



**R. P. Georgii De Rhodes Avenionensis, È Societate Iesv,
Philosophia Peripatetica, Ad Veram Aristotelis Mentem**

Rhodes, Georges de

Lvgdvni, 1671

Liber III. Philosophia Moralis. Ad libros Aristotelis ad Nicomachum.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-95638](#)

PHILOSOPHIÆ PERIPATETICÆ
LIBER TERTIVS:

S I U E

PHILOSOPHIA MORALIS.

Ad libros decem Aristotelis ad Nicomachum.

P R O L O G V S .

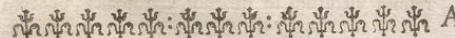
Moralis
dignitas.



XPLICATA Physicâ vniuersâ, moralem aggredior disciplinam, quæ sola est scientia optimi, & optima, inquit Plato; quia est ars agendæ vitæ, ut eam appellat Epicetus, & hominem informat ut optimus sit. Illa est, quæ coloribus pingit animam, ut Deo similis euadat; ad felicitatem erudit, ut in optimo conquescat; mores instituit, & beatitudinem dum promittit, attribuit. Aliæ disciplinæ vel supra nos sunt, ut Physica, inquit Ariston apud Stoëbum; vel nihil ad nos spectant, ut Dialectica; sola pertinet ad nos disciplina morum, per quam boni & beati sumus.

Ratio Ari-
stotelis.

Laudes omnes huius scientiæ paucis & eximiè complexus est Aristoteles lib. 1. Ethic. cap. 1. & 2. Cùm enim ostendisset omnium scientiarum & artium necessariò dari fines, qui sint aliquid bonum, sed eos varios esse, aliosque aliis meliores, vnum demonstrat dari finem omnium optimum, qui reliquos omnes contineat, & propter quem solum illi sint expetibiles; vocaturque humanum, inò sumnum bonum, cuius cognitio & destinatio totum humanæ vitæ negotium esse debeat. Vnde concludit, moralem scientiam omnium esse scientiarum optimam, & præstantissimam; architectonicam vide-licet & dominam aliarum omnium, cuius finis est sumnum illud bonum, complectens & regulans fines scientiarum & artium omnium; atque adeò de summo bono summè bona est. Hanc ego ut tradam accuratissimè, vnum impeditissimæ viæ du-cem sequor Philosophum, qui doctrinam hanc totam mirabiliter tradidit libris decem Ethicorum ad Nicomachum. Huius ergo rationibus velut adhibita face, totam tractationem hanc sic illustro, ut nullâ nisi Aristotelicâ face resplendere possit.



P R A E L V D I V M .

De obiecto, proprietatibus & par-tibus Ethica scientia.

Nomen
Moralis.

MORALIS nomen patet à moribus deriuari; mores autem actus sunt voluntatis libertæ conformes, aut dif-formes rationi. Moralis ergo appellatur scientia, qua versatur circa liberos actus voluntatis, traditique modum, quo illi fieri debeant ut conformes sint rationi; ex quo difficilè non erit colligere quodnam sit obiectum huius scientiæ proprium, quales eius proprietates & partes.

Obiectum Moralis. Dico primò proprium obiectum scientiæ moralis esse operationem voluntatis humanae liberam, prout recta facienda est, & conformis naturæ rationali ac rationi; seu actus virtutis, & ipsa virtus.

Probatum. Ratio traditur à Philosopho lib. 1. Ethic. cap. 1. ex Aristotle & 2. vbi tria probat: primò quod omnis ars & tele.

A scientia aliquem habet finem propositum, ad quem per omnes actus suos tendit; omnis enim doctrina & ars, & actus, & exequario tendunt in bonum aliquod; bonum enim est id quod omnia appetunt: illud autem quod apperitur ut bonum, est finis: omnis igitur ars & doctrina proprium finem & obiectum habet. Secundò probat fines eos esse varios, & alios aliis meliores ac præstantiores; quia inter artes quedam seruunt alios, que sunt respectu earum architectonicae, quia earum fines regulant fines aliarum; ad ipsas enim dignitatem frænoscitoria ad equestrem, equestris ad militarem. Tertiò probat finem scientiæ moralis eam esse qui regulat alios omnes fines; est enim architectonica scientia, magistra reliquarum omnium, propter quam appetibilis sint aliae omnes scientiæ, & artes. Finis ille non potest esse nisi quod est summè homini bonum, seu operatio virtutis, quâ nihil homini est magis expetibile, & ad quam omnia debent dirigi; nihil enim homini est melius, quam esse bonum. Igitur operatio rectè facienda, seu actus virtutis, & virtutes ipsæ, sunt obiectum huius scientiæ. Vnde rectè monet Seneca epist. 88. ceteras disciplinas catenæ conducere, si preparant ingenium.

ingenium, non detineant, sintque rudimenta nostra, non opera; hanc totius vitæ negotium esse oportere.

