

DISPUTATIO X  
DE BONO SEU BONITATE TRANSCENDENTALI

Haec est ultima proprietas simplex quae enti attribuitur, de qua imprimis supponimus bonitatem esse; id enim tam certum et per se notum est ut non indigeat probatione; nam et Scriptura dicit vidisse Deum bonitatem in creaturis a se productis, Genesis primo; et Aristoteles dixit bonum esse quod omnia appetunt, I Ethic., c. 1. Unde, quam est certum et experimento cognitum esse in rebus naturalem inclinationem seu appetitum ad aliquid, tam est etiam notum esse bonum seu bonitatem in rebus. Hoc ergo posito, explicandum est quidnam bonitas sit et quotuplex, et quaenam illarum sit passio entis et quomodo ad ipsum ens comparetur.

*SECTIO PRIMA*

*QUID BONUM SEU BONITAS SIT*

1. Cum bonum nomen sit connotativum seu denominativum, hic non inquirimus quid illud sit quod bonum denominatur; nam certum est illud in communi loquendo esse ens quod natura seu ratione bonum antecedit, ut in superioribus dictum est et ex sequentibus magis constabit; sed inquirimus quaenam sit illa forma seu ratio a qua res bona denominatur. In qua explicanda eadem est varietas opinionum quae in caeteris passionibus entis.

2. Prima opinio ait bonitatem non dicere aliquam rationem realem, sed solum relationem rationis convenientiae unius ad alterum. Quae opinio indicatur a Capreolo, In II, dist. 34, q. 1, et in hunc modum explicatur. Nam bonitas, ut ex ipsa voce et ex communi modo concipiendi constat, non addit enti aliquam rationem privativam, quia privatio potius dicit carentiam perfectionis seu bonitatis; dicit ergo positivam rationem. Rursus, non dicit formaliter ipsam rationem entitatis, tum quia haec duo diversis conceptibus ac definitionibus a nobis concipiuntur et explicantur; tum etiam quia alias bonitas non esset proprietas entis, sed potius voces illae essent synonymae. Neque etiam bonitas potest in suo conceptu includere entitatem et aliquid illi addere, quia proprietas non includit intrinsece in conceptu suo naturam seu essentiam sui subiecti. Necesse est ergo ut bonitas dicat aliquid superadditum enti; sed hoc non potest esse aliquid reale, quia, ut supra late ostensum est de passionibus entis in communi, enti reali ut sic non potest addi aliqua ratio realis, non solum ex natura rei, verum nec ratione distincta, quae sit passio eius. Item, quia nec talis ratio potest esse absoluta, nec relatio realis, ut infra probabimus; ergo solum addere potest bonum supra ens aliquid rationis, quod non potest esse nisi praedicta relatio convenientiae. Qui discursus videtur esse D. Thomae, q. 1 De Verit., a. 1, et q. 21, a. 1. Et confirmari potest quia bonum et appetibile in re idem sunt, quamvis his nominibus non idem respectus significetur; nam appetibile dicit formalem denominationem ab appetitu, vel respectum ad illum; bonum autem non id dicit formaliter, sed id quod ex parte obiecti est fundamentum talis denominationis seu habitudinis, propter quod haec causalis vera est: Quia bonum est, est appetibile. Sed omnis res appetitur propter convenientiam quam habet cum appetente; amat enim unusquisque quod conveniens est; ergo ratio boni in hac ratione convenientiae consistit; haec autem ratio convenientiae non est nisi relatio, ut ipsa vox prae se fert; et explicari potest, quia res eadem quoad omnia absoluta huic est conveniens, illi disconveniens, Ut calor est conveniens igni et disconveniens aquae; ergo consistit convenientia in relatione; et non reali, ut ostendemus, ergo rationis.

*Bonitas non est relatio rationis*

3. Sed nihilominus haec opinio virtute improbata est in superioribus quoad duo. Primum, quod neget has passiones entis includere in conceptu suo formali et intrinseco entitatem, quod tam in communi quam in singulis supra tractatis ostendimus esse falsum et in praesenti videtur manifestius, nam quod entitatem non includit, nihil est; quis autem concipiat bonitatem esse nihil, cum illa trahat appetitum et rationem causae finalis habere dicatur et sit ipsa perfectio rei, vel integra vel ex parte, ut explicabimus? Unde D. Thom., I, q. 48, a. 5, dicit bonum per se et principaliter consistere in perfectione; perfectio autem sine entitate, neque

intelligi potest. Unde August., lib. 1 De Doct. Christiana, c. 32, ait quod *in quantum sumus, boni sumus*. Secundum est, relationem rationis esse passionem entis; nam loquendo proprie de relatione rationis prout dicit aliquid mente confictum et quasi additum rebus, ostendimus id esse falsum et in praesenti evidenter etiam constat. Primo, quia, ut Aristoteles docet, VI Metaph., in fine, bonum est in rebus, et in hoc distinguit illud a vero; non est ergo formaliter sola relatio rationis. Deinde quia, ut ex Augustino, lib. De natura boni, c. 3, tractat D. Thomas, I, q. 5, a. 5, *bonum consistit in modo, specie et ordine*, quod etiam infra exponemus; haec autem non sunt conficta per intellectum, sed in rebus ipsis existunt; ergo neque ratio boni. Item, quia haec est differentia inter verum bonum et apparens, quod apparens solo intellectu fingitur et apprehenditur, verum autem bonum in re ipsa subsistit et ante omnem fictionem intellectus supponitur; unde de Deo dicitur: *Vidit omnia quae fecerat et erant valde bona*; at non vidit in eis relationem rationis; non ergo consistit bonitas in ficta relatione neque haec ad illam requiritur.

4. Sunt vero qui dicant, quamvis aliquae relationes rationis tales sint quae a fictione et cogitatione intellectus pendeant, ut relationes generis vel speciei, alias vero esse quae sunt in rebus ipsis absque cogitatione intellectus, ut relatio creatoris vel domini in Deo. Sed hi vel aequivoce loquuntur de relationibus vel in verbis involvunt repugnantiam. Quomodo enim in rebus ipsis sunt ante opus rationis, si relationes rationis esse dicuntur? Aut in quo differunt a relationibus realibus, si sunt subiective in rebus et non tantum obiective in intellectu? Nec illae denominationes creatoris aut domini prout intelliguntur antecedere cogitationem intellectus, sumuntur a relationibus rationis, de quo alias. Adde, qualiscumque haec relatio fingatur, non posse in ea rationem bonitatis consistere, quod magis constabit ex his quae de relatione reali dicemus. Fundamentum autem huius sententiae ad summum probat bonum praeter totam intrinsecam rei entitatem connotare aliquid aliud extrinsecum seu denominationem sumptam ex consortio plurium, praesertim quando una res dicitur bona alteri, ut infra declarabimus.

*Bonitas non est relatio realis*

5. Secunda sententia ponit rationem bonitatis in aliqua relatione reali superaddita enti consistere. Quae opinio fundanda ac declaranda est, sumpto principio contra praecedentem sententiam probato, bonitatem consistere debere in ratione aliqua reali; nam illud non potest esse mere absolutum, ut probat satis argumentum factum, quod eadem res respectu unius sit bona et respectu alterius mala; erit ergo relatio realis. Quae sententia attribuitur Durando, In II, dist. 34, q. 1. Sed cum Durandus in aliis etiam rebus neget proprias relationes reales, alia est in praesenti mens eius ut infra videbimus. Cuiuscumque autem sit illa sententia, manifeste falsa est. Quod eisdem argumentis quibus de veritate id probavimus, cum proportionem applicatis hic ostendi potest. Primo, quia Deus ab aeterno bonus est bonitate transcendentali communi tribus personis et tamen in eo nulla est relatio realis communis tribus personis. Secundo, quia calor, ubicumque existat habet totam suam bonitatem, etiamsi ignis non existat neque aliquod aliud subiectum cui conveniens sit calor; ergo et tunc non habet relationem realem convenientiae; ergo non consistit bonitas in hac relatione. Tertio, etiam quando calor existit in igne vel iustitia in homine, non est bonum eius propter relationem realem, nam hoc ipso quod talis forma per suam entitatem absolutam informat tale subiectum est bonum et perfectio eius, praecisa omni insurgente relatione vel secundum realem durationem, si revera nulla est talis relatio, vel secundum intellectum et naturae ordinem; prius enim natura sunt talia extrema secundum suas entitates et perfectiones absolutas quam inter ea insurgat relatio. Quarto, quia vel relatio illa realis dicit perfectionem et entitatem realem, vel non. Si non dicit (ut multi existimant) aliquam perfectionem realem, quomodo potest esse bonitas alicuius rei cum bonitas perfectionem dicat? Si autem dicit perfectionem, ergo et bonitatem; dicit ergo realem relationem convenientiae et illa relatio erit eius bonitas; et sic procedetur in infinitum, quod argumentum vulgare est in relationibus. Vel si illa relatio est conveniens et bona absque tali relatione convenientiae, idem facillime intelligi poterit in quacumque forma vel re absoluta.

*Bonitas nihil absolutum dicit in re distinctum ab entitate*

6. Tertia sententia est bonitatem dicere quamdam proprietatem absolutam ac realem superadditam enti et ex natura rei seu formaliter distinctam ab illo, quae sententia tribuitur

Scoto, In I, dist. 3, q. 3 et aliis locis, quae supra tractata sunt; et videre licet in Capreolo, In II, dist. 34, q. 1. Et potest probari ex dictis sufficienti enumeratione, quia bonitas oportet ut sit aliquid reale; et non potest esse relatio; ergo debet esse absolutum. Et ut sit proprietas, oportet ut in re aliquo modo distinguatur. Sed contra hanc sententiam procedunt omnia quae in communi de passionibus entis et in particulari de unitate et veritate dicta sunt. Et praeterea, ut clarius in praesenti falsa esse intelligatur, distinguere possumus dupliciter ens aliquod dici bonum: uno modo absolute et in se, scilicet, quia in se bonum est, quomodo dicitur Deus bonus aut homo bonus. Alio modo dicitur aliquid bonum quia alteri bonum est, quomodo virtus dicitur esse bona quia bonum facit habentem, et sic ait D. Thom., q. 21 De Verit., a. 1, *bonum dicere rationem perfectivi alterius*. De qua distinctione statim plura dicemus. Res ergo quae dicitur bona alteri non potest denominari bona ab aliquo modo reali et absoluto ex natura rei distincto ab entitate eius, quia huiusmodi res praecise concepta in sua entitate ratione illius est conveniens ei cui bona dicitur, ut sanitas per seipsam et non ratione alicuius modi superadditi est conveniens animali; et virtus aut scientia ex eo praecise quod virtus et scientia est, est conveniens homini; omnino ergo fictum est ponere in huiusmodi formis modos superadditos quibus bonae sint; praescindamus enim per intellectum talem modum et consideremus in scientia solam essentiam eius, et inveniemus illam convenientem valdeque proportionatam humano intellectui. Et similiter forma ex eo praecise quod forma est, est bona et conveniens materiae et sic de aliis. Adde, hic etiam habere locum argumentum illud quod de illo modo superaddito interrogari poterit an sit conveniens alteri necne; nam si conveniens non est, quomodo forma illo modo affecta ratione illius potest esse conveniens? Si autem etiam ille modus conveniens est per seipsum (ne ulterius et in infinitum progrediamur), etiam forma ex vi suae essentiae seu differentiae ultimae per seipsam poterit esse conveniens.

7. Et hinc facile intelligitur in re quae bona dicitur in se et absolute, etiam esse confictum modum illum. Aut enim res dicitur bona essentialiter aut accidentaliter, quomodo dicitur bonus homo studiosus. Hoc posteriori modo est quidem bonitas aliquid distinctum ab ipsa re quae denominatur bona, ut sanitas est distincta a sano et pulchritudo a pulchro; unde interdum est modus rei sic affectae, ut figura, interdum vero est entitas addita alteri enti ad perficiendum illud, ut scientia additur intellectui. Non tamen est haec bonitas quam nunc consideramus, quia talis bonitas respectu illius entis cui accidit, non est intrinseca passio entis sed est quoddam accidens eius; unde non est bonitas transcendentalis, sed potest dici bonitas formalis vel materialis, vel obiectiva, vel alia similis, iuxta varios respectus convenientiae quos una res potest ad alteram habere. Nisi forte consideretur illa bonitas respectu ipsiusmet rei vel formae quae bona alteri dicitur, de qua iam dictum est; vel respectu totius constituti per illam, quomodo est intrinseca pars entitatis eius, sicut forma est intrinseca pars compositi et dici potest quoddam bonum, vel bonitas eius, et sic iam pertinet ad bonitatem essentialem illius constituti ut sic. De hac ergo etiam est evidens non posse addere modum intrinsecum et absolutum ex natura rei distinctum ab entitate rei, quia bonitas totius non est nisi quae consurgit ex bonitate partium; sed ostensum est bonitatem formae non addere aliquid intrinsecum ultra formam et consequenter nec bonitatem materiae supra materiam, nec bonitatem unionis supra unionem; ergo nec bonitas compositi addet aliquam proprietatem distinctam supra totam entitatem compositi ut sic. Et declaratur applicando argumentum factum; nam, praecisa illa proprietate, manent in illo composito tota bonitas materiae et formae inter se unitae; ergo et bonitas compositi. Quod si neque in ente composito bonitas addit illum modum neque etiam in ente simplici quod ordinatur ad aliud componendum, evidenter infertur etiam in substantiis simplicibus bonitatem substantialem, seu essentialem, vel transcendentalem nihil intrinsecum addere entitati earum; est enim eadem vel maior ratio, quia haec entia sunt et simpliciora et perfectiora.

8. Et hinc a fortiori impugnatur opinio quam refert Soncin., IV Metaph., q. 19, quae asserebat bonitatem hanc transcendentalem esse accidens quoddam vere ac proprie pertinens ad praedicamentum qualitatis. Quod est evidenter falsum, tum quia praedicatum transcendens non potest ad unum genus limitari; tum etiam quia unaquaeque res per seipsam bona est, quod non solum in Deo est certissimum, sed etiam in aliis entibus, ex discursu facto. Nam anima, verbi gratia, praecise ratione suae substantiae aliquid perfectionis habet et bona est ac conveniens

homini et appetibilis ab ipso; et idem est in quantitate et in qualitatibus ipsis; nam in singulis speciebus est propria bonitas ac perfectio; unde bonitas non constituit proprium qualitatis genus, vel speciem, alioqui una qualitas per aliam bona esset, quod est ridiculum; maxime cum eadem qualitas possit esse bona uni et mala alteri.

*Bonitas absolute non consistit in perfectione reali entis*

9. Est ergo quarta sententia bonitatem nihil aliud dicere quam intrinsicam rei perfectionem quae absoluta est in absolutis et relativa in relativis. Unde fieri videtur consequens, bonum nihil aliud esse quam ipsum ens quatenus in se aliquid perfectionis habet. Haec opinio tribuitur Hervaeo, Quodl. III, q. 2; ibi tamen magis sentit bonitatem dicere entitatem quatenus est perfectiva alterius, seu quatenus ad alterius perfectionem ordinatur, quam ut in se habet perfectionem aliquam, de quo sensu infra dicam. Aliter ergo potest explicari haec opinio, quod bonitas uniuscuiusque rei sit illa perfectio qua unaquaeque res in sua entitate perfecta est; unde si sit ens simpliciter, erit in se habens tantam perfectionem ratione cuius in se etiam erit quoddam bonum; si vero sit ens secundum quid seu entis ens, ut pars totius vel accidens subiecti, sic erit bonum illius cuius est ens; et ratione perfectionis entitativae quam habet, dicetur in se quoddam bonum; ea vero ratione qua illa perfectio vel instituta est vel apta ad perficiendum aliud, dicetur bonum alterius. Unde, sicut accidens eadem entitate est in se ens et ens alterius, ita eadem perfectione est in se, id est, intrinsece quoddam bonum et bonum alterius. Sic ergo recte intelligitur et explicatur bonitatem in unaquaque re nihil esse praeter uniuscuiusque perfectionem.

