praeeminere potentiae, licet sit inferior actu, quia est quid medium inter potentiam et actum; at vero nullus dicet habitum acquisitum esse simpliciter nobiliorem potentia in genere entis; neque etiam de actu id dici potest. Tertio, si rationes illae essent efficaces, aequae probarent de habitibus infusis, quod nimirum sint ignobiliores suis actibus. Cuius oppositum frequentius sentiunt Theologi, quia illi habitus sunt per se necessarii ad substantiam actus, et quia ob hanc rationem actus non possunt effective producere aut intendere illos habitus. Quarto, quia quod actus non habeat illam admisionem potentiae, quam habet potentia vel habitus, solum probat, illum statum, cum res est in actu secundo, esse simpliciter perfectiorem quam esse in habitu, vel in actu primo; non tamen probat, actum secundum praecise comparatum ad habitum seu actum primum, secundum id quod addit, esse simpliciter perfectius ens, sed solum secundum quid, et in modo actuandi.

19. Et eadem ratione censeo nihil satis colligi ad rem praesentem ex illis locis Aristotelis, in quibus ponit beatitudinem in actu ultimo tanquam in perfectissimo, ut constat ex I Ethic., c. 8, 9 et 13, et lib. X, c. 10; idemque colligi potest ex IX Metaph., c. 7, et lib. XII, cap. 4 et 6. Quanquam etiam Scotus, in IV, dist. 49, quaest. I et 2, praesertim in solutionibus argumentorum, propter haec testimonia existimet actum esse simpliciter nobiliorem habitu. Ex his tamen solum probatur esse in actu esse simpliciter perfectius quam esse in potentia; non vero quod praecise comparando entitatem ultimi actus ad entitatem habitus, vel potentiae, illa sit simpliciter perfectior.

20. *Habitibus acquisitis actus sunt perfectiores.*— Nihilominus censeo hanc partem valde probabilem, saltem in habitibus acquisitis, quia solum conferunt potentiae facilitatem in operando, prout explicuimus. Unde solum videntur esse quasi impulsus quidam relictis ab actibus ex propria virtute ipsorum. Item species intentionales videntur esse minus perfectae ex suo genere, quam actus secundi, etiamsi magis necessariae sint. Denique haec perfectio habitus acquisiti videtur esse minimum quodam complementum potentiae. Est ergo probabilius, actum esse simpliciter perfectiorem habitu acquisito, etiamsi secundum quid, in permanentia seu diuturnitate, aut independentia ab actuali influxu excedatur.

*Mutua efficacia in habitu et actu exponitur*

21. Ex quo principio ad secundam partem de mutua efficientia respondendum est, actum propria virtute, et tanquam sufficiens principium proximum agendi relinquere in potentia habitum sibi proportionatum, non ut sit principium sufficiens similium actuum, nam revera non est, nihil enim potest sine potentia efficere, sed ut aliquo modo inclinet et adiuvet potentiam. At vero si habitus esset simpliciter perfectior actu, oporteret dicere actum solum

non esse sufficiens principium proximum, sed potentiam simul influere ad efficiendum habitum, quod non apparet ita verisimile. Quia effectio habitus ut sic non est vitalis actio, et ideo non est cur ad illam sit necessarius actualis influxus potentiae animae. Imo hae potentiae nihil videntur immediate agere posse nisi actus vitales, unde neque aliam vim habent ad acquirendum habitum, nisi quam habent ad producendum actum; est ergo habitus proprius et proportionatus effectus ipsius actus. Et contrario vero, habitus est quasi semen (ut Caietanus ait) vel partiale agens (ut ait Scotus), et ideo licet sit minus perfectus, potest concurrere ad effectum actus. Aliter explicat D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, et q. 63, a. 2, ad 3, radicem, unde habet actus animae posse producere habitum, quia ille actus semper procedit a nobiliori principio. Sed illa est causa radicalis et remota; nos autem de proxima perfectione ad agendum requisita tractavimus.

### SECTIO IX

#### AN FIAT HABITUS UNO VEL PLURIBUS ACTIBUS

1. *Ratio dubitandi.*— Haec difficultas annexa est praecedenti, et necessaria ad illius complementum. Nam habitus per unum actum acquiri non potest, sed consuetudine, ut experientia docet, et Arist., II Ethic. Si autem per unum actum non acquiritur, non videtur etiam posse per plures acquiri, quia plures non concurrunt simul ad agendum, ut ea ratione possint fortius agere quam singuli, sed successive fiunt unus post alium; ergo si primus nihil effecit, nec secundus poterit; non enim est fortior, neque intensior, ut suppono; idemque argumentum fieri potest de tertio, et de omnibus sequentibus.

#### *Variae sententiae*

2. *Prima.*— In hac re est prima sententia, quae in universum negat, habitum generari per unum actum, quia cum habitus requirat quod sit permanens, et difficile mobilis, et eius formalis effectus sit dare facilitatem in operando, non videntur haec omnia per unum actum posse comparari. Quam sententiam insinuat Aristoteles, I Ethic., c. 7, et clarius lib. II, c. 1, ubi tam de intellectiva, quam de morali virtute loquitur, et illam dicit comparari doctrina, experientia, et tempore; hanc vero assuetudine.

3. *Secunda.*— Secunda vero sententia e contrario affirmat universaliter quemlibet habitum uno actu acquiri. Ita tenet Durand., in I, dist. 17, q. 8, ad 2; Scotus, q. 3; Henric., Quodlib. V, q. 16; Gabriel, cum aliis Nominalibus, in III, dist. 23, q. 1, dub. 4. Rationes huius sententiae videbimus postea.

4. *Tertia.*— Tertia sententia distinctione utitur, nam in intellectu quoad habitus evidentes scientiae, etc., affirmat, generationem habitus fieri per primum actum, quia evidentia principiorum est efficacissima causa, et alioqui ex parte intellectus nulla est repugnantia. In aliis vero potentiis appetitivis, et in ipso intellectu quoad habitus opinativos, dicit haec opinio, habitum non introduci nisi post multos actus; quia vel causae sunt debiles, vel etiam subiectum est repugnans aut indifferens, ut per unum vel alium actum non possit statim inclinari habitualiter. Haec videtur esse sententia D. Thomas, I-II, q. 1, art. 3.

5. *Quarta.*— Alii utuntur distinctione alia, quasi subdistinguentes secundum membrum praecedentis sententiae, nam vel appetitus habet contrarios habitus, et tunc non potest unus actus statim inducere habitum, quia non potest vincere tantam subiecti repugnantiam; vel subiectum caret contrario aut regnante habitu, et tunc primus actus poterit inducere habitum, propter rationem oppositam.

#### *Prima assertio ad quaestionis resolutionem*

6. *Ratio assertionis.*— Dico primo: ut ex pluribus actibus habitus generetur, necesse est ut primus actus, et deinde omnes actus subsequentes et proportionati aliquid efficiant in

potentia, permanens in illa, et paulatim illam perducens<sup>9</sup>, vel disponens ad habitus generationem. Probatum ratione communi, quae maxime movit Henricum, et alios; quia si primus actus nihil efficeret in potentia, aequè relinqueret indispositam illam ad recipiendum aliquid per secundum actum, et idem esset de secundo respectu tertii et de quolibet subsequenti in quocumque numero; quia si subiectum est aequè indispositum, et virtus activa non est fortior, non magis potest sequi effectus.

7. *Prima responsio quae nostrae rationi assignatur.*— Ad hanc rationem variae dantur responsiones. Prima est, quod actus per seipsum relinquit formaliter dispositum potentiam, etiamsi nihil in illam efficiat; quam dispositionem inchoat primus actus, et eam auget secundus etiam per se ipsum, solum quia post alium sequitur, et deinde tertius proportionaliter, et sic princeps, donec perveniatur ad certum numerum actuum a natura praescriptum, quo posito habitus introducit. Utunturque auctores huius responsionis exemplo de guttis cavantibus lapidem, nam una post certum numerum facit totum effectum, quamvis priores nihil effecerint. Et addi etiam potest exemplum de dispositionibus remotis materiae, quae illam relinquunt dispositam, solum quia immediate ante praecesserunt.

8. Sed haec responsio sustineri non potest, quia formalis dispositio, si nihil efficiat, non amplius potest durare in subiecto, quam duret forma, per quam formaliter fit, quia effectus formalis requirit causam formalem existentem<sup>10</sup>, si effectus ipse esse debet realis et existens. Quaero ergo an potentiam manere dispositam ad habitum sit aliquid reale in potentia post transactum actum, necne. Hoc posterius dici non potest, quia alias potentiam esse dispositam nihil omnino esset, et consequenter nec posset conferre postea ad effectum realem, nimirum ad receptionem habitus; neque ad id fuisset necessaria causa realis, nempe praecedens actus. Ergo potentiam manere dispositam aliquid reale est, quod in illa durat quamdiu disposita manet; ergo requirit aliquam formam realem aequè permanentem, quia hoc est de intrinseca ratione causae et effectus formalis. Nec refert si quis obiiciat, causam dispositivam potius pertinere ad materialem, tum quia etiam materialis causa requirit coexistentiam cum suo effectu, tum etiam quia, licet forma disponens respectu alterius formae ad quam disponit materialiter comparetur, respectu tamen subiecti, quod disponit, formaliter id confert.

9. Et ob hanc rationem reiecit in superioribus illud, quod in secundo exemplo adducitur de dispositionibus materiae, nam si illae vere desinunt esse in instante corruptionis, non possunt relinquere materiam positive dispositam, sed ad summum non repugnantem. Idemque est de alio exemplo guttarum cadentium; nisi enim priores aliquo modo disponerent, humectando, et paulatim emolliendo duritiem lapidis, non posset aliqua gutta subsequens illum cavare. Quocirca illud, quod dicitur, de certo numero actuum praescripto a natura, ut habitus introducatur, gratis dictum est, nisi explicetur quid illi actus conferant, et quomodo, ad introductionem habitus. Adde, quod si quatuor actus, verbi gratia, solum quia tali ordine facti sunt a potentia, relinquunt illam dispositam et magis capacem habitus, eadem ratione dicitur potentia habilitari, et propensior reddi ad operandum, solum quia plures actus in ea succedunt absque ulla generatione habitus; est enim eadem seu proportionalis ratio; quia semper per posteriores actus potentia manebit magis disposita, et hoc est esse magisabilem ad opus.

10. Alia responsio est priores actus neque introducere positivam dispositionem, neque omnino nihil efficere, sed auferre impedimenta quae resistunt introductioni habitus. Sed oportet primo explicare quae sint haec impedimenta; sit enim, verbi gratia, actus alicuius virtutis moralis, qui effecturus est habitum, cui potest resistere habitus vitii contrarii. Et argumentor in hunc modum. Non potest actus virtutis expellere habituale vitium nisi introducendo habitualem virtutem, quia actus non expellit habitum formaliter, quia non sunt formaliter contrarii; sunt enim affectiones et inclinationes diversarum rationum; oportet ergo, ut expellat effective. Non potest autem expellere effective immediate corrupendo, quia

<sup>9</sup> perducens, 1960; *alit.* producens. “Incomprensiblemente en otras ediciones”. Cf. BHF, t. VI, p. 402.

<sup>10</sup> existentem, 1960; *alit. om.* Cf. BHF, t. VI, p. 406.

nulla efficientia tendit immediate ad corruptionem seu ad non esse, sed ad aliquod esse, ex quo sequatur alterius non esse; ergo non potest actus virtutis diminuere vitium contrarium, nisi introducendo aliquid suae virtutis. Non est ergo difficilius introducere aliquid virtutis, quam expellere aliqui vitii; quia, quanto diminuitur vitium, tanto minus resistit introductioni virtutis. Si ergo primus actus potens est ad diminuendum vitium, quod videbatur fortius ad resistendum, simul poterit introducere aliquid virtutis, quantum compossibile esse potest cum vitio sic diminuto. Quod si dicatur, resistantiam ad introducendum aliquid virtutis per primum actum non provenire ex vitio contrario, explicare oportebit unde proveniat, et qualis sit. Aut enim est mere naturalis, ut verbi gratia, talis complexio, aut naturalis propensio ad aliquod vitium, et haec non minuitur nisi acquisitione virtutis animae, et aliquo usu et exercitatione corporis, per quam interdum fit ut etiam ipsa dispositio corporis aliquo modo immutetur. Vel illa difficultas provenit ex aliis causis extrinsecis et accidentalibus, et illae sunt per accidens, nec cadunt sub scientiam, et si consistunt in aliqua re positiva, non minuuntur per actum virtutis, nisi per positivam mutationem vel acquisitionem alicuius rei oppositae. Ac denique omnia ista impedimenta extrinseca, quae non sunt in ipsamet potentia interiori elicente actum, non possunt impedire quin actus efficiat aliquid in potentia, si alioqui natura sua activus est; quia illa omnia non sunt dispositiones quae reddant potentiam incapacem, aut in se minus aptam ad talem effectum recipiendum. Imo, si quis recte consideret, tota haec repugnantia extrinseca primo et per se ingerit difficultatem in ipso actu efficiendo, unde per ipsummet actum vincitur et superatur illa repugnantia; respectu vero emanationis habitus aut dispositionis ab actu nulla est repugnantia, sed illa est mere naturalis, si alioqui est in actu aliqua materialis vis agendi. Quod autem haec ibi insit, ex eo probamus, quod natura sua tam activus est primus actus, sicut quartus aut quintus, cum sint eiusdem rationis et intensionis, ut supponimus.

11. *Tertia responsio confirmatur.*— Ex quo etiam facile refellitur quod alii respondere solent. Nempe, eam dispositionem, quam priores actus relinquunt, provenire tantum ex memoria, nam post priores actus facilius apprehenditur tale obiectum vel similis actus ut conveniens, et plures rationes ad sic operandum facilius se offerunt. Sed imprimis hoc ipsum, quod manet in memoria per modum habitus, necessario debet per illos actus paulatim acquiri, et in illo similiter concludemus, aut per primum actum aliquid acquiri, aut per posteriores nihil effici. Deinde experimento constare potest, non solum in repraesentatione obiecti, sed etiam in propensione ad obiectum repraesentatum esse maiorem facilitatem, caeteris partibus; alioqui pari ratione negari possent omnes habitus praeter species deservientes memoriae. Tandem, quidquid sit de hac facilitate extrinseca aliunde proveniente, hic inquirimus intrinsecam dispositionem potentiae, ob quam quintus actus, verbi gratia, efficit in illa habitum, et primus nihil efficit; nam ad hoc est impertinens facilitas vel difficultas memoriae. Nam illa neque impedit, neque aptiorem reddit capacitatem potentiae; ergo si alioqui actus est aequae activus de se, aliquid etiam aget in talem potentiam; ergo, e contrario, si quintus actus introducit habitum, et non priores, necesse est ut priores disposerint intrinsece potentiam, aliquid efficiendo in ipsam, quod in ipsa permaneat; et idem argumentum fit comparando quartum actum ad priores, et sic usque ad primum.

*Secunda assertio, et quomodo habitus non nisi per plures actus generetur*

12. Dico secundo: haec dispositio ad habitum, quae per primum actum inchoatur, et per subsequentes perficitur, non essentialiter aut realiter distincta est ab ipso habitu; non tamen habet statum habitus, donec ita sit radicata, ut difficulter amoveri possit, et facilitatem simpliciter tribuat in operando. Et hoc sensu verum est habitum in esse habitus non generari nisi per plures actus. Ut hanc conclusionem probemus, advertendum est, dupliciter intelligi posse habitum introduci post aliquem numerum actuum, etiamsi priores actus aliquid permanens in potentia relinquunt. Primo, quod illud praeivium solum sit dispositio quaedam realiter et essentialiter distincta ab habito, quae disponit potentiam ad habitum, et illo adveniente corrumpitur. Secundus modus est, quem in conclusione insinuavimus; quae non

potest melius probari, quam excludendo priorem modum, quia praeter hos nullus alius excogitari potest, supposita priori conclusione. Nonnulli ergo illum priorem modum amplexi sunt, quod videtur sentire Burlaeus, II Ethicorum, cap. I; et nonnulli Thomistae hoc sequuntur, quibus favere videtur D. Thomas, II-II, q. 23, a. 6, ad 2, ubi ait: *In generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus qui est perfectior agens in virtute omnium praecedentium reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.* Et similia fere verba habet in Quaestione disputata de Virtutibus, a. 9, ad 11. Si quis tamen ea attente consideret facile intelliget optime posse iuxta sensum nostrae conclusionis intelligi. Nam imprimis ibi ait: *Primus actus facit aliquam dispositionem, quam perficit secundus.* In quo satis declarat hanc dispositionem non esse formaliter per ipsos actus, sed effective ab illis fieri. Et tandem subiungit: *Ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis.* Non ergo vult D. Thomas, per ultimum actum introduci totam entitatem virtutis, sed consummari et constitui in statu habitus seu virtutis. Et favent huic nostrae sententiae Boetius, Albert. Magnus et alii, qui in Praedicam., c. de Qualit., dixerunt, dispositionem et habitum accidentaliter differre, quia eadem, quae in principio habet rationem dispositionis, dum est facile mobilis, perficitur per actus, donec fiat habitus; quod ibidem Aristoteles non obscure significavit, dicens, dispositionem diuturnitate fieri habitum.

13. Ratione item probatur primo, quia nulla est causa diversitatis essentialis inter qualitatem quam efficiunt priores actus, et quam efficit ultimus, cum utraque sit actus primus inclinans ad idem obiectum, et ad similes actus, et utraque sit qualitas de se permanens absque actuali influxu potentiae. Quod vero una sit magis radicata quam alia, ad accidentalem differentiam pertinet. Deinde nulla est ratio cur, adveniente effectu quem facit ultimus actus, pereat totum id quod praecedentes fecerunt, cum non habeant contrarietatem aut repugnantiam. Nec forma expellere solet dispositionem ad ipsam nisi per accidens ob corruptionem subiecti; hic autem subiectum integrum manet. Quod si quis respondeat, priorem dispositionem amitti, quin iam superflua est, nos potius dicimus, novam qualitatem non introduci, quia superflua esset; si enim prima permanere potest et perfici, quid necesse est novam introducere, et expellere priorem, propter solam superfluitatem vitandam? Eo vel maxime quod, si illae qualitates sint eiusdem speciei, manifestum est unam non expelli, ut introducatur alia; si autem sint diversae speciei, conferent perfectiones diversarum rationum, et ita non erunt superfluae, etiamsi sint simul. Dicere autem, simul manere huiusmodi qualitates distinctas, improbable est, cum nulla sit necessitas, neque effectus unde colligi possit; alias tot possint multiplicari qualitates huiusmodi, quot sunt actus, quia posterior semper operatur in potentia magis disposita, et cum eadem proportione. Ex quo tandem sumitur argumentum, nam ultimus actus non est specie differens a praecedentibus; ergo nec conferet effectum specie differentem; nec dispositio facta a praecedentibus actibus est ad formam specie diversam. Eadem ergo dispositio magis radicata et perfecta efficitur habitus.

*Rationibus in contrarium propositis satisfit*

14. Ex his facile respondetur, tum ad rationem dubitandi in principio positam, tum ad fundamenta aliarum opinionum. Ratio enim illa recte probat per priores actus aliquam dispositionem ad habitum fieri, non vero statim a principio fieri in esse habitus; Aristoteles autem dicit habitum acquiri consuetudine et frequentia actuum, in esse et statu habitus; non vero negat paulatim acquiri aliquam dispositionem ad habitum. Quin potius, VII Ethic., c. 7, ita distinguit continentem a temperato, quod prior licet studiose operetur ex aliquo usu, dispositione et virtute, adhuc tamen difficultatem patitur; alter vero iam ex virtute et sine pugna operatur; continentia autem et temperantia sumptae in eadem materia, non distinguuntur specie, sed ut dispositio imperfecta, et habitus iam perfectus. Sic etiam Theologi et morales philosophi distinguunt tres status: incipientium, proficientium et perfectorum, quorum primi nondum habent habitus in esse habitus, habent tamen in ratione dispositionis. Secundi vero iam habent aliquos habitus, fieri tamen potest ut nondum habeant virtutes in esse virtutis, id est, cum connexionem omnium virtutum, et aliis conditionibus quae censentur necessariae ad statum virtutis simpliciter, quamvis non sint necessariae ad

essentiam eius. Ex his ergo possunt facile omnes opiniones supra citatae conciliari, si auctores earum velint.

15. *Discrimen inter actus evidentes intellectus et quosvis alios, quale.*— Differentia vero a D. Thoma assignata inter habitum scientiae et alios, in hoc posita est, quod quia evidentia convincit intellectum, necessitatemque illi infert, ideo per unum solum actum omnino illum determinat. Omnemque aufert difficultatem, et quantum est de se, immobiliter adhaeret, si alioqui species ex parte obiecti requisitae sufficienter memoria retineantur et ministrentur. At vero actus opinionis, vel virtutis moralis, non ita determinat potentiam, vel ob debilitatem causae seu medii, ut in opinione, vel ob formalem libertatem ipsius potentiae, aut repugnantiam oppositae inclinationis, et ideo habitus acquisitus per unum actum scientiae dicitur habere non solum essentiam, sed etiam perfectionem habitus, saltem quantum ad determinationem potentiae; opinio vero aut virtus non habet perfectionem habitus, donec per consuetudinem quasi in naturam convertatur. Cum vero dixit Aristoteles, II Eth., c. 1 habitum scientiae doctrina, tempore et experientia acquiri, vel loquitur de scientia undequaque perfecta, vel certe loquitur de doctrina humana, quae non semper est evidens, et convincit intellectum.

### SECTIO X

#### UTRUM HABITUS PER ACTUS PERFICIATUR, ET QUOMODO

1. *Habitus per actus perficiuntur.*— Ut ad punctum in quo est difficultas progrediamur, ea breviter praemittenda sunt, quae clariora extiterint. Et imprimis suppono habitum, sicut per actus fit, ita per eosdem perfici, non solum quia ex statu dispositionis perducitur ad statum habitus, iuxta dicta in praecedente sectione, sed etiam quia in ipso statu habitus magis ac magis perficitur, donec ad complementum suae perfectionis perveniat. Et hanc totam perfectionem nunc comprehendimus sub effectione habitus, nec rigide distinguimus inter nomen habitus, vel dispositionis, sed absolute loquimur de illa qualitate ex quo incipit fieri, donec consummetur.

2. Secundo suppono duplex solere distingui augmentum in his habitibus: unum est per puram intensionem, alterum per aliquem modum extensionis. Prius est, quando habitus in ordine ad idem omnino obiectum, et eosdem actus circa illud, magis ac magis perficitur, nimirum magis inclinando potentiam, et faciliorem reddendo ad similes actus eliciendos. Posterius augmentum esse dicitur, quando habitus acquisitus circa unam partem obiecti ad alias extenditur, ut quando scientia augetur in ordine ad diversas conclusiones. Quod variis modis contingit, scilicet, vel circa diversa subiecta naturalia<sup>11</sup> seu specifica, ut cum in scientia de animali cognoscitur una proprietas equi, et alia leonis; vel circa idem subiectum, cognoscendo de illo diversas proprietates, ut cum de homine cognosco esse admirativum, et deinde esse risibilem; et in habitibus appetitus aliquando virtus extenditur ad varios actus efficiendos in diversis materiis, ut temperantia ad abstinendum in cibo et potu, et charitas ad amandum non solum Deum, sed etiam proximum, et quaelibet virtus ad intendendum finem, et eligendum seu exequendum media; aliquando autem virtus extenditur ad efficiendos varios actus aliquo modo circa idem, ut cum religio extenditur ad adorandum Deum, et ad sacrificandum illi, et charitas extenditur non solum ad amandum Deum, sed etiam ad desiderandum illum, vel gloriam eius, et gaudendum de bonis illius, etc., de quo augmento extensivo, an verum sit, sectione sequenti dicitur.

3. *Habitus perficitur actibus similibus.*— Tertio, circa primum augmenti genus certum est habitum non fieri seu perfici nisi per actus omnino consimiles in ratione essentiali, et in obiecto circa quod versantur, et in modo tendendi in illud. Probatur, quia talis habitus non perficitur nisi in ordine ad similes actus ex vi illius augmenti; ergo non augetur hoc modo nisi per actus similes. Et in hoc omnes conveniunt. De hoc vero augmento

<sup>11</sup> naturalia, 1960; *alit.* partialia. Cf. BHF, t. VI, p. 410.

intensivo multa quaeri solent, quae quatenus communia sunt aliis qualitatibus, quae intensionem recipiunt, tractabuntur infra, disp. XLVI.

*Intendaturne habitus solum per intensiores actus*

4. Hic vero solet specialiter quaeri, an, ut actus intendat habitum, debeat esse intensior. Nam licet supra, disp. XVIII, definitum sit multitudinem formae per se non conferre ad intensionem effectus, nisi in aliqua saltem parte agentis tanta sit intensio, id tamen verum habet, quando principium formale agendi est eiusdem rationis cum forma, quae est terminus formalis actionis; si vero forma sit nobilior in essentia, ratione illius poterit aliquando conferre effectui maiorem intensionem in inferiori ordine, quam ipsa habeat in suo ordine superiori. Cum ergo dictum sit actum acquisitum esse nobiliorem habitu, fieri poterit ut per solam repetitionem similium actuum habitus intendatur, etiamsi posteriores actus intensiores non sint.

5. Atque ita opinatur Scotus, in I, dist. 17, q. 3; et ibi Durand., quaest. 8; et Gabr., in III, dist. 23, quaest. 1, dub. 4. Quamvis hi auctores non fundentur in ratione a nobis insinuata, sed in uniformitate graduum intensionis; putant enim intensionem fieri per solam congregationem similium graduum in eodem subiecto. Unde cum similes actus multiplicentur, et aequalem vim agendi habent, aequales gradus introducent in subiectum, ex quorum congregatione fiet habitus intensior. Imo significat Scotus, cum subiectum sit per priores gradus habitus magis dispositum, etiam actus minus perfectos sufficere ad agendum aliquid quo habitum intendat. Potest haec sententia confirmari experientia, nam post plures actus virtutis vel vitii, etiamsi eiusdem modi et intensionis sint, facilius et promptius similes actus exercemus, quam post primum actum; ergo signum est effectum talis habitus, et consequenter habitum illum perfici per tales actus, et non nisi intensive; ergo.

*Habitu intendi actibus intensioribus, non vero aequalibus*

6. At vero D. Thomae sententia est habitum non augeri nisi per actus intensiores. In qua duo includuntur. Primum, quod intensior actus intendit habitum. Et hoc, absolute loquendo, manifestum est ex dictis; nam si actus efficit habitum, perfectior actus perficiet illum, nam in forma intensiori activa virtus efficacior est etiam ad intensiorem effectum. Et confirmatur primo, quin alias nulla via posset habitus acquisitus augeri; quibus enim actibus posset id fieri, si intensioribus non fit? Ergo, qua experientia constat habitus acquiri, constat et augeri. Unde etiam colligitur, sicut per quemlibet actum fit habitus quoad entitatem eius ita per quemlibet actum intensiorem intendi. Nec videtur probanda eorum sententia, qui dicunt non intendi habitum per unum actum intensionem, sed per plures; contra hoc enim eadem rationes fieri possunt, quae factae sunt de generatione habituum. Ac denique, quia in uno actu est virtus activa talis intensionis, alias neque in ultimo actu esset talis virtus, et alioqui subiectum est capax et dispositum per habitum remissum; ergo quilibet actus intensior, per se loquendo, potest habitum intendere. Maior difficultas esse posset, an unus actus statim conferat totam intensionem sibi proportionatam, cuius resolutio constabit ex dicendis.

7. Secundum dictum huius sententiae, in quo discordat a praecedente, est, actum, qui non est intensior habitu, non intendere illum, sive sit remissior, sive aequae intensus. Ita D. Thomas, I-II, q. 52, a. 3, ubi omnes Thomistae consentiunt, et II-II, q. 24, a. 5 et 6. Idem sequitur Almain., In III, dist. 22, quaest. 2; et Maior, q. 6. Fundamentum huius partis est, quia actio non sequitur nisi a proportionem maioris inaequalitatis; sed in virtute quae non est intensior effectui, non est proportio praedicta, sicut in calore aequae intenso non est proportio ad intendendum alium aequalem; ergo. In quo fundamento adhuc relinquitur difficultas in principio tacta, quam in discursu sequenti explicuimus.

8. Addit vero duo D. Thomas, quae non habent explicationem omnino facilem. Unum est, actus aequales habitui disponere ad intensionem habitus. Quod aliqui ita explicant, ut post aliquos actus similes, aliquis, licet intensione aequalis, intendat habitum in

virtute priorum et dispositionis ab eis relictæ. Nam D. Thomas, indifferenter loquens de actibus intensioribus, et æque intensis, concludit, multiplicatis actibus crescere habitum. Aliud dictum D. Thomæ est, actus minus intensos habitum disponere ad diminutionem eius; eo, nimirum, modo quo cessatio ab actu disponit ad corruptionem habitus.

9. Hanc posteriorem sententiam absolute existimo veram; multa tamen in ea includuntur, quæ non sunt æque certa, quæ distinguere ac declarare oportet. Duobus igitur modis intelligi potest habitum fieri intensiorem. Primo, in ordine ad efficiendos actus intensiores quam sint omnes illi a quibus genitus vel auctus est habitus; ita ut talis habitus, licet solum fuerit effectus per actus ut quatuor, nihilominus ipse ratione suæ intensionis inclinaret, et det virtutem ad actus ut quinque vel ut sex. Secundo intelligi potest, habitum fieri intensiorem in ordine ad actus æquales in intensione illis a quibus genitus est, et a fortiori etiam ad minus intensos. Sicut enim potentia, licet de se sola habeat virtutem ad actum ut quatuor, nihilominus per additionem habitus ut quatuor, fit promptior ad actus ut quatuor exercendos, non vero accipit novam virtutem ad intensiores actus eliciendos, ita intelligi potest, eundem habitum, qui ab actu ut quatuor genitus est, per similem actum ut quatuor accipere maiorem vim ad alios actus ut quatuor eliciendos, etiamsi non crescat in virtute efficiendi intensiorem actum. Quomodo etiam in superioribus dicebamus, multitudinem formæ æqualis intensionis posse conferre ad agendum fortius et velocius similem qualitatem, non vero ad agendum intensiorem.