Dico secundò, Moralem esse veram & propriè dictam scientiam, simpliciter practicam, & eundem omnino habitum cum prudentia.

Moralēm
esse scien-
tiam.

Primam partem probat Aristoteles lib. 1. cap. 4. & lib. 2. cap. 2. illa enim scientia est quæ habet principia per se nota, ex quibus veras deducit conclusiones: Ethica huiusmodi est; habet enim principia vera & maximè vniuersalia, quarum alia nota sunt nobis, alia simpliciter nota, ut quod bonum appetendum sit, quod coërcendæ sunt passiones, ne suo impetu perturbent rationem. Vnde addit idoneum auditorem Moralis sic ad eam debere accedere, vt sciatur principia quadam per se nota, qua nullo modo probantur, & ex quibus Moralis deducit suas conclusiones: eti enim, inquit, principium ex se: atqui si hoc satis constet, non erit opus ipso, cur est: ergo ex mente Philosophi Moralis habet principia per se nota, & veras demonstrationes.

Neque obstat quod habetur lib. 1. cap. 3. modum quo Moralis traditur, exactum non esse, sed verum in ea crasso tantum modo figuraque ostendi; quia, inquit, dicitur satis, si declaratur perinde ac materia subiecta postulat; ipsum enim exactum non est in omnibus simili modo postulandum; cum enim Moralis sit de iis, quæ plerumque sunt, sive de contingentibus, crasso tantum procedit modo: nam quod vno loco bonum est, altero est malum; quod vni homini conuenient, alteri malum est, & nocet. Honestæ enim & iusta tantam differentiam erroremque habent, vt lege videantur esse, non natura. Vnde concludit: Amabile igitur est de talibus atque ex talibus dicentes crasso modo figuraque verum ostendere; & de iis quæ sunt plerumque, atque ex talibus dicentes talia & concludere. Idem iterum inculcat cap. 7. & lib. 2. c. 2.

Respondeo Aristotelem non negasse Morali veras demonstrationes, præterim à posteriori; sed eas tantum, quæ tam efficiunt exactæ ac mathematicæ; nam ea quæ dixi, satis declarant voluisse Philosophum esse in Morali principia, ex quibus formantur veræ demonstrationes. Non obstat autem contingentia materia, sicut dixi de operationibus circa quas Logica versatur; nam similiter operationes voluntatis, quas Moralis facit rectas, contingentes sunt circa existentiam: restitudo autem illa secundum effientiam est necessaria.

Secunda pars, quod Moralis tota sit practica, eo quod suas omnes notitias dirigat ad opus virtutis, neque in sola sifata cognitione, habetur sepius apud Aristotelegi lib. 2. cap. 2. Quoniam, inquit, profens tractatio non est speculacionis causa, quemadmodum alia (non enim sit ut cognoscamus, quid sit virtus; sed ut boni efficiamus, alioquin nulla esset eius utilitas;) necesse est ut de actionibus quemadmodum agende sint, consideremus. Et cap. 4. eos qui de Morali disputant, nec bene operantur, ait perinde facere, ac si æger levamen expectaret à medicina, audiendo tantum Medicum; nihil tamen eorum quæ dixerit, faciendo. Et lib. 10. c. 9. prosequitur neque in virtute satis esse si eam cognoverimus, sed ut eam habeamus, eaque utinam, entendum esse.

Tertia pars, quod Moralis sit ipsem habitus prudentiae, ad quam eodem modo comparatur ac Logica docens cum vidente, quam probauit unicum esse habitum; non enim duo sunt habitus, quorū unus tradit præcepta in communi, alter applicat

R.P. de Rhodes cursus Philosoph.

A illa in particulari: Moralis præcepta tradit recte operationis in communi, prudentia in singularibus circumstantiis conclusiones elicit & explorat quid faciendum sit hic & nunc applicando præcepta vniuersalia; vnde dicitur 6. Ethicorum, quod moralis in hoc à ceteris scientiis differt, quod in aliis posita vtraque præmissa sequatur conclusio; in Morali positis præmissis, conclusio non sequatur, sed actio; quod est munus prudentiae.