10. Probatio autem huius sententiae sic expositae imprimis sumi potest ex dictis, a sufficienti enumeratione; quia bonitas non est relatio rationis nec realis, neque absolutum quid additum enti; nihil ergo aliud superest quod esse possit nisi rei perfectio. Deinde quia bonum et perfectum idem sunt, ut docet D. Thomas, I, q. 5, a. 1, 3 et 5, et infra declarabimus; ergo et bonitas et perfectio sunt idem; nam bonum et perfectum non materialiter tantum, sed formaliter idem sunt, quia unumquodque in tantum bonum est in quantum est perfectum. Denique hoc modo facile concipi et declarari potest ratio bonitatis et nulla ratio est quae cogat ad aliquid aliud addendum, neque quid illud sit facile potest explicari vel intelligi; ergo signum est in hoc consistere rationem bonitatis.

11. Sed, licet haec sententia videatur per se facilis ac perspicua et magna ex parte rem declaret, non tamen omnino et ideo aliquid aliud addere oportet propter duo. Primo, quia iuxta hanc expositionem, bonum non est passio entis realis, sed essentia eius. Unde bonum et ens potius tamquam synonyma convertentur, quam subiectum et passio. Sequela patet, quia nihil est magis essenziale enti reali quam habere aliquid perfectionis, et donec concipiatur aliquid ut ens alicuius perfectionis non concipitur ut ens reale; unde in hoc sensu si aliqua est differentia inter haec duo nomina, magis erit in etymologia quam in re significata, quia ens sumptum est ab actu essendi, bonum autem a perfectione quam formaliter et ex necessitate includit actus essendi. Secundum est argumentum supra propositum, quod eadem res dicitur bona uni et mala alteri, cum tamen eadem perfectionem includat.

*Bonitas addit enti rationem convenientiae*

12. Dicendum ergo est bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae quae non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel coniunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium. Hanc conclusionem intendit Durand., citato loco, et probari potest primo a sufficienti enumeratione ex omnibus dictis contra alias sententias et quia nihil aliud excogitari potest, illis exclusis. Secundo, quia quae adducta sunt in favorem ultimae sententiae probant sine dubio perfectionem includi in conceptu bonitatis; et idem etiam confirmant quae dicta sunt contra primam sententiam, quia non potest bonitas non includere entitatem et consequenter perfectionem. Rursus, quae obiecta sunt contra ultimam sententiam optime salvantur posita praedicta connotatione; nam illa sufficit ut sit nonnulla distinctio rationis fundata in rebus inter bonum et ens, ut sic possit bonum attribui enti tamquam proprietas et non esse synonymum cum

illo, quia formaliter aliud est esse seu habere entitatem, aliud vero ratione entitatis habere semper aliquam convenientiam quam ratio boni declarat. Deinde, hoc satis est ut eadem res, retinens eandem perfectionem, sit bona uni et mala alteri; nam, cum dicitur bona uni, praeter perfectionem eius quae bona dicitur, connotatur in altera cui bona dicitur inclinatio seu capacitas connaturalis alterius; in alia vero, cui mala dicitur, connotatur carentia talis capacitatis seu inclinationis, vel potius contraria inclinatio; ergo hoc modo salvantur omnia quae in bonitate inveniuntur absque alia relatione adiuncta, ut in simili dictum etiam est de veritate. Tandem hoc potest declarari inductione in omnibus bonis; nam bonum honestum ex omnium sententia dicitur bonum quod per se est conveniens naturae rationali ut sic; bonum item delectabile nihil aliud est quam bonum habens convenientiam cum natura sensibili, ut Caiet. late tractat, I-II, q. 32, a. 1, explicans quomodo id non sit relatio, sed ipsa res ut accommodata tali naturae, quod nihil aliud dicere potest quam mutuam rerum connexionem et fundamentalem proportionem; idemque reperitur suo modo in bono utili quod solum dicitur bonum aptum et accommodatum ad finem intentum. Recte igitur convenientia quam dicitur bonum praedicto modo declaratur.

13. *Obiectio.*— Una tantum superest difficultas, quia hoc modo non adaequate sed tantum ex parte ratio boni explicatur: nam, ut supra dicebam, bonum dupliciter de rebus dici solet, scilicet, vel quia res in se bona est, vel quia est bona alteri, quae divisio sumpta est ex Aug., VIII de Trinit., c. 3, et ex D. Thoma, In II, dist. 27, q. 1, a. 2, ad 1, q. 1 De Virtut., a. 2, ad 1, et I-II, q. 26, a. 4, ubi etiam addit id quod in se bonum est esse absolute et simpliciter bonum; quod autem est bonum alteri, tantum est bonum secundum quid. Quo sensu dicere solet idem D. Thomas accidens non esse bonum ut habens bonitatem, sed quia cedit in bonitatem subiecti, ut videre licet in III, q. 11, a. 5, ad 3; et I-II, q. 55, a. 4, ad 1, dicit virtutes non tam esse bona quaedam quam bonitates quasdam, quod dictum est non quia in se non habeant perfectionem, sed quia eam habent accommodatam ad perficiendum aliud. Sicut accidentia dicuntur esse entis entia potius quam entia, quia tantum habet unaquaeque res de bonitate quantum habet de esse, ut idem D. Thomas ait, I-II, q. 18, a. 1. Eandem distinctionem boni secundum se seu respectu alterius habet Scotus, Quodl., XVIII. At vero praedicta ratio boni, ut a nobis explicata est, solum convenit rei ut dicitur bonum alterius; sub hac enim ratione optime explicatur quod rem esse bonam dicat perfectionem talis rei connotando in altera capacitate, inclinationem, vel aliam similem connexionem; hoc autem non potest convenire illi bonitati quae res dicitur in se bona, quia haec bonitas omnino absolute dicitur et absque ullo respectu ad aliud, etiam fundamentali seu secundum dici; ergo illo modo non explicatur adaequata nec praecipua ratio boni.

14. *Responsio.*— Ad hanc difficultatem responderi potest, primo, nos hic describere bonitatem quae est passio entis; bonum autem solum esse passionem entis prout dicit convenientiam ad alterum seu prout est bonum alteri; hoc enim modo distinguitur bonum aliquo modo ab ente et convenit omni enti, etiam perfectissimo; Deus enim, qui summe bonus est etiam est bonum aliorum, nam Deus clare visus est summum bonum obiectivum creaturae rationalis et Verbum divinum est maximum humanitatis Christi. Bonum autem absolute sumptum, scilicet prout est bonum in se, non videtur pertinere ad passionem entis sed potius ad essentiam seu entitatem eius, ut supra argumentabar, quia bonum hoc modo idem est quod perfectum, ut D. Thomas saepe dicit, I, q. 5; perfectum autem includitur in essentiali conceptu entis realis, quia non potest concipi ens cum entitate quin concipiatur cum perfectione essentiali, tum quia ipsum esse est perfectio, tum etiam quia perfectio essentialis convenit enti per se primo et in hoc differt a perfectione accidentali, sive sit extrinseca sive intrinseca ad modum propriae passionis. Unde per hanc perfectionem essentialem unaquaeque res constituitur in certo gradu entis et per eandem inter se distinguuntur et ordinantur entia. Sic enim (ut supra dicebamus) primo distinguitur ens in infinitum et finitum secundum perfectionem essentialem; ergo huiusmodi perfectio essentialis non addit aliquid supra ens et essentiam; ergo bonum sub hac ratione non videtur proprie esse passio entis sed ipsum ens. Et hoc modo dixit Scotus, Quodl. 6, magnitudinem perfectionis essentialis non esse aliud ab essentia etiam in creaturis. Quod caeteri omnes docent. Et potest hoc a simili explicari ex his quae supra dicebamus de veritate, scilicet, quod quatenus dicitur absolutam rationem verae entitatis, id est, non fictae sed ratae, ut sic non dicitur passionem entis, sed declarat solum ipsam realis entis rationem, ideoque

solum est passio, ut connotat aliquo modo convenientiam ad intellectum; sic ergo videtur dicendum de bono servata proportione.

15. *Quomodo bonum et perfectum comparentur.*— Quae responsio fiet verisimilior si exacte intelligatur quomodo se habeant ratio boni et ratio perfecti; dicit enim Arist., V Metaph., c. 16, *perfectum dici extra quod non est ullam partem accipere, seu cui nihil deest*. Quo sensu non omne bonum perfectum est, ut per se constat, neque etiam omne ens est perfectum, licet sit bonum; puer enim ens est et homo, nondum tamen perfectus; et homo habens perfectam quantitatem, non vero qualitates vel habitus suae naturae consentaneos, licet bonus aliquo modo sit, non tamen perfectus. Hoc ergo sensu perfectum dicitur non quodcumque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici quidquid sub aliqua ratione entis habet perfectionem simpliciter necessariam et essentialem, quomodo puer potest dici perfectus homo quoad essentialitatem et similiter dicunt theologi charitatem remissam, licet dicatur imperfecta respectu intensae, tamen simpliciter et quoad essentialitatem esse perfectam, quomodo ait Ioan., 1 Canon., c. 2: *Qui servat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est*. Atque hoc modo bonum et perfectum convertuntur, immo sunt omnino idem prout bonum dicit id quod in se bonum est seu quod habet bonitatem, id est, perfectionem sibi debitam; hoc autem nihil aliud est quam habere essentialitatem vel entitatem sibi debitam; igitur bonum sub hac ratione nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit quam ens; esse enim charitatem perfectam dicto modo nihil aliud revera est quam esse charitatem et sic de aliis. Immo etiam esse perfectum priori modo seu bonum simpliciter nihil aliud est quam esse ens habens totam entitatem quae ad complementum eius requiritur.

16. Et hoc modo intelligendus est D. Thomas cum dicere solet (ut videre licet, I, q. 5, a. 1, ad 1) aliter inter se comparari in creaturis ens simpliciter et secundum quid, quam bonum simpliciter et secundum quid; nam res habet quod sit ens simpliciter per esse substantiale, secundum quid vero per esse accidentale; habet autem quod sit bona secundum quid per esse substantiale, simpliciter autem per esse accidentale. Hoc tamen ultimum intelligendum est non praecise de esse accidentali, sed ut coniuncto esse substantiali; non esset enim bonus homo per accidentales virtutes, nisi supponeretur homo et consequenter substantialiter et naturaliter bonus. Unde in illis vocibus *secundum quid* et *simpliciter* videtur esse aequivocatio; nam cum dicuntur de ente videntur dici de substantia et accidente praecise comparatis; cum autem dicuntur de bono, dicuntur de substantia creata aut solitarie sumpta, aut ut affecta dispositionibus et facultatibus sibi connaturalibus. Quo fit ut licet in modo loquendi sit diversitas, in re tamen nulla videatur esse differentia, quia etiam bonitas vel perfectio quam confert accidens, si praecise comparetur ad eam bonitatem quam confert substantia, est secundum quid. Sic enim in universum verum est quod ex D. Thoma supra retulimus, unumquodque quantum habet de esse, tantum habere de bonitate, et quod etiam retulimus ex Augustino, quod in quantum sumus, boni sumus.

17. Atque ita tandem fit quod bonum absolute dictum nihil aliud sit quam ens ipsum, quomodo dicuntur res naturaliter bonae vel perfectae, si in sua entitate sint consummatae, et homo dicitur moraliter bonus, si habeat morales virtutes seu perfectiones, quae non sunt nisi reales quaedam formae et entitates; sic etiam Deus dicitur summe bonus et perfectus ratione suae entitatis, etiamsi ad nihil aliud comparetur, et sic de aliis. Haec igitur doctrina et responsio hoc modo exposita probabilis est et claritatem ac facilitatem quamdam prae se fert eamque indicavit Henr., in loc. supra citato.

18. Verumtamen propter usum vocum potest adhiberi alia responsio. Nam, licet prior in hoc habeat verum quod bonum sub ea ratione in re non differt ab ente, nihilominus possunt ratione distingui, quod satis est ut bonum assignetur ut proprietas entis ad modum aliorum transcendentium. Est itaque quoad impositionem vel significationem nominis advertendum ens solum dici ab esse aut entitate, ut supra exposuimus; perfectum autem clarius exprimere entis perfectionem, in quo negationem quamdam includit, vel saltem sine illa non potest a nobis eius significatum explicari, scilicet, quod nihil ei desit secundum eam rationem secundum quam perfectum dicitur. Bonum vero dicere convenientiam aliquam ratione cuius habet res quod appetibilis sit; nam bonum per ordinem aliquem ad appetitum dictum est, ut D. Thomas docuit,

I, q. 5, a. 1, ex illo Arist., I Ethic.: *Bonum est quod omnia appetunt*, et statim magis explicabitur. Unde necesse est res etiam illas quae absolutae et secundum se dicuntur bonae, sic denominari quia habent perfectionem sibi convenientem et appetibilem et ita etiam fit ut bonum hoc modo de formali significet perfectionem existentem in tali re connotando in eadem re capacitatem, inclinationem, seu naturalem connexionem cum tali perfectione. Quod clarius patet quando talis perfectio est distincta ab ipsa re quae ab illa bona denominatur; nam, quando homo dicitur bonus ratione virtutis, de formali significatur virtus non utcumque, sed ut bonitas quaedam, in quo importatur non tantum perfectio virtutis, sed etiam convenientia quam habet cum humana natura, connotando ex parte ipsius naturae capacitatem vel propensionem ad talem perfectionem. In his vero rebus in quibus non est distinctio inter perfectionem et rem quae perfecta dicitur, difficilius videtur explicari haec convenientia vel connotatio; dicendum est tamen, quamvis in re non sit distinctio, a nobis tamen concipi ac significari ad modum distinctorum, id est, per modum formae dominantis et rei denominatae, et ideo significari illam formam ut perfectionem accommodatam ei in quo existit, in quo computatur naturalis connexio eius cum tali forma et ita distingui tale bonum ab ente, saltem ratione.

*Bonum et appetibile quomodo comparentur*

19. Ex his quae de ratione boni dicta sunt, intelligere licet quomodo se habeant bonum et appetibile. Aliqui enim existimant idem formaliter et synonyme his vocibus significari et consequenter aiunt bonum supra ens addere respectum ad appetibile, quibus favere videtur D. Thom., dict. q. 5, I, a. 1, dicens: *Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile*; et a. 3, ad 1, dicit expresse: *Bonum non addit aliquid supra ens, sed rationem tantum appetibilis*; et a. 4, ad 1: *Bonum (inquit) respicit appetitum*. Similia habet I, q. 16, a. 1 et 3, et lib. I cont. Gent., c. 4, rat. 3; favet Arist., I Ethic., c. 1, definiens *bonum esse quod omnia appetunt*. Et potest confirmari sumpto proportionali argumento, ex his quae de vero dicta sunt; nam ita comparatur bonum ad appetitum sicut verum ad intellectum; sed verum non addit supra ens nisi conformitatem ad intellectum; ergo bonum non addit nisi convenientiam ad appetitum. Alii distinguunt inter bonum et appetibile, ut Caietan., I, q. 5, a. 5, ubi ait appetibile sumi dupliciter, scilicet, fundamentaliter et formaliter. Priori modo ait esse idem bonum et appetibile, et ita exponit D. Thomam ibi; nam proxima ratio ob quam res habet ut possit movere appetitum est bonitas eius quam habet respectu appetentis, in qua includitur non sola entitas et perfectio rei secundum se, sed prout habet aliquam convenientiam cum appetente. Posteriori autem modo dicit distingui bonum ab appetibili saltem ratione seu denominatione, quia appetibile ut sic importat respectum ad appetitum et denominationem extrinsecam provenientem ab illo, seu consurgentem ex convenientia et proportione inter bonum et appetitum; aliquid ergo formaliter explicat appetibile quod non dicit bonum ut sic, ratione cuius haec causalis vera est: quia res est bona, ideo est appetibilis; sicut haec etiam causalis est vera: quia res est lucida et colorata, ideo est visibilis; ita enim comparatur appetibile ad bonum sicut visibile ad lucidum. Unde D. Thomas, I Ethic., c. 1, declarans illam descriptionem Aristotelis: *Bonum est quod omnia appetunt*, ait sumptam esse a posteriori, quia ratio appetibilis posterior est quam ratio boni. Et haec sententia vera est, quam prius docuerat Capreol., In I, dist. 2, q. 3, et postea Ferrar., I cont. Gent., c. 3.