10. In priori igitur sensu certum existimo non posse habitum intendi per actus qui non sint intensiores. Quod vel ipsa experientia convincere videtur; nullus enim remisse operando fit promptus ad ferventes actus. Unde quod Aristoteles dixit, habitum reddere actus similes illis a quibus genitus est, non solum est verum de similitudine in essentia, sed etiam in gradu. Et ratio videtur manifesta, quia priores actus non habent unde virtutem conferant ad intensiores actus efficiendos, nam, licet illi sint in multitudine plures, ex omnibus tamen simul sumptis non consurgit unus intensior. Unde quoad hoc est satis efficax illa ratio, quod sicut in actibus illis non est proportionata intensio, ita nec proportionata virtus ad efficiendum habitum intensiorem illo modo. Neque obstat quod hi actus sint essentialiter perfectiores habitu, quia nulla forma etiamsi sit essentialiter perfectior, potest dare vel efficere [virtutem ad efficiendam]<sup>12</sup> formam sibi similem in essentia, et intensiorem in gradu; habitus autem non est nisi virtus quaedam effectrix actuum, quæ virtus per ipsosmet actus fit; ergo nunquam potest ab eis accipere vim ad intensiores actus efficiendos, quam sint illi a quibus et genitus et perfectus est.

*An actus æquales augeant vim habitus in ordine ad æquales actus*

11. In posteriori autem sensu probabile est, actus æquales perficere habitum in ordine ad similes actus efficiendos, donec illi conferant omnem efficaciam et facilitatem quam potest habere in reddendis actibus similibus et æqualibus in gradu. Hoc videtur probabiliter suaderi, tum ex declaratione superius posita, tum etiam quia hic cessat fundamentum declaratum in proxima assertione. Verumtamen hoc ipsum augmentum duplici ratione intelligi potest. Primo, quia non est necesse ut primus actus intensus, verbi gratia ut quatuor, efficiat habitum<sup>13</sup> æqualem sibi in intensione, quia nec subiectum est dispositum, et consequenter nec in ipso actu est tanta efficacia. Unde omnes concedunt per primum actum saltem valde intensum produci qualitatem illam, quæ est habitus, nullus tamen dicit, statim fieri habitum cum tota illa intensione. Et experientia docet, non statim manere hominem promptum et habilem ad actus æque intensos efficiendos; eadem autem est proportio singulorum actuum respectu habituum sibi æqualium in intensione; non est ergo necesse ut primus actus efficiat secundum totam latitudinem suam habitum sibi æqualem in gradibus.

<sup>12</sup> [virtutem ad efficiendam], 1960; *ed. Vivès om.* Cf. BHF, t. VI, p. 415.

<sup>13</sup> habitum, 1960; *alit.* actum. "actum en algunas ediciones." Cf. BHF, t. VI, p. 415.



12. Quod si hoc verum est (ut revera est valde probabile), recte intelligitur secundum actum, etiamsi tantum sit aequalis primo, posse augere habitum a primo productum et ita per subsequentes actus aequales posse augeri, donec perveniat ad aequalitatem in gradu cum ipsis actibus. Et hoc modo sufficienter intelligitur fieri id, quod experiri videmur, quod per actus omnino aequales reddimur promptiores ad alios similes. Hoc etiam modo optime intelligitur id, quod D. Thomas addit, actus, scilicet, aequales disponere ad intensionem habitus, etiam in ordine ad actus intensiores, quia illudmet augmentum in ordine ad actus aequales, est quaedam dispositio, licet remota, ut homo facilius prodeat in ferventiorum actum, per quem simile etiam augmentum habitus consequatur. Item iuxta hunc dicendi modum expeditur facile, quod supra quaerebatur de intensiori actu. Quamvis enim quilibet actus intensior habitu intendat illum, non est tamen necesse ut unus solus actus statim conferat habitui totam intensionem, in qua illum excedit, sed paulatim perfici poterit per multiplicationem similium actuum; est enim eadem proportio. Atque hoc satis est ad veritatem assertionis positae.

13. Obiici tamen potest, quia illi actus sunt aequales; ergo si primus non potuit efficere habitum, verbi gratia, ut quatuor, nec secundus poterit. Unde nunquam in agentibus naturalibus reperimus, quod aequalis forma possit intendere effectum quem alia produxit, et intendere non potuit, etiamsi forma producens sit essentialiter perfectior quam producta. Ut unum lumen non poterit intendere calorem factum ab alio lumine aequali, si illud prius fecit quantum potuit, quia talia lumina sunt etiam aequalia in activitate. Respondetur, totum hoc esse verum, si caetera sint paria ex parte subiecti; in praesenti vero non esse caetera paria, quia primus actus agit in subiectum nullo modo dispositum; secundus autem actus iam invenit subiectum dispositum, et ideo etiamsi in se aequalis sit, potest plus efficere. Sed urgebis, quia ubi potentia passiva est de se capax totius effectus, non indiget positiva dispositione, sed satis est ut non habeat contrariam; ergo quaecumque potentia non habet formam aliquam repugnantem activitati actus, hic efficiet quantum potest; sed potest actus ex se efficere habitum sibi aequalem secundum totam latitudinem intensionis; ergo primus actus ita efficiet, per se loquendo. Respondetur ipsamet indifferentiam potentiae, et inclinationem quam habet ad alios actus vel obiecta, satis resistere, ut non possit primus actus statim a principio efficere secundum totam intensionem suam. Sicut lapis est capax impetus, ut feratur sursum, vel ad dexteram aut sinistram; tamen, quia per inclinationem ad centrum resistit, ideo agens non imprimit impetum, quantum potest, sed quantum superat; ita primus actus non potest statim in principio omnino superare alteram inclinationem potentiae; aliquantulum tamen eam relinquit magis propensam in suum obiectum, et ita magis dispositam, ut per secundum actum, quamvis alias aequalem, possit magis inclinari, et sic consequenter, donec assequatur totam inclinationem habituales, quam illi actus secundum latitudinem suam possunt tribuere. Et hoc maxime videtur probabile in habitibus appetitus, et in habitibus opinionis, nam de actu scientiae probabile est statim efficere habitum secundum totam latitudinem suam, propter naturalem determinationem potentiae. In hoc ergo sensu valde probabilis est dicta assertio.

*Actus nullo modo augent habitum iam sibi aequalem*

14. Ulterius vero potest quis progredi asserendo, etiam postquam habitus pervenit ad aequales gradus intensionis cum actu (sive in eo statu constituatur per unum, sive per plures actus), posse per simile, et aequales actus, si ulterius multiplicentur, magis ac magis roborari et augeri, non ita ut ad intensiorem actum inclinet, sed ut ad actum aequum intensum fortius ac vehementius inclinet. Tota enim haec perfectio habitus videtur, quantum est de se, possibilis absque ulla repugnantia, et aliunde non videtur excedere vim activam talium actuum, quia nunquam dant virtutem ad perfectiorem effectum intensive, sed roborant et augent virtutem ad aequalem effectum; ad quod satis esse videtur et nobilitas agentis, et multitudo formae, cui aequivalet multiplicatio actuum. Sed nihilominus hoc augmenti genus nec probari, nec satis intelligi potest, quia intensio, ut nunc suppono, non est aggregatio similium graduum, sed supponit latitudinem formae cum aliquo ordine per se inter ipsos gradus, a primo usque ad ultimum, in quorum assecutione intensio consistit, ut disp. XLVI videbimus. Si ergo

habitus iam pervenit ad quartum gradum, in quo adaequatur actibus, per quos factus est, et nihilominus similes actus multiplicati illi addunt aliquod augmentum, non possunt nisi quintum gradum intensionis addere, vel partem eius, et ita non solum fiet habitus promptior et facilius ad aequales actus, sed etiam potens ad intensiores.

15. Neque enim intelligi potest in tali habitu duplex modus intensionis in ordine ad eosdem actus, cum neque in ipsis actibus talis duplex intensio inveniatur, neque explicari possit qua ratione habitui ut quatuor addatur aliqua intensio, et quod secundum illam non fiat potens ad communicandam actui similem intensionem. Solum potest quis respondere, illud augmentum non esse per additionem illius quinti gradus, qui per se habet ordinem cum prioribus quatuor, et illos perficit, sed veluti per quamdam iterationem aliorum quatuor graduum similium, qui prioribus uniuntur, et licet non reddant habitum per se intensiorem in ordine ad actus, reddunt tamen fortiorem. Sed hoc potius est dicere, multiplicari habitus numero distinctos in eodem subiecto respectu eorumdem actuum, quam augeri habitum, quia illi gradus quasi per accidens accumulati in eodem subiecto (ut ita dicam), sicut natura sua non componunt latitudinem unius qualitatis, ita nec uniri inter se possunt ad unam qualitatem per se constituendam, ut ex iis, quae de intensione dicemus, magis constabit. Multiplicare autem habitus numero distinctos in eodem subiecto respectu eorumdem actuum, esset in infinitum progredi, repugnatque superius dictis de individuazione accidentium in disp. V. Et ideo verius est, nullum esse tale augmentum in habitibus, sed similes et aequales actus nihil ulterius agere, quando iam inveniunt habitum aequae intensum.

*Obiectionibus in contrarium satisfi*

16. Neque contra hoc est alicuius momenti ratio Durandi, scilicet, quod omne passivum, dum patitur, aliquam mutationem recipit; sed omnis actus elicited ab habitu agit aliquid in potentia, quia per illum potentia actu patitur; ergo talis actus cuiuscunque intensionis sit, aliquid imprimit in potentiam, quo augeat habitum. Respondetur enim negando minorem, quia actus immanens non semper agit in potentiam, sed ipse fit in potentia, et est impressio quae per actionem immanentem fit in potentia ab agente intrinseco, quod est ipsamet potentia, vel sola, vel cum habitu. Neque enim obstat fundamentum Gabrielis et aliorum, quia supponit falsum modum intensionis.

17. Denique non obstat experientia supra adducta, quia sufficit ille modus augmenti per plures actus aequales explicatus a nobis priori modo. Nam postquam habitus operando pervenit ad quemdam statum cum sufficienti morali facilitate, non potest experientia constare, quod per actus omnino aequales illa facilitas augeatur. Maxime quin non potest satis experimento cognosci, an actus sint omnino aequales, necne. Accedit etiam quod ipsa dispositio corporis, et imaginationis ac memoriae, potest aliquid conferre ad hanc facilitatem; non enim negare possumus quin haec iuvent, quamvis non sint tota causa illius.

18. Tandem ex dictis in hoc primo puncto constat, quomodo habitus sic effectus et perfectus per plures actus similes, unus sit; est enim unus unitate intensionis, quae est unitas per se in qualitibus, et aliquando vocari solet unitas simplex, et distinguitur ab unitate imperfecta, quae solum est per collectionem plurium habituum, vel proportionem plurium qualitatum, qualis est in sanitate vel pulchritudine. Quo sensu dicunt multi, habitum esse simplicem qualitatem, de quo statim videbimus. In rigore tamen illa est unitas per compositionem, sicut est unitas quantitatis continuae, quia est per unionem plurium graduum, qui in re ipsa distinguuntur. In quo eadem est ratio habituum, et reliquarum qualitatum quae intensionem recipiunt, de qua re dicturi sumus disp. XLVI.

SECTIO XI

QUALE SIT AUGMENTUM EXTENSIVUM HABITUS, ET QUAE UNITAS  
HABITUS ILLI CORRESPONDEAT

1. Quod huiusmodi augmentum sit in habitibus, supra supposuimus ex communi doctrina, abstrahendo ab ea quaestione, an sit proprium augmentum, necne; id enim hic investigandum reliquimus, inquirendo quale illud sit, et an revera sit augmentum, vel potius productio novi habitus.

*Quaestionis sensus et punctus proponitur*

2. Ut autem difficultas quaestionis aperiatur, suppono primo, habitum non posse recipere hoc augmentum extensivum nisi per additionem alicuius rei quae in illo fiat. In hoc enim omnes auctores convenire videntur. Et de illis quidem, qui etiam meram intensionem per huiusmodi additionem fieri putant, res est manifesta, et patet ex Scoto, in II, dist. 3, q. 10, et in III, d. 23; Gabriele ibi, quaest. 2, et in Prolog. sentent., quaest. 8; Ocham ibidem, quaest. I et 9; Greg., quaest. 3. Inter eos vero, qui negant intensionem fieri per additionem, aliqui idem putant esse dicendum de hac extensione, quos infra referam. Nos tamen nunc oppositum supponimus, idque sumimus ex D. Thoma, I-II, quaest. 52, a. 1, ubi distinguit hoc duplex augmentum, intensivum et extensivum, quamvis sub diversis vocibus; nam augmentum intensivum vocat *ex parte subiecti*, quia intensio fit in quantum subiectum magis ac magis participat eandem formam, seu eundem habitum; augmentum vero extensivum vocat *ex parte ipsius formae secundum se*; hoc enim augmentum dicit esse in habitibus secundum ordinem quem habent ad obiecta. *Ut est* (inquit) *maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit*. Et de hoc augmento subdit, a. 2, fieri per additionem, quamvis de priori augmento intensivo id negare videatur, de quo postea videbimus.

3. Et ratione probatur, quia imprimis rationes, quae probare possunt in intensione aliquid addi, multo magis hic concludunt. Deinde ex ratione communi augmenti realis id convinci potest; quo modo enim mente concipi potest reale augmentum sine additione reali? Praeterea, per hoc augmentum fit in potentia novus effectus formalis et realis, qui antea non erat, nam manet propensa ad novum obiectum, verbi gratia, ad novam conclusionem scientiae, ad quam antea non erat; ergo illum effectum necesse est fieri per novam formam, seu novam partem formae. Patet consequentia, quia neque effectus formalis potest fieri sine forma, neque forma praeexistens potest conferre novum effectum formalem, nam antea informabat quantum poterat; nam haec forma, de qua agimus, est forma absoluta, et actu inhaerens secundum se totam, et consequenter actu etiam informans, quantum potest; ergo, crescente effectu formali et reali huius formae, necesse est aliquid in re ipsa addi ipsi formae. Quae ratio licet generaliter de omni augmento reali concludere videatur, maxime tamen de hoc extensivo, nam hoc convenit ipsi formae ratione sui et secundum ordinem quem habere potest ad diversa obiecta, vel diversos actus, et non tantum ratione subiecti. Unde confirmatur. Nam habitus per hoc augmentum habet novum habitudinem transcendentalem ad novos actus et nova obiecta; sed nova habitudo transcendentalis non potest esse nisi in nova entitate addita, quia talis habitudo non provenit ex mutatione alicuius extrinseci; ergo hoc augmentum necessario requirit huiusmodi additionem. Tandem illi habitui additur virtus activa, non tantum quoad modum agendi, vel modum effectus, sed etiam quoad diversos effectus, id est, quoad varios actus vel specie diversos, vel saltem valde dissimiles in tendentia ad obiectum; ergo illud augmentum factum est per realem additionem, nam virtus realis non crescit per se et in se sine reali additamento.

4. *Extensivum augmentum habituum fit per actus eiusdem potentiae circa diversa obiecta.*— Secundo suppono, huiusmodi augmentum extensivum habitus fieri per actus eiusdem quidem potentiae, aliquo tamen modo inter se dissimiles in tendentia ad obiectum, et non tantum in intensione et remissione. Probatur prima pars, nam si actus sunt diversarum potentiarum, generabunt habitus omnino distinctos, quia, ut supra dictum est, actus in ea

potentia inducit habitum, in qua ipsa est; ergo si actus sunt in diversis potentiis unusquisque inducet habitum in sua propria potentia; ergo facient habitus diversos, non augebunt eundem, quia non potest unus habitus esse in diversis subiectis. Secunda pars probatur, quia si actus sint omnino similes, solumque differant in intensione, poterunt quidem intendere habitum, non tamen extendere, quia actus solum efficiunt in habitu perfectionem sibi proportionatam. Primus punctus difficultatis de augmento extensivo habitus, quale sit

5. Ex his ergo variae oriuntur difficultates. Prima est, quale possit esse hoc augmentum extensivum in habitibus. Et ratio dubitandi est, quia vel id, quod additur per tale augmentum, unitur per se ac proprie habitui praeexistenti, vel solum per aliud, scilicet, quia utrumque est in eodem proximo subiecto. Primum non potest intelligi; secundum autem non sufficit ad verum et proprium augmentum habitus; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia unio per se inter qualitates eiusdem subiecti intelligi non potest, nisi per modum intensiois; necesse est enim ut quae sic uniuntur, comparentur ut entitates partiales respectu illius integrae qualitatis, quae ex illis coalescit, et consequenter quod inter se comparentur ut compartes inter se unibiles. Solum autem duobus modis intelligere possumus duas partes esse inter se unibiles. Primo immediate per modum actus et potentiae, sicut uniuntur materia et forma; secundo, medio aliquo termino indivisibili, in quo illae duae partes coniunguntur per modum continuationis, sicut uniuntur duae partes lineae in puncto. Prior modus unionis non habet locum inter partes eiusdem qualitatis, quia nunquam aliqua duo uniuntur illo modo, nisi unum se habeat ut potentia, aliud ut actus; haec est enim unica ratio huius unitatis, hoc modo consurgentis ex multis, ut Aristoteles saepe docuit, VII et VIII Met. At vero partes eiusdem qualitatis non comparantur inter se ut actus et potentia, quia neutra recipitur in alia ut in subiecto, neque actuat illam, sed utraque proxime afficit idem subiectum, in quo in est tota qualitas. Unde nec tales partes habent per se ordinem inter se, sed unaquaeque potest per se sola inhaerere suo subiecto; neutra ergo actuat aliam; ergo non habent inter se illud genus unionis. Quod manifeste patet in praesenti materia, nam, etiamsi una virtus religionis, verbi gratia, extendatur ad actus orandi, sacrificandi et vovendi, et in ordine ad illos intelligatur habere diversas entitates partiales, secundum quas talis habitus augeatur, non tamen comparatur una pars ad aliam, ut potentia ad actum, neque una per se supponitur in subiecto ad aliam, sed indifferenter potest illa virtus inchoari per actus orandi, verbi gratia, et augeri per actus sacrificandi, et e converso; ergo prior modus unionis non habet locum in hoc augmento, seu inter partiales entitates eiusdem habitus.

6. Neque etiam alter modus habet locum in qualitate, nisi ratione intensiois, in qua, ut infra videbimus, est latitudo quaedam proportionem servans ad latitudinem extensivam quantitatis, in hoc quod est in infinitum divisibilis, et consequenter in ea reperiuntur partes eiusdem latitudinis intensivae, et indivisibiles termini, quibus illae partes uniuntur; nam sine his non potest habere locum talis modus unionis. At vero in augmento extensivo non potest hic modus unionis inveniri propter duo. Primo, quia unaquaeque illarum partium extensionis, quae sic uniri dicuntur, non est ulterius divisibilis secundum extensionem, sed indivisibilis; ut, verbi gratia, licet scientia dicatur habere latitudinem extensivam secundum varios assensus diversarum conclusionum, tamen unusquisque assensus est indivisibilis extensive, quia ad unam tantum indivisibilem veritatem terminatur. Unde etiam illa partialis entitas seu gradus correspondens in habitu unicuique actui est etiam indivisibilis extensive, quia proportionatur actui per quem fit, et ad illum eiusque obiectum indivisibiliter inclinatur; ergo inter huiusmodi partes extensionis habitus, non potest esse unio per modum continuationis; nunquam enim sic uniuntur ea quae indivisibilia sunt.

7. Secunda ratio est, quia in his, quae uniuntur per modum continuationis, datur indivisibilis terminus communis utrique extremo unionis, ut supra dictum est de quantitate, et infra dicetur de intensione. In praesenti autem non potest dari huiusmodi terminus, in quo uniantur partes extensionis eiusdem habitus, tum propter praecedentem rationem; nam cum illae partes sint in se indivisibiles, non indigent ulteriori termino indivisibili, imo neque illum habere possunt. Tum etiam quia ille indivisibilis terminus deberet esse proportionatus entitati

habitus; ergo debet iuxta modum suum inclinare ad aliquem actum et obiectum, quia tota entitas habitus huiusmodi est essentialiter. Cum ergo una pars illius habitus inclinet ad unum actum, et alia ad alium, inquiri de illo indivisibili termino, in quo tales partes uniuntur, ad quem actum inclinet, quia non est maior ratio de uno quam de alio; nec vero potest ad utrumque inclinare, cum ille dicitur esse indivisibilis, et in actibus sit latitudo extensiva. Item, quia in actibus nihil est commune realiter, in quo uniantur; ergo neque in habitu potest aliquid simile correspondere. Ex hoc ergo discursu videtur concludi, nullam esse posse realem unionem inter id quod supponitur iam acquisitum in aliquo habitu, et id quod additur per augmentum hoc extensivum. Ex quo fit, illa duo solum per aliud posse uniri, scilicet, quia in eodem proximo subiecto coniunguntur.

8. *Non tantum singuli habitus sunt in singulis potentiis.*— Iam vero probatur altera pars superius posita, nimirum, quod haec unio non sufficiat ad verum augmentum habitus, quia illud non est augmentum, sed acquisitio novi habitus in eadem potentia. Nam ille modus unionis communis est omnibus habitibus eiusdem potentiae; ergo quotiescumque habitus acquiritur in una potentia iam habente alium, erit augmentum extensivum, quod impropriissime dicitur, quia id, quod augetur, debet esse idem quod antea genitum erat. Nisi quis fortasse dicat, unius potentiae esse tantum unum habitum, quod esset absurdum in morali philosophia, in qua receptissimum est dari in eodem appetitu plures virtutes morales, et in eodem intellectu plures virtutes intellectuales. Et in Theologia, ut minimum, certum est charitatem et spem esse virtutes et habitus distinctos, etiamsi sint in eadem voluntate. Secundus punctus, per quos actus crescat extensive habitus

9. Secunda difficultas est, per quos actus fiat hoc augmentum extensivum habituum, an per actus specie diversos, vel tantum numero distinctos. Quamvis enim dictum sit, acquiri per actus aliquo modo dissimiles, non tamen propterea sequitur debere esse specie diversos; nam inter individua eiusdem speciei, praesertim respectiva, possunt esse quaedam omnino similia, ut, verbi gratia, species visibiles Petri; et alia aliquo modo dissimilia individualiter, ut species visibiles Petri et Pauli, ut supra tactum est disp. V. Videtur ergo haec dissimilitudo individualis non solum sufficere inter actus augentes eundem habitum extensive, verum etiam non posse esse maior. Primum patet, quia quacumque ratione actus tendant in diversa obiecta, non potest unus generare inclinationem ad alium, neque e converso; ergo habitualis inclinatio acquisita per unum actum augebitur extensive ad novum obiectum per alium actum, similem quidem in specie, dissimilem autem individualiter, ob tendentiam ad diversum obiectum quasi materiale. Secundum patet, quia si actus sint specie diversi, generabunt habitus specie diversos; ergo non possunt augere eundem habitum, etiam extensive. Consequentia patet ex dictis; et antecedens probatur. Tum quia habitus specificantur per actus, atque ita ex actibus specie diversis sument habitus specificas differentias diversas. Tum etiam quia actus est proxima causa habitus, quem relinquit tanquam semen suum ad similes actus; ergo habitus specie diversi relinquent (ut ita dicam) semina specie diversa.

10. In contrarium vero est, quin sola dissimilitudo individualis actuum non videtur sufficiens ad hoc augmentum extensivum. Primo, quia alias per omnes actus numero distinctos, qui versantur circa diversa materialia obiecta, augetur habitus extensive, ut iustitia restituendo huic pecuniam, illi triticum, et sic de aliis, quod videtur et supervacaneum, et falsum. Secundo, quia alias nunquam idem habitus posset elicere actus specie diversos, quia solum potest efficere actus similes illis a quibus effectus est; ergo si non potest fieri et compleri per actus specie diversos, neque illos poterit efficere. Consequens autem videtur falsum; nam idem habitus scientiae potest elicere assensus plurium conclusionum, et eadem virtus moralis elicit intentionem et electionem, ac similes actus, qui plane videntur specie diversi.

*Tertius punctus, qualis sit unitas habitus*

11. In his difficultatibus attingitur etiam quaestio illa celebris, an habitus sit simplex qualitas, vel collectio plurium, quae, ut supra insinuavi, duos potest habere sensus. Unus est,

an habitus ita sit simplex, ut nullam in se compositionem admittat secundum extensionem; alius est, esto habitus sit qualitas aliquo modo composita, an sit qualitas vere ac per se una, an vero solum habeat unitatem aliquam artificiosam ex collectione plurium, et utriusque sensus decisio pendet ex modo explicandi augmentum extensivum, in quo nunc versamur.

*Prima opinio, omnem habitum esse simplicem qualitatem*

12. Sunt ergo in hac re variae sententiae. Prima est, habitum esse qualitatem non solum per se unum, sed etiam simplicem et indivisibilem extensive; ita enim nunc loquimur, ne id semper admonere necesse sit. Ita sentit Caietanus, I-II, quaest. 54, a. 4; et Capreol., quaest. 3 Prologi; Ferrar., 1 contra Gent., c. 56; Henric., Quodl. IX, quaest. 9. Et eodem modo opinantur multi ex recentioribus Thomistis, et putant esse sententiam D. Thomae, dicta quaest. 54, a. 4, in I-II. Qui consequenter eodem modo philosophantur de augmento extensivo, quod de intensivo, quoad hoc, quod neutrum fit per additionem entitatis, sed per solum diversum modum se habendi eiusdem indivisibilis entitatis, respectu subiecti; quanquam dicti auctores non tam aperte hoc declarent. Unde cum D. Thomas, loco superius citato, dicit habitum secundum se augeri per additionem, exponere possunt, solum loqui de habitu intellectuali, et de additione specierum intelligibilium. Quae expositio habet fundamentum in verbis eius; nam I-II, quaest. 52, a. 1 et 2 in particulari loquitur de scientia, quam dicit augeri per additionem plurium conclusionum, quae non intelliguntur addi, nisi mediis speciebus intelligibilibus.

13. Ratio huius opinionis esse potest, quia habitus est propriissima et per se species qualitatis; ergo omnis habitus, quia in sua specie est unus habitus, est etiam una qualitas per se; non potest autem esse per se una, nisi sit etiam simplex; ergo. Minor probatur dictis auctoribus, argumento quod est commune ad intensionem, scilicet, quia illa compositio ex partibus seu gradibus non potest esse, nisi partes illae numero distinguantur; non possunt autem ita distingui, cum in eodem subiecto recipiuntur. Sed hoc argumentum quantam vim habeat in intensione, postea videbimus; in praesenti vero certe non est efficax, quia respondebitur, partes illius habitus, si per actus specie diversos fiant, non differre tantum numero, sed etiam specie partiali, esse tamen quasi heterogeneas partes, quae uniri possunt ad componendum unum habitum; si vero illi actus differant solum numero cum aliqua dissimilitudine in ordine ad diversa obiecta, saltem materialia, sic etiam non repugnat duo accidentia eiusdem speciei esse simul in eodem subiecto, ut supra, disp. V, declaravi. Efficacius ergo videtur illa minor probari discursu facto in priori difficultate, de qua plura inferius dicemus.

14. Quanquam vero dicti auctores ita sentiunt de simplicitate habitus, nihilominus simul docent, unum et eundem habitum esse principium plurimorum actuum, et versari circa latissimum obiectum, varias res seu materias in se comprehendens, et in ordine ad illas interdum esse unum habitum in statu imperfecto inchoato, perfici autem et consummari per varios actus, etiamsi illi intrinsece nulla res addatur. Quod si petas quomodo possit habitus unius simplicis essentiae ad tot res seu materias inclinare, respondent, rationem esse, quia omnes illae materiae conveniunt in una ratione formali obiecti, sub qua a tali habitu attinguntur. Quae sit autem haec unitas formalis obiecti, difficillime explicatur, nec potest una simplici vel generali regula, quae omnes habitus comprehendat, declarari; sed generatim solum dici potest, in unoquoque habitu id, quod se habet tanquam motivum eius, seu tanquam ratio attingendi res in quibus versatur, esse rationem formalem obiecti, a qua sumit habitus unitatem. Haec autem ratio in diversis habitibus, iuxta diversitatem et proportionem eorum, diversa est, quod in singulis materiis explicandum erit. Rursus, si quis interroget an actus illi, quibus tales habitus consummantur, sint specie distincti, vel tantum numero, quidam ex dictis auctoribus simpliciter negant differre specie, quia conveniunt in obiecto formali habitus; alii vero distinguunt, nam comparatione habitus sunt eiusdem speciei, secundum vero proprias rationes possunt specie differre. Denique si interroges quomodo plures et dissimiles actus possint eundem indivisibilem habitum perficere, nihil aliud

respondent, nisi quod illa entitas indivisibilis potest habere varios modos afficiendi subiectum, secundum quos potest varie perfici per varios actus.

15. Fundamentum autem huius partis sic declaratum est, quia habitus inclinans ad varios actus sub aliqua latitudine obiecti est vere unus; non potest autem esse vere unus, nisi sit simplex, ut ratio supra facta probat; ergo. Maior probatur, primo inductione; nam una fide varias res credimus, et una charitate diligimus Deum et proximum, et sic de caeteris. Alias tot essent iustitiae vel temperantiae multiplicandae, quot sunt officia harum virtutum, et ita etiam in singulis scientiis, innumerae essent multiplicandae scientiae. Deinde probatur ratione, quia habitus est medius inter potentiam et actum; sed ulla potentia cum sit simplex entitas, se extendit ad plures actus, et ad plures res, prout in aliqua ratione obiecti conveniunt; ergo etiam habitus in suo ordine poterit idem indivisibilis existens multa in sese complecti, sub aliqua ratione obiecti. Dico autem, *in suo ordine*, quia non oportet ut habitus tantum se extendat, quantum potentia, quam perficit, quia est medium inter illam et actus, et ideo ex utroque extremo aliquid suo modo participat, ut neque sit tam limitata entitas, sicut actus, neque tam late pateat sicut potentia.