Dico tertid, scientia Moralis tres potissimum Tres par-
esse partes; monasticam, quæ hominem vt priua-
tis est, ad honestatem erudit; œconomicam, quæ domesticæ gubernationis tradit præcepta; politi-
cam, quam diuissimam & ceteratum apicem appella Philosophus lib. 1. Ethic. cap. 2. eo quod tra-
dat ideam Reipublicæ recte instituendæ, ac bonum erudit gubernatorem; quo nihil inter homines pulchrius est & rarius. Ratio est, quia triplici honestate informari potest actio humana, vniuersalitate propria, domesticæ, & civili.

B Ex his tribus partibus sola mihi nunc proposita est institutio priuata cuiusque hominis, & propriæ illius virtutes, quarum triplex erit consideratio. Prima de fine virtutis moralis & honestatis; quæ est beatitudo: secunda de virtute morali, sive de actione honesta generativi: tercia de virtutibus moralibus in specie, in quibus omnibus soli ferè insistunt Aristotelis doctrinæ in libris decem Ethicorum, quorum liber primus agit de felicitate, tanquam de fine honestæ operationis: secundus de virtute in genere: tertius de fortitudine & temperantia: quartus de liberalitate & magnanimitate: quintus de iustitia: sextus explicat virtutes intellectuales tanquam regulas recte operationis: septimus de quibusdam agit virtuti annexis, quas semi-virtutes appellant, qualis est continentia: liber octauus & nonus de amicitia, quæ virtutis est fructus & exercitium: liber decimus de voluptate ac felicitate, quæ alter est perfectæ virtutis fructus & finis ultimus.

C D I S P U T A T I O I .

De fine virtutis moralis sine ho-
nesta operationis, quæ est
beatitudo.

Arist. lib. 1. & 10. Ethic.

B ONVM est quod omnia appetunt, inquit Philosophus ipso initio 1. Ethic. Bonum videlicet illud perfectum, & plenum quo obtento nihil sit amplius quod accideret, ἔργατος ὀρεγόν, extremum appetendum: ipsa nimis beatitudo verè bona, & bonum omne complexa; sed illa omnibus parata, quamvis sit & proposita, solius tamen actionis honestæ præmium est & finis. Nulla est, inquit Augustinus, boni causa philosophandi (adderem ego & vivendi) nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis: nulla igitur est causa philosophandi, nisi finis boni. De hac beatitudine dixi ex lumine fidei plenius tractatu tertio Theologico, cum S. Thomæ nunc quantum ostenderet naturalis ratio cum Aristotele, tria pono: primù existentiam beatitudinis, prout est ultimus finis actus virtutis: secundò eius quidditatem: tertio adiuncta.

Xy 2

QVÆS

QVÆSTIO I.

De existentia beatitudinis, prout est ultimus finis virtutis moralis.

Aristot. lib. I. Eth. cap. I. & 2.

Sapienter monet Philosophus cap. illo 2. nulla remagis humanam iuvari vitam, quam cognitione ultimi finis. Et rationem afferit lib. 7. cap. 8. quia finis in rebus practicis rationem habet principijs vniuersalissimi, nec alter se habet ad actiones quam in Mathematicis propositiones vniuersales, quas vocant hypotheses, & in aliis scientiis principia vniuersalissima & per se nota, quibus omnes deducuntur conclusiones, & iis sublati nulla est amplius scientia. Illius igitur existentia persuadenda in primis homini est, & videndum primò, an ille de facto aliquis sit secundò, an ille unicus sit, an multiplex: tertio, an & quomodo illum homo in omnibus suis actibus appetat & proponat.

SECTIO I.

An sit aliquis finis ultimus virtutis moralis, & rerum omnium.

Finis simpliciter ultimus.

Finis simpliciter ultimus appellatur hic cap. 2. illud bonum, quod propter ipsum, & propter quod alia omnia volumus: finis enim secundum quid ultimus dicitur illud bonum, quod in aliqua serie actionum volumus propter ipsum, & propter illud reliqua omnia.

Finis secundum quid ultimus.