20. *Discrimen inter bonum et verum.*— Ex quo intelligitur aliter comparari bonum ad appetitum quam verum ad intellectum; nam verum transcendens (de hoc enim loquimur) includit in sua ratione et denominatione aliquam conformitatem ad intellectum; bonum autem formaliter in ratione et denominatione sua non includit conformitatem ad appetitum, quamvis haec ad rationem boni consequatur. Unde ratio veri transcendentis non supponitur proprie in obiecto ut formaliter attingatur ab intellectu, sed est denominatio sumpta ex proportione vel conformitate inter ipsum obiectum et potentiam seu actum eius et ideo dici solet illa veritas conditio consequens vel concomitans obiectum intellectus potius quam formaliter illud constituens; bonitas autem supponitur in obiecto appetitus et est ratio formalis attingendi illud; appetibilitas autem dicit denominationem sumptam ex proportione talis obiecti cum tali potentia; unde non dicit formalem rationem obiecti, sed conditionem concomitantem.

21. *Quomodo se habeat bonum ad rationem finis.*— Ex his etiam constat quomodo ratio finis ad bonum comparetur. Ait enim D. Thomas, I, q. 5, a. 2, ad 1, bonum, cum habeat rationem appetibilis, importare habitudinem causae finalis. Et in eodem sensu ait, I cont. Gent., c. 38, rat. 3, bonum habere rationem finis, eo, scilicet, modo quo habet rationem appetibilis. Etenim si formaliter sumatur habitudo ac denominatio finis, illa non est de ratione boni, sed ad illam consequi potest, nam finis ut sic dicit rationem causae in ordine ad media vel ad aliquam actionem quae propter finem fiat, quam habitudinem non dicit bonum, sed solam rationem convenientis. Si autem sumatur finis fundamentaliter, sic attribuitur bono, qua ratione bonitatis habet finis vim causandi finaliter. Hoc autem intelligendum est de bono simpliciter, quale est per se bonum; nam si sumatur bonum in tota sua latitudine, non tantum finem sed etiam media complectitur, ut ex sequenti sectione constabit.

## SECTIO II

### QUOTUPLEX SIT BONUM

1. *Prima divisio.*— Antequam tractemus quomodo bonum sit passio entis, declarare oportet nonnullas divisiones boni, ut sic melius constet quaenam ratio boni enti attribuat. Et primo quidem dividi solet bonum in bonum verum et bonum tantum apparens. Verum bonum dicitur quod tale est quale existimatur et cognoscitur; apparens vero quod existimatur, non tamen est in re. Sed haec divisio eodem modo bono convenit quo potest cuilibet enti seu rationi entis attribui; datur enim aurum verum et apparens et sic de aliis rebus. Peculiari autem ratione solet haec partitio in bono declarari, quia cum propria causalitas boni sit appetitum movere et allicere, aequae fere id praestat bonum existimatum ac verum, quia cum ad movendum appetitum per cognitionem applicetur, tantum movet quantum iudicatur seu existimatur, quamvis reipsa tale non sit. De bono igitur tantum apparenti seu existimato nihil est quod dicamus, quia eius ratio solum in hoc consistit, quod tale existimetur quale solet esse verum bonum, quamvis revera tale non sit. Unde quot sunt vera bona, tot esse possunt existimatione ficta, quia in omni bonorum genere, error et falsa existimatio reperiri potest.

2. *Secunda divisio.*— Secundo dividi potest bonum in illud quod in se bonum est et quod est alicui alteri bonum. De qua divisione satis multa dicta sunt sectione praecedenti, ubi insinuavimus, quamquam ratio boni quae est passio entis possit accommodari unicuique enti quatenus perfectionem habet sibi convenientem, clarius tamen reperiri in quolibet ente quatenus alicui alteri conveniens ac consentaneum est. Accedit etiam quod haec ratio boni alterius supponit seu includit rationem boni in se; nihil enim est alteri bonum proprie et in rigore nisi quod in se est bonum et perfectionem habet alteri convenientem. Dixi proprie et in rigore, quia interdum carentia alicuius formae censetur bona alicui, quamvis formaliter nullam perfectionem ei conferat aut in se habeat; verumtamen privatio non est proprie bona, sed ita interdum denominatur, quia privat forma disconvenienti et sub ea ratione appetibilis est. Igitur bonum alteri supponit bonum in se et ideo aliae divisiones boni potissime videntur de eo quod est alteri bonum, et in eo a nobis explicabuntur; simul tamen declarabimus illas quae ad ens pertinerint quatenus in se bonum est.

#### *Exponitur divisio in bonum honestum, utile et iucundum*

3. Tertio ac praecipue dividi solet bonum in honestum, delectabile et utile. Quam divisionem tradit D. Thomas, I, q. 5, a. 6, et II-II, q. 145, a. 3, eamque affert ex Ambros., lib. I Offic., c. 9 et 10, ubi obscure satis eam insinuat; clarius eam docuit Aristot., II Ethic., c. 3, et lib. VIII, c. 2, ubi honestum appellat absolute bonum, a iucundo et utili illud distinguens. Advertit autem D. Thomas ibi divisionem hanc potissimum traditam esse de bono humano, accommodari tamen posse ad bonum in communi seu secundum se. Prius igitur declarabitur a nobis in bono humano, in quo proprie et absque metaphora illae rationes boni reperiuntur; deinde videbimus quomodo ad bonum ut sic applicari possit. Est autem supponendum sermonem esse de homine quatenus homo est, id est quatenus ratione utitur, tum quia ratio est suprema regula omnis boni convenientis homini, ratio (inquam) vel naturalis, si philosophice tantum homo consideretur, vel divino lumine illustrata, si consideretur theologice; tum etiam



quia propriae ac formales rationes horum bonorum, praesertim honesti et utilis, non possunt nisi per rationem discerni.

4. *Quot modis quidpiam alteri conveniens.*— Cum igitur bonum idem sit quod conveniens, dupliciter potest aliquid esse homini conveniens: uno modo per seipsum, quia nimirum illa perfectio quam in se habet, ex se ipsa consentanea est et conveniens homini. Quod adhuc potest duobus modis accidere, primo quod sit conveniens in ordine ad delectationem quam tale bonum secum affert, et hoc est bonum delectabile. Secundo absque ordine ad delectationem, sed solum quia per se decet vel conveniens est homini ut sic, et hoc est bonum honestum. Alio vero modo est aliquid conveniens non per seipsum, sed solum ratione alterius boni quod per illud seu mediante illo obtineri potest, quia nimirum licet ex se spectatum delectationem non afferat neque ex se deceat aut conveniens sit homini, tamen, ut conferre potest ad aliud bonum obtinendum, conveniens censetur, et hoc est bonum utile. Atque ita constat et illa tria membra sub ratione boni contineri et esse aliquo modo inter se distincta, saltem ratione formali concepta seu habitudine; nam re seu subiecto non semper necesse est distingui; constat enim eandem rem, verbi gratia, amorem aut devotionem erga Deum esse et honestam et iucundam et utilem.

5. Denique facile ex dicta declaratione intelligitur membra illa exhaustire divisum, quia neque inter bonum per se aut in ordine ad aliud reperiri potest medium, cum haec immediate et quasi per contradictionem opponantur; neque praeter bonum conveniens ob delectationem vel absque illa, sed solum propter seipsum, potest aliud membrum excogitari, cum haec etiam membra quasi per contradictionem seu immediatam negationem distinguantur, quia omne bonum quod per se est conveniens praecisa ratione delectationis, honestum reputatur. Dico autem praecisa delectatione, quia haec membra per abstractionem praecisivam potius quam negativam distinguenda sunt, si ad rem quae bona denominatur comparentur, quia ut res sit honesta non est necesse ut sit iucunda vel utilis, sed solum ut habeat aliquam rationem convenientiae propter quam sit amabilis, etiamsi nec iucunda neque utilis sit, et sic de reliquis. Unde formaliter et quasi conditionaliter possunt haec membra distingui, etiam per abstractionem negativam; nam de ratione honesti ut honesti est ut ad suam rationem et convenientiam sufficientem ad movendum appetitum rectum delectationem aut utilitatem non requirat, sive in re illas habeat coniunctas sive non; nam etiamsi illas non haberet, esset sufficienter bonum et conveniens et in suo ordine; et idem est proportionaliter de reliquis. Atque in hunc modum videtur satis exposita praedicta divisio.

*Variae difficultates circa praedictam divisionem*

6. *Prima difficultas circa bonum honestum.*— Sed ut exactius declaretur, nonnullae difficultates insurgentes breviter tractandae sunt. Prima est quomodo bonum honestum dicatur per se conveniens. Aut enim dicitur per se conveniens tamquam forma paene consentiens cum natura hominis ut rationalis est, ad eum modum quo calor est per se conveniens igni, et sic sequitur ipsas potentias intellectus et voluntatis esse bona honesta, quod est contra August., lib. II De Lib. Arb., c. 19, ubi, distinguens omnia bona hominis in maxima, media et infima, potentias animae in medio ordine collocat, quia eis possumus male uti, cum tamen maxima bona illa esse videantur quae honesta sunt. Deinde sequitur Deum non esse bonum honestum hominis, quia non est ei per se conveniens per modum formae. Sequitur etiam actionem dandi eleemosynam non esse bonum honestum, quia non est aliqua forma per se conveniens homini. Vel bonum honestum dicitur per se conveniens non ut forma, sed ut operatio decens hominem, et sic sequitur imprimis idem inconveniens de Deo. Et ulterius sequitur virtutes, praesertim infusas, non esse bona honesta quia non sunt operationes hominis, quod est plane falsum et contra August., cit. loco. Vel dicitur bonum honestum per se conveniens obiective, quia, scilicet, est bonum per se amabile, quae ratio universalior est; nam et in operationem, tam internam, quam externam, et in quamcumque formam et in Deum ipsum convenire potest. Sed neque hoc modo evitantur omnes difficultates tactae, quia sequitur potentias animae computandas esse inter bona honesta; immo et sanitatem et alia bona corporis, quae per se amabilia sunt. Et praeterea insurgit alia difficultas, quia haec ratio, nempe quod obiectum aliquod sit per se amabile sine ordine ad delectationem non potest esse prima ratio boni quae in

tali obiecto reperitur, quia supponit rationem boni propter quam tale obiectum per se amabile est. Sicut in sectione praecedenti dicebamus rationem appetibilis supponere rationem boni et convenientis; propterea enim res appetibilis est, quia bona est et conveniens; idem autem est esse bonum per se amabile quod esse per se appetibile; non potest ergo haec esse prima ratio in qua bonum honestum consistit.

7. *Secunda difficultas circa bonum delectabile.*— Secunda difficultas est circa bonum delectabile, quomodo habeat peculiarem ac propriam rationem boni in se ac per se appetibilis; aut enim per bonum delectabile intelligendum est obiectum circa quod delectatio versatur, aut delectatio quae ex tali obiecto nascitur. Si primum dicatur, sequitur hoc bonum non magis esse per se et in se bonum quam bonum utile. Probatur quia non est bonum eo quod in se habeat delectationem, quae est res ab illo distincta, sed quia aptum est ad delectationem generandam, quae videtur esse utilitas quaedam consistens in habitudine ad delectationem ipsam, ratione cuius tale obiectum amabile est. Sicut cibus, verbi gratia, si ametur quia sanitatem confert, dicitur amari ut bonum utile ad sanitatem; ergo, si ametur quatenus delectationem affert, amabitur ut utile ad delectationem; ergo bonum delectabile hac ratione sumptum, non est per se et in se bonum, nec formaliter differt a bono utili, sed tantum materialiter, seu tamquam particulare a communi. Si vero delectatio ipsa dicatur esse bonum delectabile, ut D. Thomas in citato loco I p. indicat, verum quidem est delectationem esse quemdam actum per se convenientem et consentaneum naturae vel appetitui qui delectatur; tamen nulla apparet ratio ob quam haec peculiaris convenientia talis actus ab aliis distinguatur et constituat suam peculiarem rationem boni magis quam convenientia quam habet quilibet alius actus cum facultate operandi, ut intellectio veritatis cum intellectu et visio obiecti pulchri cum visu. Et praeterea non videtur ratio boni delectabilis primario posse consistere in delectatione ipsa; nam delectatio circa aliquod bonum ut bonum versatur, cum sit quies appetitus, qui non quiescit nisi in bono adepto; ergo supponit delectatio in obiecto rationem boni priorem delectatione et quae in se talis sit et non per ordinem ad delectationem; bonum enim circa quod delectamur non ideo bonum est quia delectat, sed potius ideo delectat quia bonum est; supponit ergo delectatio in obiecto convenientiam et bonitatem distinctam a delectatione ipsa. De illa ergo inquiri an constituat bonum delectabile, necne; nam, si constituit, ergo non est delectatio ipsa primum delectabile bonum; immo nec videtur habere similem convenientiam seu rationem boni, quia cum delectamur, verbi gratia, in visione rei pulchrae longe alterius rationis est convenientia visionis a convenientia delectationis, cum tamen visio sit illius delectationis obiectum. Si autem bonitas illa seu convenientia quae est in obiecto delectationis, non constituit bonum delectabile, erit iam aliud bonum distinctum a tribus enumeratis.

8. *Tertia difficultas circa bonum utile.*— Tertia difficultas esse potest de bono utili, quomodo negetur esse in se bonum et in hoc a reliquis distinguatur; nam bonum utile, licet ad aliud a se distinctum utile sit, tamen in se habet utilitatem suam quae consistit in aliqua virtute vel efficacia praestandi rem illam ad quam est utile. Dicitur fortasse bonitatem rei utilis non consistere in utilitate ipsa, sed in convenientia et appetibilitate quam habet talis utilitas respectu hominis, et consequenter dicitur bonum utile non habere hanc convenientiam ex se, sed ex fine ad quem est utile. Contra hoc tamen est, quia licet convenientia boni utilis supponat convenientiam illius rei ad quam est utile et ab illa fortasse derivetur, tamen, illa supposita, revera ipsum bonum utile quatenus habet habitudinem ad talem rem, habet in se propriam convenientiam ratione cuius bonum est et amabile; ergo in hoc non est differentia formalis inter bonum utile et alia bona; nam etiam bonum honestum vel delectabile potest interdum accipere rationem suam ex habitudine ad aliquod extrinsecum. Immo bonum honestum interdum est tale ex conformitate ad legem extrinsecam, vel saltem ex convenientia quae in eo resultat supposita tali lege. Unde etiam fit ut aliquod bonum utile non habeat aliam convenientiam vel bonitatem nisi honestatis; ut, verbi gratia, corporis afflictio quatenus utilis est ad satisfaciendum Deo, non habet bonitatem aliam nisi honestam; et eadem ratione medium quod tantum est utile ad delectationem capiendam, non habet convenientiam aliquam vel bonitatem nisi participationem quamdam illius delectationis; ergo bonum utile non recte ab aliis distinguitur.

9. *Quarta circa idem.*— Atque hinc oritur quarta difficultas, cur bonum utile non distinguatur in duo; nam tale est utile bonum, quale est illud ad quod ordinatur; ergo, sicut bonum per se amabile aliud est honestum et aliud delectabile, ita bonum ex utilitate ad aliud, quoddam honestum, aliud vero delectabile.