*Secunda opinio distinguens inter habitus intellectus et voluntatis*

16. Secunda opinio distinctionem facit inter habitus intellectus et appetitus, et de prioribus negat esse simplices qualitates, de posterioribus vero affirmat. Haec opinio tribui potest Sonc., VI Metaph., q. 9, ubi cum expresse doceat scientiam non esse simplicem qualitatem, idem sentire videtur de omnibus habitibus intellectus. In solutione autem ad tertium, expresse concedit habitus voluntatis esse simplices qualitates. Unde quoad hanc secundam partem idem et ob eandem rationem sentit, quod alii Thomistae; quoad priorem vero in hoc fundatur, quod non admittit in intellectu alios habitus praeter species intelligibiles, quarum collectionem ordinatam dicit esse habitum scientiae. Unde in rigore loquendo de habitu iudicativo intellectus, de quo nunc disputamus, nec simplicem, nec compositum illum ponit, quia potius illum e medio tollit, quanquam possit esse in hoc aliqua ambiguitas et aequivocatio in terminis. Nam Soncinas distinguit duplices species intelligibiles: quasdam, quae fiunt ab intellectu agente et praecedunt assensum scientiae, quas dicit solum repraesentare res incomplexas; alias vero esse species intelligibiles, quae fiunt in intellectu ex vi assensus scientifici, quas dicit repraesentare ipsa complexa, et habilitare intellectum ad similes assensus, et hanc speciem productam per assensum scientiae dicit esse proprium effectum habitualem demonstrationis. Tandem vero concludit, unam scientiam esse compositam ex multis speciebus posterioris generis, et non esse simplicem qualitatem.

17. In qua sententia obscurum satis est quid intelligat hic auctor per species complexas productas per assensum conclusionis. Nam si intelligat esse veras species repraesentantes obiectum, et deservientes ad apprehensionem eius, non videntur necessariae respectu eorum obiectorum, quorum species sunt per intellectum agentem impressae. Nam illae sufficiunt, non solum ad simplicem apprehensionem, sed etiam ad compositionem. Quia prima compositio per illas solas facta est mediis conceptibus simplicibus, virtute earundem specierum formati. Neque post primum assensum, etiam per demonstrationem habitum, potest iterum compositio aut similis assensus fieri sine usu earundem specierum, quia sine concursu obiecti non potest cognitio fieri; concurrat autem obiectum per speciem. Nec satis intelligi potest, quod species, quae vicem tenent obiecti, repraesentent illud nisi incomplexo, nam complexio solum est in compositione mentis, aut apprehensiva, aut etiam iudicativa, ut omittam nunc voces, et scripturas. Unde, licet aliquando contingat per actum imaginationis aut intellectus possibilis fieri phantasma vel speciem intelligibilem alicuius obiecti, quod per solam actionem sensuum externorum, aut intellectus agentis repraesentari non potuit, tamen etiam illa species repraesentat simpliciter et incomplexo suum obiectum. Illae ergo species repraesentantes complexe nec sunt necessariae, nec satis intelligibiles, si de propriis speciebus sermo sit. Si vero nomine speciei intelligat Soncinas qualitatem quamdam relictam in intellectu ex efficacia assensus scientifici, inclinantem et determinantem intellectum ad

similem assensum veritatis complexae, sic verum est dari in intellectu huiusmodi qualitatem; illam vero nos vocamus habitum iudicativum. Neque illa qualitas habet vicem obiecti, sed potius tenet se ex parte potentiae, cuius lumen seu virtutem auget ad iudicandum, et ad usum specierum; quapropter non proprie vocatur species intelligibilis. Atque ita in hoc sensu non differt haec sententia quoad hanc partem a sequenti opinione.

*Tertia opinio negans in universum habitum esse simplicem qualitatem, aut per se unam*

18. Est ergo tertia sententia, quae in universum negat habitus esse simplices qualitates, sive in intellectu, sive in voluntate, et consequenter etiam negat habitum esse qualitatem per se unam, physice, et in rigore loquendo, sed solum per quamdam collectionem vel coordinationem plurium qualitatum. Hanc sententiam tenuit Aureolus in Prologo Sententiarum, ubi eandem tenet Scotus, q. 3, dub. 2; et Gregorius, quaest. etiam 3, a. 1; et alii eodem loco, praesertim Ocham, quaest. I et 9; et Gabriel, q. 9, et in III, dist. 2, q. 2. Fundamentum huius sententiae consistit in duobus principiis, quae a nobis videntur satis in superioribus probata. Unum est, augmentum reale habituum, et praesertim extensivum, non posse fieri sine additione reali; aliud est, illud, quod additur, cum habitus augetur extensive, non posse habere propriam et per se unionem cum ea parte habitus, quae praesupponitur. Nam ex his principiis evidenter infertur, habitum perfectum et consummatum (de hoc enim est sermo) non esse simplicem qualitatem, quia per augmentum extensivum consummatur. Sequitur deinde talem habitum nec qualitatem per se unam esse posse, quia in his qualitativibus nulla est compositio seu unio, ex qua possit resultare ens per se unum. Et quoniam tota vis huius sententiae consistit in his principiis, et eorum examine, omitto rationes alias, quae a dictis auctoribus afferuntur. Illud tamen ulterius sequitur ex praedicta sententia, nimirum hoc augmentum habitus per extensionem non esse proprium, sed esse (ut ita dicam) per iuxtapositionem, et artificialem compositionem, sicut augetur domus, cum aedificatur. Qualis autem sit haec artificialis compositio in habitibus, et quando in una et eadem potentia sufficiat ad unitatem habitus cum distinctione ab aliis habitibus eiusdem potentiae, magnam habet difficultatem, et a dictis auctoribus non satis explicatur.

*Quarta opinio negans simplicitatem habitibus, non tamen unitatem per se*

19. Quarta sententia, et quasi media inter praedictas, est, habitum esse qualitatem per se unam, non tamen simplicem seu indivisibilem secundum extensionem ad diversos actus, et partialia obiecta, sed esse compositam ex partialibus entitatibus inter se vere ac proprie unitis, quia sine additione non potest esse verum augmentum, et sine unione non potest esse vera unitas habitus. Haec opinio placet nonnullis ex modernis Doctoribus; ex antiquioribus enim nullus satis declarat hunc opinandi modum. Nonnihil vero favere videtur Caietanus, I-II, quaest. 54, a. 4, ad 3 Gregorii, quatenus comparat intensionem et extensionem habitus intensionem et extensionem caloris, dicens: *Sicut in formis materialibus calor et latitudines eius intensiva, et extensiva, non sunt tres entitates, sed una habens duas condiciones, ita in habitu.* At vero (omissa pro nunc latitudine intensiva) dubitari non potest, quin calor secundum latitudinem extensivam habeat partes realiter distinctas, quamvis inter se unitas. Et ideo, licet calor et latitudo extensiva non dicantur duae entitates, quia latitudo extensiva includit illas partes cum unione earum, et totum non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, nihilominus tamen in illa latitudine includuntur entitates inter se partialiter distinctae; idem ergo erit in habitu, si in eo est similis latitudo extensiva. Atque iuxta hanc sententiam salvatur propriissime augmentum extensivum habitus, quia id, quod additur per talem actionem, unitur praeexistenti, et ex utroque fit unum maius et perfectius. Et consequenter illi actus pertinebunt ad unum habitum, qui licet inter se videantur diversi, vel numero, vel etiam specie, sunt apti efficere in potentia habilitates partiales, aptas ut inter se uniantur. Quando vero illae habilitates sint partiales, et habentes dictam aptitudinem, aut quando sint totales absque unione inter eas, non minus est ad explicandum difficile, quam sit in omni



sententia vera unitas habitus. Recurrendum vero est ad obiectum formale, et indicium sumi poterit ex affinitate et proportione actuum inter se.

*Prima assertio ad resolutione quaestionis*

20. *Nulla vera compositio extensiva in habitibus.*— Resolutio huius quaestionis est sine dubio difficilis, quia radix et modus unitatis habitus occulta valde nobis est, et difficile est invenire medium inter extrema, ut neque in una potentia unum tantum habitum, vel unam tantum virtutem esse asseramus, neque tot multiplicemus, quot sunt actus, et a communi modo sentiendi et loquendi recedamus. In re tamen difficili dicam breviter quod verisimilius videtur. Et imprimis existimo nullam veram et realem compositionem extensivam in habitibus reperiri. Hoc mihi probat efficaciter discursus factus superius, qui ab auctoribus contrariae sententiae nec dissolvitur, nec attingitur, neque explicatur quale genus proximae unionis inter illas entitates habituales possit reperiri. Accedit praeterea, quod in actibus intellectus et voluntatis non potest inveniri similis extensio cum reali distinctione partialium entitatum et vera unione earum ex parte obiectorum tantum. Quod addo, quia in aliquibus actibus animae potest inveniri latitudo, et compositio extensiva ex parte subiecti; ut visio corporalis quatenus est in subiecto extenso et continuo potest habere extensionem et continuationem partium; tamen neque illa extensio habet locum in intellectu et voluntate, neque etiam est ad propositum, quia etiamsi in appetitu sensitivo vel cogitativo locum habeat, nihilominus per quemlibet actum generabitur habitus, habens eundem modum extensionis, quia in eodem subiecto adaequate generatur, quia non est maior ratio de una parte subiecti, quam de alia, et quia talis potentia per seipsam tota concurrat ad actum, et similiter secundum se totam acquirit habitum seu facilitatem operandi. Haec ergo extensio ex parte subiecti impertinens est ad augmentum habitus, vel ad unitatem eius explicandam.

21. Quod vero ex parte obiectorum non possit esse in actibus praedicta extensio et compositio, patet, quia vel potentia simul tendit in plura obiecta per modum unius et sub una et eadem ratione, vel per modum plurium. Quando tendit priori modo, non est in actu formalis extensio et compositio, sed est indivisibilis entitas, quae totum illud obiectum, tanquam adaequatum terminum unius habitudinis transcendentalis, complectitur. Alias dicendum esset, quando unico actu volo dare eleemosynam decem hominibus, in illo actu esse decem particulas, quibus tendo in singulos homines, quod per se apparet incredibile. Et inde sequuntur difficultates de augmento infinito, praesertim in intellectu et voluntate Angeli, aut animae Christi, quae distincte videt infinita in Verbo. Et praeterea habet etiam locum discursus supra factus, quod illa unio partium neque esse potest per modum continuationis, nec per modum actus et potentiae. Quod maxime verum est in iis qui sunt actus secundi et ultimi. Praeter illos autem duos modos unionis non est alius, qui realis ac physicus sit. Quod si potentia simul tendit in plura obiecta per modum plurium, erunt quidem actus illi distincti; de illis autem evidentius est non habere inter se unionem, ratione cuius dici possint componere actum vere unum, quia (praeter rationes factas) in obiecto non est unitas in qua possit fundari unitas actus.

22. Tandem, quod ex actibus sufficiens argumentum fiat ad habitus, patet ex ratione generali, quia actus natus est efficere habitum sibi similem seu proportionatum. Responderi quidem potest, potentiam non semper posse simul in uno actu exprimere quod in uno habitu continet, quia actus maiorem attentionem, et consequenter maiorem efficacitatem requirit. Sed licet hoc in genere verum sit, nihilominus, si ille modus compositionis haberet locum in habitibus, nulla sufficiens ratio reddi posset, cur in aliquibus actibus non posset habere locum, saltem quando habent inter se aliquam subordinationem, et potentia videtur ex uno ad alium extendi, ut ex assensu praemissarum ad assensum conclusionis, et ex intentione finis ad electionem mediorum; tunc enim cessat illa ratio de attentione et efficacia potentiae, quia iam simul ad illa omnia attendit. Ratio ergo generalis est, quia hic modus compositionis et unitatis, neque in actibus, neque in habitibus locum habet. Imo, si quis animadvertat, intelliget in nullis formis vel actibus, quatenus tales sunt, inveniri talem modum unitatis, nisi per modum intensionis, vel extensionis continuae; alioqui necesse est ut una forma

comparetur ad aliam per modum potenti e passivae, et altera, e converso, per modum actus, ut uniri possint. Accedit ultimo, quod haec sententia auget et non explicat difficultates; nam in re tot multiplicat entitates, quot illa, quae ponit collectionem; sed praeterea addit unionem earum inter se, quam explicare non potest. Ac deinde aequae difficile manet ad explicandum in hac sententia, unde sumenda sit unitas habitus, ut supra tetigimus.

*Secunda assertio de habitibus, qui sunt simplices qualitate*

23. *Simplices aliqui habitus necessario asserendi.*— Dico secundo: necesse est ut sint in anima aliqui habitus indivisibiles, et qui sint simplices qualitates. Probat, quia in habitibus non est unitas per compositionem extensivam; ergo vel est per collectionem plurium qualitatum, vel per simplicem entitatem. Si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus. Si vero dicatur prius, necesse est, ut illa collectio ex multis simplicibus constet, quia omne compositum ad simplicia, et omnis numerus ad unitates necessario revocatur. Et ex ipsis terminis patet: nam si unus habitus est collectio plurium qualitatum, rursus inquiri an unaquaeque illarum qualitatum sit etiam collectio aliarum, vel sit simplex. Si primum dicatur, de illis ulterius inquiram, donec sistamus in simplicibus qualitatibus, quia non potest in infinitum procedi. Rursus cum perventum fuerit ad qualitates simplices, de illis procedit ratio, quia unaquaeque earum est vera et integra qualitas in sua specie, quia non est pars vera et physica alicuius qualitatis; nam esse partem numeri aut collectionis, non tollit rationem integri entis in suo genere. Sed huiusmodi qualitates non sunt nisi in specie habitus, ut ex dictis constat; ergo necesse est dicere dari habitus qui sint simplices qualitates.

24. *Obiectioni respondetur.*— Dices: interdum una qualitas constat ex multis, inter quas non est vera et realis unio, sed solum contemperatio quaedam et proportio, ut sanitas, pulchritudo et similes, et in his generibus vel speciebus qualitatum nulla datur simplex, etiamsi ex simplicibus constet; ergo idem potest de habitibus dici. Respondetur, quidquid sit de illa unitate per solam proportionem plurium, an sit vera unitas, et an habeat locum in habitibus (quod infra videbimus), quandocumque aliqua qualitas componitur ex multis, et vocatur una sub aliquo conceptu et nomine, componi ex multis, quae licet fortasse sub eo nomine non censeantur completae, tamen sub alia essentiali ratione sunt completae et simplices qualitates. Ut quamvis calor non sit completa sanitas, est tamen completus calor, vel passibilis qualitas, et in eo genere est qualitas simplex completa et perfecta; unde si daremus sanitatem etiam esse passibilem qualitatem, et sub hac generali ratione de illis sermo esset, necessario dicendum esset, aliquas passibiles qualitates esse simplices qualitates, etiamsi aliquae sint compositae.

25. Similiter ergo in praesenti, si poneremus scientiam esse collectionem ordinatam specierum intelligibilium, et nomen scientiae nihil aliud significare, verum quidem esset, nullam scientiam humanam esse simplicem qualitatem; nihilominus tamen unaquaeque species intelligibilis, in ratione talis speciei, simplex et completa qualitas esset. Unde si de eis agamus sub ratione communi utriusque, sub ea dabuntur et qualitates simplices et compositae. Talis autem est ratio habitus in qua versamur; est enim generalis ad omnes qualitates, quae per modum actus primi dant potentiis facilitatem et promptitudinem ad actus secundos exercendos; unde sub hac generali ratione non requirit compositionem aut proportionem plurium qualitatum; imo tanto erit perfectior habitus, quanto simplicior, caeteris paribus. Quamvis ergo aliquos habitus concedamus conflari ex multis, quod incertum est, id tamen semper erit sub aliqua determinata ratione vel scientiae, vel talis scientiae, aut talis virtutis. Ratio autem habitus ut sic illam compositionem non requirit. Atque ita concluditur, dari habitus, qui sint simplices qualitates, et illosmet, ex quibus alii componi dicuntur, esse veros habitus et simplices qualitates.

26. Sed iam supersunt duo explicanda. Primum, quanta possit esse latitudo simplicis habitus, tum in rebus in quibus versatur, tum in actibus quos facere potest, vel ab eis fieri aut consummari. Secundum est, an ex simplicibus habitibus componantur alii, et qualis vel quanta compositio illa esse possit.

*Tertia assertio, de extensione simplicis habitus*

27. *Simplex habitus ad plura obiecta extendi potest, et quomodo.*— Dico ergo tertio: unus et idem simplex habitus potest per suam entitatem simplicem ad varia obiecta partialia virtualiter extendi, et plures actus efficere, si vel omnino sint similes in ratione formali obiecti, quamvis in materiali differant, vel ita sint inter se connexi, ut unus in alio virtualiter contineatur. Haec assertio imprimis ostenditur inductione: nam saltem in habitibus infusis nemo, ut opinor, negabit dari habitus simplices habentes huiusmodi virtualementem extensionem. Fides etenim unica tantum et simplex est, etiam si per eam innumerae res credantur. Neque enim ullus verisimiliter dicere potest illam unitatem consistere in collectione aut compositione plurium entitatum, tum quia tam indivisibilis est illa fides, ut nemo possit credere uni, si alteri articulo fidei discredat; tum maxime quia ipsa per se primo inclinatur ad rationem assentiendi, quae et aequalis, et eadem est in omnibus. Idem est suo modo de charitate et spe, et in penitentia id clarissime constat; nam eadem uniformiter detestatur omnia peccata, praesertim mortalia, quod indivisibiliter convenit tali virtuti, secundum formalem rationem eius.

28. Dicet quis esse specialem rationem in virtutibus infusis, vel quia sunt superioris ordinis, et divisa in inferioribus solent esse unita in superioribus. Vel quia non fiunt a suis actibus, ut ea ratione oporteat eis omnino commensurari, et iuxta eos distingui. Vel quia non sunt mere habitus, sed aliquo modo participant rationem potentiae; in potentiis autem non est dubium quin una simplex entitas possit habere illam virtualementem extensionem. Respondetur, verum quidem esse plures causas unitatis et simplicitatis reperiri in habitibus infusis, quam in acquisitis. Nihilominus tamen potest ex illis sumi proportionale argumentum non leve quantum ad id, in quo conveniunt cum habitibus acquisitis, nimirum, in unitate et connexione suorum actuum in aliqua ratione formali obiecti aliquo modo indivisibili; nam haec sufficit, vel potius requirit unitatem vel simplicitatem habitus, etiamsi aliae causae non postulent talem modum entitatis, dummodo illum non impediatur.

29. *In acquisitis habitibus ostenditur assertio.*— Sic igitur recte argumentari possumus ab habitibus infusis ad acquisitos. Ut, verbi gratia, si poenitentia infusa est una et simplex, quia indivisibiliter detestatur divinam offensam ut sic, et ut avertentem a fine supernaturali, ita naturalis vel acquisita poenitentia (qualiscumque illa sit) detestatur omnia, quatenus a fine naturali avertant, proportione servata. Eadem proportio fieri potest inter fidem divinam et humanam, hac servata differentia, quod fides divina tantum habet unum Deum, cuius auctoritati nititur; fides autem humana potest fundari in testimoniis diversorum hominum, et ideo necesse non est ut idem indivisibilis habitus, qui inclinatur ad credenda dicta unius hominis, aliis etiam fidem tribuat; tamen respectu eiusdem, et servata proportione, optimum est argumentum. Rursus in virtutibus moralibus acquisitis potest idem argumentum accommodari; nam si virtus iustitiae inclinatur ad salvandam aequalitatem alteri in bonis eius, ubi haec ratio aequaliter inventa fuerit, ille habitus aequaliter et indivisibiliter inclinabit.

30. Atque ex his facile erit ratione confirmare positam assertionem. Ut autem illam, per singulas partes conclusionis declarem, advertendum est in omni habitu dari ex parte obiecti aliquam rationem tendendi in illud, quam motivum operandi possumus appellare; nam habitus intellectus, de quibus agimus, sunt habitus iudicativi; iudicium autem semper nititur in aliqua ratione assentiendi; habitus autem voluntatis tendunt ad prosequendum aliquod bonum; omnis autem prosecutio boni est ex aliquo motivo, seu ex aliqua ratione bonitatis, quae voluntatem attrahit. Hoc ergo motivum seu ratio tendendi est absque dubio, quae dat actui specificam rationem, quae eadem erit, si aequaliter aut eodem modo per actus attingatur, quia semper id, quod est formale, est quod dat speciem; materiale autem est quasi per accidens, vel individuale respectu talis actus. Dico autem, si *aequaliter vel eodem modo in talem rationem tendat*, nam contingit unam et eandem rationem tendendi non aequè applicari diversis materiis, et ideo non eodem modo attingi per actus. Ut est, verbi gratia, bonitas divina, quatenus est in Deo, et reddit illum amabilem, vel quatenus per quemdam respectum applicatur proximo, ut illum etiam amabilem reddat. Nam licet illa bonitas in se

una sit, non tamen illis rebus aequè convenit, et ideo modus tendendi in illam non est idem. Et idem est in universum de bonitate finis respectu ipsius finis, et respectu mediorum, et de similibus, in quibus ratio tendendi alteri intrinsece, aliis vero extrinsece applicatur.

31. Tunc vero, licet inter eos sit aliqua diversitas, (non disputando modo quanta illa sit), est tamen quaedam necessaria connexio. Quia actus, qui versatur circa obiectum intrinsece ac per se habens rationem illam, est radix aliorum, et virtute continens illos, ut amor Dei amorem proximi; et similiter obiectum illud, quod proprie ac per se tale est, censetur primum, et alia secundaria, non tantum ordine dignitatis (id enim non satis esset ad indivisibilem unitatem habitus), sed etiam connexionis cuiusdam et causalitatis, quatenus ratione illius reliqua attinguntur. Denique, etiam inter actus, qui versantur circa eandem rem, solet esse aliqua distinctio quidem ex modo attingendi talem rem, vel quia ipsamet ratio tendendi in illam diverso modo consideratur, vel quia aliquid peculiare in ea attingitur per talem actum. Connexio vero, quia unus actus alium supponit, et ex illo nascitur aliquo modo. Sic comparantur in voluntate amor, desiderium, et gaudium de aliquo bono, et odium, fuga, ac tristitia de contrario malo; omnes enim isti actus (quacumque ratione distincti sint) in amore radicantur; nam ex amore boni si absit, sequitur desiderium, vel etiam spes, si arduum sit; si autem iam possideatur, sequitur gaudium; et ex eodem amore nascitur odium et detestatio contrarii mali, et reliqua consequenter. In intellectu vero non est similis connexio actuum nisi ratione discursus, in quantum assensus conclusionis sequitur ex assensus praemissarum; et ideo licet tales actus versentur circa idem subiectum, de quo una proprietas per aliam, vel per definitionem demonstratur, semper tamen aliqua veritas distincta est veluti adaequatum obiectum uniuscuiusque actus, et aliquid novum cognoscitur de tali subiecto per unum actum, quod formaliter non cognoscitur per alium.

32. Ex hac igitur declaratione statim per se apparet probabilitas conclusionis positae, nam si ratio attingendi res materialiter diversas est omnino eadem, et aequaliter veluti informans illas, non solum habitus, sed etiam actus sunt omnino unius speciei; ergo efficient unum et eundem indivisibilem habitum. Et confirmatur; nam inclinatio potentiae, ut est sub tali habitu, per se non est ad hanc vel illam rem ratione materiae, sed ratione formae, seu propter tale motivum, quod in ea invenitur; ergo si haec ratio est omnino eadem, quamvis sit applicata ad diversas materias, inclinatio potentiae indivisibiliter perficitur in ordine ad illam, in quacumque materia inveniatur. Hac ergo ratione potest idem indivisibilis habitus habere extensionem quasi materialem ex parte obiecti, et actuum qui circa illud versantur. Rursus, quando inter obiecta partialia est aliqua diversitas in modo participandi rationem formalem, cum connexione tamen et habitudine ad unum, tunc etiam est sufficiens ratio ad unitatem indivisibilem habitus, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Et quia potentiae inclinatio, quae per talem habitum perficitur, tota est primario et indivisibiliter ad illud unum, ad reliqua vero solum quasi concomitanter, seu ratione alterius, ad eum fere modum quo motus tendens in aliquem terminum ultimum attingit intermedios. Tandem quando ipsi actus sunt per se connexi, et quasi radicati in aliquo primo, tunc etiam possunt habere similem connexionem saltem virtualement, in ipso habitu; ergo quantum est ex hoc capite, si aliud non obstat, poterit idem indivisibilis habitus esse principium huiusmodi actuum. Haec vero omnia magis sequentibus illationibus declarabuntur et confirmabuntur.

*Corollaria de augmento extensivo habitus simplicis*

33. *Primam.*— Ex dictis ergo sequitur primo, huiusmodi habitum simplicem intra rationem suam, et (ut ita dicam) intra suum ambitum, non posse proprie augeri augmento extensivo ex parte sui, sed ad summum ex parte specierum seu memoriae. Probatur ex illo principio, quod satis, ut opinor, demonstratum est supra, scilicet, reale augmentum non posse fieri sine additione reali. Nec satis id explicatur per additionem modi realis, ut infra latius ostendam, tractando de intensione, et in extensione est res evidentior, quia in re alioqui indivisibili non potest intelligi extensio in effectu formali eius, nisi forte ex parte subiecti crescat informatio. Ut licet anima rationalis indivisibilis sit, per augmentum hominis crescit

quantum ad modum, et consequenter quantum ad effectum formalem, quia ad novam partem subiecti extenditur; unde crescit informatio, quia revera informatio divisibilis est. At vero in praesenti, habitus seu effectus eius formalis non augetur ex parte subiecti; nam est idem indivisibiliter, et informatio eius semper est eadem; ergo si ipsa entitas habitus in se augeri non potest, eo quod indivisibilis sit, nullo modo poterit augeri extensive, et in sua latitudine. Quod addo ad tollendam aequivocationem, si quis contendat posse illi habitui adiungi alium inclinans ad novos actus et obiecta, et ex utroque coalescere unum; nunc enim de hoc non agimus, nam ille habitus coalescens ex duobus (quidquid sit de talis coniunctionis possibilitate) esset alius, et alterius rationis ab illo indivisibili, et haberet aliam latitudinem obiecti et actuum. Nunc autem solum consideramus habitum indivisibilem intra propriam rationem et perfectionem, vel augmentum quod in ea potest habere. Sic ergo manifestum est non posse in se augeri extensive, vel ex eo quod indivisibilis est. Quod vero addimus de augmento ex parte specierum ac memoriae, satis per se est manifestum.

34. *Secundum corollarium.*— Unde consequenter infertur secundo, talem habitum statim ac in principio generatur in quocumque gradu, et per quemcumque actum, et circa quamcumque materiam partialem sui obiecti, ex se habere vim ad quemcumque actum intra suum gradum intensionis, et circa totam materiam sui obiecti, seu quamlibet partem eius. Probatur, quia ille habitus in illo gradu intensionis est capax illius extensionis ex parte obiecti et actuum, et non recipit illam per formalem extensionem suam (ut sic dicam), id est, per additionem partium suae entitatis; ergo habet illam in se quasi eminenter et unite, ex vi suae indivisibilis entitatis; ergo statim ac habet illam indivisibilem entitatem, habet etiam totam illam vim, quia non est magis partibilis illa virtus, quam entitas. Unde, quanta fuerit intensio entitatis, tanta etiam erit intensio virtutis; extensio vero semper erit eadem.

35. Et confirmatur ac declaratur in omnibus modis connexionis seu unitatis supra explicatis. Nam in fide divina, verbi gratia, minima fides de se aequae inclinatur ad omnia credibilia ex; testimonio divino, quamvis fieri possit ut non omnia sint aequae applicata per species, seu doctrinam, et ideo ex hac parte potest augeri fides; tamen in seipsa non augetur, nec recipit additionem, nisi quando fit intensior. Sicut virtus caloris, verbi gratia, aut ignis, in se indivisibiliter sumpta, extenditur ad quodcumque combustibile proportionatum, quod illi applicetur, quia secundum eandem rationem vel proportionem agit in illud. Sic etiam fides de se aequae inclinatur ad quamcumque materiam, quia secundum eandem rationem operatur circa illam. Atque idem est ubicumque similis ratio obiectiva intervenerit, sive virtus sit infusa, sive acquisita; nam revela in eo gradu intensionis in quo quis assuevit temperate comedere carnes, se sentiet propensum ad eandem moderationem servandam, si offerantur pisces vel alius similis cibus. Verum est tamen in una materia posse interdum esse maiorem difficultatem quam in alia; illa tamen per se non requirit propriam extensionem habitus, sed intensio sufficit ad illam difficultatem superandam, ut statim dicam. Item, quando partialia obiecta sunt connexa et subordinata, nunquam habitus potest inclinare ad secundarium, quin vel simul in re, vel etiam prius ratione aut natura inclinet ad primum, quia illud ex hoc pendet. Quomodo enim quis erit propensus in media, si non sit propensus in finem? et sic de similibus. E converso etiam si talis habitus inclinet ad primum, virtute etiam inclinatur ad secundarium obiectum, quia unum ex alio sequitur; ut si quis inclinatur ad finem, propensus etiam erit ad media, et sic de aliis. Denique idem argumentum fiet de actibus inter se connexis; nemo enim potest esse promptus et facilis ad actus radicales in aliquo priori, nisi etiam ad illum similem promptitudinem habeat. Nemo enim desiderat nisi qui amat, et sic de aliis. Et similiter e converso, qui est promptus et facilis in primario actu exercendo, habet etiam habitudinem ad reliquos; nam mille quodammodo, reliquos continet, et cum ille formaliter adest, facilitatem praebet ad reliquos; ergo et virtus ab eo relicta. Sic igitur constat quo modo hi habitus, in se indivisibiles existentes, ad aliquam latitudinem obiectorum vel actuum extendantur.