10. *Ultima difficultas circa sufficientiam divisionis.*— Ultima difficultas est quia praedicta divisio videtur insufficiens; nam praeter dictas rationes boni videtur esse alia quae ab illis distingui seu praescindi potest; sunt enim quaedam bona per se amabilia, non quia delectant, nec quia honesta sunt sed praecise quia naturam perficiunt, ut sanitas, scientia, corporis integritas et ipsum esse ac vivere; nam etiam si mente praescindamus omnem delectationem, haec sunt bona et amabilia, ut per se constat; et similiter, licet praescindamus omnes rationes virtutis, haec sunt amabilia ut connaturalia bona et propter illa possunt amari alia ut utilia, praecisa honestate. Cuius signum est quia interdum per honesta media, interdum per turpia inquiruntur, non ob delectationem sed ob solam naturalem convenientiam; datur ergo aliqua ratio boni ab illis tribus distincta.

*Expeditur prima difficultas*

11. Ad satisfaciendum primae difficultati et declarandum quid proprie sit honestum bonum, advertendum est duobus modis dici vel sumi posse bonum honestum. Uno modo, in ordine ad actiones humanas et morales prout recta et prudenti ratione regulari possunt, et hoc modo bonum honestum dicitur quod per se et ex se decet hominem vel personam ratione utentem, ut sumitur ex D. Thoma, II-II, q. 145, a. 1, et sequent. In qua convenientia non consideratur aliqua commoditas quae per tale bonum accrescat illi personae respectu cuius dicitur esse huiusmodi bonum; haec enim, licet saepe intercedat, per se tamen ac formaliter non est ad honestatem necessaria, sed sufficit illa decentia et proportio quae reperitur inter tale bonum et naturam quae operationes suas recta ratione dirigit. Sicut dare eleemosynam est honestum, quia est per se consentaneum naturae rationali, etiamsi per impossibile homo sic operans nullam inde utilitatem vel commoditatem caperet praeter ipsum recte operari. Quomodo etiam respectu Dei dicitur esse conveniens et honestum sese communicare, benefacere ac misereri, non quia illi sit commodum, sed quia est per se decens ac proportionatum illius bonitati. Bonum ergo honestum hac ratione explicatum dicit peculiarem rationem convenientiae et ex parte rei quae honesta dicitur includit perfectionem eius, cum omnibus conditionibus vel physicis, vel moralibus, ad praedictam convenientiam cum natura rationali necessariis.

12. Solet autem hoc bonum per convenientiam ad dictamen rectae rationis declarari; nam illud bonum est honestum quod recta ratio dictat esse faciendum vel amandum, etc. Tamen, si hoc dictum intelligatur de recta ratione prout dicit iudicium seu cognitionem eius quod expedit facere, sic non consistit honestas in conformitate ad dictamen rationis neque est illa prima regula seu prima ratio talis honestatis. Non enim ideo bonum est honestum quia recta ratio iudicat esse tale, sed e converso, quia ipsum bonum vere et in re tale est, ideo recta et vera ratione iudicatur esse tale. Et ideo quoad nos rectum iudicium est regula boni honesti, quia nobis manifestat illud; tamen secundum se supponit illud iudicium propriam convenientiam ex qua habet bonum honestum quod tale sit; hanc autem dicimus esse ad naturam rationalem quatenus talis est et tales habet proprietates seu attributa. Si vero dictamen rationis non formaliter sed quasi radicaliter sumatur, sic bene et a priori dicitur bonum honestum esse illud quod est conforme rationi, id est, quod est conforme naturae rationali, quae propterea nata est iudicare hoc sibi esse faciendum vel appetendum.

13. Bonum autem honestum hoc modo sumptum distingui potest in actum, habitum et obiectum honestum; sunt enim actus formaliter boni et honesti, ut sunt actus virtutum, praesertim voluntatis, et his correspondent habitus virtutum, qui inter maxima bona et honesta merito computantur, quia maxime decet hominem ratione utentem; et his actibus vel habitibus supponuntur obiecta honesta; nam ab his sumunt actus et habitus suam honestatem, ut significat D. Thomas, I-II, q. 19, a. 1, ad 3, ubi de hac re latius disputatur, et q. 20, a. 1, ad 2, et q. 2 de Malo, a. 3, in corp., et ad 8. Actus enim honestus ut sic non versatur nisi circa bonum honestum; unde necesse est ut in illo talem bonitatem supponat, nam actus voluntatis non confert obiecto

suo bonitatem, sed potius in illa fundatur, et ideo D. Thom. supra, hanc honestatem bonitatem primordiale vocat.

14. Atque ex his responsum est ad totam illam primam difficultatem, quatenus spectat ad bonum honestum in hoc rigore et proprietate sumptum. Concedimus enim hoc bonum non limitari ad operationem, vel habitum, vel formam, sed convenire omni rei quae honeste et secundum rectam rationem est appetibilis ab homine. Concedimus deinde hoc bonum non ideo tale esse quia est per se conveniens voluntati seu appetitui hominis in ratione obiecti appetibilis; nam, ut recte argumentum ibi factum probat, haec ratio per se appetibilis formaliter sumpta supponit convenientiam cum natura rationali, ratione cuius tale bonum illi est per se appetibile.

15. Alio vero modo sumi potest bonum honestum, non in ordine ad mores, sed in ordine ad naturam, et est illud quod per se perficit naturam et est commodum illi etiam seclusa ratione virtutis, ut est sanitas, integritas et vita ipsa quam interdum amare vel tueri turpe est, etiamsi ex se maxime conveniens naturae videatur. Et hoc bonum videntur antiqui philosophi appellasse *bonum naturae*, quod distinguebant a bono honesto quod *per se decens* appellabant, ut colligitur ex Cicer., lib. III et IV de Finib. Tamen, quia hoc bonum naturae per se conveniens est et amabile, ideo ita censetur comparari appetitus naturae ad hoc bonum sicut appetitus rationalis ad bonum per se decens, atque hac ratione in ordine ad naturam hoc bonum comprehenditur sub bono honesto. Accedit etiam quod haec ratio boni sufficiens est ut ipsum honeste appetatur, si aliunde impedimentum aliquod non intercedat, quia cum recta ratio sit qua homo regi debet aut gubernari, ad illam pertinent et quae sunt naturae commoda et consentanea proponere, nisi aliunde aliquid obstat vel maius aliquod incommodum subsequatur. Hoc igitur modo loquendi de bono honesto, concedendum est potentias animae esse quaedam honesta bona, non quidem eo modo quo virtutes, quibus male uti non possumus sicut potentiis ipsis, propter quod ab Augustino haec maxima, illa vero media bona esse dicuntur, sed ea ratione qua bona pertinentia ad integritatem et complementum naturae per se convenientia sunt et quantum ex ipsis est, recte amabilia. Atque hoc modo ipsum esse, vivere et sapere honesta sunt. Neque solum inhaerentia bona, sed etiam res extrinsecae quae interdum sunt per se convenientes, saltem ut obiecta vitalium actuum inter haec bona honesta computantur, et sic etiam expedita est prima difficultas quantum ad hoc bonum pertinere potest, de quo in solutione ultimae difficultatis plura dicemus.

*Tractatur secunda difficultas*

16. Circa secundam difficultatem duo sunt distinguenda quae ibi attinguntur, scilicet delectatio et delectationis obiectum, et de utroque dicendum est esse bonum ex se conveniens aliquo modo et per se appetibile. Et quidem de delectatione ipsa, id est per se manifestum; nam est actus qui ex se valde invitat et trahit appetitum, quod est signum ex sese habere cum illo magnam proportionem. De obiecto autem delectationis probatur, quia obiectum delectationis est bonum; ergo delectatio supponit in obiecto illo bonitatem, quia actus animae non constituunt obiecta sua sed supponunt; obiectum ergo delectationis non est bonum et conveniens quia est delectationis obiectum, sed e contra quia bonum est et conveniens, ideo delectationis obiectum esse potest. Est igitur ex se bonum et appetibile et non per solam denominationem vel habitudinem ad delectationem, quamvis fortasse nominis etymologia vel impositio inde sumpta sit. Hinc igitur constat, sive delectabile bonum sumatur pro delectatione ipsa, sive pro obiecto seu bono illo quod delectat, sive (quod probabile est) pro utroque per modum unius, scilicet, pro quiete in tali re, sicut beatitudo interdum sumitur pro obiectiva, interdum pro formali, interdum pro tota beatitudine quae per modum unius utramque complectitur, quocumque (inquam) ex his modis bonum delectabile sumatur, merito per se bonum dici et non tantum extrinseca habitudine vel denominatione, in quo recte a bono utili distinguitur.

17. Rursus facile distinguitur bonitas vel convenientia ipsius delectationis a bonitate vel convenientia honestatis, sive moralis, sive naturalis; nam convenientia delectationis solum consistit in suavitate illa et vitali quiete (ut sic dicam), quam appetitus habet in bono adeptio, sive habeat conformitatem aliam cum ratione seu rationali natura, sive non; haec enim ad rationem delectationis ut sic accidentalia sunt. Atque ob hanc causam merito delectabile bonum, saltem ratione delectationis, a bono honesto tam morali quam naturali distinguitur, tum

quia habet peculiarem convenientiam, ut dixi; tum etiam quia habet peculiarem vim movendi appetitum, ex qua fit ut interdum moveat non solum contra rationem, sed etiam contra commodum naturae.

18. At vero de bonitate obiecti delectabilis quae in eo supponitur ut delectationem causet, non est facile ad iudicandum quatenam sit et quomodo ab honestate vel morali vel naturali distinguatur. Et ratio difficultatis est quia delectatio est de bono convenienti et consecuto seu praesenti, ut sumitur ex Aristotele, I Rhetor., c. 10; et D. Thoma late, I-II, q. 31, a. 1 et sequentibus. Bonum autem conveniens, cuius consecutio delectationi supponitur, non est aliud nisi bonum naturae conveniens vel spirituali naturae, si delectatio spiritualis sit, vel corporali, si sit sensibilis; bonum autem conveniens naturae non est aliud nisi bonum honestum, vel morale, si sit ita conveniens naturae rationali ut sic ut per se deceat, vel naturale, si solum sit per se commodum naturae, ut ad perfectionem eius spectans; ergo delectatio non supponit bonum delectabile ut delectabile est; immo haec potius videtur denominatio extrinseca ab ipsa delectatione in potentia, sicut visibile a visione, sed supponit tantum bonum conveniens appetenti de cuius consecutione delectatur. Et confirmatur hoc exemplis; nam, cum infirmus delectatur de consecuta sanitate, nullam aliam rationem boni considerat ut delectetur nisi commoditatem illam quam naturae suae affert sanitas; ergo in sanitate ut est obiectum delectationis, non est alia bonitas praeter naturalem convenientiam sanitatis cum natura hominis. Simili modo visio beata seu Deus clare visus et possessus, est obiectum perfecti gaudii non alia ratione nisi quia est bonum maxime proportionatum et conveniens naturae hominis; ergo in universum, bonum delectabile fundamentaliter (ut sic dicam) et quatenus intrinsece supponitur ipsi delectationi ex parte obiecti, nullum aliud est nisi bonum per se conveniens naturae atque adeo honestum, vel morale, vel naturale.

19. Ad hoc duobus modis responderi potest. Primo, concedendo totum discursum factum et consequenter dicendo bonum delectabile non distingui a bono per se conveniente naturae nisi prout delectationem includit, quae in tali bono consideratur ut propria ratio movens ad appetitionem eius. Quae videtur esse sententia D. Thomae, I, q. 5, a. 6, et I-II, q. 32, a. 1, ad 3, ubi ait operationes esse delectabiles in quantum sunt connaturales et proportionatae operanti; et in tota illa quaestione idem insinuat; et idem significat Caietanus in his quae notat circa illum articulum primum. Ex quo ulterius dicendum est consequenter bonum delectabile quatenus dicitur per se bonum et amabile, intrinsece includere delectationem ipsam, sive sola ipsa delectatio apprehendatur ut tale bonum per se conveniens propter id quod est, id est, propter suavitatem illam quam formaliter confert, sive hoc totum, scilicet tale obiectum ut secum habet delectationem adiunctam, apprehendatur per modum unius obiecti quod bonum delectabile dicitur, cuius veluti forma est delectatio ipsa. Unde Aristot., X Ethic., c. 2, ait *voluptatem esse per se expetibilem, facereque quodvis bonum magis expetibile, si illi addatur*. In quibus verbis indicat delectationem quidem supponere bonum; ipsam vero illi additam facere illud magis appetibile, quia nimirum constituit illud iucundum et delectabile; ergo tale bonum delectatione ipsa completur et quasi formaliter constituitur. Et hoc ipsum significavit D. Thomas, I, q. 5, a. 6, cum docet bonum delectabile terminare appetitum ratione delectationis quae est quies in re desiderata.

20. Additque ibi, in solut. ad 2, *illa proprie dici bona delectabilia quae nullam aliam habent rationem appetibilitatis, cum alioqui sint et noxia et inhonesta*. Quae verba favent dictae sententiae, quatenus in eis dicitur delectationem esse totam rationem appetendi bonum delectabile ut sic; in eo vero quod in eis dicitur posse dari rem in qua nulla prorsus sit alia ratio appetibilis praeter delectationem, videntur contradicere superius dictis; unde falsa videntur ob rationem supra factam, quod delectatio resultat ex bono consecuto et ideo necesse est ut aliam priorem rationem boni supponat, ratione cuius sit appetibilis; non ergo potest dari res quae delectationem afferat et tamen nullam habeat aliam rationem appetibilis praeter delectationem. Dicit vero potest D. Thomam non intendisse excludere ab huiusmodi re omnem rationem convenientiae delectatione priorem in qua delectatio fundetur, sed indicare voluisse interdum contingere hanc convenientiam talem esse ut, seclusa delectatione, non faciat rem simpliciter appetibilem, quia est noxia vel inhonesta. Iuxta hunc ergo dicendi modum, ad secundam

difficultatem concedendum est rem illam vel operationem quae est obiectum delectationis, licet aliam priorem rationem boni habeat, tamen non esse bonum delectabile nisi ea tantum ratione qua habet delectationem adiunctam. Neque inde fit confundi hoc bonum cum bono utili aut habere tantum extrinsecam rationem boni eo modo quo bonum utile, quia res comparatur ad delectationem quae ex illa sequitur ut obiectum eius, et ideo ex utraque unum bonum delectabile intrinsece et per se appetibile constitui censetur.

21. Alter modus respondendi esse potest in obiecto delectationis reperiri semper specialem quamdam convenientiam ratione cuius esse potest delectationis obiectum et ab illa proprie et intrinsece denominari bonum delectabile, eamque convenientiam distinctam esse ac separari posse seu praescindi a propria convenientia honestatis tam moralis, quam naturalis. Nam, ut bene Caiet. tractat, I-II, q. 32, a. 1, obiectum delectationis est res vel operatio apprehensa ut conveniens; non est autem necesse ut haec convenientia sit aliquo modo honesta vel commoda naturae, sed satis est ut sit proportionata gustui, verbi gratia, vel alteri sensui aut potentiae. Videtur ergo esse in his obiectis delectabilibus quidam specialis modus convenientiae sufficiens ad constituendam specialem rationem boni, quae sub delectatione comprehenditur videtur, quotiescumque delectatio dicitur esse tota ratio appetibilis in bono delectabili ut sic. Et ita favet huic modo dicendi D. Thomas, in verbis supra citatis ex I, q. 3, a. 6, ad 2.