36. *Tertium corollarium.*— Tertio infertur, quandocumque huiusmodi habitus augetur per intensionem, augeri secundum totam extensionem suam, id est, in ordine ad omnes actus quos elicere potest, et circa totam materiam in qua potest versari. Hoc facile

ostendi potest, applicando cum proportione totum discursum factum; et ratio est clara, quia ille habitus, licet habeat latitudinem intensionis, tamen in extensione est indivisibilis; ergo quandocumque intenditur, intenditur secundum totam suam propensionem. Dices: etiam potentia, eadem indivisibiliter existens, est principium plurium actuum, et versatur circa varia obiecta, et tamen non per quemcumque habitum perficitur secundum totam suam adaequatam inclinationem. Respondetur non esse simile; nam potentia non perficitur per habitum ad modum intensionis, ita ut ipsamet entitas potentiae in sua intrinseca entitate consummetur, sed perficitur tanquam potentia passiva per actum superadditum, qui non semper est adaequatus capacitati potentiae. Habitus autem, dum perficitur intensive, consummatur intime in sua entitate, et secundus gradus, verbi gratia, adaequatur primo (ut sic dicam), et tertius secundo, et sic de caeteris. Tum quia hoc postulat natura sua perfectio et latitudo secundum intensionem; tum etiam quia eadem est ratio de quocumque gradu, quia eandem connexionem habent respectu illius tam actus quam obiecta partialia, quod magis explicabitur in sequenti puncto.

37. *Quartum corollarium.*— Quarto itaque infertur, non posse unum et eundem habitum ex his simplicibus, de quibus nunc agimus, esse intensum et remissum, seu magis et minus intensum respectu diversorum, vel actuum, vel obiectorum. Ut, verbi gratia, si eadem simplex temperantia inclinatur ad moderate comedendum et bibendum, non potest esse intensior eius inclinatio ad unum actum, quam ad alium. Patet ex dictis, quia inclinatio talis habitus semper tota adaequate intenditur, quia indivisibiliter; ergo quantum intenditur ad unum actum, tantum intenditur ad alium; ergo nunquam potest esse inaequaliter intensa respectu diversorum. Et praeterea declaratur in hunc modum: nam si idem habitus potest esse inaequaliter intensus illo modo, sit, verbi gratia, ut quatuor respectu unius actus, et ut tria respectu alterius; sequitur ergo illum quartum gradum esse activum unius actus, et non alterius, et inclinare ad unum, et non ad alium; nam si ad utrumque inclinaret ut principium actuum eius, nulla esset inaequalitas quoad intensionem. Quaero ergo ulterius, an tertius gradus illius habitus sit unus et idem respectu utriusque actus, vel sint diversi. Si primum dicatur, ergo idem dicendum est de quarto gradu, quia respiciunt idem obiectum formale, et ideo eadem est ratio de utroque. Si vero dicatur secundum, procedet ulterius argumentum ad secundum gradum, et a secundo procedemus ad primum; atque ita tandem fiet, vel totam latitudinem graduum esse diversam respectu talium actuum, et ita habitum non esse indivisibilem extensive, ut dicebatur; vel totam latitudinem graduum indivisibiliter inclinare ad omnes actus, et ita non posse esse talem habitum inaequaliter intensum respectu illorum.

38. Et confirmatur, nam si ille habitus est ut quatuor respectu alterius, ponamus crescere et fieri ut quatuor, in ordine ad illum actum ad quem prius remissius inclinabat; erunt ergo in illo habito duo gradus ut quatuor, qui non intendunt illum ut quinque, et consequenter unus non perficit alium, neque e converso; non ergo uniuntur inter se illi gradus per modum intensionis, sed solum per quamdam extensionem, quod ostendimus fieri non posse. Dicitur vero potest, illos duos quartos gradus non uniri inter se immediate, sed in alio, scilicet, in tertio gradu, sicut duo rami uniuntur in trunco<sup>14</sup>, et consequenter dicitur, illum habitum in fundamento suo (ut sic dicam) esse indivisibilem extensive; postea vero in augmento habere extensionem secundum diversitatem graduum, qui uniuntur in fundamento, et ita augent illud, non tamen inter se; sicut lineae uniuntur in centro, non vero inter se, et ideo facile potest una esse longior alia ex parte alterius extremi. Verumtamen hic modus intensionis, praeterquam quod inauditus est, impugnari facile potest ex dictis de acquisitione huius habitus quoad cum vel eos gradus, qui considerantur ut fundamentum eius, in quo dicitur esse indivisibilis; nam per eosdem actus intenditur, per quos acquiritur; sed quando primo acquiritur, semper indivisibiliter acquiritur cum habitudine ad totum suum obiectum, et omnes actus suos, etiamsi per unum tantum actum acquiratur, quicumque ille sit, et circa quamcumque materiam, dummodo ad illum habitum pertineat; ergo si per similem actum intensiorem intendatur, adaequate etiam intenditur. Patet consequentia, quia in ipso actu non

<sup>14</sup> trunco, 1960; *alit.* termino. Cf. BHF, t. VI, p. 446.

potest fingi illa diversitas intensionis, quia totus actus secundum omnes gradus suos versatur in eadem materia, et sub eadem ratione formali; ergo ille actus aequae efficax est ad intendendum, sicut fuit similis remissior ad generandum; ergo impossibile est intelligere in habitu illum modum compositionis et intensionis mixtae cum extensione. Et ratio omnium est, quia in obiecto et actibus eadem est unitas, vel connexio respectu quorumcumque graduum intensionis.

*Proponuntur obiectiones, eisque occurritur*

39. Sed circa haec, praesertim circa duo ultima corollaria, occurrunt difficultates. Prima est, quia eadem charitas intensius inclinatur ad amandum Deum, quam proximum, cum ex charitate magis sit diligendus Deus, quam proximus. Et eadem ratione quilibet habitus intensius inclinatur ad finem, quam ad media; nam *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Secundo experientia videtur docere eundem hominem maiori facilitate servare temperantiam in cibo quam in potu, aut in hoc genere cibi quam in alio, et hominem invenias, qui facillime restituet honorem, pecuniam difficillime, alium e converso. Et in eadem virtute religionis unus est propensior ad orandum quam ad vovendum, vel aliquid simile. Est ergo in his habitibus inaequalitas intensiva respectu diversorum actuum, vel obiectorum partialium. Tertio, incredibile videtur, quod amor Dei aequae crescat per amorem proximi, ac per amorem ipsius Dei, vel etiam quod amor proximi per amorem unius aequae crescat erga omnes. Et idem proportionaliter est de caeteris virtutibus, tam in indivisibili et aequali augmento, quam in acquisitione. Quarto, videtur difficiliter in habitu intellectus, nam per assensum unius conclusionis nullo modo redditur facilis intellectus ad assensum alterius veritatis distinctae.

40. *Primae difficultati occulitur.*— Quid sit aliquid magis amare appetitive.— Ad primam difficultatem respondetur esse aequivocationem in illa particula, magis, non enim semper significat inaequalitatem intensionis, sed interdum perfectionis, vel activitatis, aut inclinationis, iuxta exigentiam rei de qua est sermo. Nego igitur habitum charitatis esse intensiorem respectu Dei quam proximi, quia charitas secundum se totam, et secundum omnes gradus suos inclinatur ad Deum et ad proximum. Et idem proportionaliter est de qualibet virtute respectu finis et mediorum, et ideo qui magis, id est intensius, diligit Deum, aut finem, quantum est ex vi habitus, etiam diligit intensius proximum, vel medium. Cum vero obiicitur, quod Deus ex charitate sit magis diligendus, non intelligitur magis intensive, sed appetitive, ut Theologi dicunt. Consistit autem illa maior appetitio (ut opinor) in altiori ratione et nobiliori modo diligendi, ratione cuius magis adhaeret voluntas per unum actum uni obiecto, quam alteri per alium actum, etiamsi alias in intensione aequales sint. Sicut calor ut octo est magis activus quam frigiditas ut octo, etiamsi in intensione aequales sint. Et cum Aristoteles dixit: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis*, non est locutus de maiori intensione, sed de maiori nobilitate vel in certitudine, vel in evidentia, aut alia simili proprietate. Quo etiam modo per intentionem<sup>15</sup> magis adhaeremus fini, quam per electionem medio, etiamsi alioqui actus aequae intensi sint.

41. Obiectioni satisfit.— Dices, hanc inaequalitatem posse utcumque intelligi in diversis actibus, non tamen in eodem indivisibili habitu ad illos vel ad obiecta eorum comparato. Respondetur negando assumptum, nam eadem indivisibilis virtus potest inclinare magis ad unum actum seu effectum quam ad alium, imo et esse potentior magisque activam ad unum effectum, quam ad alium, ut eadem voluntas natura sua magis propensa est ad bonum honestum, quam ad iucundum, etiamsi in se indivisibilis sit, et lux solis potest dici efficacior potentia ad illuminandum quam ad calefaciendum. Haec enim inaequalitas non est per modum realis respectus in eadem re, et inter partes, seu gradus eius; sed a nobis concipitur per modum respectu in ordine ad res diversas, quia, nimirum, virtus superior eas continet eminentiori modo, maioremque proportionem convenientiam habet cum una quam cum alia.

<sup>15</sup> intentionem, 1960; *alit.* intensionem. “Creemos más acorde con el contexto la lectura de *intentionem*, en lugar de *intensionem*. Cf. BHF, t. VI, p. 448.

42. *Secundae difficultati occurritur.*— Ad secundam difficultatem respondetur, illam inaequalitatem non semper provenire ex inaequali intensione habitus, sed ex aliis capitibus, praesertim ex duobus. Primum est melior dispositio ipsius intellectus, vel aliarum potentiarum, et organorum quae virtuti deserviunt. Quando enim homo consuevit exercere actus virtutis alicuius in aliqua certa materia, species intellectuales facilius illam proponunt, et repraesentant convenientiam aut honestatem quae in illa est. Memoria etiam praeteritae experientiae aut consuetudinis non parum iuvat, ut obiectum illud statim proponatur ut connaturale, et ut appetendum; et eodem modo confert multum phantasia, quae huic propositioni obiecti similiter cooperatur. Ipsa denique corporis dispositio potest consuetudine et usu circa aliquam materiam magis accommodari et disponi, quam circa aliam. Ut quamvis sit aliquis propensus ad poenitentiam, facilius illam exercebit ieiuniis quam flagellis, si in illis est consuetus et non in his; idque non ex divisione ipsius habitus poenitentiae, sed ex ipsa corporis et imaginationis dispositione. Quanquam de habitibus, qui in appetitu sensitivo et phantasia generantur, facilius credi possit dividi in plures circa diversas materias, etiam eiusdem virtutis, quia illi habitus sunt materiales, et illae potentiae per se non attingunt rationem formalem virtutis. Aliud caput est difficultas ipsius obiecti; nam, caeteris paribus ex parte omnium potentiarum et organorum, et ex parte habitus ac intensionis eius, potest unus actus virtutis, etiamsi sit eiusdem speciei, esse difficilior alio ex resistantia materiae vel obiecti, ut sic dicam. Ut in naturalibus idem calor facilius calefacit lignum siccum quam humidum, non quia minori intensione caloris operetur in unum quam in aliud, sed quia unum passum magis resistit quam aliud. Ita in moralibus, eadem fortitudo, licet in se sit neque intensa respectu totius materiae, facilius sustinet vulnera quam mortem, ob maiorem resistantiam et difficultatem obiecti. Unde fit ut, quando virtus augetur per actus difficiliores ex parte obiecti; si actus illi sint intensiores habitu (ut saepe esse solent quasi per antiperistasim), tunc augeant habitum solum per modum intensionis; si vero non sint intensiores, sed remisse fiant, non augent habitum in se, quanquam ipse usus et experientia talis materiae possit nonnihil iuvare ad similes actus, aliis modis in priori capite declaratis.

43. *Tertia difficultas solvitur.*— Ad tertiam difficultatem respondetur non esse incredibilia ea, quae ibi inferuntur, si debito modo intelligantur et explicentur. Nam quod attinet ad amorem Dei et proximi, aut est sermo de supernaturali et infuso amore, vel de naturali. De priori suppono illum amorem non augeri per actus effective, sed meritorie; quia ergo amor proximi, caeteris paribus, et ex suo genere, non est tam meritorius sicut amor Dei, ideo non sequitur aequae augeri charitatem per utrumque amorem; tamen quantum per amorem Dei augetur intensio charitatis respectu Dei, tantum augetur respectu proximi; et e converso, quantum per amorem proximi augetur eadem charitas respectu proximi, tantum augetur respectu Dei, quia nec ipsa charitas aliter augeri potest, nec meritum est de augmento charitatis sub uno vel alio respectu, sed simpliciter de tota charitate secundum adaequatam rationem suam. Si vero sit sermo de amore naturali, non est necesse esse eundem habitum, quo diligitur Deus, et proximus; de quo alias. Et idem forte est de naturali amore proximorum inter se, generatim loquendo de amore, quia potest esse sub diversis titulis et rationibus, quae interdum sunt personales et individuales, interdum sunt communes aliquibus, non vero omnibus. Quando vero amor fundatur in ratione communi, et secundum speciem aequae participatam ob omnibus, ut est, verbi gratia, amor proximi, praecipue quia proximus est, et naturae rationalis, sic verum est, acquisito habitu circa unum, acquiri ad omnes, et aucto respectu unius, de se aequae augeri ad omnes, quamvis ex parte apprehensionis et aliarum circumstantiarum possit non esse aequalis facilitas, ut declaratum est.

44. Atque ad hunc modum respondendum est de caeteris virtutibus, quando actus earum sunt veluti aequales, solumque differunt in materialibus obiectis. Quando vero sunt aliquo modo inaequales et subordinati, ut est intentio finis et electio medii, tunc videtur esse nonnulla maior difficultas; tamen expedienda est proportionali modo, quo diximus de charitate infusa. Nam si consideremus naturalem activitatem, quam habet actus ad intendendum habitum acquisitum, fortasse maior est in actu intentionis quam in actu



electionis, caeteris paribus, eo quod perfectior sit, et fons alterius; nihilominus tamen unusquisque eorum aequè auget habitum respectu utriusque actus; nam quantum augetur habitus per intentionem, tanto maior promptitudo acquiritur ad facilius eligendum, et si per ipsam electionem aliquantulum intenditur habitus (quod incertum est), etiam secundum illam intensionem magis inclinatur habitus in ipsum finem, quia tota ratio electionis ut sic est finis, unde est virtualis tendentia in ipsum. Et ad hunc modum philosophandum est de omnibus actibus similibus.

*De habitibus intellectus quomodo simplices sint, vel compositi*

45. Quarta difficultas aliquantulum obscurior est, et (ut opinor) convincit quod intendit, quantum ad illos particulares habitus, de quibus procedit. Primum ergo distinguere oportet inter habitus voluntatis et intellectus; hactenus enim locuti sumus praecipue de habitibus voluntatis, et difficultas illa non proponitur de illis, estque in eis peculiaris quaedam ratio, quam inferius exponam. Rursus in habitibus intellectus distinguendum est inter se habitus evidentes, qui sunt naturales virtutes eius, et habitus inevidentes, qui non sunt virtutes; agimus enim de acquisitis. Inter quos est haec differentia, quod habitus evidentes ostendunt veritatem rei in seipsa, sive ex ipsis terminis, sive per aliquod medium; inevidentes autem non ostendunt veritatem in se, sed per extrinseca media inducunt intellectum ad assensum, etiamsi veritatem non intueatur, quod commune est etiam fidei infusae, et Theologiae, quae in illa fundatur, etiamsi ob certitudinem infallibilem virtutes censeantur.

46. *Habitus inevidens facilius potest inclinare ad varias materias, quam evidens.*— Ex qua differentia colligo, facilius posse unum habitum indivisibilem inevidentem inclinare ad varias materias et actus, quam habitum evidentem. Ratio est, quia extrinseca ratio assentiendi potest facile materiis diversis uniformiter applicari. Quod maxime videre licet in fide, tam infusa quam humana. At vero quando ratio assentiendi est intrinseca, ut est in habitibus evidentibus, non potest eadem ratio diversis propositionibus applicari. Nam si veritas cui assentimur, est per se nota, ratio assentiendi est ipsa intrinseca connexio terminorum; in veritatibus autem diversis semper est diversa connexio, quia termini etiam esse debent aliquo modo diversi, et ideo semper est diversa ratio assentiendi. Si autem veritas sit mediata, sicut est diversa veritas, ita habet intrinsecum medium distinctum, quo ostendatur. Quod si contingat eodem medio immediate ostendi duas conclusiones diversas, verbi gratia, si ex una passione duae aliae immediate nascantur, tunc etiam intrinseca veritas uniuscuiusque conclusionis diversa est, et medium illud non utcumque est ratio assentiendi tali veritati, sed ut est radix talis passionis, et ut est vinculum (ut sic dicam) talis connexionis. Unde obiectum formale talis assensus non est medium utcumque, sed est veritas talis conclusionis, ut manifestata et connexa cum tali medio.

47. *Cur in intellectu sit proprius habitus principiorum, non in voluntate.*— Ex quo (ut obiter hoc notemus) nascitur quaedam differentia inter habitus intellectus et voluntatis. Nam, licet Aristoteles dixerit ita se habere fines in moralibus sicut principia in speculabilibus, nihilominus in intellectu distinctus est habitus principiorum per se notorum, et conclusionum; in voluntate vero idem est habitus ad finem et media. Ratio autem differentiae non est alia, nisi quia in assensu conclusionis ratio assentiendi non est sola veritas principiorum, sed ipsamet veritas conclusionis, quatenus in se ostenditur ex connexione extremorum cum tali medio; at vero in voluntate tota ratio amandi medium est finis, ut superius, disp. XXIII, declaratum est.

48. Hinc ergo videtur inferri, per nullum assensum evidentem posse acquiri habitum indivisibilem de se aequaliter inclinantem ad alias veritates, quia semper in illis est diversa ratio assentiendi, unde nec connexionem habere possunt, quae ad talem unitatem indivisibilem habitus sufficere possit. Utrumque sic declaro, nam si veritates sint immediate et in se diversae, et diversam terminorum unionem habent, et una cum altera non habet connexionem, quia nec ex illa nascitur, nec per illam cognoscitur, neque ex assensu unius sequitur assensus alterius, solum videntur convenire in modo quo intellectus eis assentit, nimirum, sine discursu ex immediata connexione terminorum; sed hoc non satis est ad

indivisibilitatem habitus quia habitus non dat facilitatem ad illum modum, sed ad ipsum assensum, et ad penetrandas facile rationes terminorum, et ad debitum usum specierum intelligibilium, quibus illae repraesentari possunt; et ideo intelligi non potest, quod idem indivisibilis habitus, acquisitus per solum unum assensum veritatis per se notae, de se statim inclinet ad veritates alias immediatas quidem, sed diversas, et consequenter necesse est, ut per assensum alterius principii reale fiat augmentum per additionem extensivam novae entitatis, quae cum non possit realiter uniri praeexistenti, ut supra ostensum est, erit novus habitus indivisibilis.

49. *Ad duas proprietates eiusdem rei cognoscendas an unicus habitus simplex inclinare possit.*— Dicit aliquis, esto hoc verum sit, quando illa principia per se nota, sunt omnino diversa in utroque extremo, quando autem sunt de eodem subiecto, tunc posse habitum habere unitatem indivisibilem ex attributione ad tale subiectum. Ut si homini, verbi gratia, conveniunt immediate duae passiones distinctae, idem habitus indivisibilis sufficiet ad assensum duorum principiorum immediatorum, quibus tales proprietates de homine praedicantur. Sed licet hic appareat aliqua maior ratio unitatis, non tamen est sufficiens ad indivisibilem habitum. Suppono enim cognitionem hominis non esse ita simplicem, ut in ipsa rei essentia eius passiones intueatur; hoc enim spectat ad angelicam perfectionem; sed post cognitam unam passionem et essentiam, indigere hominem nova attentione et compositione, et consequenter novo etiam assensu, per quem de alia iudicet, etiamsi immediata sit. Hinc ergo manifestum apparet non posse ex vi habitus indivisibilis acquisiti per priorem assensum, intellectum manere facilem et promptum ad iudicandum de alia passione, et comparandum illam cum tali subiecto, etiamsi subiectum idem sit, quia connexio et alterum extremum sunt diversa, et illae duae veritates non solum distinctae sunt, sed etiam una in altera nullo modo continetur; ergo identitas subiecti non sufficit.

50. Et confirmatur, nam si eidem subiecto duae passiones convenient, una mediante alia, habitus quo cognoscitur de tali subiecto prima passio immediata, non satis est, ut idem indivisibilis inclinet ad alium assensum circa passionem mediatam de tali subiecto, ut constat ex omnium sententia, nam prior habitus pertinet ad intellectum principiorum, et posterior ad scientiam; quia talis passio secunda demonstratur per primam, quod docuit D. Thomas, I-II, q. 57, a. 1, ad 2. Ergo quamvis utraque passio et veritas sit immediata, multo minus potest idem indivisibilis habitus ad utramque sufficere. Patet consequentia, quia licet hae duae veritates videantur habere maiorem convenientiam in immediatione, et in modo quo cognoscuntur, aliunde tamen non habent inter se connexionem, neque est virtualis continentia unius in alia, sicut est in aliis; quae tamen maxime videtur conferre, et esse necessaria ad unitatem indivisibilem habitus.

51. *Habitus scientiae indivisibilis non sufficit ad plurium conclusionem assensum.*— Ex quo ulterius progrediendo ad habitus scientiae, non videtur fieri posse ut idem habitus indivisibilis sufficiat ad assensus diversarum conclusionum, non solum quando de rebus specie seu essentia diversis, sed etiam quando de eadem essentia demonstrantur. Prior pars videtur manifesta ex dictis. Primo, quia non minus differunt conclusiones illae inter se, quam inter se differant principia ex quibus inferuntur; sed talia principia non possunt pertinere ad eundem indivisibilem habitum, ut probatum est; ergo nec conclusiones. Secundo, quia Aristoteles, I Poster., text. 7, ait, eas esse diversas scientias, *quarum principia non ex eisdem sunt*; quoties autem passiones demonstrantur de diversis essentiis, seu speciebus rerum, principia per quae demonstrantur constant ex terminis omnino diversis; ergo non possunt eundem indivisibilem habitum circa conclusiones generare. Denique omnia, quae diximus de habitu circa principia, a fortiori probant de habitu circa conclusiones. Altera vero pars probatur etiam proportionali ratione, quia assensus primi principii immediati, scilicet, in quo prima passio affirmatur de subiecto, non generat habitum indivisibilem, qui per se inclinet ad proximam veritatem, in qua secunda passio dicitur de eodem subiecto; ergo pari ratione assensus secundae propositionis, in qua secunda passio dicitur de subiecto, non potest generare habitum indivisibilem, qui per se inclinet ad aliam veritatem, in qua tertia passio

dicitur de subiecto. Patet consequentia, quia est eadem distantia seu propositio; nam quod prima proportio sit immediata, et aliae mediatae, indicat quidem aliquam maiorem similitudinem in modo assentiendi; illa tamen non sufficit ad indivisibilem unitatem habitus, ut saepe dictum est; alias omnes scientiae essent una, quia conveniunt in modo assentiendi per discursum.

52. Et confirmatur, quia cum infertur nova conclusio, quamvis subiectum sit idem, tamen veritas, et connexio novae passionis demonstratae formaliter diversa est; ergo non potest indivisibilis habitus, prius acquisitus, per se, et sine additione reali, esse sufficiens ut reddat intellectum promptum ad assensum illius distinctae veritatis. Atque hae rationes evidentius idem probant, quando conclusiones demonstratae de eodem subiecto non solum sunt diversae, sed etiam una non demonstratur per aliam, sive demonstratur per diversa media, quod clarius est, sive per unum et idem. Quia nec illae veritates inter se habent connexionem, aut virtualement continentiam unius in alia, nec connexio earum in uno principio sufficit, quia habitus indivisibilis, qui terminatur ad ipsum principium, per se non sufficit ut extendatur ad aliquam ex illis conclusionibus, ut ostensum est; id vero, quod additur respectu unius, non habet aliquid commune respectu alterius, neque e converso; ergo in nullo habitu indivisibili possunt illae duae conclusiones immediate uniri, ut sic dicam.

53. *Quid sit modus extensionis in habitibus evidentibus.*— Concludo igitur, habitum iudicativum et evidentem intellectus humani non extendi ad novas veritates iudicandas, nec dare facilitatem ad eis assentiendum, nisi per additionem et augmentum reale; hoc enim (ut opinor) satis probat discursus factus, quo ostensum est, indivisibilem habitum non sufficere. Unde etiam concluditur non satis esse augmentum intensivum, sed necessarium esse extensivum. Primo quidem, quia augmentum intensivum, est (ut ita dicam) uniforme, ac circa idem, seu respectu eiusdem; ergo, si primus habitus, acquisitus per assensum unius principii, seu conclusionis, nullo modo inclinatur ad aliam veritatem, ex vi solius intensionis nunquam inclinabit. Secundo, quia si circa eandem conclusionem iterentur actus intensiores usque ad summum gradum, et conatum, quem intellectus potest adhibere in tali assensu, habitus fiet intensus etiam in summo circa talem veritatem, non vero inclinabit ad aliam; ergo, ut intellectus inclinatur ad novas conclusiones per novos assensus, necessarium est novum genus augmenti, quod non est nisi extensivum. Tertio, quia hinc fit ut propensio acquisita ad diversas veritates, etiam ex his quae censentur ad unam scientiam pertinere, inaequalis sit in intellectu, id est, respectu unius intensa, et respectu alterius remissa. Non enim provenit illa inaequalitas ex aliqua subordinatione talium veritatum inter se; pono enim non esse connexas, neque unam per aliam demonstrari; solum ergo provenit ex maiori frequentia vel intensione actuum circa unam, quam circa aliam; ergo signum est illam esse inaequalitatem intensionis in habituali inclinatione acquisita; ergo non potest esse una et eadem indivisibilitate; ergo est ibi reale augmentum extensivum. Cum autem ostensum sit, id quod additur in hoc augmento qualitatum, non posse per se uniri praeexistenti, concluditur, hoc augmentum revera esse ad additionem novae qualitatis.

54. *Discrimen inter speculativos et practicos, quoad extensionem.*— Est autem ultimo circa hunc punctum observanda differentia inter virtutes intellectus et voluntatis, quae servata proportione, etiam versatur inter virtutes speculativas et practicas intellectus; nam virtutes appetitivae potissime versantur in suis actibus circa singularia, et ideo facillime potest unus et idem habitus indivisibilis talis virtutis versari circa plures actus et circa plures materias, quia, licet alioqui in esse naturae videantur illae materiae valde diversae, tamen in honestate, quam virtus respicit, sunt quasi solo numero differentes. Et idem est suo modo de prudentia et arte, quae ad singularia descendunt, imo in eis praecipue versantur. Scientia autem speculativa sistit in cognitione universalium, et ideo, quantum est ex se, non applicat eandem veritatem formalem (ut ita dicam) ad plura materialiter diversa, sed semper extenditur per additionem novae veritatis, quae in sua universalitate est formaliter diversa ab alia et ideo et assensum requirit formaliter diversum, et reale augmentum seu extensionem habitus ad illam inclinantis. Unde si homo applicet scientificam conclusionem in universali demonstratam ad particularia sub ea contenta, hoc modo idem habitus indivisibilis scientiae

(ut opinor) aequae ac sufficienter inclinabit ad illas omnes veritates particulares in universali contentas; ut si acquisita scientia huius conclusionis, *Homo est risibilis*, expository inferat, *Petrus est homo, ergo Petrus est risibilis*, et sic de caeteris, ad omnes assensus illarum conclusionum particularium idem habitus indivisibilis sufficiet, quia veritates illae materialiter potius quam formaliter differunt, et quia omnes illae particulares propositiones in universali continentur confuse, et ideo solum necesse est addi species, vel applicationem earum ad singularia.

*Quomodo in scientiis detur unitas habitus per compositionem, vel collectionem simplicium qualitatum*

55. Ex his igitur omnibus infero, et dico quarto, praeter unitatem indivisibilem, quam habent aliqui habitus per simplices qualitates, dari in aliquibus habitibus unitatem compositam per collectionem, et subordinationem plurium qualitatum, quae respectu illius habitus integri censentur habitus partiales. Haec assertio praecipue ponitur ad salvandum communem modum loquendi de unitate scientiarum; omnes enim censent, geometriam, verbi gratia, esse unam scientiam, non tantum genere, sed etiam specie; et nos superius idem diximus de metaphysica; haec autem unitas intelligi non potest per modum simplicis qualitatis; ergo necesse est intelligi per aliquam compositionem vel coordinationem plurium qualitatum; iam enim ostensum etiam est, illas qualitates non posse habere alium modum realis unionis seu compositionis. Declaratur etiam ex illo vulgato principio, quia quae sunt plura in uno genere, vel sub una ratione, sub alia sunt unum, vel componunt unum. Quod in genere etiam qualitatis verum esse patet in habitibus aut dispositionibus corporis; nam sanitas vel pulchritudo una qualitas censetur in communi modo loquendi et philosophandi, et tamen non sunt simplices qualitates, sed ex proportione plurium resultantes; ergo idem intelligi potest in qualitibus animae. Praesertim in habitibus scientiarum, in quibus nec tanta unitas reperiri potest respectu plurium conclusionum, vel principiorum, quanta est in simplici qualitate; nec potest ei denegari omnis unitas, propter connexionem vel convenientiam rerum quae in una scientia tractantur, ut statim explicabimus.

56. Et hanc sententiam in re tenent omnes citati in tertia opinione, et Soncinas etiam non discrepat, quamvis in modo loquendi, illos habitus partiales non vocet habitus, sed species; et Capreol., quaest. 3 Prologi, dubius est in hac re, etiam de mente S. Thomae; et Soto, quaest. 3 Prooemiali Logicae, licet oppositum teneat, concedit tamen scientiam posse habere unitatem, licet non sit simplex qualitas. Et probabile censet non esse simplicem qualitatem. Toletus vero ibi, quaest. 3, hanc sententiam simpliciter sequitur; et Fonseca, lib. V Metaph., cap. 7, quaest. 5, sect. 2. Denique favet D. Thomas, I-II, quaest. 54, a. 4, ad 2, ubi ait, per demonstrationem unius conclusionis acquiri habitum scientiae imperfectum; cum vero ad aliam conclusionem extenditur demonstratio, non generari novum habitum, sed priorem fieri perfectiorem, quatenus ad plura extenditur. In quibus verbis D. Thom. admittit, addi perfectionem realem habitui scientiae per extensionem ad novam conclusionem, quod non potest intelligi fieri per solam additionem specierum; nam per hoc solum non fit perfectior prior habitus, neque propter solas species habitus immediate inclinabit ad novam conclusionem, si eius entitas in se non perficiatur et extendatur. Quoad hanc ergo partem sine dubio est haec opinio D. Thomae; fateor tamen, si illa solutio coniungatur cum corpore articuli, sentire D. Thomam, illum habitum sic auctum et perfectum; semper manere simplicem qualitatem; quod ego libenter admitterem, si intelligerem aut illam extensionem posse fieri per augmentum pure intensivum, aut in augmento extensivo posse intervenire realem ac per se unionem inter partiales qualitates. Quia vero neutrum horum intelligi potest, ut probavi, ideo assero illam scientiam esse unam, non tamen simplicem habitum. Nec plus probat ratio quam D. Thom. subiungit, scilicet, quia conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia. Ad summum enim inde concluditur subordinatio illarum qualitatum, et aliqua unitas totius scientiae, non vero perfecta simplicitas, aut compositio per se. Aliter exponit illum locum Soncinas, scilicet, habitum per primam conclusionem acquisitum perfici per assensum secundae conclusionis, non tantum

extensive, sed intensive circa primam conclusionem. Sed neque hoc est semper necessarium, neque revera D. Thomas id dicit; sic enim ait: *Habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens*; illa enim particula, utpote, satis declarat in quo constituat D. Thomas illud augmentum perfectionis; neque etiam ratio, quam D. Thom. subiungit, alium sensum admittit.

*Solvuntur obiectiones contra superiorem assertionem*

57. *Una scientia quomodo sit unus habitus, et una qualitas.*— Contra hanc assertionem fiunt multa argumenta, quae, ut opinor, non sunt difficilia. Quale est illud, quod si est una scientia, est unus habitus; si unus habitus, una qualitas. Idem enim argumentum fiet de pulchritudine aut sanitate. Dicendum est ergo, omnia esse vera, proportionaliter loquendo, de unitate eiusdem modi. In communi tamen modo loquendi simpliciter id admittitur sub nomine virtutis aut scientiae, potius quam habitus, propter aequivocationem tollendam. Sicut etiam loquendo morali modo dicuntur unus actus, exterior et interior, non tamen dicuntur una res. Imo una virtus liberalitatis dicitur confiari ex habitu voluntatis, et appetitus sensitivi, vel una virtus fidei ex habitu intellectus, et habitu piaae affectionis voluntatis; et tamen sub nomine habitus simpliciter non dicitur, unum esse in utraque potentia. Itaque nomen specificum saepe magis admittit, et significat illam compositionem, quam genericum.

58. *Cur simplex potentia ad plures actus sufficiat, non vero habitus simplex.*— Alia ratio fieri solet, quia potentia unica et simplex sufficit ad plures actus et obiecta partialiter; ergo et habitus sufficiet, cum sit perfectio proportionata potentiae. Haec vero ratio ad summum concludit servandam esse eam proportionem quoad fieri possit; nam certum est non esse in hoc aequalitatem inter potentiam et habitum; alias sicut una potentia simplex sufficit ad omnes actus suos, ita sufficiet unus simplex habitus ad omnes illos. In scientia ergo non debet omnino salvari illa proportio quoad simplicitatem qualitatis, quia potentia non acquiritur per actus, sicut scientia. Unde potentia est principium superioris rationis, et quasi universalis causa; scientia vero paulatim fit per actus, et unusquisque aliquid efficit sibi proportionatum et commensuratum; et ideo non potest per eos fieri unum principium, vel (ut sic dicam) instrumentum simplex omnino et universale ad omnes illos.

59. *Quem ordinem debeant servare partiales habitus ut unam scientiam dicantur componere.*— *Opinio Antonii Mirandul.*— Maior difficultas videtur esse in explicanda coordinatione illa, vel accidentali unione ob quam dicitur componi una scientia ex similibus qualitatibus; quia si non habent inter se peculiarem unionem, cum alioqui sint in indivisibili subiecto, non apparet quam compositionem aut ordinationem habere possint. Ex quo etiam nascitur difficultas explicandi quae sit latitudo scientiae unius secundum speciem, vel secundum genus; vel cur potius ex tanto numero harum simplicium qualitatum componatur una scientia, quam ex maiori, vel minori. Unde propter hanc fortasse causam, ut supra retuli, disp. I, sect. 2, Ant. Mirand. dixit tantum esse unam scientiam, quamvis per modum plurium distinguatur a nobis, propter commoditatem addiscendi, et tradendi scientias. Et potuit moveri ex eo quod omnes scientiae videntur ita inter se connexae, ut nulla sine aliis possit perfecte tradi. Atque ita consequenter dicere posset, non tantum omnes scientias, sed omnes etiam virtutes intellectuales esse unam propter connexionem; nam haec maior est inter habitum principiorum et scientias, quam inter scientias inter se. Unde non est dubium quin principia propria alicuius scientiae et conclusiones eius per modum unius scientiae tradantur; et ita solet appellari. Rursus scientiae practicae multum pendent ex speculativis, et moralia ex physicis; et res artificiales a naturalibus et mathematicis. Ita ergo ex omnibus componetur una virtus adaequata intellectui. Consequenter vero etiam dicendum erit, esse tantum unam virtutem in voluntate, quia non est minor connexio inter virtutes morales seu appetitivas, quam inter intellectuales, imo maior, ut ex doctrina morali constat. Unde vocari etiam solent virtutes omnes nomine unius iustitiae universalis. Et Theologi multi huius temporis ita loquuntur, ut dicant, licet virtutes et dona infusa inter se distincta sint, ex omnibus constitui unam adaequatam iustitiam, qua homo interius sanctificatur, et formaliter fit iustus. Ad hunc

ergo modum dicitur, iuxta hanc sententiam, esse tantum unam scientiam adaequatam intellectui.

60. *Nominalium sententia.*— At vero Nominales, ut eis attribuunt Soto et alii, ad vitandum hoc extremum, in aliud declinant, dicentes tot esse scientias, quot sunt simplices habitus, seu quot sunt conclusiones scitae; quia nullum putant esse medium in hac re, quod possit ratione fundari, ut in difficultate proposita tactum est. Atque ita admittunt plures dialecticas, philosophias, Theologias, et omnes has in magno numero. Sed neque Soto aut alii referunt ubi Nominales hoc modo loquantur, neque ego inveniri potui. Nam potius in prologo Sententiarum, agentes de Theologia, licet negent esse simplicem qualitatem, sentiunt esse unam scientiam, ut patet ex Ochamo, q. 3 Prol., dub. 8; Mars., q. 1, a. 4; Greg., q. 3, praesertim art. 3; et idem sentit Scotus, q. 3, dub. 2, nec dissentit Gabr., q. 8, quamvis non tam clare de unitate scientiae loquantur.

61. *Plures scientia in humano intellectu asserendae.*— In hac ergo re cavendae sunt extremae locutiones, et maxime abhorrentes a communibus et receptis philosophorum sententiis, et praesertim in re quae multum pendet ex modo concipiendi et loquendi. Non est ergo negandum quin dentur plures scientiae in intellectu humano, sicut negari non potest quin in voluntate sint plures virtutes, absolute loquendo, ut dici in citato loco primae disputationis, et magis constabit ex divisionibus habituum, quas breviter attingemus sectione ultima huius disputationis. Nec etiam est negandum quin una scientia possit extendi ad plures conclusiones et plura obiecta partialia seu materialia; ita enim omnes philosophi loquuntur, dicentes unam esse geometriam, unam arithmetica, etc.; et Theologi, dicentes unam esse Theologiam. Ratio vero huius locutionis explicabitur melius respondendo ad difficultatem tactam.

*Connexio inter habitus simplices componentes unam scientiam exponitur*

62. Quando ergo inquiritur quae sit connexio vel coordinatio inter qualitates illas simplices, ut unum habitum vel unam scientiam componere dicantur, assero imprimis, etsi difficile sit hanc connexionem seu coordinationem rerum seu qualitatum in mente nostra declarare, dubium tamen non esse quin magna sit. Ut constat primo ex ipsa memoria seu reminiscencia, in qua rerum species ita collocantur, ut interdum una excitet aliam, aliquando vero omnino disparatae sint. Hoc etiam declarat impotentia ratiocinandi ordinate, proveniens ex inordinatione phantasmatum in phrenesi vel insania.

63. Deinde addo, hanc coordinationem inter hos habitus simplices componentes unam scientiam, duplicem intelligi posse, et utramque simul posse concurrere ad unitatem scientiae. Prima est subordinatio effectiva, qualis est inter partiales habitus inclinantes ad subordinatas conclusiones, quarum una derivatur ex alia. Quem modum subordinationis attigit D. Thomas, I-II, q. 54, a. 4, ad 3. Et iuxta hunc modum dicitur in moralibus unus actus constitui ex interno et externo, et una virtus ex habitibus existentibus in diversis potentiis, quarum una subest alteri quoad usum talis actus, ut fides voluntati. Secunda causa huius connexionis est attributio seu respectus ad idem obiectum totale; ut, verbi gratia, in scientia de homine possunt de homine demonstrari aliquae conclusiones inter se connexae, quarum una derivetur ex alia. Et rursus demonstrari possunt plures conclusiones derivatae quidem ab eadem essentia totali, etiamsi inter se una ex alia non demonstratur, sed constituent veluti diversas lineas, aut series conclusionum. Dicimus ergo, non solum eas quae sub una serie quasi continuato discursu inferuntur, sed etiam eas quae non habent inter se hunc ordinem, si in eadem essentia eiusdem subiecti radicentur, et ad illud exacte cognoscendum ordinentur, unam scientiam constituere, quae dicetur habere unitatem per attributionem seu habitudinem ad idem subiectum. Ut, verbi gratia, quamvis in physica aliae demonstrationes fiant de materia, et aliae de forma, et aliae de motu, quantitate, etc., quarum multae non habent inter se subordinationem, una tamen ex illis omnibus conficitur scientia, quia illa tendunt ad exactam cognitionem entis naturalis. Nam sicut partes vel proprietates non sunt propter se, sed propter totum, ita demonstrationes omnes, quae circa partes et proprietates, quatenus

tales sunt, versantur, tendunt ad scientiam perfectam ipsius compositi seu subiecti constituendam, et ita communiter dici solet scientia habere unitatem ex obiecto, iuxta doctrinam Aristotelis, II de Anim., text. 33.

*De potentia obiecti unius scientiae*

64. Quanta vero esse debeat unitas illius obiecti, quod in secunda parte difficultatis petitur, etiam est difficile ad explicandum. Multi enim dicunt requiri unitatem specificam obiecti, non materialis, sed formalis, neque in esse rei, sed in esse scibilis, ut late cum D. Thoma Caietan, explicat, I p., quaest. a. 3. Sed est cavenda aequivocatio in illa voce seu denominatione, scibilis. Nam in rigore scibile dicitur per denominationem extrinsecam a scientia, seu per relationem rationis in ea denominatione fundatam; hoc autem modo non potest scientia habere unitatem ab obiecto scibili sub esse scibilis, quia potius ipsa dat illi unitatem; nam, sicut obiectum est scibile, quia scientia terminatur ad ipsum, ita est unum scibile, quia una scientia terminatur ad illud; ergo non potest scientia sumere unitatem ex obiecto scibili, quatenus ac voce explicatur illa denominatio. Igitur si unitas scientiae sumitur ex unitate obiecti, talis unitas obiecti praesupponitur ordine naturae ad unitatem scientiae, immo et ad esse ipsius scientiae, et ad omnem denominationem a scientia sumptam. Cum ergo est sermo de obiecto scibili, ut sic, dante unitatem scientiae, non significat illud esse scibile denominationem a scientia, sed aptitudinem proximam, ut sub unam scientiam cadere possit; quae quidem aptitudo ex parte eius supponitur. Sicut cum dicitur obiectum visus esse colorem et lumen, ut conveniunt in ratione visibilis, illud esse visibile non est sumendum per denominationem extrinsecam a visu; alioqui nihil explicaretur, sed potius peteretur principium, declarando obiecti unitatem ex unitate potentiae; oportet ergo ut per eam vocem significetur aliqua ratio ex parte ipsarum rerum, ob quam censeantur habere quasi aptitudinem proximam, ut eidem potentiae visivae per se obici possint. Nam, quia res differentes etiam secundum speciem in suo esse reali, cadunt sub eadem potentiam visivam, quaerimus in eis aliquam convenientiam, quae ex parte ipsarum rerum supponatur, ratione cuius possint unum quasi specificum obiectum constituere, qualis est, verbi gratia, idem modus immutandi visum, vel aliquid simile; et haec vocatur proxima ratio visibilis, ex parte obiecti. Ad hunc ergo modum intelligendum est, quod dicitur de obiecto scibili.

65. Sed tunc aequè obscurum ac difficile explicatu est, quaenam sit haec ratio quae ex parte rerum ad eandem scientiam pertinentium supponitur, ratione cuius convenire dicuntur in eadem ratione scibilis. In quo multi existimant ex unitate specifica ipsius rei, quae per se primo obicitur scientiae, sumi unitatem obiecti, etiam in esse scibilis, ita ut obiectum, quod per se primo attenditur in scientia, sit per se unum in esse rei, omnia vero alia cadant sub scientiam ratione illius. Quia illa unitas obiecti est formalis in scientia, quae quodammodo connectit, et virtualiter continet omnia quae in scientia tractantur; haec autem est essentialis ratio ipsius obiecti, et ideo oportet ut illa sit una, specifica, ac indivisibilis. Nam si sint plures differentiae essentialis et substantiales, neutra, per se loquendo, continet alteram ut principium eius, neque ad alteram ordinatur. Neque etiam sufficit utraque contineatur in potentia in ratione generica, quia illa continentia non sufficit ad medium demonstrationis, et consequenter neque ad connexionem et unitatem quam scientia requirit. Unde, iuxta hanc sententiam, species obiectorum scibilium multiplicabuntur iuxta species rerum quae per se primo sciuntur ut obiectum quod, ut sunt, regulariter loquendo, species substantiae. Nomine autem speciei intelligenda est, non tantum species ultima, sed etiam species subalterna, aut quaecumque ratio formalis abstracta, sumpta praecise secundum actualitatem suam; sic enim sumitur tanquam species quaedam indivisibilis, et de illa ut sic demonstrantur ea tantum, quae praecise ex vi talis rationis formalis illi conveniunt, ut est in physica gradus entis naturalis aut gradus animalis.

66. Dici autem regulariter, propter duo: Primum, propter scientias mathematicas, quae non habent pro obiecto speciem aliquam substantialem, sed accidentalem, nimirum, quantitatem; et in eis censetur communiter una scientia specie, quae agit de toto genere quantitatis continuae vel discretiae. Quod fortasse ideo est, quia species quantitatis continuae,

licet sint distinctae, ita sunt per se ordinatae, ut in una, scilicet in corpore, quodammodo contineantur reliquae. Species vero numerorum neque sunt ita proprie species, neque differunt nisi per additionem unitatis, in quo servant eandem proportionem. Alia etiam potest reddi ratio, quia illae scientiae non tractant de quantitate sub essentiali ratione eius, sed in ordine ad quasdam proportiones, respectu quarum est fere eadem ratio in illis speciebus. Deinde posui limitationem illam, propter quasdam species substantiales imperfectas, quae sunt veluti partiales, ut est sanguis, vel alii humores in homine, quarum non est per se scientia, sed ea tantum quae est de homine vel de animali.

67. Atque haec sententia sic exposita, est quidem probabilis, et maxime haberet locum, si homo consequi posset propriam scientiam singularum specierum substantialium secundum differentias ultimas earum, et ex illis perfecte et a priori demonstrare uniuscuiusque proprietates. Tamen scientia humana raro aut nunquam est ita perfecta; et ideo, loquendo de scientia humana prout de facto acquiri potest, parum confert ille modus unitatis obiecti ad eius unitatem explicandam. Et deinde de se difficile est creditu, quod de singulis elementis sint singulae scientiae, et quod singulorum generum vel rationum superiorum et inferiorum, dentur etiam singulae scientiae, videlicet, una scientia entis ut sic, alia substantiae, alia corporis, et ita per singulos gradus, qui secundum nostrum modum abstrahendi possunt quamplurimis modis variari.

68. *Communis sententia de unitate scientiae per abstractionem a materia.*— Quapropter est sententia valde communis, hanc unitatem obiecti in scientiis sumendam esse ex gradu abstractionis; et ita solet distingui triplex scientia ex triplici abstractione a materia, vel individua tantum, et non omnino a materia sensibili, vel a materia sensibili, et non ab intelligibili, vel ab omnibus. Quae divisio antiqua est; eam vero copiose tractant moderni scriptores in principio Phys. et Metaphys. Sed imprimis ille modus assignandi obiectum non est communis omnibus scientiis, nam in illo non comprehenduntur morales aut rationales neque aliae practicae. Forte tamen dicent aliquid proportionale cogitandum esse in obiectis aliarum scientiarum. Deinde non constat an illae rationes sufficiant ad unitatem specificam scientiae, vel tantum ad genericam, in quo est magna diversitas opinionum, quam hoc loco tractare molestum esset. Denique abstractio, si sumatur ex parte nostra, non potest constituere obiectum formale, nam haec abstractio respectu rerum est sola denominatio extrinseca; iam autem ostendimus obiectum formale debere praesupponi ex parte ipsarum rerum scibilium. Si vero sumatur fundamentaliter ex parte ipsarum rerum, sic nihil aliud per hanc abstractionem significatur, nisi ordo vel gradus uniuscuiusque essentiae magis vel minus immaterialis; et ita eadem fere superest difficultas, quae, scilicet, unitas in tali gradu sufficiat ad specificam unitatem obiecti, cum sub eodem gradu plures differentiae essentiales, quae inter se connexionem non habent, nec derivationem unius ex alia, contineantur.

*Resolutio de unitate obiecti scientiae*

69. Quocirca (ut verum fatear) nihil in hac materia invenire potui, quod mihi omni ex parte satisfaceret, ut certam aliquam ac generalem regulam praescriberem, qua haec unitas obiecti definiri possit. Et ideo id, quod dixi de connexionem et subordinationem eorum omnium quae in eadem scientia tractantur, applicandum etiam censeo ad declarandum specificam unitatem obiecti. Nam, quando aliqua ratio formalis obiecti scibilis, quae solet dici ratio quae, talis est ut in ea connectantur omnia quae in illa scientia tractantur aut demonstrantur, quia per illam aut in ordine ad illam reliqua inquiruntur, tunc illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis, sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non. Quia non praebet unitatem ob solam essentialem unitatem quam habet, sed ob unitatem quam causat inter omnia quas tractantur in scientia, quatenus illa omnia in se aliquo modo connectit. Et ita, quamvis illa ratio aliquando in se sit alicuius generis in esse rei, fieri tamen potest ut species eius non considerentur a scientia, nisi quatenus in ea ratione connectuntur; non solum quia secundum differentiam tantum genericam cognoscantur, sed etiam quia, licet secundum



propriis differentias cognoscantur, tamen id est per quamdam proportionem aut comparisonem ad rationem communem, et collationem ipsarum specierum inter se. Ut scientia de elementis ita disserit de communi ratione elementi et de singulis, ut non possint seiungi. Et fere ad hunc modum explicuimus supra unitatem metaphysicae. Et ita censeo philosophandum esse de reliquis. Quod minus difficile apparebit consideranti hanc unitatem scientiae non esse exactam et perfectam, sed quasi artificialem, ut explicuimus. Quod unitatis genus non solum in scientiis, sed etiam in prudentia et arte probabile est intervenire. Et ad aliquas etiam virtutes appetendi extendi potest; sed de his omnibus in particulari dicere non est praesentis instituti.

*Corollaria de augmento extensivo compositorum habituum*

70. Unde tandem intelligitur in illo habitu, qui solum habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium, dari quidem posse augmentum extensivum, illud tamen fieri per additionem novae qualitatis, quae, licet respectu totius, partialis sit, tamen ex se absolute considerata, est integra quaedam species qualitatis. Unde etiam nullum est inconveniens, hoc genus augmenti fieri ex qualitatibus specie differentibus, quia secundum illud imperfectum genus coordinationis seu unitatis, bene possunt qualitates specie differentes in unam coniungi. Quo item fit ut talis habitus recte possit paulatim perfici per actus specie differentes, quibus illi partiales habitus proportionantur. Neque oportet uti illa distinctione, quod actus in ordine ad habitus sunt eiusdem speciei, et in ordine ad obiecta diversae, quia actus non habet diversas species secundum hos respectus. Imo actus nullam habet specificationem ex respectu ad habitum, sed potius e contrario habitus specificatur ex habitu ad actum; quanquam enim actus, ut est actio quaedam, dicat habitudinem ad habitum, ut ad principium, non tamen inde habet suam ultimam specificationem, sed ex termino vel obiecto. Neque illae sunt duae specificationes, sed una tantum, ut infra ostendemus agentes de actione. Possunt autem illi actus comparisonem ad habitum dici solum differre specie partiali, eo fere modo quo de habitibus ab illis genitis dicebamus.

*Specificatio habitus per actus obiter exponitur*

71. Et quo etiam fit ut cum habitus dicitur specificari per actus, id intelligendum sit cum proportione. Triplex enim modus habitus ex dictis colligi potest: unus est simplex qualitas (ut ita dicam), tam in essendo quam in agendo; quia, scilicet, tantum est activus unius simplicis actus, ut, verbi gratia, assensus unius principii vel unius conclusionis; et in hoc clara est specificatio et proportio. Alius modus habitus est, qui in esse est etiam qualitas simplex, virtualiter autem seu in agendo est multiplex, quia est potens ad plures actus ita inter se connexos, ut in ordine ad idem ac indivisibile obiectum formale, necessariam connexionem inter se habeant, et in aliquo primario actu quodammodo radiceantur, et ideo talis habitus dici potest specificari, vel a tali actu serie, vel ab illo primario actu, in quo alii radiceantur, ut habitus, verbi gratia, charitatis, ex amore Dei. Tertius modus unitatis habitus est ex collectione et subordinatione plurium simplicium qualitatum; quod genus unitatis minus perfectum est, et ita sumi potest ex collectione plurium actuum dicentium ordinem seu attributionem ad obiectum aliquo modo unum, prout paulo antea explicatum reliquimus.

*SECTIO XII*

*AN ET QUOMODO HABITUS MINUANTUR ET CORRUMPANTUR*

1. *Haec quaestio de habitibus acquisitis intelligenda.*— Haec quaestio, sicut omnia fero quae diximus, intelligenda est de habitibus acquisitis, nam infusi peculiarem in hoc habent conditionem, quod, licet paulatim augeantur et perficiantur; non tamen remittuntur, etsi amitti possint; quo autem id fiat, scilicet an demeritorie, dispositive, an etiam effective, non potest absque principiis Theologicis explicari.

*Ex variis causis habitus remitti posse ac corrumpi*

2. De habitibus ergo acquisitis, in genere loquendo, certum est, et diminui seu remitti posse et amitti; hoc enim experientia ipsa docere videtur. Ratione autem idem ostendetur explicando causas talis remissionis vel corruptionis. Duplex enim potest esse causa remissionis vel corruptionis alicuius formae: unam vocare possumus privativam, quae per solam absentiam, vel carentiam influxus causet formae remissionem vel corruptionem. Cum enim corruptio et remissio tantum sit quaedam privatio in fieri, ad illam sufficere potest privativa causa. Alia est causa positiva, quae ulterius distingui potest in effectivam, formalem, vel dispositivam. Contingit enim causam efficientem per positivam actionem corrumpere aliquam formam; id tamen nunquam efficit nisi introducendo aliam, quae vel formaliter vel saltem dispositive alteri repugnet; quia necesse est, positivam actionem directe ac per se terminari ad positivam formam seu effectum; corruptionem vero vel remissionem inde resultare ex repugnantia introductae formae cum praeexistente, quae repugnantia non potest esse, nisi vel formalis, vel dispositiva.

*Habitus non diminui per solam absentiam causae conservantis*

3. Quod ergo spectat ad priorem modum corruptionis, vel diminutionis (eadem enim utriusque ratio, et ideo de illis indifferenter loquemur), videtur manifestum, quia non pendent in conservari ab aliqua causa proxima, per cuius absentiam seu cessationem ab influxu, amitti possint; omitto enim conversationem necessariam causae primae, quia haec non aufertur, naturaliter loquendo, nisi interveniente aliqua causa proxima corruptionis. Assumptum probo, quia duplex tantum causa hic intervenire potest, scilicet, materialis et efficiens; nam formalis causa est ipsemet habitus, et non habet dependentiam ab alia in illo genere. Neque etiam pendet a causa finali secundum existentiam eius, ut per se constat. Hinc etiam non habet locum dependentia, quae esse solet a termino existente, quo ablato aufertur aliud; nam habitus non est relatio praedicamentalis, vel aliquis modus unionis in quibus ille modus dependentiae reperiri solet, sed est vera forma absoluta ac permanens, quae licet habeat transcendentalem habitudinem ad suos actus, vel obiecta, tamen durare potest et existere, etiamsi illa actu non existant. Relinquitur ergo sola materialis causa, vel efficiens. Materialis autem causa habitus est intellectus, verbi gratia, vel voluntas, quae sunt perpetua; ergo ex parte talis subiecti non potest corrumpi habitus. Nec vero requirit habitus in tali potentia aliquam dispositionem, a qua pendeat in genere causae materialis; nam si quae esset, maxime actus; nullam enim aliam dispositionem, per se loquendo, requirit habitus in potentia; constat autem non pendere habitum ex tali dispositione actuali, alias solum duraret quamdiu durat actus. Et haec ratio probat etiam de causa efficiente, quia habitus non habet aliam causam efficientem proximam praeter actus; constat autem non pendere ab illis in conservari.

*Minuuntur habitus per solam cessationem actus*

4. Duae vero supersunt circa hanc partem difficultates. Prima est, quia habitus interdum minuuntur, ac tandem corrumpuntur, per solam cessationem ab actu; haec autem non est causa positiva, sed privativa tantum; ergo. Maior videtur sumi ex Aristotele, II Ethic., c. 3, et III Ethic., c. 5; et ex D. Thoma, I-II, quaest. 53, art. 1. Et quaest. 53, art. 3, propterea dicit, per actus remissiores habitu disponi hominem ad diminutionem eiusdem habitus. Experimento etiam id constare videtur, praesertim in habitibus memoriae, et in speciebus intelligibilibus, quae non minus permanentes sunt, quam caeteri habitus; nam sola cessatione actuum res, quae memoria tenebantur, oblivioni traduntur, quod est signum, etiam ipsas species amitti. In artibus etiam id experimur, et multo magis in moralibus virtutibus.

5. Propter haec Gabriel, in III dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, et Almain., tract. I Moral. cap. 18, censent, diminui et corrumpi habitum per se per solam cessationem ab actu, sicut corrumpitur lumen per absentiam solis. Itaque docent pendere habitum ab actu non solum in fieri, sed etiam in conservari. Addunt vero hanc dependentiam in conservari non esse

aequalem in omnibus rebus; quaedam enim ita pendent ut, ablata causa, statim omnino pereant, ut lumen a sole, et omnes creaturae a Deo; aliae vero ita pendent ut, ablata causa, statim diminui incipiant, non vero prorsus pereant usque ad aliquod tempus; aliae denique sunt, quae nec etiam statim diminui incipiunt, sed post transactum aliquod tempus absentiae causae et carentiae influxus eiusdem. Et in hoc tertio genere constituunt habitus respectu actuum. Quod si instes quia, si per breve tempus potest habitus conservari sine ulla causalitate actus, iam habet pro illo tempore sufficientem causam conservantem sine actu, et consequenter per illam poterit quolibet tempore conservari, licet actus cesset, quia diuturnitas temporis nihil ad hoc refert, eo quod alia causa possit toto illo tempore durare, nil aliud respondent, nisi hanc esse talium rerum naturam, ut petant illo modo conservari.

6. *Opposita sententia probatur.*— Verumtamen D. Thom., loco citato, quem eius discipuli, et omnes fere alii Theologi, in III, dist. 23, et Henric., Quodlib. 5, q. 38, sequuntur, docet, cessationem ab actu non esse causam per se corruptionis habitus, sed solum per accidens, id est esse occasionem, ut aliae causae insurgant, seu actus exerceantur, quibus vel corrumpantur habitus, vel omnino obruantur. Ratio prioris partis philosophica et propria iam tacta est, quia ex natura habitus constat esse qualitatem permanentem absque actuali influxu, et efficientia actus. Unde fit solum dependere in conservari ab influxu primae causae, quia non est alia causa proxima a qua pendeat, ablato actu; influxus autem primae causae de se est perpetuus, nisi nova causa secunda interveniat, quae postulet ablationem talis influxus. In praesenti autem sola cessatio ab actu, eo quod diuturnior sit, non est nova causa, per se loquendo. Dicere autem, huiusmodi res natura sua postulare conservari tanto tempore sine actu, et non diuturniori, est gratis dictum, tum quia, si sit sermo de tempore extrinseco, concomitantia illius accidentaria est; si vero de duratione intrinseca, cum illa sit permanens, semper est eadem; tum etiam quia nullum est signum, aut effectus, ex quo talis conditio, aut natura harum rerum colligi possit, ut ex probatione posterioris partis sententiae D. Thomae constabit; tum denique, quia omnis res, quantum est ex se, postulat perpetuo conservari, nisi occurrat alia, quae postulet destructionem eius, aut nisi causa proxima, per se necessaria ad conversationem, auferatur.