22. Sed (ut verum fatear) hic posterior dicendi modus nec sufficienter fundati potest nec declarari, quia intelligi non potest quanam sit illa specialis convenientia praeter eam quae est in bona constitutione naturae seu in esse vel operari naturae proportionato. Quod sumitur ex Aristot., VII Ethic., c. 12 et 13, et lib. X, c. 4 et 5, et I Rhetor., c. 10, in fine, ubi hoc sensu ait *voluptatem esse affectionem totam simul et sensibiliter in naturam proficiscentem*, ut exponit et tractat D. Thomas, I-II, q. 31, a. 1, et q. 32, a. 1, et ibi Caiet. Item, quia delectatio in idem bonum et conveniens tendit in quod amor vel desiderium; solum enim differt ab eis, quia tendit in illum bonum ut praesens et consecutum; sed respectu amoris vel desiderii, seclusa delectatione, non intelligitur alia ratio convenientiae praeter eam quae ad honestatem moralem vel naturalem pertinet, vel saltem certissimum est amorem et desiderium directe ferri posse in huiusmodi convenientiam seu in bonum sub tali ratione; ergo aequae certum est delectationem in obiecto suo non requirere aliam convenientiae rationem; ergo illam excogitare vel fingere ut priorem delectatione ipsa, nec fundamentum habet, nec satis explicari potest. Nam, quod aliquae delectationes oriuntur ex peculiari convenientia obiecti cum aliqua facultate, ut cum gustu vel tactu, id non est nisi vel quia qualitas illa quae sensu percipitur et delectationem parit, est obiectum connaturale et per se conveniens tali facultati, vel quia operatio ad quam talis delectatio consequitur, est similiter naturalis perfectio proportionata potentiae. Atque ita semper huiusmodi ratio boni quae ex parte obiecti ad delectationem supponitur, ad bonum per se naturae conveniens revocatur. Prior ergo responsio solidior est et per eam fit satis secundae difficultati superius positae.

*Tertia difficultas simul cum quarta expeditur*

23. Ad tertiam difficultatem de bono et utili, nonnulli concedunt habere bonum utile suam propriam et intrinsecam bonitatem ratione cuius est in se appetibile, licet non propter se. Haec enim duo diversa sunt; nam medium revera in se amatur, id est, in se terminat amoris motum; unde necesse est ut in se habeat bonitatem utilem, distinctam a bonitate finis, ratione cuius possit terminare dilectionis seu electionis affectum; non tamen diligitur propter se, quia illa bonitas non est absoluta, sed respectiva ad finem seu propter finem et quia finis est prima causa diligendi medium seu bonum utile. Quo fit ut iuxta hanc sententiam bonum utile non distinguatur a reliquis eo quod solum sit bonum bonitate extrinseca finis, sed quia totam bonitatem suam habet in ordine ad finem. Et potest haec sententia confirmari quia repugnat esse bonum et aliena bonitate bonum esse; nam bonum idem est quod perfectum; nulla autem res perficitur sola extrinseca denominatione ab aliena perfectione; sed bonum utile est vere bonum; ergo non est bonum per solam denominationem a bonitate finis, sed in se habet suam propriam bonitatem. Sed haec sententia falsa est, ut latius dicemus inferius de causa finali disputantes. Estque contra D. Thomam, I, q. 5, a. 6, praesertim in solut. ad 2, ubi sic ait: *Utilia dicuntur quae*

*habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae.*

24. Recte igitur inter proponendam tertiam difficultatem responsum est aliud esse loqui de utilitate prout significat vim quae est in bono utili ad effectum ad quem utile dicitur, aliud vero esse loqui de illa utilitate in ordine ad appetentem cui tale bonum utile est. Priori modo verum est utilitatem esse posse virtutem aliquam et perfectionem intrinsecam ipsi bono utili, quae quidem perfectio comparata ad ipsummet bonum quod utile denominatur est illi conveniens, non tamquam bonum utile, sed tamquam bonum per se illi proportionatum et connaturale; ut in medicina, verbi gratia, quae est utilis ad sanitatem quia habet vim expellendi aliquem humorem, clarum est illam vim esse proprietatem aliquam intrinsecam tali medicinae, quae respectu illius non est utilis sed per se conveniens et appetibilis ipsi; respectu vero hominis illa vis dici potest utilitas quae est in tali re in ordine ad talem finem. At vero tota haec utilitas comparata ad hominem et per se tantum considerata, non invenietur illi bona, conveniens, aut appetibilis, sed tantum censetur conveniens in quantum sanitas ipsa, diminutio, aut expulsio talis humoris conveniens est. Unde, si homo nunc non indiget ad sanitatem tali purgatione, illa virtus medicinae non est conveniens homini; si vero indiget, censetur conveniens solum ob sanitatem. Igitur tota virtus, quamvis intrinseca medicinae, ex se non est conveniens homini neque appetibilis ipsi, sed solum quatenus a bonitate finis quodammodo informatur et denominatur; ergo bonitas et convenientia, quae est in bono utili formaliter sumpto, ut utile est, non est intrinsece in illo complete ac formaliter; sed est in illo quasi materialiter utilitas ipsa seu vis activa alterius rei; formaliter vero convenientia et tota ratio appetibilitatis est bonitas finis. Cuius etiam argumentum est quod bonum utile, ut utile, non excitat neque trahit aut movet appetitum ad se; alioqui medium ut medium haberet causalitatem finis, quod falsum est; sed finis est qui voluntatem movet ad appetendum medium seu bonum utile; unde, licet voluntas tendat in rem utilem tamquam in materiale obiectum et hoc modo dicatur bonum utile terminare in se motum voluntatis, tamen formaliter etiam ille motus terminatur ad finem, quia est tota ratio tendendi in medium, et ideo in bono utili non requiritur intrinseca et formalis bonitas ad determinandum talem actum.

25. Ad quartam ergo difficultatem respondetur negando bonum utile ut sic ex se habere propriam convenientiam respectu appetentis, ratione cuius illi sit bonum et appetibile, sed eam habet ex fine non solum ut ex radicali et remota causa, sed ut formali et proxima, quia non solum habet convenientiam suam et bonitatem per habitudinem ad finem, sed habet illam ab ipso fine tamquam ab extrinseca forma et ratione ob quam est diligibile. Et in hoc differt proprie bonum utile ab honesto et delectabili. Quocirca, si interdum est aliquod bonum utile quod ex se habeat propriam convenientiam cum natura aut recta ratione, sub ea ratione non est utile sed honestum et per se amabile. Unde, quod inter bona utilia quaedam esse possint honesta, alia vero delectabilia, solum materialiter contingit in quantum hae rationes boni in eadem re coniungi possunt, immo et se invicem denominare; nam et honestas et delectatio utilis esse potest ad salutem vel animae, vel corporis, et utilitas ipsa honesta esse potest. Formaliter tamen hae rationes sunt diversae et ratio boni utilis eadem proportionem reperitur, sive utilitas sit ad delectationem sive ad honestatem sive ad aliud naturae commodum, et ideo non oportuit bonum utile in varia membra distinguere.

*Expeditur quinta difficultas*

26. Quinta difficultas ex dictis expedita est. Distinximus enim bonum honestum in ordine ad virtutem seu regulam rectae rationis, quod idem est ac per se decens et consentaneum rectae rationi, et bonum in ordine ad naturam, quod per se illi conveniens est et commodum. Si ergo priori modo sumatur bonum honestum, fatemur non esse adaequatum membrum huius divisionis, non solum respectu inferiorum rerum quae ratione non utuntur, sed neque respectu ipsiusmet hominis, qui (ut argumentum convincit) potest diligere aliquod bonum ut per se conveniens sibi non propter honestatem nec propter delectationem, sed solum propter conservationem vel commodum suae naturae. At vero sumptum honestum bonum posteriori modo, sic est adaequatum membrum illius divisionis quam hoc modo declaravit D. Thomas

supra, ubi honestum bonum appellari dicit *omne illud quod appetitur ut ultimo terminans motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit.*

27. *Bonum honestum naturale per omnia entia diffusum.— Bonum utile in omnibus rebus invenitur.— Delectabilis boni sola cognoscentia proprie capacia.—* Atque hinc intelligitur primo quo modo haec divisio locum habeat in bono in communi prout abstrahit a bono humano, quo modo item membra eius in aliis rebus ab homine reperiantur. Nam bonum honestum naturale proprie reperitur in inferioribus rebus, non solum sentientibus sed etiam inanimatis; nam in omnibus reperitur perfectio aliqua quae per se terminat appetitum animale vel naturalem, ut est ipsum esse vel conservari quod quaelibet res appetit. Quo fit ut in qualibet etiam re proprie inveniri possit bonum utile per habitudinem ad hoc bonum naturae; sic enim hirundo congregat paleas ad nidificandum, quae actio non alia ratione bona est, nisi quia est utilis; et motus deorsum respectu lapidis comparatur ut bonum utile, quia per se non pertinet ad perfectionem eius, sed solum ut in proprio loco constituatur. Bonum autem delectabile proprie reperitur in rebus cognoscentibus, magis quidem perfecte in ratione utentibus quam in sentientibus tantum; vere tamen ac proprie in utrisque; rebus autem cognitione carentibus solum per metaphoram et analogiam quamdam attribui potest, in quantum quietem habet unaquaeque res in proprio bono consecuto; quia tamen illa quies non est per proprium actum sed per solam carentiam motus, ideo propriam et specialem rationem boni habere non potest. Quapropter, quando haec divisio datur de bono in communi, non est sensus omnia haec tria bona in singulis rebus reperiri, sed simpliciter dari in rebus seu entibus huiusmodi rationes bonorum; et e converso omnes rationes bonorum in quibuscumque entibus inventas sub tribus praedictis sufficienter comprehendere. An vero hae tres rationes boni solum possint per intellectum apprehendi et discerni vel etiam possint per sensum cognosci et quomodo, non spectat ad hunc locum, sed in scientia de anima tractandum est. Legatur D. Thomas, I, q. 78, a. 4, q. 81, a. 2; et Caietan., ibi, et I-II, q. 40, a. 3.

28. *Divisio boni in praedicta membra an analogica et qua analogia.—* Secundo colligitur ex dictis qualis sit praedicta divisio; nam D. Thomas, citato loco, ad tertium, absolute dicit bonum non dividi in haec tria ut univocum sed ut analogum, quod prius dicitur de bono honesto, deinde de delectabili, postremo de utili. Sed si loquamur de propria et rigorosa analogia qua unum dicitur tale per denominationem ab alio, sic vera est analogia inter bonum utile et reliqua, quia bonum utile non est bonum nisi per denominationem ab alio, quod per se bonum est et conveniens. Et hoc probat quoddam argumentum in superioribus factum, quod nulla res est bona per extrinsecam denominationem; est enim id verum de bono simpliciter, non tamen de bono secundum quid et analogice; nihil enim vetat huiusmodi bonum constitui per denominationem ab extrinseca bonitate. Hoc autem modo non videtur esse propria analogia inter bonum delectabile et honestum; nam bonum delectabile ex se et per se est simpliciter bonum, non per denominationem a bono honesto, sed ex sua extrinseca conformitate ac bonitate, cuius signum est; nam ablata omni honestate vera aut existimata, si manet aliqua delectatio, illa est per se bona et amabilis; ergo non denominatur bona per analogiam ad honestum.

29. Quapropter dici potest primo hanc analogiam non esse aequalem in utroque bono, sed in bono utili esse propriam, in delectabili vero latius sumi ad indicandum esse bonum imperfectum comparatione boni honesti, non vero quod absolute et simpliciter bonum non sit, cum ex se et sine habitudine ad aliud habeat unde appetatur; sicut e contrario, dolor qui delectationi opponitur, simpliciter malum est, quamvis non sit maximum malum, atque ita in Scriptura malum poenae simpliciter malum dicitur. Vel aliter dici potest in utroque bono, utili et delectabili, esse analogiam, non tamen eiusdem modi; nam in bono utili est analogia attributionis, sumpta ab extrinseca forma, qualis est in *sano* prout de medicina dicitur; sic enim dicitur medicina bona aut utilis sicut dicitur sana. In bono autem delectabili salvari potest analogia, non quidem per extrinsecam denominationem, ut ratio supra facta probat, sed per intrinsecam habitudinem unius ad aliud, qualis reperitur in accidente respectu substantiae. Sic enim delectabile bonum intrinsece supponit aliud bonum per se conveniens, in quo appetitus quiescat per delectationem; et ex natura sua ad hoc tantum instituta est delectatio, ut sit veluti



quidam decor et quasi condimentum quoddam alterius superioris boni. Et ideo imperfectus ordo est appetere operationem propter delectationem in ea sistendo, cum potius delectatio sit propter operationem amanda, sicut est instituta. Praesertim vero respectu hominis bonum delectabile, quod non habet honestatem adiunctam, non potest simpliciter bonum existimari, quia et maiori privat bono et non conducit ad bonum simpliciter hominis, quod est vivere secundum rationem, ut in simili dixit D. Thomas. Et hoc sensu dicunt aliquando Patres nihil esse bonum nisi virtutem, ut patet ex Hieronymo, Isaiae, 11; et Ambros., I Officior., c. 9.

30. *Quid bonum naturale et quid morale.*— Tertio, intelligitur ex dictis alia divisio boni in bonum naturale et bonum morale, quae, licet de bono in communi intelligi possit, quia bonum delectabile et utile etiam potest aut naturale esse aut morale, proprie tamen dari solet de bono honesto, generatim sumpto, quod esse potest terminus ultimus appetitus tamquam per se conveniens. Bonum ergo morale idem est quod bonum honestum magis stricte sumptum pro illo quod per se decet et est consentaneum naturae rationali ut talis est; bonum autem naturale est illud quod per se est conveniens cuicumque naturae. Dices, iuxta hanc descriptionem etiam bonum morale esse bonum naturale, quia natura rationabilis quaedam natura est, et illi consentaneum bonum morale per modum formae vel operationis. Respondetur, primo, naturam sumi posse ut solum significat essentiam rei et hoc sensu est verum omne bonum dici posse naturale in quantum est conveniens alicui naturae, vel in quantum habet perfectionem quam natura sua postulat, et hoc modo procedit obiectio facta. Aliter vero sumitur natura ut dicit non solum essentiam rei, sed etiam modum operandi vel appetendi ex solo impetu naturae et necessitate quadam; et in ordine ad naturam hoc modo acceptam solet naturalis operatio a libera seu morali distingui; et in eodem sensu datur divisio boni in morale et naturale; nam bonitas et perfectio rei ex operatione potissimum dignoscitur vel interdum etiam per illam consummatur, et ideo iuxta diversos modos operandi sumpta est divisio boni in naturale et morale. Dicitur ergo bonum naturale quod est consentaneum cuicumque naturae, secundum id quod naturaliter est vel naturaliter operari potest; bonum autem morale est quod est consentaneum rei ut libere operatur; mos enim, unde morale dictum est, in libera operatione consistit, ut constat.

31. Quamvis ergo bonum naturale et morale convenient in hoc, quod utrumque est per se conveniens alicui rei seu naturae (haec enim ratio excludi non potest ab eo bono quod per se et simpliciter tale est), differunt tamen quia bonum naturale praecise respicit naturam ut sic, seu ut naturaliter operantem; bonum autem morale respicit illam ut elevatur ad modum operandi libere, quod propriissime illi competit ut rationalis est, et ideo dicitur bonum morale consentaneum naturae rationali ut talis est, tam in gradu quam in modo operandi. Unde fit ut bonum morale praecipue consistat in operatione libera; convenit autem suo modo etiam proprio obiecto eius quatenus honestum est, et virtuti quae est principium eius. Quomodo dixit Aristoteles, II Ethic., c. 6, *virtutem esse quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*. Quid autem in his omnibus sit bonitas moralis quatenus moralis, vel quid addat haec denominatio ipsi bonitati, non ad hunc locum, sed ad philosophiam moralem spectat, et tractatur a theologis in I-II, q. 18.

32. Quarto, possunt facile ex dictis declarari aliae divisiones boni, quae materiales potius sunt ex parte rerum quae bonae denominantur, quam formales ex parte ipsius bonitatis seu convenientiae. Sic dividitur bonum in bonum transcendens et bonum de genere qualitatis, a D. Thom., q. 9 De Potentia, a. 7, ad 5. Haec enim divisio non datur secundum diversas rationes formales boni, sed secundum eandem magis vel minus contractam. Nam bonum transcendens dicit in communi perfectionem rei convenientem, praesertim illam quam unaquaeque res habet per entitatem suam, ut sequenti sectione declarabitur. Bonum autem de genere qualitatis dicit perfectionem quam res habet per qualitatem aliquam suae naturae convenientem, quomodo etiam posset distingui bonum de genere quantitatis; magis autem solet attribui qualitati, quia perfectio creaturae maxima solet qualitativis consummari.

33. *Bona corporis, animae et fortunae, quae.*— *Bonum laudabile et honorabile, quod.*— Rursus dividi solet bonum in bonum corporis et animae et extrinsecum, quod fortunae bonum appellari solet, ut patet ex Aristot., I Ethic., c. 8, qui rursus, c. 12, bonum distinguit in laudabile et honorabile. Quae divisio a posteriori sumpta videtur ex effectu et quasi praemio

bonitatis et non videtur exhaurire omnia bona; nam bonum delectabile ex se neque honorabile est neque laudabile, nisi in quantum vel utile est, vel cum honestate est coniunctum aut illam comitatur et ad illam iuvat. Bonum igitur honestum proprie honorabile est quatenus propter se est expetibile; laudabile autem, ut Aristoteles superius vult, dicitur bonum ut ad aliud refertur. Unde communiter dici solet utilia bona esse laudabilia, quod intelligendum videtur cum praecisione quadam; nam illa ut sic sunt laudabilia tantum; alia vero sunt etiam honorabilia; nam honestum bonum etiam dignum est laude, non tamen sola, verum etiam honore; utrumque igitur bonum laudabile est, alterum vero etiam honorabile, atque ita est intelligenda divisio.

34. *Bonum quod simpliciter, quod vero secundum quid.*— Praeterea dividi solet bonum in bonum simpliciter et bonum secundum quid. Quae divisio variis modis intelligi potest; nam primo potest ad tria membra superius posita applicari; ex quibus bonum honestum, ut diximus, est bonum simpliciter; alia vero tantum secundum quid. Secundo potest attribui bono transcendentem, quatenus absolute dicitur de ente ut in se bonum est. Idque duobus modis; unus est, ut illa membra referantur ad totam latitudinem entis et boni ut sic, quo sensu bonum simpliciter dicitur illud quod totam entis bonitatem et perfectionem in se continet; bonum vero secundum quid est illud quod ex parte tantum bonum est. Atque hoc modo solus Deus est bonum simpliciter; omnis vero creatura est bonum tantum secundum quid. Quomodo intelligi potest illud Marci, 10: *Nemo bonus nisi solus Deus*, qui etiam solus hac ratione dicitur esse summum bonum. Atque in hoc sensu coincidit haec divisio cum alia qua utuntur theologi ex Dionysio, De Divin. nomin., c. 1 et 4, et August., VIII de Trinit., c. 3, et Boetio, I de Hebdom., c. 2, dividentes bonum in bonum per essentiam et per participationem. Nam bonum per essentiam est bonum simpliciter; est enim ipsa essentia bonitatis, *quae in caetera omnia pro uniuscuiusque captu radios bonitatis emittit*, ut ait Dionysius; unde in se essentialiter includit quidquid ad rationem boni et perfecti pertinere potest, quod est Dei proprium, et ideo solus ipse et est bonum per essentiam et bonum simpliciter ac summum, alia vero sunt bona secundum quid et per participationem.

35. Alter sensus illius divisionis est ut membra non referantur ad totam latitudinem entis, sed ad determinatum genus vel speciem, et hoc modo ad omnia genera vel species entium potest divisio applicari, et bonum simpliciter dicitur illud ens quod habet omnem perfectionem sibi debitam in suo ordine; bonum autem secundum quid erit quod aliquid perfectionis debitae habet et aliquid ei deest. Et hoc modo substantia creata non est bona simpliciter, nisi sit debitis accidentibus affecta; neque accidens est bonum simpliciter nisi habeat intensionem debitam, vel aliam similem perfectionem. Atque hoc modo dixit Dionys. supra: *Bonum est ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu.*

36. *Quae perfectio simpliciter simplex, quae secundum quid.*— Tertio potest intelligi in ea partitione dividi bonum prout est alteri conveniens, et potest etiam referri vel ad ens ut sic vel ad determinatum ens. In priori sensu coincidit fere illa divisio cum alia quam tradunt theologi, dividentes perfectionem in perfectionem simpliciter simplicem et perfectionem secundum quid, cum Anselmo, in Monolog., c. 14. Bonum ergo seu perfectio simpliciter dicitur illa *quae in individuo entis melior est ipsa quam non ipsa*, id est, quae in genere entis talem perfectionem dicit ut nullam maiorem vel aequalem excludat. Perfectio autem secundum quid seu in certo genere est quae, licet bonitatem aliquam afferat, tamen cum alia maiori vel aequali repugnat vel imperfectionem aliquam habet admixtam, ut sunt perfectiones omnes creaturarum prout in eis sunt. In posteriori autem sensu eadem fere proportione applicari poterit divisio ad quodlibet genus entis; nam unicuique rei illud est bonum simpliciter quod bonitatem aliquam illi affert et maiorem vel aequalem non secludit; sic est bonum igni esse calidum et homini esse temperatum; si vero afferat aliquam bonitatem, excludat tamen maiorem cuius illa res esset capax, non erit bonum simpliciter sed secundum quid; sic esse nigrum, quamvis in se aliquod bonum sit homini habenti illud, non est tamen simpliciter bonum, quia excludit esse album, quod est homini melius. Hoc autem sensu, *simpliciter* et *secundum quid* solum distinguuntur tamquam magis et minus perfectum, quo sensu etiam sensibilia bona dicuntur secundum quid respectu spiritualium et temporalia respectu aeternorum.

SECTIO III

QUODNAM BONUM SIT QUOD CUM ENTE CONVERTITUR TAMQUAM PASSIO  
EIUS

1. *Dubitandi rationes.*— Ratio difficultatis est, quia aut bonum sumitur pro eo quod in se bonitatem seu perfectionem habet aut pro eo quod est conveniens alteri; neutro autem modo videtur bonum cum ente converti ut passio eius; ergo. Minor probatur quoad priorem partem de bono absolute sumpto, primo, quia relationes reales sunt entia et tamen ex sententia multorum bonae non sunt, quia nullam perfectionem habent. Secundo, quia res mathematicae verae res sunt et tamen, teste Aristot., III Metaph., non sunt bonae. Tertio, quia materia prima est aliquo modo ens et tamen bona non est, quia sicut actualitatem non habet, ita nec perfectionem. Quarto, essentiae rerum creaturarum sunt aliquo modo entia realia cum non sint nihil, et tamen bonae non sunt quia, seclusa existentia, perfectionem non habent, unde nec sunt appetibiles nisi in ordine ad esse. Quinto, addere possumus multas esse res quae carent modo et ordine debito naturae suae, quae proinde bonae dici non poterunt cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut ait August., lib. De Nat. boni, c. 3 et 4. Altera vero pars minoris probatur primo ex omnibus adductis, quia quod in se perfectionem non habet, neque alteri poterit esse bonum, ut relatio, verbi gratia, si in se non dicit perfectionem, nihil conferre poterit ad bonitatem eius cui inest. Secundo e contrario obiicere possumus quia bonum prout dicitur hoc modo conveniens, non tantum de entibus sed etiam de non entibus dici potest, quomodo Matth. 26, dicitur de Iuda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*; ipsum ergo non esse vel non nasci, quatenus conveniens esse potest ad maiora mala impedienda, bonum a Christo appellatur. Et in moralibus non solum implere praeceptum, sed etiam non agere prohibitum, bonum censetur et conveniens homini; ergo bonum sub hac ratione non potest esse passio entis, cum latius pateat quam ens. Et confirmatur tandem, nam bonitas quae est passio entis solum est una in uno ente; at vero convenientia unius entis ad aliud non est una sed multiplex et diversarum rationum; ergo non convertitur haec bonitas cum ente tamquam passio eius.

2. *Aliquorum sententia.*— Supponenda est distinctio superius tradita de bono, prout absolute dicitur de re quatenus in se bona est vel quatenus dicitur bona alteri seu respectu alterius. De his enim variae sunt opiniones. Quidam enim existimant bonum transcendens prout est passio entis sumi posteriori modo sub ratione convenientis alteri, quod sentiunt Hervaeus, Capreol. et Durand. supra, non tamen declarant quomodo bonum ut sic cum ente convertatur. Et ideo alii hanc sententiam reiiciunt propter argumenta superius insinuata, qui consequenter sentiunt bonum sub posteriori acceptione esse plus quam transcendens, eo quod non solum entia, sed etiam non entia, transcendat. Quo fit ut iuxta hanc sententiam duplex sit bonum; aliud quod sit proprietas entis quarto modo; aliud vero quod sit proprietas secundo modo, quia convenit omni enti, sed non soli.

*Quaestionis resolutio*

3. *Bonum semper in ente fundatur.*— Dicendum tamen censeo bonum proprie dictum semper supponere vel includere ens seu fundari in ente, ideoque non posse bonum sub quacumque praedictarum rationum latius patere quam ens. Haec conclusio sumitur ex Aristotele, I Ethic., c. 6, dicente *bonum dividi per omnes categorias, sicut ens*; et ex D. Thoma, I, q. 5, a. 5, ubi ait *rationem entis esse priorem ratione boni*. Et hoc ipsum significare voluit q. 21 De Verit., a. 2, cum dixit *bonum transcendens fundari in esse*. Et ratio est quia bonum, sive significet id quod in se bonum est sive quod est bonum alteri, includit intrinsece in conceptu suo perfectionem, nam bonum et perfectum idem sunt; sed non potest intelligi perfectio vera sine entitate, nam quod entitatem non habet, nihil est. Quod autem est nihil, quomodo dicere potest vel includere perfectionem? Praeterea, de eo quod est in se bonum nullus dubitat propter rationem factam, quin debeat esse ens; hinc autem recte colligitur etiam illud quod est verum bonum alteri debere esse ens; ergo bonum sub utraque ratione includit rationem entis, et non potest alicui convenire quod non sit ens. Minor declaratur primo, quia quod in se perfectionem non habet, non potest esse alicuius perfectio. Secundo, quia bonum ut conveniens dicit ordinem ad existentiam; nihil enim censetur conveniens nisi ut existens vel in ordine ad

existendum; quod autem existit vel existere potest, est ens; ergo bonum ut conveniens includit vel supponit ens. Tertio, quia ea quae reputantur convenientia alicui, cum tamen non sint entia sed potius privationes aut negationes entium, revera non sunt bona et eo modo quo interdum bona appellantur, quatenus appetibilia sunt, etiam dicuntur quodammodo entia; ergo aequa est utriusque ratio. Declaratur minor quoad priorem partem, quia id quod dicitur conveniens tamquam privatio, revera non est bonum sed carentia alicuius mali, si praecise in privatione sistatur; carentia autem mali ut sic non est bonitas nisi aliud addatur. Sicut etiam in moralibus aliud est declinare a malo, aliud facere bonum, et non agere malum non est virtus aut bonum nisi includat positivam voluntatem non agendi malum. Sic ergo est in naturalibus; carere enim calore proprie non est bonum aquae, sed est carentia mali seu disconvenientis, et conditio quaedam necessaria ut suam bonitatem ac perfectionem habere possit. Quocirca, si convenientia in hac amplitudine sumatur, non est idem bonitas et convenientia, etiam prout bonitas dicitur de eo quod est bonum alteri; sed bonitas dicitur entitatem seu perfectionem ut convenientem alicui et ideo, quod est conveniens solum per modum privationis, revera non est bonum, vel (ut probemus alteram partem minoris), si huiusmodi privationes convenientes rebus denominari possunt bonae, eodem modo vocari possunt entia. Nam, ut in superioribus ex doctrina Arist. et D. Thomae notavimus, ens interdum dicitur quod revera habet esse, interdum vero quod per modum entis vere praedicari potest, quomodo dicitur homo esse caecus vel caecitas esse in homine. Propter hanc ergo umbram entis fit ut tale ens, si sit conveniens alicui, bonum ei appelletur; semper ergo bonum proportionem servat ad ens, neque universalius quam illud extenditur.

4. *Bonum et ens mutuo se inferunt.*— Dico secundo: omne verum ens in se bonum est seu bonitatem aliquam habet sibi convenientem; atque ita fit ut bonum absolute dictum cum ente convertatur. Circa hanc conclusionem referri potest Manichaeorum et Priscillianistarum error; illi enim dixerunt esse quasdam creaturas ex se malas et a quodam principio summe malo procreatas, ut late referunt Nicephorus, lib. VI Histor., c. 31; et Euseb., lib. VII, c. 28; et fusius Augustinus, tom. VI, lib. de Haeres., haeresi 46, et innumeris opusculis contra Manichaeos; et D. Thom., I, q. 48 et 49, et III cont. Gent., c. 7 et 8; et Leo Papa, epist. 93, ad Thuribium, specialiter contra Priscillianistas definit. Idem Concil. Brachar. I, c. 7 et 8; et ex divina Scriptura facile convinci potest; nam, Genes. 1, de singulis divinis operibus dicitur: *Et vidit Deus quod esset bonum*; de omnibus vero simul subiungitur: *Vidit cuncta quae fecerat et erant valde bona*. Ecclesiast., 3: *Cuncta fecit bona in tempore suo*. I Timoth. 4: *Omnis creatura Dei bona est*. Ratio conclusionis est quia omne ens reale necessario habet aliquam perfectionem, qua in suo esse constituitur, quae in re nihil aliud est quam ipsamet entitas qua perficitur; ipsa enim entitas rei vel forma, materia, aut natura quibus res in suo esse constituitur, dicuntur perfectiones rei, quia illis perficitur in suo esse. Sicut ergo intelligi non potest ens reale quod sua entitate non constet seu constituatur, ita intelligi non potest sine perfectione reali qua perficitur; perfectio autem et bonitas qua res in se bona dicitur, idem sunt.

5. Potest autem haec perfectio in creaturis esse vel essentialis seu intrinseca (sub qua ipsum esse comprehendo), vel accidentalis. Prior est inseparabilis ab unoquoque ente, si in suo actuali esse conservetur. Posterior vero saepe potest separari. Denominatio igitur boni quae omni enti necessario convenit, illa est quae a perfectione intrinseca et essentiali desumitur; prout vero sumi potest a perfectione accidentali (sub hac ratione includendo quidquid ex natura rei distinguitur ab essentia rei et entitate actuali), sic non est necesse omne ens creatum esse bonum, id est affectum omni perfectione sibi possibili aut debita. Atque ita fit bonum priori ratione sumptum converti cum ente; ostendimus enim omne ens esse bonum, nihilque esse vere bonum nisi quod vere est. Sequitur deinde bonum sub eadem ratione sumptum esse aliquo modo passionem seu proprietatem entis, quia et cum illo convertitur et secundum rationem illud supponit, et ab eo aliquo modo distinguitur secundum formalem rationem a nobis conceptam et significatam. Et ideo dixi esse aliquo modo passionem quia non est passio in eo rigore in quo passio requirit distinctionem aliquam ex natura rei a suo subiecto, sed solum ut dicitur de quolibet attributo secundum rationem distincto ab eo cui attribuitur, ut superius declaratum est tractando de passionibus.