7. Neque invenietur in natura exemplum alicuius rei quae aliter postulet conservari. Solum quod supra tractavimus de impetu impresso, et modo corruptionis eius, potest hic nonnullam ingerere difficultatem. Sed praeterquam quod est valde incertum, an impetus sit specialis qualitas, in illo est singularis ratio, quia non est qualitas natura sua permanens in eodem statu, sed semper est aut in continuo augmento, aut diminutione. Unde solum est instrumentaria virtus veluti fluens actualiter; et praeterea non corrumpitur sine aliqua resistantia aut motione contrariae virtutis. At vero habitus est qualitas permanens natura sua, ut experientia docet, nam integer manet, et in statu quieto (ut sic dicam), etiam postquam actus cessavit. Unde etiam est optimum illud argumentum, quia si sola cessatio ab actu per se sufficeret ad corruptionem, per se etiam sufficeret ad remissionem; ergo quam primum suspenderetur actus, inciperet habitus diminui, et, caeteris paribus, uniformiter et continuo diminueretur, quod est contra experientiam. Quod vero dicitur, remissionem non incipere, nisi post certam moram, nulla nova adhibita causa praeter cessationem, est omnino voluntarium, et praeter omnem philosophicam rationem.

8. Et praeterea inquiram, post illam moram, an remissio continue fiat, vel etiam per discretas morulas; nam illud prius etiam videtur esse contra experientiam; hoc autem posterius multo magis voluntarium est. Imo, si post aliquod tempus cessationis actus incipit habitus diminui, nulla est ratio cur successive minuatur, et non statim totus pereat, cum causa eius, quae dicitur necessaria ad conversationem, omnino absit. Tandem confirmo, quia si actus est per se necessarius ad conversationem, vel intelligitur de actu aequali, vel etiam de intensiori. Si hoc posterius dicatur, sequitur non posse habitum conservari, nisi etiam interdum augeatur, quod est aperte falsum, et contra experientiam. Neque etiam dici potest illud prius, quia actus aequalis nullam actionem vel efficientiam habet in habitum aequalem; ergo per se nihil confert ad conversationem eius; ergo neque e converso carentia eius potest per se minuere aut corrumpere habitum.

9. Altera pars huius sententiae D. Thomae posita est propter experientias adductas, quibus manifeste constat, per non usum amitti promptitudinem, quam habitus confert; cum ergo id per se non fiat, necesse est ut saltem per accidens sequatur. Quomodo dixit etiam Aristoteles, libr. de Longitudine et brevit. vitae, c. 2, scientiam corrumpi per oblivionem, quod non potest intelligi per se, sed per accidens; quia dum homo propter non usum obliviscitur medii demonstrativi, interdum incidit in errorem, qui scientiam expellit. De quo videri potest Caiet., I p., q. 79, a. 5. Est igitur haec D. Thomae sententia magis philosophica, et rationi consentanea. Solum oportet circa hanc partem amplius explicare, quomodo haec causalitas per accidens sufficiat ad experientias salvandas; nam id quod per accidens tantum fit, nec semper nec frequentius evenit; promptitudinem autem habitus diminui et amitti per non usum, tam est regulare, ut per se sequi videatur. Deinde, quia si hoc sequitur per accidens, ideo est quia per cessationem actus occasio praebetur positivis causis contrariis, ut possint intervenire, et corruptionem efficere; ergo ubi tales causae non sunt, vel non interveniunt, numquam sentietur diminutio propter solam cessationem; ergo nunquam oblivioni tradetur scientia propter cessationem actus, si ea occasione homo non incidat in contrarium errorem; et idem erit de arte, quod tamen videtur esse contra experientiam.

10. Respondent aliqui, cum potentiae nostrae non cessent omnino ab operando, si prorsus cesset aliqua earum ab usu alicuius habitus, ex natura rei necessario sequi, ut in aliis actibus exerceatur. Illi autem actus dupliciter comparari possunt ad habitum carentem actu: primo, directa oppositione et repugnantia, et hoc neque semper, neque per necessarium est, ut argumentum probat. Secundo, ut sint tales actus omnino disparati, et hi etiam censentur sufficere ad corruptionem habitus, eo quod multitudine et varietate sua obruant illum. Nam potentia est finitae capacitatis, et ideo non potest ad disparatos actus simul prompte intendere, unde per nimium usum circa actus omnino disparatos amittitur facilitas, atque adeo habitus, circa actus quorum usus cessavit. Qui modus dicendi videtur habere fundamentum in Aristotele, loco supra citato dicente, scientiam oblivione amitti; nam haec oblivio non videtur provenire nisi ex multitudine dissimilium actuum vel cogitationum. Verumtamen dicta ratio sumpta ex limitatione potentiae parvi momenti est, quia etsi potentia possit simul intendere ad plures actus perfecte et prompte, simul tamen potest habere habitus intensissimos ad plures actus quantumvis disparatos, dummodo repugnantes non sint. Quia potentia non concurrat active ad habituum conservationem; ergo, quantumvis sit limitata in agendo, poterit habere simul habitus disparatos, quia in recipiendo est quasi infinita, dummodo inter ipsas formas non sit repugnantia. Ergo per actus tantum diversae rationis, si non sint repugnantes, non potest alter habitus minui, quia illi tantum possunt gignere alios habitus, dissimiles quidem, tamen compatibles cum altero habitu. Et confirmo exemplo simili de speciebus intelligibilibus, quae possunt simul esse in quacumque multitudine, licet actus earum non possint esse simul, et ideo una species intelligibilis non corrumpitur per acquisitionem aliarum quantumvis dissimilium, seu disparatarum; ergo similiter, etc.

11. *Quomodo ob cessationem, habitus diminuatur.*— Dico igitur, habitum in se ac proprie non diminui ob cessationem actuum, nisi ea occasione exercentur actus aliquo modo repugnantes habitui. Quod satis indicavit D. Thomas citato loco dicens, ex cessatione actus oriri varias imaginationes, quae interdum disponunt ad contrarium, et ita diminui vel corrumpi habitum; ergo nisi intercedat aliqua contrarietas vel repugnantia, non satis est multitudo aliorum actuum. Et ratio facta hoc satis probat. Quocirca ad experientiam de diminutione habitus per non usum, dicendum est, interdum fieri propriam diminutionem in ipso habitu, aliquando vero solum superaddi impedimentum, ratione cuius etiamsi ipse habitus in se integer maneat, non tamen aequali facilitate operatur. Et ideo in superioribus sub disiunctione locutus sum, dicens, per non usum, et per alios actus, qui ea occasione exercentur, vel minui habitum, vel obrui, quia per supervenientes habitus, aut memorias, seu imaginationes impeditur, ne tanta facilitate operetur. Primum ergo, id est, diminutio habitus, nunquam contingit nisi per actus aliquo modo contrarios et repugnantes, sive repugnent directe per propriam contrarietatem secundum specificas rationes, ut intemperantia

temperantiae opponitur; sive per quamcumque repugnantiam seu impossibilitatem formarum, ex quovis capite proveniat.

12. *Habitus impediri possunt ne facile prorumpant in actus, et quo modo.*— Secundum vero, id est, impedimentum habitus sine diminutione, fieri potest per actus disparatos, et omnino dissimiles, praesertim si nimium multiplicentur. Potest autem huiusmodi impedimentum esse, vel ex parte corporis, quia est instrumentum quo habitus exercet suas actiones, et saepe male disponitur per disparatas actiones, ut aperte constat in operibus artium, et in aliquibus actibus virtutum moralium, qui ex corporis dispositione non parum pendent. Aliquando vero est hoc impedimentum ex parte memoriae, vel imaginationis; quia ea, in quibus homo exercetur, magis adhaerent memoriae et facilius imaginationi occurrunt. Et hoc impedimentum generale est, tam quoad usum habituum appetitus, quam in usu artium vel scientiarum; omnia enim haec multum pendent ex memoria, memoria autem ex usu. Quia licet species intelligibiles semel acquisitae non amittantur, ut statim dicam, obruunt tamen, et quasi sopiuntur, per multitudinem et maiorem actualitatem supervenientium specierum. Praeterquam quod phantasmata necessaria ad usum memoriae, amitti possunt ex corporis dispositione, ut statim videbimus. Denique, hoc impedimentum aliquando provenire potest ex parte affectus, praesertim in moralibus virtutibus; ut si quis omittens usum virtutis iustitiae, verbi gratia, exerceatur in lucro pecuniarum et amore earum, etiamsi non amittat virtutem iustitiae, nec directe minuat illam, difficilius exercebit actus illius, et ita, licet indirecte, paulatim disponetur ad amissionem vel diminutionem eius. Atque ita satis constat quo modo per non usum habitus, per accidens minuatur vel impediatur, et quo modo hoc frequentius accidat, quia non potest homo ita cessare a quibusdam actibus, quin in aliis exerceatur.

*Amittaturne habitus ex defectu causae materialis*

13. Secunda difficultas, circa hunc modum corruptionis habitus per solam absentiam vel defectum causae conservantis, oritur ex causa materiali; nam, licet habitus non habeat causam efficientem a qua pendeat in conservari, habet tamen materialem a qua in conservari pendet, et ex defectu eius corrumpi potest; sic enim amittuntur habitus qui sunt in corpore, amisso vel mutato corpore. Respondetur imprimis hanc mutationem ex parte subiecti nunquam fieri sine aliqua causa positiva mutante dispositionem subiecti, et ideo hunc modum corruptionis comprehensum a nobis esse sub posteriori membro superius posito. Deinde, ut hic corruptionis modus magis explicetur, distinguere oportet inter habitus materiales, qui reperiuntur in corpore, et habitus spirituales, qui sunt in intellectu et voluntate. Sub priori membro comprehendendo non tantum corporales habitus improprie dictos, ut sunt sanitas vel pulchritudo; hos enim a praesenti disputatione iam exclusimus (quanquam de illis manifestum sit pendere ex subiecto corruptibili et per transmutationem eius diminui posse vel corrumpi), sed praecipue comprehendimus habitus proprie dictos existentes in potentiis animae materialibus et corporeis, ut sunt appetitus sensitivus, et phantasia seu cogitativa, in qua considerare possumus et habitus, qui se tenent ex parte potentiae, et, late loquendo, dici possunt iudicativi, et phantasmata vel species sensibiles, quae in memoria sensitiva per modum habitus conservantur. Omnes ergo hi habitus sunt in subiecto simpliciter corruptibili, et ideo corrumpi possunt ad corruptionem eius. Quod maxime verum est et evidentius constat, quando subiectum ipsum omnino corrumpitur et perit, ut contingit in morte hominis; tunc enim, cum potentiae ipsae sensitivae desinant esse, habitus etiam in eis existentes corrumpi necesse est.

14. *Habitus phantasiae immutatur, illius organo mutato.*— Quamdiu vero hae potentiae non corrumpuntur, non videntur ex parte earum corrumpi habitus; tamen, quia hae potentiae habent organa corporea, quae certam dispositionem et temperamentum primarum qualitatatum requirunt, possunt in illis alterari, et plurimum immutari, et ex hac parte possunt ad mutationem subiecti amitti vel diminui aliqui habitus harum potentialium. Quod praecipuo verum apparet de habitibus apprehensivis, seu phantasmatis, aut speciebus sensibilibus, de quibus, vel ipsa experientia satis constat, multum pendere ex dispositione organi; nam

humiditas vel siccitas cerebri confert ad conservationem harum specierum, et affectiones provenientes ex diversis humoribus, sanguineo, verbi gratia, aut melancholico, multum conferunt ad concipienda vel formanda diversa phantasmata. Atque ita non est dubium, quin ex parte phantasmatum fiat mutatio in his habitibus ob alterationem subiecti seu organi.

15. *Habitus appetitus sensitivi ipso manente non mutatur.*— De propriis tamen habitibus qui se tenent ex parte potentiarum, et per actus immanentes earum acquiruntur, ut sunt, verbi gratia, virtutes vel vitia appetitus sensitivi, de his (inquam) magis dubia res est, an per solam mutationem organi immutentur. Et videtur sane probabilius non immutari in se, etiamsi quoad usum activum impediri aliquo modo possint. Quia non est verisimile amitti proprios habitus vitiorum ac virtutum moralium, etiam prout sunt in appetitu sensitivo, per solam naturalem alterationem corporis, sine illius actibus contrariis. Item, quia sicut potentiae ipsae in sua entitate non mutantur propter organi alterationem, nisi tanta sit ut omnino corrumpantur, ita verisimile est, habitus, qui se tenent ex parte potentiae, imitari quoad hoc conditionem eius, praesertim cum fiant per proprios actus immanentes, qui sunt superioris rationis. Est itaque probabilis haec pars, quamvis incerta.

16. *Nec ex defectu phantasiae deservientis.*— De habitibus vero intellectus et voluntatis generaliter dicendum est, nunquam corrumpi, vel in se minui ex defectu subiecti, ut recte docuit D. Thom., I-II, quaest. 53, art. 1 et 2. Et ratio est, quia habent subiectum incorruptibile, et in eo non requirunt peculiarem dispositionem, per cuius alterationem seu amissionem ipsi amitti possint. Non desunt tamen qui in hoc differentiam aliquam constituent inter species intelligibiles, et proprios habitus intellectus. Nam de speciebus intelligibilibus absolute et sine limitatione veram esse censent assertionem positam; de habitu tamen scientiae, verbi gratia, vel opinionis, aiunt amitti posse per accidens ob mutationem subiecti secundarii, nempe organi corporei; nam, licet talis habitus non sit proprie in illo ut in subiecto, pendet tamen ab illo quoad usum, et ideo videtur etiam pendere in esse suo. Quam sententiam aliqui tribuunt D. Thomae, eamque indicant Almainus, et alii Nominales. Mihi autem falsa esse videtur. Primo quidem, quia nulla est differentiae ratio, cum etiam species intelligibiles pendeant in usu a phantasmate, et organo corporeo, quamdiu anima est in corpore; nam sine phantasmatibus nullus omnino usus posset esse talium specierum. Et nihilominus non pendent in esse suo a phantasmatibus; nam etiamsi in morte omnia phantasmata corrumpantur, manent species in intellectu; idem autem est de habitu scientiae vel opinionis, per se loquendo, seu quantum est ex parte subiecti, ut est res certa et constans ex doctrina de anima. Deinde, illa dependentia in usu tantum est secundum quamdam concomitantiam, aut tanquam ab instrumento inferiori et posteriori, et ideo non potest inde colligi dependentia in esse; alioqui etiam de ipsa anima similis dependentia colligi posset. Relinquitur ergo, proprios habitus spirituales nunquam corrumpi hoc modo ex parte subiecti, quia dispositio corporis nullo modo est causa conservans proprios habitus existentes in spiritualibus potentiis animae. Quando ergo D. Thomas significat hos habitus pendere ex dispositione organi corporei, intelligendus est, primo quidem ac per se, quantum ad usum; secundario autem et per accidens, quantum ad esse, quatenus operatio vel dispositio phantasiae potest esse occasio, ut in superiori parte animae fiant actus corrumpentes tales habitus. Ad eum modum quo dicebamus scientiam posse oblivione amitti.

*Corrumpaturne habitus immediate ab actibus, vel a contrariis habitibus*

17. *Rationes dubitandi.*— Superest dicendum de alio modo corruptionis per actionem positivam, quae a D. Thoma et aliis vocatur corruptio per se, non quia huiusmodi actio per se tendat ad talem corruptionem, sed ut distinguant illam a corruptione quae fit ad destructionem subiecti, quae solet vocari corruptio per accidens, quia supponit aliam corruptionem cum qua concomitanter fit; hic vero non supponitur alia corruptio, sed solum positiva actio et terminus. De hac ergo corruptione certum est fieri per actus contrarios, seu pertinentes ad contrarium habitum. Difficultas vero est, an talis corruptio immediate fiat per ipsos actus, vel solum mediante opposito habitu, quem introducunt. Et ratio dubitandi est,

quia si actus per seipsum immediate expellit habitum contrarium, ergo non expellit effective, sed formaliter; ostendimus enim supra, disp. XVIII, non posse unam formam effective expellere aliam per seipsum immediate, quia omnis efficientia positiva terminari debet ad aliquam formam, vel effectum positivum, ex quo sequatur corruptio alterius; nulla autem forma potest efficere seipsam, et ideo si effective corrumpit aliam, non potest immediate per seipsam illam expellere. Igitur in praesenti, quia actus non producit effective seipsum, non potest effective expellere habitum per se et immediate, sed solum formaliter; effective autem expellet ipsa potentia, vel quicquid est principium effectivum ipsius actus. Consequens autem est falsum, quia forma solum expellit formaliter aliam sibi contrariam et repugnantem; actus vero non est formaliter contrarius habitui; sunt enim diversorum generum et rationum, nam comparantur ut actus primus et secundus, et quasi potentia et actus. Unde, sicut non repugnat esse in potentia ad unum actum vel motum, et agere seu recipere contrarium, ita non repugnat habere habitum, et operari actum contrarii habitus; haec igitur duo non includunt formalem repugnantiam, neque actus formaliter ac per seipsum expellit habitum.

18. *Rationes in oppositum.*— In contrarium vero est, quia si actus solum expellit habitum efficiendo, et introducendo in potentia contrarium habitum, sequitur habitum semel acquisitum nunquam deperdi, donec contrarius habitus in gradu intenso ac perfecto acquiratur. Consequens est falsum; ergo. Sequela declaratur et probatur, nam in aliis contrariis habentibus latitudinem graduum, et formaliter se expellentibus, ita contingit ut non possit remissus gradus unius contrarii expelli per contrariam formam nisi in gradu intenso, ut frigus ut unum non expellitur, nisi per calorem ut octo, neque incipit remitti, nisi quando calor incipit excedere gradum ut septem. Et ratio est, quia subiectum est capax totius latitudinis talium formarum, et ideo donec latitudo illa incipiat excedi, non incipit unum contrarium aliud expellere, ut dicemus latius disputatione sequenti. Haec autem ratio eodem modo procedit de habitibus contrariis, nam potentia est capax tantae latitudinis graduum habitus; ergo, si habitus non expellitur formaliter, nisi ab habitu contrario, nunquam expelletur habitus remissus, nisi ab habitu excedente in intensione, cum proportione. Et consequenter habitus acquisitus per actus remissos nunquam poterit amitti nisi per actus intensiores, quia habitus contrarius intensior non potest acquiri nisi per actus intensiores. Consequens autem est falsum, tum quia videtur esse contra experientiam, nam habitus acquisitus per actus remissos, per contrarios actus, etiam remissos et aequales, amitti solet; tum etiam quia inde sequitur, per actus contrarios et remissos acquiri habitus contrarios simul permanentes in potentia in esse remisso, quia unus non expellit alium, donec excedat in latitudine intensiois; hoc autem etiam videtur falsum, quia error et scientia, virtusque et vitium in nullo gradu possunt esse simul.

19. *Gabrielis opinio.*— *Gregorii opposita sententia.*— Propter has rationes diversae sunt sententiae circa hanc corruptionem habituum, nam Gabriel, In III, d. 23, q. I, a. 3, dub. 6, dicit actum solum corrumpere habitum mediante proprio habitu, quem inducit; at vero Gregorius, in I, d. 17, q. 3, a. 2, ad 10, tenet habitum immediate corrumpi vel remitti ab actibus oppositis. Quam sententiam aliqui moderni defendunt, asserentes nihilominus actus ipsos per se et immediate effective expellere habitum. In quo non recte neque consequenter loquuntur, quia vel sentiunt actus immanentes esse puras actiones absque intrinsicis terminis, vel esse veras qualitates, quae per proprias actiones fiunt. Priori modo impossibile est talem actionem effective expellere habitum per seipsam immediate, quia positiva efficientia, ut dicebam, necessario tendit immediate ad positivum terminum; actio autem immanens iuxta illam sententiam nullum habet positivum terminum; ergo si nullum etiam inducit habitum, non relinquatur aliqua efficientia, per quam possit habitum expellere. Si vero actio immanens ut actio habet intrinsicum terminum, qui est qualitas, idem argumentum fiet de ipso actu immanente, prout est talis qualitas, quod, scilicet, non possit per seipsum efficere immediate remissionem vel corruptionem habitus, quia non habet alium positivum terminum illius efficientiae. At vero de ipsa actione ut sic, ita dici potest iusta hanc sententiam effective expellere contrarium habitum, sicut dici potest effective introducere suum intrinsicum terminum, qui est ipse actus immanens in esse qualitatis, quod

satis improprie diceretur, quia actio non est proprie causa efficiens sui termini sed causalitas ipsa; sed in modo loquendi non est cur immoremur.

20. Consequenter vero dicendum esset in illa sententia, actum ipsum immanentem formaliter tantum expellere oppositum habitum tanquam formam contrariam illi impossibilem, quia non relinquatur alius modus expulsionis vel corruptionis. Atque hoc etiam sentit Gregorius, qui tamen non consequenter loquitur; nam ipse, in citato loco, contendit contraria non posse esse simul in eodem subiecto etiam in gradibus remissis, et tamen ibidem ait actum posse esse simul cum habitu opposito; imo ait, tam remissum esse posse actum, ut non diminuat oppositum habitum; ergo vel non est universaliter vera eius sententia de formis contrariis, vel necesse est ut fateatur actum et habitum non esse formas contrarias. Quod sane absolute probabilius videtur, loquendo de formali contrarietate. Virtualiter enim dici possunt oppositi, quin unus habet virtutem repugnantem alteri; formaliter tamen non videntur habere immediatam oppositionem, ut ostendere videntur rationes dubitandi propositae, quia habent modum afficiendi subiectum valde diversum.

*Resolutio, actum expellere habitum medio contrario habitu*

21. Quapropter sententia Gabrielis recte intellecta mihi probabilior videtur. Distinguere enim oportet conclusionem formalem et effectivam. In genere ergo efficientis dicendum est, actum immediate expellere contrarium habitum, non quia sit proxima forma, a qua formaliter expellitur, sed quia est proximum principium efficiens talis corruptionis; et hoc modo dixit Aristoteles, 2 Ethic., c. 3, habitum per actus corrumpi. Unde sistendo in hoc genere corruptentis effective, habitus non potest dici expellere contrarium habitum immediate, ut a fortiori probant argumenta facta. At vero, loquendo de formali expulsionem, sic habitus vere dicitur immediate expellere contrarium habitum, quia est forma immediate impossibilis illi. Atque ita respectu illius, et mutando (ut sic dicam) genus causalitatis, dici potest actus mediate expellere habitum, scilicet, mediante habitu opposito, quem introducit.

22. Posset vero ulterius aliquis addere, actum etiam per se ipsum expellere contrarium habitum non formaliter, neque effective, sed dispositive. Quo modo multi censent, per actum scientiae immediate expelli habitum opinionis, non solum circa oppositam conclusionem, sed etiam circa eandem, quia per talem actum redditur potentia indisposita ad usum talis habitus. Idem ergo a fortiori dicendum erit de actu vitii respectu oppositae virtutis, et sic de aliis. Sed hoc etiam mihi non probatur. Quia, licet actus quatenus disponit ad generationem vel augmentum unius habitus, consequenter disponat ad corruptionem oppositi, tamen nisi reipsa introducat oppositum habitum in gradu impossibili, per se et immediate non est dispositio impossibilis habitui. Nam, licet ita disponat potentiam, ut stante illo actu non possit per alium habitum operari, tamen neque absolute reddit illam ineptam ad retinendum talem habitum, neque ad operandum postea per illum, cessando a priori actu. Nulla ergo ratio reddi potest talis expulsionis dispositive per se et immediate. Quod ideo addo, quia per accidens et remote potest actus disponere ad remissionem vel corruptionem habitus, quatenus disponit ad repugnantem habitum, vel etiam quatenus occasionem praebet faciendi alios actus repugnantes tali habitui, vel perfectioni eius. Quo modo actus remissus dicitur disponere ad remissionem proprii habitus, non per se et directe, nam hoc modo potius conservat proprium habitum, quantum ipso est, sed per accidens, quatenus non omnino impedit quin actus contrarii aliquando exercentur, ut in superioribus tactum est, et latius tractat Caiet., II-II, q. 24, a. 6.

23. *Ratio posterior dubitandi solvitur.*— In ratione autem dubitandi in contrarium posita duae petuntur difficultates. Prima est, an habitus contrarii possint esse simul in gradibus remissis; secunda, an habitus remittatur solum per admisionem contrarii in gradu impossibili; quae difficultates de omnibus qualitatibus contrariis tractandae sunt in disputatione sequenti, et ideo ibi commodius videbimus quid in hoc sit de habitibus et actibus sentiendum, et an aliquid peculiare in hoc habeant. Nunc, generatim loquendo,



nullum inconueniens esse censeo concedere posse habitus contrarios esse simul in potentia in gradibus remissis, et consequenter alterum non omnino corrumpi, donec alius perfecte intendatur.

*SECTIO XIII*

*QUOT SINT GENERA ET SPECIES HABITUUM, ET PRAESERTIM DE  
DISTINCTIONE HABITUS IN PRACTICUM ET SPECULATIVUM*

1. Non est in animo exacte prosequi ac disputare ea omnia quae sub hoc titulo comprehendi possunt; esset enim res fere infinita, ad quam tractandam oporteret multa ex naturali et morali philosophia, imo etiam ex dialectica et Theologia in hunc locum adducere, praeter omnem rationem ac methodum; solum ergo intendimus generalem quamdam notitiam omnium habituum tribuere, magis terminos quam res ipsas explicando, et generalia quaedam principia, quibus in particularibus scientiis utendum est. Quia vero Aristoteles, in lib. I et VI Metaph., et cum eo fere omnes scriptores huius doctrinae, de habitu practico et speculativo ex professo disputant, ideo in ultima parte huius sectionis in his membris explicandis aliquantulum immorabor.

*Triplex distinctio habituum, numerica, specifica, generica*

2. Est autem imprimis supponendum dari in habitibus diversitatem numericam, specificam et genericam. De distinctione numerica nihil hic addere oportet, quia in hoc nihil est habitibus peculiare; de distinctione autem specifica ea, quae in praesenti possunt in generali dici, acta sunt in sect. XI. Distinctio vero generica in praesenti appellatur, non in eo rigore in quo solum dicuntur differre genere, quae sunt diversorum praedicamentorum; nam hoc sensu omnes habitus sunt eiusdem generis, imo et unius speciei subalternae contentae sub genere qualitatis, quam speciem in hac disputatione declaramus. Dicuntur ergo illi habitus differre genere, qui differunt quibusdam differentiis valde communibus et generalibus, constituentibus diversas series et quasi lineas habituum. Et hae generales divisiones praesertim sunt a nobis hoc loco explicandae.

3. *Varia principia habituum distinctiva.*— In quo est ulterius considerandum, ex D. Thoma, I-II, q. 54, varia esse principia, per quae possunt habitus distingui. Potest enim habitus considerari, vel secundum se, vel secundum suas causas, et ita potest etiam a nobis distingui; quia tamen nos non cognoscimus habitus in seipsis, ideo eos potissimum distinguimus ex causis; sub quibus comprehendimus etiam effectus, quia habitus, praeter suum effectum formalem, non habet alios effectus praeter suos actus, per quos etiam habitus distinguimus, non tamen ut per effectus, sed ut per causam finalem, propter quam est habitus.

4. Denique advertendum est has divisiones habituum non posse ita coordinari, ut una sub altera proprie contineatur, ita ut una sit subdivisio alterius, sed quamplures divisiones sunt adaequatae, et sese mutuo diuidentes, quia principia unde sumuntur, valde generalia sunt, ut ex sequentibus constabit.

*Prima divisio habitus in acquisitum et infusum*

5. Primo ergo dividitur habitus in infusum et acquisitum, quae divisio formaliter considerata sumitur ex diversis causis efficientibus; tamen, si per se intelligatur, indicat diversitatem essentialem in ipsis habitibus. Est enim habitus acquisitus, qui per proprios actus hominis operantis efficitur. Quod si nomen habitus extendatur ad species intelligibiles, vel sensibiles, acquisitus habitus generaliter dicitur omnis ille, qui per efficientiam alicuius proximae et particularis causae creatae obtineri potest. Infusus autem habitus dicitur, qui per influxum solius Dei obtinetur. Quia vero potest Deus se solo efficere omnem formam quae per causas secundas fieri potest, ideo omnis habitus acquisitus potest a solo Deo infundi, atque ita esse infusus. Quapropter si nomen habitus infusi in ea amplitudine sumatur, vel divisio non erit conueniens, quia non datur per differentias omnino oppositas, vel saltem non

erit essentialis, solumque indicabit diversos modos productionis habitus, qui possunt esse accidentales illi.

6. *Dupliciter habitus solet a Deo infundi.*— Quare addendum est, duobus modis posse habitum infundi a Deo: uno modo, quia ex natura sua non est aliter producibilis, nec per actus, nec per aliam causam creatam; alio modo ex sola voluntate et potentia Dei; ita distinguunt Theologi duplicem habitum infusum: priorem vocant infusum per se, quia per se et natura sua postulat ita et non aliter fieri. Posteriores autem vocant infusum per accidens, non quia quando infunditur a Deo, non per se ac proprie fiat per infusionem, tanquam per actionem per se terminatam ad illum, sed quia talis habitus per se non postulat illum modum productionis, acciditque illi ex voluntate et potentia extrinsecae causae ut ita fiat; igitur divisio data intelligenda est de habitu per se infuso. Et hoc modo licet detur per ordinem ad causam efficientem, seu per diversos modos productionis, indicat tamen essentialem diversitatem talium habituum. Nam formae, quae natura sua postulant tam diversum productionis modum, et causas diversorum ordinum, diversas habent naturas et essentias, ratione quarum tantam diversitatem in causis et productionibus requirunt.

*Sitne aliquis habitus cum natura congenitus*

7. Solum potest in illa divisione desiderari tertium membrum de habitibus naturalibus, id est, a natura ipsa datis, qui propterea neque acquisiti sunt, cum non efficiantur per actus, neque etiam sunt proprie infusi, cum comitentur ipsam naturam. Verumtamen, loquendo, ut loquimur, de habitibus humanis, non existimamus hoc membrum esse necessarium; nullum enim credimus in homine esse habitum proprium a natura ipsa datum. Loquor autem de habitu proprio, nam sanitas, vel pulchritudo, et similes dispositiones, quae habitus interdum dicuntur, possunt esse connaturales; eas vero nos supra exclusimus a proprio genere habitus, et consequenter a tota tractatione de habitibus. Nam hi proprie solum sunt habitus operativi, qui superadduntur potentiis, ut in virtute agendi eas perficiant, et hoc modo nullus est habitus in homine a natura ipsa datus. Quia omnis naturalis propensio et inclinatio potentiae ad actum, est per ipsammet naturam et entitatem potentia, et non per habitum distinctum, et illi a natura inditum; esset enim superflua illa distinctio et additio, neque potest esse in natura aliquod eius indicium, quod in superioribus etiam tactum est, et supra etiam, disputatione prima, ubi nonnihil de habitu principiorum diximus.