6. *Omne ens alteri conveniens.— Inductio in omnibus gradibus entium.—* Dico tertio: omne ens etiam est bonum respectu alicuius, id est, alicui conveniens; quocirca etiam bonum sub ratione convenientis sumptum cum ente convertitur et est attributum seu passio eius. Prior pars probatur primo inductione; nam imprimis omne ens accidentale est bonum alicui substantiae. Quia, licet interdum alicui subiecto non sit conveniens, ut calor aquae, nunquam tamen potest accidens non dicere habitudinem et aptitudinem ad aliquod subiectum quod bene et convenienter afficiat secundum aliquam rationem, vel propriam vel communem; sic enim calor, quamvis non sit bonus aquae, est tamen bonus igni et quamvis non sit bonus aquae, ut aqua est, est tamen bonus aquae ut ens naturale vel materiale est. Et iudicium erroneum intellectus, quamvis, ut erroneum est, non sit conveniens intellectui, tamen ut est iudicium seu repraesentatio quaedam talis obiecti, est conveniens intellectui ut est in potentia ad actum secundum et ad intellectualem repraesentationem, et idem est de actibus voluntatis, quantumvis quidam eorum intrinsece mali esse videantur. Rursus substantiae creatae compositae ex materia et forma ita se habent ut et materia sit conveniens formae et forma materiae, et unio earum similiter sit utrique conveniens, et consequenter totum ipsum non solum sibi ipsi conveniens sit, sed etiam singulis partibus. Unde fit ut quaelibet pars naturaliter appetat totius conservationem plus quam conservationem suiipsius, ut notavit D. Thomas, II-II, q. 26, a. 1. Atque hic modus convenientiae extendi potest ad omnem substantiam creatam, quatenus est aliquo modo composita, vel ex natura et aliquo modo seu termino substantiali, vel ex ipsamet et suis accidentibus, quibus ipsa bona est et conveniens.

7. In substantia autem simplicissima, quae est Deus, non reperitur proprie intra ipsam hic modus convenientiae qui intelligitur esse unius rei ad aliam aliquo modo in re distinctam, sed per summam identitatem et simplicitatem est Deus conveniens sibi ipsi et natura eius est conveniens suae personae et personalitas ipsi naturae; sed haec convenientia potius est secundum eam rationem qua redditur in se bona et perfecta, quam secundum eam qua dicitur esse alicui conveniens. Quamquam dubitare posset theologus, an supposita in Deo Trinitate personarum cum unitate in essentia possit vere una persona dici bonum alterius seu conveniens alteri, non tantum ratione essentiae in qua sunt simplicissime unum, sed etiam ratione proprietatum in quibus distinguuntur. Non enim videtur inconveniens concedere unam personam esse rem convenientem alteri, non ut formalem perfectionem eius, sed ut principium principiato vel ut terminus dici potest conveniens relationi vel existentia unius relativi potest dici conveniens alteri correlativo et societas plurium personarum potest existimari singulis conveniens, in quibus omnibus nulla imperfectio denotatur nec dependentia, sed solum necessaria coexistentia trium personarum in una essentia. Sed hoc theologis relinquamus.

8. Respectu vero creaturarum Deus est summum bonum maxime conveniens illis, non ut bonitas formalis earum. Quomodo quidam errarunt existimantes omnes res creatas esse bonas bonitate divina, quod est manifeste falsum, quia divina bonitas non potest esse forma creaturis inherens, aut cum eis in compositionem venire ut eas formaliter bonas constituat. Neque etiam creaturae esse aut dici possunt bonae per solam denominationem extrinsecam a bonitate Dei, quia sicut in se habent proprium esse distinctum ab esse Dei, licet ab illo participatum, ita in se habent propriam bonitatem et perfectionem distinctam a bonitate divina, ab illa vero manantem et participatam. Est ergo Deus bonum conveniens omnibus creaturis in genere efficientis et finis; nam ab illo bono omnis creaturae bonitas profluit ac pendet et in illius boni consecutione, vel aliquali imitatione, summa perfectio creaturae consistit. Et hoc modo dixit Augustinus, VIII De Trinit., c. 3, *Deum esse bonum omnis boni*. At vero e contrario, creaturae non possunt dici convenientes Deo eo modo quo ipse est conveniens illis, scilicet tamquam bonum eis commodum et bonitatem eis communicans; sed tamen dici possunt convenientes Deo tamquam opera decentia ipsum et consentanea bonitati et sapientiae eius; sic enim caelos dicimus esse opus Deo dignum eique conveniens, sicut dicimus imaginem recte depictam esse opus conveniens tali artifice. Quo sensu posset exponi illud Genes.: *Vidit Deus quod esset bonum*, id est, convenienter dispositum et fabricatum prout talem opificem decebat.

9. Atque ad hunc modum intelligi facile potest quod una res vel substantia, etiam supposito distincta, sit bonum alteri conveniens, quod in creaturis etiam intueri licet; est enim

una creatura conveniens alteri vel quia aliquo modo confert ad esse vel ad perfectionem aut pulchritudinem eius, vel ad communicandum bonitatem suam quam a Deo habet participatam, suasve actiones exercendas. Non potest ergo excogitari ens aliquod verum et reale quod non sit aliquo modo conveniens alicui. Unde ratio generalis reddi potest, quia omne ens est in se aliquo modo bonum et perfectum; omne autem bonum non solum sibi ipsi conveniens est, sed etiam est alicui conveniens vel ut sese illi communicet aliquo modo, vel saltem ut ab illo fiat et ad aliorum commodum vel saltem ad universi pulchritudinem et aliquale complementum ordinetur. Atque hac ratione nullum est ens quod non possit sub obiectum voluntatis cadere tamquam conveniens alicui seu ad aliquem finem. Sic igitur constat bonum etiam ut dicit rationem convenientis converti cum ente, quia ostendimus omne id quod vere ac positive conveniens est, esse ens et e contrario omne verum ens esse aliquo modo conveniens. Atque hinc tandem concluditur bonum etiam sub hac ratione inter passiones entis posse numerari quatenus est quoddam generale attributum entis, quod non est omnino synonymum illi, sed aliquid ultra rei entitatem connotans seu includens, ut sect. 1 declaratum est.

10. *Bonitas honesta naturalis bonum transcendens praecipue constituit.*— Dico quarto: bonum transcendens potissime sumptum videtur a bonitate honesta non in genere moris sed naturae. Quamvis etiam possit abstracte et generatim dici a bonitate, ut ab omnibus abstrahit. Declaratur, nam si ens dicatur bonum in se, ea denominatio ex eo sumitur quod in se habet perfectionem sibi convenientem; haec autem convenientia pertinet ad honestatem naturalem, quatenus omne huiusmodi bonum, est per se appetibile saltem ab eo cuius est bonum et perfectio. Unde ortum est illud axioma: *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Est autem satis verisimile bonum transcendens primario sumptum esse ex habitudine seu denominatione qua unumquodque ens habet in se aliquam perfectionem sibi convenientem. Sic igitur bonitas aliquo modo honesta in ordine naturae est universalis proprietas entis a qua bonum transcendens denominatum est. Si vero ens dicatur bonum quatenus est conveniens alteri, sic omne ens videtur esse per se conveniens alicui cum quo habet naturalem aliquam proportionem, vel ut causa cum effectum, vel ut effectus cum causa, vel ut pars cum toto, aut totum cum parte, aut alio simili modo, et ita in omni ente reperiri potest aliqua convenientia ob quam sit per se appetibile respectu alicuius, quae sub ea ratione ad honestatem naturae revocatur. Et ideo ab hac bonitate denominatio boni et convenientis, quatenus communis est omni enti, sumpta videtur, nam est maxime intrinseca et universalis; bonitas autem utilis proprie sumpta est magis extrinseca et secundum quid tantum; bonitas vero delectabilis non est ita communis omni enti, sed particularis esse videtur, si proprie et non metaphorice de delectatione sit sermo. Ex his ergo satis constat prior pars conclusionis. Posterior vero facillima est, quia si bonum abstracte sumatur, cum de omni ente dicitur, non est sensus omnem rationem boni, scilicet honesti, utilis et delectabilis in quolibet ente reperiri, sed simpliciter rationem boni; quod verum erit si aliqua saltem ratio boni in unoquoque ente inveniatur. Potest ergo bonum transcendens in ea abstractione sumptum ut proprietas entis assignati, quamvis in particulari unicuique enti secundum proprium modum et determinatam rationem bonitatis et convenientiae tribuenda sit.

*Relatio an dicat perfectionem*

11. *Quorumdam opinio.*— *Aliquarum placitum.*— Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur negando bonum non converti cum ente. Ad probationem autem circa priorem partem de bono absolute dicto sigillatim dicendum est. In prima tangitur vulgaris difficultas de relatione reali, an dicat perfectionem, quam solent disputare theologi occasione mysterii Trinitatis, quoniam si relatio ut sic dicit perfectionem, etiam relationes divinae dicent illam; quo fiet ut aliqua perfectio sit in una persona quae non est in alia et plures perfectiones in multis personis quam in una, et in Trinitate quam in essentia, quae omnia repugnant aequalitati divinarum personarum. Propter hanc ergo causam multi negant relationem, ut relatio est, dicere perfectionem vel imperfectionem, sed aiunt neutro modo se habere. Ita tenet Caietan., In de Ente et essent., c. 2, circa medium, ubi id supponit tamquam communiter receptum in schola D. Thomae et Scoti. Et favet quidem D. Thomas, I, q. 42, a. 4, ad 2, ubi sentit perfectionem ut sic dicere aliquid absolutum. De Scoto dicam inferius; idem tenet Caiet., I, q. 28, a. 2, circa ad 3; Capreolus, In I, dist. 1, q. 7, ad 3; Aureol. cont. 1 conclus.; Durandus, In III, dist. 1, q. 3,

n. 12; et Marsil., In I, q. 32, a. 3. Et ommissa theologica ratione, potest fundari haec sententia, quia incredibile videtur ex eo solum quod alter fiat albus aut niger aut loco mutetur, me acquirere vel amittere perfectionem aliquam quia perdo vel acquiro relationem similitudinis, propinquitatis et similes. Alii vero distinctione utuntur, quia relatio considerari potest quoad esse in subiecto et ut sic aiunt relationem dicere perfectionem, vel secundum esse ad terminum, et quoad hoc negant dicere perfectionem, quia esse ad, ut ad, nihil ponit in subiecto; unde ex se relationibus rationis commune est, et hoc significavit Capreolus dicens relationem in quantum huiusmodi non dicere perfectionem, quia ut sic nihil ponit in eo cui attribuitur.

12. Sed quia de natura relationis inferius in proprio loco disputandum est, nunc breviter supponendum est quaestionem hanc procedere de relationibus veris ac realibus, quae verae sint res aut modi reales entium, non disputando modo quaenam relationes huiusmodi sint vel quomodo sint, quod praedicto loco fiet. Hoc ergo supposito, non video quomodo possit iuxta superiores sententias difficultati propositae satisfieri, nisi limitando conclusionem superius positam, quod, nimirum, bonum convertatur cum ente absoluto, non vero cum ente ut commune est absoluto et respectivo; vel certe, quod licet omne ens ut distinguitur a modo rei dicat perfectionem, tamen modus rei non addat specialem bonitatem seu perfectionem. At vero hae limitationes nec fundamentum habere possunt nec veritatem. Et prior quidem repugnat Aristoteli, I Ethic., c. 6, dicenti *bonum aequae dividi ac ens*, et per omnia praedicamenta vagari; et expresse dicit: *Bonum et in substantia dicitur et in quali et in eo quod est ad aliquid*, etc., ubi D. Thomas ait *bonum converti cum ente quod in decem praedicamenta dividitur*; et hic est sensus omnium qui bonum transcendens dicunt esse passionem entis et cum illo converti; illa ergo non est limitatio sed destructio receptae sententiae.

13. Praeterea, quod reale ens dicat aliquam perfectionem, non tantum ei convenit quia absolutum ens est, sed simpliciter quia veram entitatem habet, quae tale constituit ens quale esse debet, et in hoc consistit quod sit perfectio eius; et ideo dixit Aug., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 24: *Omne quod est, in quantum est, bonum est*; et lib. III De Lib. arb., c. 15, dixit: *Quidquid est sicut esse debet, bonum est*; et lib. I de Doct. Chris., c. 32, cum dixisset Deum esse *qui summe est*, ait: *At caetera quae sunt, nisi ab illo esse non possunt et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint*; et Boetius, lib. De Hebdom., c. 2; *Quidquid est* (inquit) *in eo quod est, bonum est*; ergo bonitas non consequitur ad hunc vel illum entitatis modum sed ad entitatem rei debitam; supponitur autem relatio habere propriam entitatem, per quam tale esse habet quale habere debet; ergo et bonitatem.

14. Praeterea, quomodo intelligi potest ens reale sine aliqua reali perfectione? nam, qua ratione aliquis finxerit posse hoc intelligi in entitate relativa, quamvis non inveniatur in absoluta, poterit aliquis idem fingere in qualibet entitate accidentali vel etiam in quolibet modo reali, quod nimirum nullam dicat perfectionem, etiamsi aliquid reale sit, quod tamen in universum concedere de omnibus accidentibus aut modis realibus omnino falsum est. Nec potest sufficiens ratio differentiae assignari inter relationem et alios modos, si supponamus relationem esse veram rem seu realem modum; nam, licet relatio dicat ordinem ad terminum, tamen secundum totum id quod est, afficit subiectum et inest illi. Unde nihil iuvat illa distinctio de relatione *secundum esse in*, vel *secundum esse ad*; nam, si *esse ad* sit verum ac reale, necesse est ut afficiat subiectum quod refert ad terminum; unde, sicut relatio, etiam secundum esse ad, ponit in subiecto aliquid reale, ita etiam ponit aliquid bonitatis vel perfectionis. Neque est verum relationem secundum esse ad praescindere ab esse in sicut non praescindit ab esse entis vel accidentis, quia illud esse in est transcendens ad omnia accidentia et modos eorum, sicut ipsum esse ad omnia entia et modos entium. Neque etiam est verum *esse ad* abstrahere a reali et rationis nisi voce tantum, nam relatio rationis sicut vera relatio non est, ita nec habet *esse ad*, sed habere fingitur seu ita concipitur ac si haberet.

15. *Relatio vera et realis, ut sic, bonitatem includit ac perfectionem.*— Dicendum ergo est relationem ut relatio est, sicut propriam dicit entitatem seu entitatis modum, ita etiam propriam dicere bonitatem seu perfectionem, ut bene docuerunt Ocham et Gabriel, In I, dist. 19, q. 1; et Gregor., q. 1, a. 1; et significat Durandus, In II, dist. 34, q. 1, ad 3; nec dissentit Scotus, dict. Quodl. V, nam in ultimis eius verbis rem dubiam et indecisam relinquit, et In I, dist. 1, q. 2,

argum. 1, probat ex testimonio Arist., ex lib. I Ethic., supra adducto, relationem habere propriam bonitatem, et in solutione concedit habere bonitatem in communi loquendo, non tamen bonitatem perfectam quae constituat specialem rationem obiecti fruibilis, de quo alias. Et sane, si quis consideret testimonia Scripturae et Sanctorum quibus probavimus omne ens creatum esse bonum, et rationem ac modum quo declaravimus bonitatem adaequate convenire enti, plane intelliget aequae procedere de quolibet ente quod in se aliquam entitatem habeat, ita ut necesse sit tantumdem perfectionis in se habere esseque in se aliquod bonum, quidquid sit an alicui alteri sit conveniens, praeterquam sibi ipsi vel constituto per ipsum quatenus tale est. Confirmatur ac declaratur, nam propter easdem generales locutiones et rationes excipi non potest entitas actus peccati, neque aliquis realis modus aut differentia eius quominus, quatenus talis est, et a Deo fiat et bona sit; ergo idem est de quacumque alia ratione positiva entis, quantumvis respectiva sit.