8. *De Angelis eadem quaestio tractatur.*— At vero si sermonem extendamus ad habitus angelicos, invenientur in illis quidam habitus connaturales, nam a principio habent omnium rerum naturalium scientias et species innatas. Unde, si velimus hos habitus in illa divisione comprehendere, sub habitibus infusis merito numerabuntur; quia, ut verior habet opinio, non fiunt ab aliqua causa creata, nec proprie manant a natura Angelorum, sed infunduntur ab auctore naturae, licet iuxta capacitatem connaturalem et perfectionem naturae debitam. Et iuxta hoc poterit subdistingui habitus infusus in eum qui est commensuratus naturae, et eum qui est supra ordinem et debitum naturae. Et prior vocari solet inditus seu innatus, quia hae voces significare videntur commensationem ad naturam, posterior vero, per antonomasiam, retinet nomen infusi. Si quis tamen advertat ea quae in principio huius disputationis dicimus, ubi species intelligibiles ab hac tractatione exclusimus, intelliget non esset necessariam moderationem illam, vel subdivisionem, quia in Angelis nulli sunt habitus connaturales, vel a natura inditi praeter species intelligibiles, quas requirunt propter coniunctionem obiectorum; in qua perfectione superant intellectum humanum, qui a principio est tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. At vero ex parte potentiarum multo minus indigent Angeli habitibus connaturalibus, quam homines. An vero acquisitos habere possint, alterius est considerationis.

9. Itaque iuxta hanc interpretationem divisio illa sufficiens est et adaequata, coinciditque cum illa, qua habitus dividi potest in supernaturalem et naturalem, nam omnis infusus supernaturalis est; haec enim est causa ob quam per solam infusionem haberi potest; acquisitus vero est naturalis, non quatenus naturale dicitur quod est cum natura congenitum,

sed quod est naturali capacitati proportionatum, vel quod per naturales vires aut causas obtineri potest. Et de hoc posteriori membro praecipue intelliguntur quae hactenus de habitibus diximus; alterius autem membri consideratio altior est, et Theologorum propria.

*Secunda divisio habitus in eum qui est potentiae cognoscentis vel appetentis*

10. Secundo dividi potest habitus in intellectualem, et moralem, seu voluntatis, vel generalius, in cognoscitivum et appetitivum. Quae divisio sumpta est ex causa materiali proxima, seu proximo subiecto habituum, quod est potentia cognoscitiva, vel appetitiva, seu intellectus aut voluntas. Unde non est dubium quin divisio sit essentialis, tum quia potentiae ipsae essentialiter differunt, tum etiam quia ibi implicite continetur distinctio formalium obiectorum, nam obiecta habituum sunt proportionata obiectis potentiarum, et sub eis formaliter contenta. Sicut ergo illae potentiae habent obiecta formaliter diversa, ita etiam habitus earum. Unde, licet secundum moralem considerationem dicatur interdum una virtus componi ex habitibus diversarum potentiarum, tamen metaphysice proprias rerum essentias considerando, fieri non potest ut habitus diversarum potentiarum eiusdem sint essentiae seu naturae. Est itaque illa divisio essentialis et quasi generica, in sensu superius declarato, quia datur per differentias valde communes, et diversas series habituum comprehendentes, et quia quae materia seu obiecto differunt, solent dici genere differre. Est etiam illa divisio adaequata, quia, ut supra visum est, hae tantum potentiae, quae proprios habent actus immanentes, sunt capaces habituum proprie dictorum; huiusmodi autem potentiae solum sunt aut cognoscitivae, aut appetitivae. Quocirca haec divisio adaequata etiam est praecedenti, ita ut utrumque membrorum illius per hanc dividi possit, et e converso; non enim solum acquisiti habitus, sed etiam infusi, cognoscitivi esse possunt, et appetitivi; et e converso, tam cognoscitivus quam appetitivus habitus potest in naturalem et supernaturalem distingui. Quod certissimum est saltem de habitibus intellectus et voluntatis; nam de habitibus appetitus sensitivi aut cogitativi magis controversum est, an possint esse per se infusi et proprie supernaturales quoad substantiam; quae disputatio, ut dici, proprie est Theologica, et sine propriis Theologiae principiis intelligi non potest.

11. *Dividit habitus in intellectualem et moralem.— Morale multipliciter aliquid dicitur.*— Sub hac vero divisione comprehenditur, et facile intelligitur alia, qua dividitur habitus in intellectualem et moralem, nam iuxta diversas significationes illius vocis, morale, potest haec divisio, vel eadem esse cum praecedente, vel cum ea converti, licet aliquantulum differat. Morale enim, cum a more dictum sit, quatenus assignatur ut differentia habitus, significare potest aut illum habitum qui est proxime et per se elicivus actus moralis, aut generalius quemlibet habitum, qui est per se principium aut regula talis actus. Et priori quidem sensu idem est habitus moralis quod habitus voluntatis, nam actus moralis proprie ac formaliter est actus voluntatis, quia solus ille est formaliter liber; mores autem solum in actibus liberis consistunt. Habitus ergo elicivus per se actum moralium proprie sunt actus voluntatis, et per quamdam participationem et subordinationem etiam habitus appetitus sensitivi ita nominantur. Habitus autem intellectuales generatim dicuntur omnes qui sunt in intellectu. At vero si habitus moralis dicatur etiam ille qui est proxima regula moralium actuum, sic etiam aliqui habitus intellectuales solent morales appellari, ut prudentia dicitur virtus moralis. Et hoc sensu, licet divisio haec sit adaequata praecedenti, non tamen est ita essentialis, nec datur per differentias ita oppositas, cum una et eadem virtus possit intellectualis et moralis sub diversis considerationibus et respectibus appellari. Dicitur enim intellectualis ex subiecto, moralis vero ex obiecto seu materia circa quam versatur.

12. Illud etiam est in hac divisione animadvertendum dignum, licet omnes habitus voluntatis, dicta generali consideratione, vere ac proprie dicuntur morales, speciali tamen ratione distinguere Theologos in voluntate quosdam habitus seu virtutes morales a Theologalibus; non quia hae morales etiam non sint, prout sunt in voluntate, sed quia habent excellentiam quamdam, eo quod in Deum ipsum proxime et immediate tendunt. Unde differentia illa Theogalis habitus seu virtutis, cum ex materia circa quam sumatur, non solum quibusdam moralibus habitibus, sed etiam intellectualibus communis est, quatenus

etiam intellectus proxime et immediate in Deum ipsum tendere potest. Quare etiam illa differentia Theologalis habitus, non solum aliquibus habitibus infusis, sed etiam acquisitis convenire potest, quatenus naturaliter etiam potest Deus cognosci et amari, quanquam per antonomasiam seu excellentiam quamdam soleat peculiariter illa differentia solis quibusdam virtutibus infusis attribui.

*Tertia divisio habitus virtutem et non virtutem*

13. *Virtutis nomen quot et quae significet.*— Tertio, principaliter dividitur habitus in virtutem, et non virtutem. Virtus est habitus disponens potentiam ad perfectam operationem naturae illius consentaneam. Ita enim frequentius utuntur philosophi nomine virtutis; solet enim haec vox interdum sumi pro quacumque facultate operandi, ut cum dicimus virtutem movendi, calefaciendi; imo etiam extendi solet ad quacumque perfectionem rei significandam, in qua significatione videtur sumi ab Aristotele, VII Physic., cap. 3, cum ait, virtutem esse perfectionem quamdam; unde pulchritudinem, sanitatem, et robur, virtutes corporis appellat, et in universum optimam rei dispositionem, quae in statu perfecto illam constituit. Interdum vero nomen virtutis sumitur pro obiecto seu effectu talis facultatis, quo modo virtus rei dici solet perfectissimum obiectum, seu perfectissimus effectus quem potest attingere. Quomodo dixit Aristoteles, I de Cael., text. 116, virtutem esse ultimum potentiae, ut exponit D. Thom., I-II, q. 55, a. 1, ad 1, quamvis Aristoteles ibi non expresse utatur nomine virtutis, sed simpliciter dicat denominari potentiam ab eo quod est maximum in illa. Hinc ergo nomen virtutis impositum est ad significandam illam dispositionem potentiae, qua perficitur et prompta redditur ad actus bonos et rectos, ac suae naturae consentaneos, eliciendos. Qua ratione ait Aristoteles, II Ethic., c. 5 et 8, virtutem esse habitum, qui habentem facit sese bene habere, et opus ipsius bene reddere. Ubi bonum, ut generalis sit definitio, non est accipiendum pro bonitate morali, sed absolute pro bonitate seu perfectione consentanea potentiae. Et sic etiam Augustinus, lib. LXXXIII Quaestionum, in 31, dicit, virtutem esse habitum bonum modo et ratione, naturae consentaneum. Unde cum habitus proprie dictus solum sit in potentia aliquo modo rationali, ut supra dixi, virtus etiam, quae essentialiter habitus est, in sola huiusmodi potentia reperiri potest, primo quidem ac principaliter in intellectu et voluntate, per quamdam vero participationem in inferiori hominis portione, quatenus aliquo modo rationem participat, et motioni eius subditur.

14. Quapropter omnes virtutes, vel formaliter, vel radicaliter, ad virtutes intellectus vel voluntatis reducuntur. Consistit autem perfectio intellectus in attingenda veritate, perfectio autem voluntatis in attingenda honestate, et ideo virtus in communi et simpliciter appellatur habitus indefectibiliter attingens bonum simpliciter potentiae rationalis, subdistinguiturque in virtutem intellectualem, et affectivam, seu voluntatis. Intellectualis illa est, quae ad veritatem cognoscendam infallibiliter inclinatur. Affectiva vero seu appetitiva illa est, quae ad recte et honeste operandum sine defectu inclinatur; de qua potissime intelligitur descriptio Augustini, lib. II de Lib. arbit., c. 18 et 19: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nemo male utitur. De qua particula ultima multa scribunt Theologi; nobis satis est, virtutem voluntatis talem esse habitum, qui non elicit actum nisi bonum et honestum, ut talis est; an vero aliunde possit tali actui adiungi extrinsece vel accidentaliter malitia, ad essentiam habitus vel virtutis declarandam nihil nunc refert.

15. *Vitium quid proprie significet.*— Habitibus vero, qui non est virtus, solet aliquando vitium appellari. Ita enim Aristoteles, 7 Physic., cap. 3, hanc attingens divisionem, habituum (inquit) alii virtutes, alii vitia sunt. Nos autem libentius usi sumus nomine universaliori per negationem explicato, quia vitium proprie significat habitum malum, et contrarium virtuti, et ex se inclinatum ad actum contrarium perfectioni potentiae in qua est. Ut in intellectu dicuntur vitia errores, et habitus inclinantes ad falsum; in voluntate vero vitia sunt habitus inclinantes ad turpes et inhonestos mores. Sic autem sumptum vitii nomen non dividit adaequate habitum contra virtutem, quia dantur aliqui habitus, qui licet non attingant perfectionem virtutis, non tamen; vitia sunt. Huiusmodi est in intellectu opinio vera, quae

licet virtus non sit, eo quod, quantum est ex ratione sua, potest ad falsum inclinare, ut recte notavit D. Thomas, I-II, q. 55, a. 4, non est tamen simpliciter malus habitus, quia non inclinatur ad malum talis potentiae, sed ad bonum, licet imperfecto modo. Ideoque erit proportionaliter in voluntate, si in illa sunt aliqui habitus indifferentes ex obiecto, de quo alias. Propter hanc ergo causam contra virtutem distinguimus habitum qui non est virtus, qui ulterius dividi potest in habitum vitiosum seu malum, et habitum indifferentem seu imperfectum in suo ordine, quamvis absolute malus non sit.

16. Atque ex declaratione huius divisionis constat, illam esse adaequatam praecedentibus, quanquam non eodem modo. Nam secunda et tertia divisio ita comparantur, ut uniuscuiusque membrum possit per alterius membra dividi; nam tam virtus intellectualis quam appetitiva dividi potest per virtutem et non virtutem, seu vitium; et e converso, virtus dividi potest in intellectualem et appetitivam, et vitium similiter. At vero prima et tertia divisio non ita se habent, nam, licet habitus acquisitus dividatur per virtutem et vitium, non tamen infusus; et e converso, licet virtus dividatur in infusam et acquisitam, non tamen vitium.

17. *Vitium nullum a Deo infundi potest.*— Non desunt tamen Theologi, praesertim Nominales, qui dicant, non repugnare dari vitium infusum a Deo. Falluntur tamen non solum in habitu per se infuso, quod videtur manifestum, sed etiam in habitu per accidens infuso, quia repugnat divinae bonitati et veritati, ut per sese Deus sit auctor mali, et ad malum vel falsum inclinet. Quae ratio probat optime de vitio proprie sumpto, nam si datur habitus indifferens, nil repugnat illum infundi a Deo; erit tamen ad summum infusus per accidens, nam inter habitus supernaturales quoad substantiam non existimo dari posse, aut in intellectu habitum opinativum, aut in voluntate habitum indifferentem, ut in Theologia latius demonstrandum est. Itaque divisiones illae ita se habent, ut sub uno membro unius contineatur et totum unum membrum alterius divisionis et magna pars alterius membri, et e converso, ita ut sub virtute comprehendatur habitus infusus, et magna pars habitus acquisiti, et sic de aliis. Verum est, D. Aug., dict. lib. II de Lib. arbit., ponere in definitione virtutis, quod sit qualitas, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*; locutus vero est de virtute magis Theologicae et christiane, quam pure philosophice.

18. Unde hic etiam occurrebat quaestio de hac divisione habitus in virtutem et non virtutem, an sit in membra essentialiter divisa. A multis enim existimatur esse tantum subiecti in accidentia, eo quod idem habitus possit habere rationem virtutis in uno statu, et non in alio, ut coniunctus cum charitate, vel cum perfecta prudentia, aut seiunctus ab illis. Quod videtur sensitisse Scotus, Quodl., q. 18, a. 1, et in I, dist. 17, q. 2, ubi significat virtutem a vitio solum distingui per quamdam relationem. Sed potest esse aequivocatio in usu illius nominis, *virtus*; interdum enim significat non solum naturam habitus, sed etiam statum, et sic non solum dicit essentiam, sed connotat vel requirit aliqua accidentia, ut sufficientem intensionem, et extensionem, et connexionem cum aliis virtutibus. Interdum vero significat solam naturam habitus. Et hoc modo in praesenti sumitur, et ita non est dubium quin divisio sit essentialis, ut patet facile edictis, et latius tractat Caietanus, I-II, q. 55, a. 1. Illa vero duo membra ulterius subdividuntur in varias virtutes et vitia, ut ex dictis in praecedente divisione intelligi potest et ex iis etiam quae tractavimus de distinctione habituum ex obiectis in praecedente sectione, et in sequenti etiam divisione aliqua attingemus, quantum praesens institutum permittit.

#### *Quarta divisio habitus in practicum et speculativum*

19. Quarto, principaliter dividitur habitus in practicum et speculativum. Quae divisio in uno sensu potest etiam esse universalis, et adaequata habitui in communi; in alio vero magis usitato et recepto dari solet de habitibus intellectus, et applicari potest, tam ad habitus qui non sunt virtutes, quam ad virtutes; nos autem, exempli et claritatis gratia, in virtutibus et scientiis id explicabimus, nam inde facile erit per eandem proportionem ad reliquos habitus eandem doctrinam applicare. Quoniam vero habitus practicus, ex omnium sententia, ille est qui circa praxim per se et natura sua ac peculiari quodam modo versatur, idcirco, ut

intelligatur dicta divisio, duo a nobis declaranda sunt. Primum, quid sit praxis et quotuplex; secundum, quomodo habitus versari debeat circa praxim, ut sit practicus, et inde etiam constabit quis sit habitus speculativus.

*Quidnam praxis sit*

20. Praxis igitur sic definitur ab Scoto, q. 4 Prologi, in principio: *Praxis est actus alterius potentiae ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae ad hoc ut sit rectus*. Etenim quod praxis actum seu actionem significet, indubitatum est ex ipsa verbi graeci significatione;  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$  enim graece actionem vel actum significat, a praxo, quod est ago, seu facio. Quanquam apud Aristotelem, ut infra notabo, soleat nomen praxis, strictius sumi pro actione, quam ipse a factione distinguit; tamen, ex rigorosa vocis significatione, et ex usu tum communi, tum etiam necessario ad divisionem positam explicandam, generalius sumitur nomen praxis ut significat operationem.

21. Quod autem illa operatio, quae praxis dicitur, debeat esse actus alterius potentiae ab intellectu, probat Scotus ex quodam communi dicto, quod *intellectus extensione fit practicus*; quod sumptum creditur ex Aristotele, III de Anima, c. 10, text. 50, ubi distinguit intellectum practicum a contemplativo ex fine, quia *practicus* (inquit) *alicuius gratia ratiocinatur, et principium est agendi*. Quod videtur necessario intelligendum de actione, quae sit extra ipsum intellectum; nam intra ipsum etiam intellectus speculativus est principium agendi. Et favet huic sententiae D. Thomas, I-II, q. 57, a. 1, ubi ait: *Practicum vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus, sed solum ad interius opus intellectus, quod est speculari verum*. Ubi etiam D. Thomas, cum de opere exteriori loquitur, non intelligit solas actiones transeuntes, sed omnes actus alterius potentiae ab intellectu. Agit enim de opere interiori et exteriori, comparatione ipsius intellectus. Unde II-II, q. 179, a. 2, explicans divisionem vitae activae et contemplativae per ordinem ad intellectum activum et contemplativum, dicit, activum appellari ex eo quod ad exteriorem actionem ordinetur, ubi eodem modo sumere videtur actionem exteriorem, pro actione extra intellectum.

22. Hanc sententiam sequitur Soto, quaestione quarta prooemiali Logicae. Quam hac ratione confirmat: omnis operatio intellectus est speculatio; sed praxis est operatio ab speculatione distincta; ergo. Sed haec ratio non videtur efficax, quia non omnis actus intellectus videtur esse speculatio, alioqui omnis habitus intellectus esset speculativus, quia habitus speculativus est, cuius actus est speculatio. Et hoc maxime urget in opinione Thomistarum, qui ponunt actum imperii elicited ab intellectu, qui nullo modo est cognoscitivus veritatis, sed impulsivus ad opus; ille ergo non poterit dici speculatio. Sed de vi huius rationis plura inferius.

23. Eadem sententiam videtur probare Capr., q. 2 Prologi, conclusione quarta, adiuncta quadam limitatione, quam fortasse Scotus non negaret. Primo enim recte probat actionem exteriorem, quae dicitur praxis, non debere intelligi de sola actione transeunte, sed etiam de immanente, dummodo sit extra intellectum, in voluntate, verbi gratia, vel appetitu; nam prudentia est virtus practica quae versatur circa praxim, et per se primo versatur circa affectiones voluntatis, quas dirigit seu imperat; et utrumque docet D. Thomas, I-II, q. 47, a. 2 et 5. Et q. 16 de Malo, a. 8, ait, cognitionem, qua aestimatur aliquid esse eligendum vel appetendum, esse practicam seu affectivam, sentiens ipsam electionem seu affectionem esse praxim. Hinc vero addit Capreolus, etiam ipsum actum intellectus, quatenus liber est saltem quoad exercitium, esse praxim, quia ut sit cadit sub electione voluntatis, et directionem prudentiae, ut notat etiam D. Thomas, II-II, q. 48, a. 2, ad 2; ergo si ipsa electio voluntatis est praxis, etiam omne opus, quatenus sub talem electionem cadit erit praxis, quantumvis alioqui secundum se sit speculatio. Et confirmari hoc potest, nam sub hac consideratione ille actus non existimatur verus vel falsus, sed bonus vel malus. Unde sicut actus intellectus secundum se non est formaliter bonus, vel malus moraliter, sed quatenus intrinsece denominatur ab actu voluntatis bono vel malo, ita non dicitur praxis secundum se et intrinsece, sed quasi per

denominationem extrinsecam, sub qua ratione comparatur ad modum cuiusdam actus exterioris. Et ideo dixi verisimile esse, Scotum non fuisse negaturum hunc modum praxis in actibus intellectus. Unde idem Capreol., eadem q. 2, ad 1 Gregorii, ait, opus intellectus non esse praxim nisi mediante electione, et ad 2 infert, hanc non esse vere praxim, sed potius electionem illam, quae immediate regulatur ratione practica.

24. Hinc tamen ulterius argumentari possumus, ut etiam Scotus sibi obiicit, ut intellectus sit practicus, non oportere ut extendatur ad actum alterius potentiae ab ipso intellectu, sed satis esse si per unum actum suum extendatur ad regulandum alium actum ab ipso etiam elicitem, et consequenter praxim non semper esse actum alterius potentiae ab intellectu, sed esse posse actum ipsiusmet intellectus, quatenus per alium actum eiusdem intellectus dirigitur ac regulatur. Probatur prior pars, quia si actus intellectus, dirigens opus voluntatis ut recte fiat in suo ordine, practicus est, cur non etiam unus actus intellectus, dirigens alium ut recte fiat in suo genere? Quod enim unus sit actus intellectus, alius voluntatis, non est sufficiens ratio, sed potius petitur principium, nisi alia ratio adhibeatur. Et confirmatur, nam talis actus non est speculativus omnino, quia neque est propter se ipsum tantum, sed propter dirigendos alios actus intellectus; neque etiam est propter solam cognitionem veritatis, sed propter directionem alicuius potentiae in operando. Hinc ergo probatur altera pars, nam aliquis actus intellectus ut directus et regulatus per alium actum eiusdem intellectus, est vere praxis; ergo non est de ratione praxis, quod sit actus alterius potentiae ab intellectu. Antecedens patet, quia unus actus intellectus regulans et dirigens alium, practice comparatur ad illum; ergo, et e converso, actus regulatus et directus comparatur ut praxis ad alium.

25. Propter haec ergo multi censent non esse de ratione praxis, ut sit actus alterius potentiae ab intellectu, ut Gregorius, q. 5 Prologi, a. 1; et Aureol., q. 3; Ocham etiam, q. 4, a. 1, et Gab., q. 10, dicunt aliquem actum intellectus esse praxim; sed illi loquuntur eodem sensu quo Capr., scilicet, quantum ad usum, et medio actu voluntatis actum intellectus posse praxim appellari; et idem tenet Fons., lib. II Met., c. 3, q. 2.

26. Existimo tamen dissensionem esse magis de nominum significatione, quam de re, quia in re constat actum intellectus posse subesse directioni et regulis artis, et voluntarie ita fieri potius quam alio modo, quae conditiones sufficiunt in actibus aliarum potentiarum, ut sint praxis; ergo an actus intellectus ita sit appellandus, necne, tantum potest pertinere ad usum vel significationem vocis. Hactenus vero nulla sufficiens ratio reddita est, ob quam non possit praxis appellari, quod magis intra constabit declarando rationem practici habitus. Addo vero ultimo circa hanc partem, non omnem actum alterius potentiae ab intellectu esse praxim; nam Aristoteles, cum III de anima, c. 10, distinguit intellectum in practicum et contemplativum, sub nomine intellectus etiam imaginationem seu phantasiam comprehendit, ut ex principio capituli constat; unde etiam in phantasia distinguit duplices actus, alios practicos, qui movent ad opus, alios mere speculativos, qui in sola obiecti repraesentatione seu cognitione consistunt. In his tamen non dicitur esse praxis vel speculatio, nisi per quamdam participationem rationis, et ideo sub intellectu comprehendi possunt.

27. *Aliquae partes definitionis praxis ab Scoto traditae improbantur.— Quae rectitudo praxi conveniat.—* Aliae particulae definitionis praxis ab Scoto positae vel non omnes necessariae sunt, vel iuxta ea, quae hactenus diximus, sunt interpretandae. Quod enim ait, praxim debere esse actum naturaliter posteriorem intellectione, simpliciter verum est de omni praxi quae est extra intellectum, nam de ratione praxis est, quod sit actus regulabilis per intellectum practicum, et ideo praxis ut sic natura sua supponit intellectionem illam, quae est eius regula. At vero si aliquis actus intellectus est praxis, non oportet ut sit posterior quacumque intellectione, vel sub quacumque ratione, sed cum proportionem, scilicet, quod quatenus est actus artificiose factus, sit posterior ea intellectione, per quam applicatur regula talis artificii. Quomodo dialectica, ut est modus sciendi, natura sua est prior aliis scientiis, iuxta illud II Met., text. 15: *Absurdum est simul quaerere scientiam et modum sciendi.* Denique, quod ultimo loco Scotus ait, praxim debere esse actum conformem rationi

rectae, primum non simpliciter convenit omni praxi, sed illi quae recte fit, et ideo ipse etiam Scotus addit illam particulam, *ut sit rectus*; non erat tamen id necessarium in communi definitione. Deinde est advertendum, duplicem rectitudinem inveniri posse in praxi, unam moralem, quae solet dici rectitudo in usu, aliam generali nomine possumus appellare artificialem, quae dici etiam solet quoad facultatem operandi, quae duae rectitudines et divisim et coniunctim possunt reperiri in praxi; nam si quis optime depingat, non tamen recta intentione, erit praxis recta artificiose, non moraliter; et e converso, si bona intentione et prudenter depingat, et non iuxta regulas artis, erit praxis moraliter recta, non tamen artificiose; si vero utrumque habeat, erit utroque modo recta; praxis ergo abstrahit ab utraque rectitudine. Et praeterea si generaliter loquamur, abstrahit etiam a rectitudine; datur enim etiam praxis vitiosa duplici modo opposito praedictae duplici rectitudini.

28. *In quo formaliter sita praxis.*— Igitur de ratione praxis solum esse videtur, ut sit actio humana seu rationalis, quatenus dirigitur, seu dirigibilis aut regulabilis est per rationem humanam (nunc enim de humana praxi tantum loquimur). Quae descriptio satis constat ex dictis, ex communi sententia omnium qui de praxi loquuntur, et ex inferius dicendis magis declarabitur. Quoniam vero praxim actionem voluntariam esse dicimus, oportet ultimo advertere, nomen actionis apud Aristotelem interdum esse aequivocum. Nam aliquando actio generatim significat omnem veram actionem, sive interior sit, sive exterior, sive manens, sive immanens, sive transiens. Aliquando vero distinguit Aristoteles actionem a factione, ut patet ex 9 Metaphy., c. 9, et actioni accommodat nomen praxis, factionem vero ποιητικήν appellat. Est autem apud ipsum ambiguum, in quo distinguat actionem a factione. Triplex enim expositio illius divisionis apud illum inveniri videtur.

29. *Quod sit discrimen inter actionem et factionem.*— Primo enim illas distinguit, sicut nos distinximus duplicem rectitudinem, moralem, scilicet, et artificiosam, ita ut actus ut regulabilis in usu morali dicatur actio, ut regulabilis vero artificiose dicitur factio. Quem sensum indicat Aristoteles, 6 Metaph., capit. 1, ubi, distinguens scientiam practicam in activam et factivam, ait idem esse agibile, quod eligibile. Et iuxta hanc interpretationem idem actus poterit esse factio sub una ratione, et actio sub alia; inter habitus vero, ars erit factiva, prudentia vero activa. Secunda expositio est, ut per actionem intelligat Aristoteles actus immanentes, per factionem vero transeuntes. Et hanc significat IX Metaph., cap. 9, quam ibi D. Thomas, et alio loco, VI Metaph., approbat, et I-II, quaest. 57, a. 4. Tertia expositio est, ut actio dicatur illa, quae non est propter aliquod opus efficiendum, quod maneat et perseveret post actionem; factio vero sit, quae relinquit aliquod opus factum et permanens. Sic indicat Aristoteles, lib. I Magnorum moralium, cap. ult., ubi sic inquit: *Facientium et agentium non idem factile et actile, nam factilium praeter facturam, finis superest alius, sicut domificativae, praeter aedificationem, domus est; at in eis quae sub actionem cadunt, praeter actionem nullus est alius finis, ut praeter cytharae modulatum finis non est alius, sed id est finis, exercitium ex actio.* Ex quibus exemplis constat, etiam in actionibus transeuntibus distinguere Aristotelem actionem a factione. Unde iuxta hanc tertiam expositionem, sub actione comprehenduntur omnes actus immanentes regulabiles per rationem, et praeterea aliqui transeuntes, quia omnis actio immanens nihil operatum ex se relinquit; transiens vero non omnis sed aliqua. Verum est Aristotelem, VI Ethic., c. 5, significare actionem, prout a factione distinguitur, aliquando relinquere aliquid actum; sic enim scribit: *Finis effectio est quid aliud praeter ipsum, actionis vero non semper;* ubi cum indefinite ait non semper, significat, aliquando oppositum contingere etiam in actione. Sed vel illa particula, non semper, non est accipienda in eo rigore, sed in vi absolutae negationis, vel (ut in expositione indicat Divus Thomas) dicit non semper, quia, licet actio possit esse propter seipsam ut finem, aliquando etiam potest in alium finem extrinsecum ordinari, quamvis talis finis non sit aliquis terminus intrinsecus factas et permanens ex vi talis actionis, sed aliquid aliud intentum ab operante. Et ita accidit actioni, ut sic, esse propter alium finem; factioni vero est intrinsecum et per se, quia intrinsecum illi est habere terminum per ipsam factum, et post ipsam permanentem, propter quem principaliter intenditur.



30. Atque haec tertia expositio maxime videtur intenta ab Aristotele, quanquam, quia inter actiones praecipuae sunt immanentes, et in eis rectitudo moralis praecipuum habet locum, ideo interdum soleat actionem et agibile in actionibus immanentibus, et in ordine ad prudentiam, et bonitatem et malitiam explicare, ut videre licet in locis citatis. Quicquid vero sit de hac distinctione actionis et factionis, quod ad praesens spectat, utraque comprehenditur sub nomine praxis, quia utraque est actio humana, voluntaria, et regulabilis per rationem. Et haec de priori puncto.