16. *Divinae relationes an ex proprio conceptu perfectionem dicant.*— *Quorumdam sententia reiicitur.*— Ad difficultatem autem theologiam respondent aliqui, quamvis relatio creata dicat perfectionem ex proprio conceptu et ratione, nihilominus relationem divinam ex proprio conceptu nullam dicere perfectionem. Quod praecipue dicunt ut evitent illud inconueniens, quod aliqua perfectio sit in una persona quae non est in alia. Rationem vero differentiae reddunt, quia relatio creata dicit perfectionem finitam; relatio autem increata non potest dicere finitam perfectionem, quia hoc repugnat divinae perfectioni, neque etiam ex propria ratione dicere potest infinitam perfectionem, quia haec infinitas solum potest convenire ratione essentiae. Sed mirum est quod inconueniens censeant rem aliquam divinam dicere ex se finitam perfectionem et non reputent incommodum eandem rem divinam nullam ex se dicere perfectionem, cum tamen ex suo genere melius sit aliquam perfectionem dicere quam nullam. Adde intelligi facile posse relationem ex proprio conceptu esse infinitam in genere paternitatis aut filiationis, etc., non esse tamen infinitam in genere entis nisi ratione essentiae quam includit.

17. *Aliorum placitum confutatur.*— Alii reddunt rationem differentiae, quia relatio creata distinguitur ex natura rei ab omni re et perfectione absoluta, et ideo oportet ut secum afferat suam perfectionem. Relatio autem divina non distinguitur ex natura rei a perfectione absoluta divinae naturae, sed cum perfecta identitate et simplicitate illam in se includit, et ideo necesse non est ut secum afferat perfectionem; et hanc responsionem indicat Gregorius supra. Verumtamen neque illa ratio mihi satisfacit; quamvis enim recte concludat relationem divinam non posse dicere perfectionem ex natura rei distinctam ab essentia, non tamen quod non dicat perfectionem ratione distinctam, eo, scilicet, modo quo dicit entitatem. Et quoad hoc nulla potest assignari sufficiens ratio differentiae, cur de ratione entitatis creatae sit ut secundum omnem suam rationem positivam dicat aliquam perfectionem et non maiori ratione hoc ipsum conveniat entitati increatae, cum hoc ex suo genere melius sit, immo necessarium ex vi communis conceptus entis realis ut sic. Unde ratio facta de convertibilitate inter ens et bonum aequae urget in relationibus divinis ac in creatis. Nam, si, ut Aristoteles dixit, bonum aequae dividitur ac ens, sicut in Deo sunt ens absolutum et respectivum, quamvis non re sed ratione distincta, ita erit bonitas et perfectio absoluta et respectiva, non re sed ratione distinctae; ergo etiam relatio divina ex proprio conceptu dicet perfectionem. Et declaratur in hunc modum, nam, si respicere filium relatione creata est formaliter aliqua perfectio, quomodo intelligi potest in aeterno Patre nullam esse perfectionem respicere Filium? Quod si formaliter est perfectio, necesse est ut sit relativa, quia consistit in habitudine ad terminum; ergo illa ut sic provenit formaliter a relatione et non ab essentia ut essentia, quamvis haec in re non distinguantur.

18. *Cum increata relatio perfectionem dicat, qualiter divinae personae aequae perfectae.*— Concedendum ergo censeo omnem relationem realem dicere propriam bonitatem seu perfectionem. Neque hinc fit personas divinas esse inaequales in perfectione neque, absolute loquendo, aliquam perfectionem esse in una quae non sit in aliis, quia in singulis personis est eadem perfectio infinita in genere entis formaliter vel eminenter includens omnem perfectionem omnium, tam absolutam quam respectivam, tam personalem quam essentialem. Sed de hoc latius, I, q. 28 et 42. Ad aliam rationem, quod incredibile videtur hominem reddi perfectiorem quia alter fiat albus, respondeo in tantum hoc incredibile esse in quantum incredibile est



hominem in se acquirere aliquid entitatis vel aliquem realem modum ex natura rei distinctum ab omnibus quae antea habebat, ex eo solum quod alter fiat albus. Qui ergo hoc crediderit de entitate, cur dicet esse incredibile de bonitate vel perfectione? Qui autem dixerit esse nonnullas denominationes relativas quae praeter omnia absoluta quae sunt in uno termino vel subiecto, nihil connotant coexistentiam alterius extremi cum his vel illis conditionibus absolutis, qui sic (inquam) opinatus fuerit, recte et consequenter dicet huiusmodi relationes nullam dicere perfectionem praeter absolutas cum mutua aliqua denominatione. Nos autem non de his relationibus seu denominationibus loquimur sed de veris entitatibus seu modis respectivis, qui vere et intrinsece sunt in aliquo subiecto vel supposito respiciendo alium terminum; et haec de prima difficultate.

*Mathematicae res ut sic an perfectae*

19. Secunda et brevior difficultas erat de rebus mathematicis, quas Aristoteles negat esse bonas. Quam dissolvit D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 4, et q. 21 de Veritate, a. 2, ad 4, asserens res quidem mathematicas in se bonitatem habere, per scientiam autem mathematicam non considerari quatenus bonas vel convenientes sunt, sed praecise et abstracte quatenus magnitudinem habent et secundum illam aliquas proprietates sortiuntur. Aristoteles ergo, qui de mathematicis ait non esse in eis bonitatem, formaliter ac praecise loquitur de illis ut sunt sub mathematica praecisione seu abstractione. Unde perinde est ac si diceret mathematicum non considerare in quantitate rationem boni aut convenientis, nam quantitas non habet rationem boni vel convenientis nisi prout existit vel existere potest in rerum natura vel in materia sensibili; et ideo etiam praescindit a ratione boni et a ratione finis et appetibilis, quod ibi Aristoteles intendit. Et, quamvis Aristoteles non dicat mathematicas res non esse bonas, sed in *immobilibus non reperiri boni naturam*, et inde concludat in mathematicis nihil per causam finalem demonstrari, tamen per immobilia intelligit quaecumque abstrahuntur ab omni motu et actione, qualia sunt entia mathematica.

20. *Obiectiones aliquot proponuntur.*— Sed obiecies: nam magnitudines etiam, ut sunt sub abstractione mathematica, sunt entia; non enim abstrahuntur ab esse, alias mathematici agerent de entibus rationis; ergo etiam ut sic oportet ut habeant bonitatem. Item, si sola abstractio a materia sensibili satis esset ut res sic abstractae non dicerentur bonae, ergo etiam res universales abstractae a singularibus non essent bonae. Patet consequentia, quia sicut res mathematicae non subsistunt sic abstractae, ita nec caeterae res universales, atque ita fiet ut omnes res, quatenus sub scientiam cadunt, non sint bonae. Item, si res mathematicae non sunt bonae, quia abstrahuntur a motu, etiam res immateriales et omnes quae in metaphysica considerantur, ut sic non essent bonae, quia multo magis abstrahuntur a motu.

21. *Obiectionibus propositis satisfi.*— Ad primum aliqui respondent res mathematicas ut sic, id est ut in ea scientia considerantur et abstrahuntur, non esse vera entia quia ut sic esse non possunt. Sed hoc non recte dicitur, quia, quidquid a mathematico consideratur, est verum et absolutum ens et ut tale consideratur. Neque oportet ut eo modo esse possit quo consideratur; alioqui neque universalia essent vera entia. Satis ergo est ut res quae abstracte considerantur, vere esse possint. Praesertim quia, licet naturaliter esse non possit quantitas nisi in materia sensibili, absolute tamen non involvit contradictionem quod separata sit; per illam ergo abstractionem non excluditur vera ratio entis neque a re considerata secundum se, neque ut sub talem considerationem cadit. Secus vero est de ratione boni, nam licet haec non excludatur ab ipsis rebus, praescinditur tamen a tali scientia vel tali consideratione sub tali abstractione. Recte igitur D. Thomas supra in forma respondet negando consequentiam, quia ratio entis est prima omnium; ratio vero boni, eo modo quo est distincta, est posterior et ideo possunt scientiae mathematicae, quamvis non abstrahant ab entitate, praescindere a bonitate.

22. Ad secundum respondetur non esse parem vel similem rationem de abstractione universalium; mathematica enim non ideo dicuntur abstrahere a bonitate quia abstrahuntur ab inferioribus, neque, quia sic abstracta esse non possunt, sed quia praescinduntur ab omni ordine ad motum vel actionem, et consequenter ab omni ratione convenientis vel appetibilis; aliae vero universales naturae, quamvis considerentur abstractae a singularibus, nihilominus considerantur

cum ordine ad motum vel actionem, quae primam originem sumit a fine, teste Aristotele. Unde fit ut res consideratae in aliis scientiis, in singularibus habeant omnes conditiones quae ad rationem boni pertinent vel ad rationem finis, quae quidem a talibus scientiis considerantur, licet non in singulari sed in universali. At vero mathematicae, neque in universali, neque in singulari considerant in rebus sibi obiectis eas conditiones seu habitudines quae ad rationem boni seu convenientis spectant.

23. Ad tertium respondetur primo, licet in rebus aliis ex abstractione a motu physico non recte inferatur abstractio a bonitate, tamen in rebus mathematicis id intulisse Aristotelem, quia cum istae res non sint capaces alterius motus vel actionis, dum ab hoc motu abstrahuntur ab omni etiam actione et a causalitate finis atque adeo a ratione boni abstrahuntur. Vel dici potest intelligentias et res alias quae in metaphysica considerantur, licet abstrahantur a motu materiali et physico, non tamen a motione metaphorica, qua movet finis. Unde inferius, lib. XII, c. 7, dixit Aristoteles primum movens movere caeteras intelligentias, ut amatum et desideratum, quod pertinet ad rationem finis et boni.

*Materia prima an bona*

24. *Materia quo sensu dicatur non bona simpliciter.*— Tertia difficultas erat de materia prima, de qua qui sentiunt illam non habere proprium esse nec propriam entitatem actualem, fortasse dicerent non habere propriam bonitatem vel saltem non habere illam ex se, sed a forma; nam, cum bonum sequatur esse et in eo fundetur, ut ex Augustino. D. Thoma et Boetio supra diximus, si materia non habet esse nisi a forma, nec bonitatem habere poterit saltem in actu, sed ad summum in potentia; et ita loquitur D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 3, et q. 21 De Verit., a. 2, ad 3. Dicendum vero est materiam ex se et intrinseca ratione sua habere propriam bonitatem et perfectionem, ut etiam D. Thomas notavit, III cont. Gent., c. 20, quia suam habet propriam entitatem et naturam distinctam ab entitate formae. Item quia inter materias primas una est perfectior alia; materia enim caelestium perfectior est quam horum inferiorum; est ergo in materia aliqua perfectio. Item quia materia naturaliter appetit formam tamquam complementum perfectionis suae, et forma etiam appetit materiam; sed neque appetitur nisi bonum, neque appetit bonum nisi id quod ex aliqua parte bonum est. Tandem, quamvis materia non habeat existentiam nisi dependentem a forma, habet tamen propriam et inseparabilem existentiam cum intrinseco ordine et dependentia a forma; sic ergo suam etiam habet bonitatem, ut etiam Dionysius docuit, c. 4 De Divin. Nomin. Quia vero materia ex se in genere entis simpliciter imperfecta est et esse tantum habet per modum potentiae receptivae formae, ideo comparata ad entia simpliciter, dicitur non esse simpliciter bona sed in potentia, quod intelligendum est non de potentia ad quamcumque bonitatem etiam incompletam et potentialem (ut sic dicam), sed de potentia ad bonitatem actualem seu completam, quae est per formam; haec vero potentialitas ad formam est in latitudine entis aliqua actualitas, et ita etiam aliqua bonitas, licet imperfecta.

*Creatae essentiae num perfectae*

25. *Essentiae creatae existentes, bonae.*— Quarta difficultas erat de essentiis creaturarum, de quibus dupliciter loqui possumus. Primo, prout sunt actu in rerum natura. Secundo, prout sunt in potentia antequam existant. Priori modo certum est huiusmodi essentias esse bonas sua intrinseca et essentiali bonitate, quod praecipue clarum est si per suam formalem entitatem sunt actualia entia. Qui vero distinguunt in re ipsa entitatem essentiae etiam actualem ab entitate existentiae, dicere consequenter debent etiam in entitate essentiae reperiri propriam transcendentalem bonitatem et perfectionem distinctam ab ipso esse existentiae et separabilem ab illa, ut de Christi humanitate multi opinantur, de qua re inferius dicturi sumus. Posteriori autem modo loquendo de essentiis rerum nondum existentibus, quidam dicunt quamvis sint entia, non tamen esse bona, quia bonum convertitur cum ente in actu, non cum ente in potentia. Quod significavit D. Thomas, I, q. 5, a. 1, dicens *bonum idem esse quod perfectum; perfectum autem esse unumquodque in quantum est actu, quia esse est actualitas omnis rei*. Idem habet I cont. Gent., c. 38, ubi Ferr. addit seu declarat non solum ens actu existens, sed etiam habens ordinem ad existentiam, esse bonum sicut etiam est appetibile.

26. *Essentiae creatae non existentes, ut in potentia tantum entia sunt, ita et bona.*—

Dicendum ergo est in hoc etiam aequiparari et recipi ens et bonum, nam essentiae rerum non existentium, sicut non sunt actu entia, ita neque sunt actu bona; et sicut sunt in potentia quatenus possunt recipere esse, ita etiam sunt bona in potentia quatenus possunt recipere actualem perfectionem ac bonitatem. Quoad usum autem vocum solet vocari ens etiam quod non existit, propter obiectivam capacitatem essendi; non solet autem vocari simpliciter bonum nisi quod actu existit, et ita etiam nihil appetitur nisi in ordine ad actualem existentiam, id est, quatenus illam habet vel saltem quatenus habiturum speratur vel aliquo modo cum illa apprehenditur, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3; et notavit Caiet., I, q. 5, a. 3, in fine. Unde etiam divina voluntas eas creaturas proprie dicitur amare quas vult aliquando esse; creaturas autem possibles quas decrevit nunquam producere, non proprie amat, quia nullum bonum in actu eis communicat; illud autem esse in potentia non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur Deus in eis complacere, id est, vel secundum esse quod habent in ipso Deo vel secundum quod ab omnipotentia Dei denominantur possibles, quod potius est complacere in sua omnipotentia a qua habent ut sint possible etiam ea quae non sunt.

*Modus, species et ordo an necessaria in unaquaque ratione boni*

27. Quinta difficultas ex superioribus expedita est; diximus enim bonum quatenus a propria entitate et perfectione sumitur, converti cum ente et hoc modo omne ens esse bonum, non tamen prout bonum sumitur in creaturis a perfectione accidentali superaddita essentiae. Sic igitur, cum bonum dicitur consistere in modo, specie et ordine, si intelligatur de modo, pulchritudine et compositione seu ordine accidentali, sic verum est non omne ens creatum habere debitum modum, speciem et ordinem; ex quo solum sequitur non omne ens creatum esse bonum simpliciter, non vero quod non sit aliquo modo bonum. Si vero illa tria sumantur magis intrinsece et essentialiter, nulla est res quae non habeat modum sibi connaturalem, ut verbi gratia, quod sit substantia vel accidens; et speciem, id est, formam vel speciem sibi debitam, et ordinatam ad proprium finem. Atque ita bonum etiam quod haec tria includit, cum ente convertitur. Quocirca, ne sit aequivocatio in voce qua aliquid appellatur bonum simpliciter, oportet advertere illud simpliciter sumi posse vel tamquam addens aliquid ipsi bono transcendentem ita ut bonum simpliciter dicatur illud cui nihil deest ad consummatam perfectionem sibi debitam et hoc sensu non est necesse omne ens creatum esse bonum simpliciter; vel aliter sumi potest illa vox simpliciter ad significandum id quod absolute et sine addito potest vocari bonum, et hoc sensu dicimus unumquodque ita esse simpliciter bonum sicut est simpliciter ens; et eadem proportionem habere modum, speciem et ordinem suae naturae debitum, ut latius declarat D. Thom., d. q. 5, a. 5.