*Quomodo habitus practicus circa praxim versetur*

31. Circa alteram partem propositam, scilicet, quomodo habitus practicus versetur circa praxim, advertendum est variis modis posse habitum aut potentiam circa praxim versari. Primo, eliciendo ipsum actum, quali est praxis, sicut temperantia elicit bonam electionem, quae vere est praxis. Secundo imperando, regulando, aut dirigendo praxim; quo modo prudentia se habet ad dictam electionem, et ars pingendi ad motionem manus. Et hi duo modi sunt per se ac proprii; alius vero potest excogitari minus proprius, et non ita per se, neque ex directa intentione, vel causalitate habitus seu potentiae, de quo infra dicemus, quia ille non sufficit ad rationem habitus practici.

32. Igitur iuxta illos duos modos explicari potest divisio habitus in practicum et speculativum. Nam si sumatur in tota illa generalitate, quae sub illis duobus modis comprehendi potest, adaequata erit divisio habitui in communi sumpto. Nam omnis habitus est in potentia vel appetitiva, vel cognoscitiva aliquo modo rationali, et quatenus talis est, ut supra dixi; ergo omnis habitus est principium cognitionis aut appetitionis aliquo modo rationalis. Omnis autem appetitio, quae aliquo modo rationalis est, habet rationem praxis, quia est opus alterius potentiae ab intellectu, regulabile per rationem; ergo omnis habitus existens in appetitu est habitus practicus. Atque ita docuit Capreolus supra, in fine quartae conclusionis, loquitur tamen specialiter de actu voluntatis. Sed est eadem ratio de actu appetitus sensitivi, quatenus est aliquo modo actus humanus, et rationi ac voluntati subordinatus; sub hac autem ratione est noster appetitus capax habitus. Cognitio autem rationalis, aut sistit tantum in cognitione veritatis, aut ad opus ordinatur. Prior cognitio est speculatio; posterior vero cognitio practica; unde Aristoteles, II Metaphys., c. 2, agens de scientia, inquit: *Speculativae finis veritas; practicae autem opus*. Neque inter duo illa membra inveniri potest medium, quia necesse est omnem cognitionem mentis ad veritatem aliquo modo ordinari. Vel ergo in ea sistit, et haec est contemplatio seu speculatio; vel ulterius progreditur in alium finem tendens; hic autem finis esse non potest, nisi aliqua operatio sive immanens, sive transiens. Ergo omnis etiam habitus intellectus, aut speculativus est, aut practicus; ergo illa partitio adaequate dividit habitum, quanquam sub uno membro comprehendat omnes habitus appetitivos et quosdam intellectuales; sub alio autem reliquam partem intellectualium virtutum seu habituum.

33. Quoniam vero nec ratio speculativi habitus in appetitu locum habet, nec ratio practici habitus in eo habet difficultatem ullam, ideo peculiariter dari solet illa divisio de habitibus intellectus. Et hoc modo potissimum de illa tractant Theologi in Prologo Sententiarum, et in I, dist. 35, et super I part., q. 1, a. 4 et q. 14, a. 16; et philosophi, tum in quaestionibus prooemialibus dialecticae et philosophiae, tum in lib. I, II et VI Metaphysic. Ad cuius explicationem ultra inquirunt, primum, unde sumenda sit distinctio inter illa duo membra; secundum, quanta sit distinctio habituum per illas differentias, id est, an sit essentialis, vel tantum accidentalis; tertium, an sit distinctio realis, vel tantum rationis inter illa membra; quartum, an sit sufficiens; in quo duo includuntur, scilicet, an sit aliquis habitus intellectualis, qui utramque illam rationem participet, et an sit habitus qui neutram habeat. De quibus ab aliis multa dicuntur; breviter tamen expediri possunt, si verborum contentionem et aequivocationem auferamus, et ad rem ipsam attendamus.

*Differentia in speculativum et practicum habitum unde sumatur*

34. *Algazelis sententia improbat.*— *Secunda sententia.*— Circa primum ergo quidam distinguunt hos habitus ex obiecto materiali, quia habitus speculativus est de re non operabili a nobis, practicus vero de operabili. Ita significat Algazel, lib. I Philosoph., cap. 1. Sed hoc non est satis, quia de re operabili a nobis potest esse speculatio, ut de visione, de amore, etc., quamvis e converso scientia practica ut sic esse non possit de re non operabili a nobis, quia repugnat fini eius, qui est opus. Alii ergo haec distinguunt ex eisdem obiectis formaliter sumptis; nam scientia practica est de re operabili, ut operabilis est, id est, docens illam operari, et consequenter regulans et dirigens operationem eius; scientia vero speculativa versatur circa rem non ut operabilem, sed praecise ut intelligibilem, seu speculabilem. Quod discrimen coincidit tandem cum illo quod Aristoteles assignavit ex fine; nam finis speculativi habitus sistit in cognitione veritatis; practici vero est aliquod opus, scilicet, ultra cognitionem veritatis. Necessario enim debet habitus practicus intellectualis immediate ordinari ad aliquam veritatis cognitionem; non enim potest habitus intellectus non esse principium intelligendi, et cognoscendi aliquid sub ratione veri. Hoc ergo commune est habitui practico, cum speculativo; differt tamen, quod speculativus ex se ultimate sistit in cognitione veritatis, practicus vero ultra tendit in operationem. Atque ita distinguuntur ei duo habitus, tum ex obiectis formalibus, tum etiam ex fine; haec enim duo idem fere sunt, si loquamur de fine obiectivo, seu qui per habituum obtinetur. Et in his fere omnes conveniunt.

35. Dubitant tamen ulterius, an intelligendum sit de fine ipsius habitus secundum se, vel de fine addiscentis seu habentis talem habitum. Aliqui enim putant utrumque finem esse necessarium ad rationem practici habitus. Ex quorum sententia, si aliquis addiscat scientiam aedificandi domum, non animo exercendi aut dirigendi tale opus, sed sciendi qualiter possit et debeat exerceri illud opus, scientia non erit practica. Quam sententiam fere his verbis videtur docere D. Thomas, I, q. 14, a. 16, qui consequenter ait, scientiam, quam Deus habet de creaturis, si non habeat voluntatem operandi illas, esse speculativam; si vero habeat, esse practicam. Unde haec opinio frequens est inter Thomistas, ut patet ex Caiet. ibi; Ferrar., 3 contra Gentes, cap. 20; Soncinate, V Metaph., q. 4; Iavello, q. 5.

36. *Tertia sententia.*— Contrarium vero docent in Prolog. Sentent., Ocham, q. 4, a. 2, alias q. 11; Gabriel, quaest. 11; Gregor., q. 5; quia alias esse practicum vel speculativum esset in aliquo habitu sola denominatio extrinseca ab intentione scientis. Unde sola mutatione intentionis idem habitus ex practico fieret speculativus, et e converso.

37. *Auctoris sententia.*— Existimo vero, quoad partem hanc, quaestionem esse de modo loquendi. Non enim est dubium quin scientia, ut applicata ad opus per intentionem operantis, habeat peculiarem ordinationem ad opus, ratione cuius peculiarem denominationem praxis aut practici suscipere potest. Tamen etiam est certum, scientiam, si ex se et natura sua ita versetur circa rem operabilem ut operabilis est, ut quantum est ex se praebeat facilitatem in operando, illam esse proprie et intrinsece practicam, et non tantum speculativam. Unde D. Thomas, supra, non dixit, ex fine operantis, scientiam esse simpliciter speculativam, vel practicam, sed secundum quamdam rationem aut denominationem, quod nos dicere possumus secundum statum quem habet in tali subiecto. Est autem advertendum, finem operantis duplicem esse posse. Unum mere extrinsecum, et per accidens ipsi scientiae. Et hic non sufficit ad constituendam scientiam practicam; nam, licet quis naturalem philosophiam aut metaphysicam addiscat animo lucrandi pecunias, vel capiendi voluptatem, non propterea scientia illa erit practica. Alius est finis scientis intrinsecus et connaturalis ipsi scientiae, et hic potest pertinere ad perfectum illum statum scientiae practicae; semper autem hic finis supponit sententiam ipsam ex se ordinari ad opus, vel esse regulativam operis. Et ita praeter illam intentionem operantis, supponitur in tali habitu intrinseca differentia, qua tendit ad opus, per quam sine dubio differt ab habitu pure contemplativo; unde ratione illius merito potest practicus appellari.

38. *Intellectus in practicam et speculativum ut distinguatur.*— Quod ut amplius declarem adverto duo. Primum est, Aristotelem, 3 de Anima, c. 10, et VI Ethicor., c. 1 et 5, etiam dividere intellectum in practicum et speculativum ex fine, quia ille sistit in contemplatione veritatis, hic ad operationem extenditur. Haec autem distinctio in intellectu ipso non pendet ex intentione voluntatis, sed ex se convenit intellectui ut antecedit voluntatem distinguitque facultates seu munera illius potentiae. Unde etiam fit ut intellectus non solum non fiat practicus absolute ex intentione voluntatis, sed etiam ipse quatenus practicus est, voluntatem moveat et afficiat, quanquam postea per voluntatem possit magis applicari ad opus, et, ut ita dicam, magis practicus fieri quoad usum. Habitus ergo intellectualis optime dividetur in practicum et speculativum ex subiecto, nimirum ut speculativus sit qui perficit intellectum ut speculativus est, practicus vero, qui illum perficit ut practicus est. Unde etiam oriatur distinctio ex ordine ad actus per quos optime distinguuntur habitus, nam intellectus speculativus ut sic speculationem tantum exercet, practicus vero practicam cognitionem. Uterque autem intellectus potest suos actus exercere, et prout ab illo eliciuntur, sunt practici vel speculativi, et non tantum ex intentione voluntatis. Idem ergo est de habitu, quoad substantiam et intrinsecam rationem eius, quicquid sit de perfectione seu denominatione accidentalia ex parte operantis.

39. *Varia genera habituum practicorum.*— Secundo observandum est, habitus practicos intellectus quosdam versari proxime circa appetitum dirigendo vel movendo illum ad opus; alios vero versari circa alias actiones humanas, quae duo genera habituum comprehendit saepe Aristoteles nomine prudentiae et artis. Et potest illis accommodari divisio supra tacta de habitu practico in activum et factivum, iuxta varias expositiones superius datas. Et ideo etiam priores habitus, qui versantur circa opus voluntatis, seu appetitus, dicuntur practici quoad usum, quia voluntatis est movere, et impellere caeteras potentias ad exercitum et usum; unde usus activus est quidam peculiaris actus voluntatis; munus vero dicatorum habituum est dirigere et movere voluntatem in suis actibus, et usu eorum. Alii vero dicuntur practici quoad facultatem actionum, quin ex se non excitant appetitum ad tales actiones, sed solum sunt principia quaedam ad illas artificiose exercendas, et ideo huiusmodi habitus saepe ab Aristotele vocantur potentiae. Priores ergo habitus non possunt semper supponere intentionem operandi ex parte cognoscentis, quia ipsimet inducunt ad huiusmodi intentionem. Unde, sicut operatio intellectus simpliciter antecedit operationem voluntatis, ita etiam actus practicus, et consequenter etiam habitus, ex suo genere est prior quam intentio operantis.

40. Nec refert, si quis dicat prudentiam supponere intentionem finis, tum quia, licet id sit verum de prudentia quoad actum praeceptivum electionis, non tamen quoad actum iudicii de tali fine particulari hic et nunc intendendo, qui actus etiam est practicus, et valde probabile est ad prudentiam pertinere. Tum etiam quia saltem ad intentionem finis supponitur iudicium synderesis, quae est habitus practicus, nam iudicium eius practicum est, cum natura sua ordinetur ad opus voluntatis, et sit regula eius.

41. Alii autem habitus, qui solum dant facultatem operandi, minus videntur pendere ab intentione operandi voluntatis, quantum ad suum esse, etiamsi pendeant quoad usum et exercitum suarum actionum, quod est posterius quid, quam esse ipsius habitus. Talis ergo habitus non ideo est practicus, quia actu applicatur ad operandum, sed potius, quia practicus est, ideo natura sua aptus est ut applicetur ad praxim dirigendam vel exercendam; ergo, si tali modo comparetur hic habitus, ut revera ex se praebeat facultatem seu facilitatem operandi, quacumque intentione ex parte addiscentis acquiratur, vel obtinentur, erit intrinsece et secundum suam substantiam practicus, etiamsi illi desit (ut ita dicam) status practicus.

42. *Unde oriatur formalis differentia inter habitum practicum et speculativum.*— Ex his ergo concludimus habitum practicum et speculativum differre primo et per se ex fine intrinseco, quia speculativus sistit in contemplatione veritatis quam propter se intendit, practicus tamen tradit cognitionem veritatis, ut regulam et principium alicuius operis humani, quod habeat rationem praxis. Unde consequenter etiam differunt ex suo genere in materia

circa quam versantur, quia scientia practica necessario versari debet circa rem operabilem a sciente, quia proxime debet dirigere aut regulare operationem eius; non potest autem operatio alicuius versari nisi circa rem ab ipso operabilem; scientia autem speculativa ex se habet versari circa rem non operabilem a sciente. Quod si versetur interdum circa rem operabilem, differt saltem a scientia practica in modo, quia haec (ut communiter dicitur) versatur circa rem operabilem, modo operabili, qui modus redundat in obiectum formale, et ideo dicitur practica scientia esse de re operabili, ut operabilis est; speculativa vero de re ut speculabili, id est, quatenus in se habet veritatem cognoscibilem, sive illa consistat in operabili, sive non. Unde ille modus operabilis non excludit, quin habitus practicus possit procedere definiendo et demonstrando; haec enim communia sunt omni scientiae; sed addit solum, quod modus procedendi talis sit, ut per illum comparetur cognitio, quae ex se sit sufficiens regula, et in suo ordine sufficiens principium praxis. Quod si ad hoc non perveniat, in sola speculatione sistit, quamvis veritas in qua versatur, sit in re operabili, quae omnia magis patebunt ex responsionibus ad alia puncta proposita, quae brevius expediri possunt.

*Differantne essentialiter in eadem potentia habitus practicus et speculativus*

43. *Theologia est practica simul et speculativa scientia.*— Circa secundum ergo punctum, an hae differentiae sint essentialia habituum intellectualium, necne, suppono iam non esse sermonem de illa denominatione, quae potest sumi ex intentione operantis; nam illa manifeste est extrinseca et accidentalis. Quo supposito, et omissis opinionibus, respondeo, quando hae differentiae sunt adaequatae habitibus, eas esse essentialia, aliquando vero fieri posse ut alicui habitui neutra illarum sit adaequata, et tunc comparatione eius practicum et speculativum non esse ita essentialia differentias, ut causent in eo essentialia diversitatem, quamvis ille habitus essentialiter differat ab habitu adaequate speculativo, vel adaequate practico. Haec resolutio primo patet exemplis, nam metaphysica, quae est adaequate seu pure speculativa, essentialiter differt ab alia scientia pure practica; in Theologia vero, quae iuxta veriore sententiam simul practica est et speculativa formaliter, differentiae illae non sunt essentialia, quamvis ipsa Theologia habeat aliquam differentiam, qua essentialiter differt a scientia pure practica vel speculativa. Ratio vero a priori est, quia hae differentiae sumuntur ex ordine ad finem, et obiectum formale scientiae.

44. *Quomodo unus habitus, practicus et speculativus.*— Sed dubitant multi quo modo possint differentiae, quae in aliquibus causant diversitatem essentialia, formaliter coniungi aliquo. Sed hoc facile intelligitur, advertendo esse posse has differentias sub quadam consideratione subalternas, et sub alia ultimas, iuxta varias convenientias et differentias quae in rebus inveniuntur. Possunt ergo duae scientiae in hoc convenire, quod utraque agit de re operabili, ut sic; differre vero, quia una agit adaequate de re operabili, seu tantum de illa; alia vero non adaequate, sed superiori aut universaliori modo. Sic ergo practicum sumi potest, vel ut abstrahit ab adaequato et inadaequato, et ut sic est tantum differentia subalterna, vel ut definitur ac limitatur ad habitum adaequate practicum, et sic est differentia ultima, et idem proportionaliter est de speculativo. Illae ergo differentiae non causant diversitatem essentialia, nisi ut ultimae sunt, et ut sic nunquam coniunguntur in eodem habitu; ut autem sunt subalternae, possunt coniungi, quia eadem res potest habere differentia subalternas constituentes genera inter se non subalternatim posita. An vero praeter divinam Theologiam sit aliqua scientia naturalis simul practica et speculativa, dicam paulo inferius; nunc solum dicimus, ex parte quidem subiecti non repugnare, nam eadem facultas intellectus simul practica est et speculativa. Quod exemplum aptum etiam est ad declarandum quod diximus de differentiis, practico, et speculativo.

45. *Fidei habitus est practicus simul et speculativus.*— *An idem sit de lumine gloriae et visione beata.*— Est autem circa hoc ultimo observandum, sententiam hanc aliter declarandum esse, si habitus est simplex qualitas, aut si est collectio plurium qualitatum subordinatarum. Nam priori modo non solum eadem scientia vel habitus, sed etiam eadem simplex qualitas, erit simul practica, et speculativa; sicut idem intellectus, licet sit simplex

qualitas, est practicus et speculativus, quia est principium notitiae practicae et speculativae. Et hoc modo censeo, habitum fidei infusae, etiamsi simplex qualitas sit, simul esse practicum et speculativum; nam et est principium contemplandi veritates divinas, et regula principiorum, seu veritatum quibus humanae operationes dirigendae sunt, ut superiorem quamdam honestatem habeant. Et idem fortasse est de lumine gloriae; imo multi idem credunt de visione ipsa beata, quia in rebus supremi ordinis non solum idem principium, sed etiam idem actus potest complecti utramque rationem practici et speculativi ad imitationem divinae scientiae; sed de hoc alias. At vero si scientia est composita ex pluribus qualitatibus pro diversitate principiorum et conclusionum, sic non poterit eadem humana scientia esse simul practica et speculativa secundum eandem qualitatem, sed secundum diversas, quia una et eadem conclusio non est simul practica et speculativa; qualitates autem illae dicuntur multiplicari iuxta varietatem conclusionum. Et ita etiam habitus principiorum dividuntur in synderesim et intellectum, ex eo quod circa principia practica et speculativa versantur. Posset autem quis facile dicere, illum habitum esse unum collectione quadam, et ita simul practicum et speculativum, quamvis secundum diversas partes.

*An practicum et speculativum re vel ratione differant*

46. Ex resolutione praecedentis dubii facilis est responsio ad tertium, quanquam nonnullam difficultatem circa illud ingerat Aristoteles, qui aliquando videtur separare intellectum speculativum et practicum tanquam potentias reipsa distinctas, ut patet ex 3 de Anima, c. 10, ubi primum ait, in textu 50, intellectum, qui est principium agendi, fine differre ab intellectu speculativo; postea vero, textu 53, sic ait: *Constat etiam eos oportere qui partes animae dividunt, si modo potentias dividant atque separent, complures ipsas esse concedere: nutriendi principium, sentiendi, intelligendi, deliberandi, et appetendi, haec enim plus inter sese differunt, quam potentia cupiendi et irascendi.* Ubi per potentiam intelligendi et deliberandi, intellectum speculativum et practicum intelligere videtur, et inter eos distinctionem realem aperte constituere. Et similiter VI Ethic., c. 1, distinguit duas partes animae, quas dicit genere differre, aliam qua contemplamur, etiam qua de rebus agendis consultamus.

47. *Intellectus non distinguitur in re ab intellectu speculativo.*— Nihilominus certum est, has facultates non esse in re distinctas, ut D. Thomas, 1 p., q. 79, a. 11, et omnes docent, et est per se evidens, nam intellectus est universalis potentia habens pro obiecto ens aut verum. Unde verum operabile et non operabile respectu intellectus sunt quasi differentiae materiales vel inadaequatae. Item non possunt distingui facultates in re, tum quia ratio componendi et discurrendi eadem est in omni materia, et aequae requirit spiritualem potentiam cognoscitivam; tum etiam quia eadem facultas est quae per naturale lumen assentitur primis principiis, tam speculativis, quam practicis; est enim idem modus assentiendi in omnibus illis ex immediata connexionem terminorum; sola autem terminorum diversitas non requirit diversitatem potentiae, cum eadem vis intellectiva sufficiat ad apprehendendum huiusmodi terminos, eorumque rationes penetrandas; ergo eadem etiam est vis seu facultas intellectiva, quae ex utrisque principiis discurrendi. Adde etiam, tantam esse connexionem inter veritates practicas et speculativas, ut saepe non possint practicae exacte cognosci sine adminiculo aliarum a quibus pendent, et ideo nulla est scientia adeo practica, quae vel non aliquid habeat speculationis, vel saltem non sit aliquo modo subordinata, vel subalterna scientiae speculativae. Ac propterea speculativa scientia ex suo genere est prior et nobilior, ut Aristoteles dixit in prooemio huius operis. Ergo principium cognitionis speculativae et practicae, necessario debet esse idem quoad vim intelligendi. Et confirmatur tandem, quia plus differre videntur opinio et scientia, quam practicum et speculativum; sed facultas sciendi et opinandi eadem est; ergo multo magis intellectus practicus et speculativus.

48. *Aristoteles an in re distinctum assuerit intellectum practicum ab speculativo.*— Neque Aristoteles potuit oppositum sentire; quin potius D. Thomas, citato loco, hanc eandem sententiam colligit ex illo axiomatico, quod intellectus speculativus extensione fit practicus, quod etiam ipse affert ex Aristotele, III de Anima. Item ex eo quod cognitio

practica ex fine tantum distinguitur ab speculativa, ut in eodem loco lib. III de Anima Aristoteles dicit. Quae differentia respectu cognoscitivae facultatis accidentalis est. Unde etiam in phantasia, manifestum est, secundum Aristotelem, eandem esse facultatem, quae suo modo speculativa est et operativa. Cum ergo Aristoteles numerat ut diversas potentias animae, intellectivam et deliberativam, posset quis per deliberativam intelligere, non intellectum practicum, sed voluntatem; numerat enim prius sensitivam et intellectivam potentiam, et deinde numerat deliberativam et appetitivam potentiam; recte ergo possunt per haec verba intelligi duo appetitus correspondentes sensui et intellectui. Sed hoc non placet, quia *deliberare*, proprie significat consilium capere. Unde alia translatio ibi pro *deliberativo* habet *consiliativum*. Et ideo melius dicitur, ibi Aristotelem non distinguere has potentias, ut in re distinctas quoad facultatem, sed quoad numerum. Neque oportet in omnibus, quae ibi numerantur, esse aequalem aut similem distinctionem. Sicut etiam VI Ethic., c. 5, distinguit Aristoteles duplicem partem animae, opinativam et scientificam, quas tamen constat non esse in re diversas facultates. Adde, ex citato loco III de Anima, non tam colligi intellectum practicum et speculativum in re distingui, quam irascibilem et concupiscibilem non plus distingui in re, quam intellectum practicum et speculativum, quoad fortasse verum est, de quo alias.

49. Constat igitur, ex parte subiecti non necessario colligi realem distinctionem inter intellectualem habitum practicum et speculativum; nam ostensum est utriusque subiectum in re idem esse. Nec vero e converso ex unitate potentiae colligitur identitas inter ipsos habitus, quia in eadem potentia possunt esse habitus realiter distincti, ut supra ostensum est. Igitur aliunde inquirendum est quo modo huiusmodi habitus differant, nimirum ex principio posito in superiori puncto. Nam quando practicum et speculativum sunt adaequatae differentiae habituum, signum est illos habitus etiam realiter differre, quia unusquisque eorum habet entitatem propriam distinctam a potentia, et adaequatam obiecto omnino distincto; ergo sunt inter se entitates distinctae. At vero quando sunt differentiae inadaequatae habitus, tunc habitus practicus et speculativus non differunt re, sed ratione per nostros conceptus inadaequatos, ad cum modum quo differunt intellectus practicus et speculativus, vel sicut sensus communis, ut versatur circa colores et sonos inadaequate, ad summum potest ratione distingui, quanquam inferiores sensus, qui adaequate respiciunt alia obiecta, realiter distinguantur.

*Sitne adaequata dicta divisio*

50. Quarti etiam dubii, quod est de sufficientia huius divisionis, resolutio ex dictis facilis est. Nullus enim habitus excogitari potest, qui vel practicus vel speculativus non sit; nam quodammodo includunt hi habitus immediatam contradictionem. Omnis enim habitus intellectualis ad cognitionem veri, vel sub ratione veri necessario tendit. Aut ergo tendit in cognitionem veri propter seipsam, et talis habitus est speculativus, vel talis cognitio in alium finem ordinatur, et sic constituitur habitus practicus. Inter illa autem duo membra, scilicet, cognitionem veri propter se, vel propter aliud, non potest intelligi medium; ergo inter practicum et speculativum non potest dari medium per negationem utriusque extremi. Quod etiam confirmari potest, tum ex potentia in qua sunt tales habitus, quae sufficienter dividitur in intellectum practicum et speculativum; tum ex actibus et muneribus illius potentiae, quae data est homini propter perfectionem et excellentiam quae est in veritate contemplanda, atque etiam ut sit quasi lumen dirigens et gubernans hominem in omnibus actionibus suis, quatenus subduntur potestati eius, sive ad moralem vitam, sive ad naturalem et corpoream tuendam et conservandam ordinentur. Et ita etiam philosophi distinxerunt duplicem hominis felicitatem, activam scilicet, et contemplativam, ut patet ex Arist., X Eth. Et similiter philosophia christiana duplicem distinguit vitam, activam et contemplativam, cui Aristot., I Eth., c. 5, addidit vitam voluptuosam, quae inter humanas non computatur, quia bestialis potius est, et ratione non regitur. Habitus ergo humani seu intellectuales sufficienter sub illa divisione comprehenduntur.

51. *Theologia magis est speculativa quam practica.*— An vero possit inter illa duo membra dari medium quasi per participationem utriusque extremi, quantum ad rem quidem spectat, clara est resolutio ex dictis. Nam si quis medium appellet habitum qui simul sit practicus et speculativus, verum quidem est clari huiusmodi habitum; an vero appellandum sit medium, necne, quaestio erit de nomine. Simpliciter tamen loquendo, sufficiens est illa divisio, tum quia cum dividitur habitus intellectualis in practicum et speculativum, non oportet sumere illas differentias ut ultimas, sed ut subalternas, et ita habitus ille, qui simul practicus est et speculativus, sub utroque illorum membrorum ob diversas rationes comprehenditur. Tum etiam quia, ut in simili dixit D. Thomas, II-II, q. 179, a. 2, ad 2, *medium quod ex extremis constat, virtute continet extrema, semper tamen in eo alterum extremorum dominatur, a quo absolutam sumit denominationem.* Sicut de supernaturali Theologia, quae simul speculativa et practica est, dixit alibi idem D. Thomas, magis esse speculativam, quia ex primario obiecto speculativa est.

52. *Scotus contrarium asserens improbat.*— Quanquam Scotus, in Prologo, q. 4, e converso existimet, scientiam, quae ad praxim quovis modo extenditur, simpliciter esse dicendam practicam, quia talis scientia simpliciter non est propter se, sed propter alium. Sed non recte loquitur, et in duobus deceptus videtur. Primo, quia existimavit ad rationem actus practici satis esse quod quacumque ratione excitet affectum, et ideo etiam ipsam contemplationem Dei in nobis vocat actum practicum. Sed non recte, quia ad rationem actus practici intellectus, necesse est ut versetur circa praxim, ut obiectum seu materiam circa quam, ut ex dictis satis constat, et notarunt Capreolus, Greg., Gabriel, et alii in Prologo, loc. cit. Imo et D. Thomas, quem Capreolus refert, idem docet in III, dist. 23, q. 2, a. 3, quaestione 2, et q. 14 de Verit, art. 4. Et ratio est, quia ex cognitione quantumvis speculativa sequitur delectatio, ut constat ex X Ethic., c. 7 et 8, non tamen per modum directionis aut regulae practicae, sed naturali consecutione; et similiter contemplatio Dei excitat amorem ex vi excellentiae et bonitatis obiecti, non quia ipsa contemplatio per se et intrinsece ad illum finem referatur.

53. Deinde non videtur animadvertisse Scotus, quando idem habitus simul habet actus speculativos et practicos, quamvis secundum unam rationem vel habitudinem non tendat in cognitionem veritatis propter seipsam, tamen secundum aliam participare hanc perfectionem, ideoque non repugnare quominus habitus, qui secundum aliquid est practicus, secundum aliud sit speculativus, ac etiam interdum magis, vel simpliciter speculativus.

54. *Medicina an speculativa et practica.*— *Logica an speculativa et practica.*— Atque ita censent aliqui philosophandum esse, non solum de divina Theologia, sed etiam de multis scientiis naturalibus. Nam, licet hoc eminentiori et altiori ratione Theologi e conveniat propter excellentiam luminis, quod in revelatione nititur, et propter eminentiam Dei secundum se, et ut est primum principium, et finis ultimus, tamen secundum aliquam inferiorem rationem aliquid simile reperiri potest in scientiis naturalibus. Ut de medicina sentit idem D. Thomas, super Boetium, de Trinitate, in quaestione de divisione scientiarum, art. 1. Est enim medicina simpliciter practica ex praecipuo fine, et ex maiori parte eius, et tamen plura speculative contemplatur. Et sic distingui solet medicina in speculativam et practicam, non ut in scientias omnino diversas, sed ut in diversas partes seu rationes eiusdem scientiae. Idem etiam multi existimant de philosophia morali; sine dubio enim multa speculative considerat, quamvis absolute ad morale opus ordinari videatur, et ideo magis practica censeatur. Atque ad eundem modum possumus probabiliter loqui de logica, opposito modo; est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica; dirigit enim operationes intellectus, ut artificiose fiant eo modo quo fieri possunt, unde et ars liberalis appellatur; tamen ad hanc directionem multa, et fere maiori ex parte contemplatur pure speculative, et ipsamet directionem magis facit speculando naturam, et proprietates naturales ipsorum actuum intellectus, quam practice instruendo intellectum quomodo debeat operari, ut bene animadvertit Hervaeus, Quodlib. I, q. 3. Sed de hac re et divisionibus habituum, atque adeo de speciebus qualitatis haec sint satis.