Certum igitur primò est, nullam vnam fieri posse actionem, in qua non detur finis aliquis ultimus, quem agens naturale ita propter ipsum appetat & intendat, ut ultra illum nihil aliud appetatur in tali negotio & serie actionum. Ratio referri potest ex 1. Ethic. cap. 2. quia si appetitus vel elicitus, vel naturalis nihil appetetur in singulis suis actibus, in quo quiesceret, vana & inanis esset omnis appetitio; quisquis enim aliiquid appetit, intendit quiescere in eo quod appetit: sed si nullus esset ultimus finis cuiuslibet actionis, appetitus non posset quiescere in eo quod appetetur, in eo enim non quiescit appetitus, quod appetit propter aliiquid ulterius, non propter ipsum: ergo in qualibet actione datur aliquis finis ultimus, qui propter se appetatur, & omnia propter ipsum; & hoc est ex rei natura prosum essentiale. Nam homo v.g. nunquam agit, quin agat propter finem ultimum huius actus, si nunquam agat, quin agat propter bonum aliud cognitum, ultra quod actu non cognoscatur aliud; finis enim est bonum cognitum, quod desideratur: sed quoties homo agit, cognoscit aliud bonum ultra quod non cognoscit aliud: ergo quoties agit, appetit bonum ultra quod non appetit aliud: hic est finis ultimus, quem dixi.

Deinde si non daretur finis, qui propter se appetetur in omni actu, omnia essent media, & nullus finis; quod absurdum est, quia media sunt in ordine ad finem. Tolleretur etiam ordo intentionis, & ordo executionis; quia ordo intentionis

A nis incipit à fine ultra quem nihil est, & ordo executionis incipit à primo medio ante quod nihil est. Vnde nemo incipere potest consultationem qua semper incipit ab ultimo fine; neque incipere potest exequitionem, qua incipere debet à primo medio.

Certum est secundò, dari finem aliquem simpliciter ultimum, ad quem homo cum omnibus suis actibus, & omnia creata ordinantur ex Dei certa & immutabili ordinatione. Quia sicut omnia efficiuntur habent Deum à quo sunt, ita & finem ultimum propter quem sunt; Deus enim opifex optimus non potest finem operum suorum omnium alium habere quam seipsum, alioqui finem prestantissimum non haberet propositum quando agit extra se. Imo nec seipsum perfectissime amerit, nisi conficeret operando circulum amoris à bono in bonum, egrediendo à seipso per emanationem, & effluxum ac communicationem sui boni, regrediendo ad seipsum & querendo in illo actu suo aliquod bonum suum, idest suam gloriam propter quam omnia necessariò operatur: huc autem quid & qualis sit, constabit ex sequentibus. Difficultas igitur est, utrum seclusa Dei ordinatione, ex ipsa rei natura necessè sit dari finem aliquem ultimum, ad quem homo necessariò seipsum & sua omnia referat, & quem non expatet propter aliud, sed in eo sitat ultimo, ac penitus quietat.

C Dico primò, dati finem aliquem ipsius hominis & rerum omnium simpliciter ultimum ex ipsa re natura, quem homo secundum rectam rationem tenetur omnibus anteponere, appetendo propter ipsum alia omnia, & illum appetendo ultimum propter se. Ita demonstrabam prima secundæ, multis rationibus Philosophi, quas non repeteo.

Prima ratio nunc sit, quam indicavit nuper ex cap. 2. lib. 1. Ethic. Homo per totam collectionem suarum appetitionum potest obtemere quietem, alioqui fructu sunt illæ omnes appetitiones humanae; nam per illas tendit in aliud in quo quiescat: sed si non detur finis aliquis simpliciter ultimus, ultra quem nihil debeat appeti, non poterit per totam collectionem appetitionum obtemere quietem; restabit enim ei semper aliiquid appetendum, cum detur progressus infinitus in finibus: ergo non datur progressus infinitus in finibus, sed datur finis aliquis, qui ultimus sit appetibilium: quæ ratio est optima, & ut opinor, demonstrativa.

Secunda ratio sit, quam habet Valentia part. 4. In experientia vnam rem propter aliam tanquam propter suam, cum ordinem & modum securè homo tenetur, quem habent res ipse ut sunt per se ordinatae ac appetibilis: sed inter res vi sunt per se ordinatae ac appetibilis, aliqua est per se appetibilis, tanquam extremitum & perfectum bonum, & reliqua omnia propter illam: ergo ex lege naturæ debet homo in appetendo vnam rem propter aliam aliiquid appetere ut perfectum bonum, & ultimum finem. Probauit minor. Illa appetibilitas, quæ ex natura sua sunt ordinata, debent posse appeti omnia, alioqui fructu essent sic ordinata: sed si non detur inter illa ultimum, non poterint appeti omnia: ergo inter appetibilis per se ordinata datur aliiquid ultimum. Major patet; nam appetibilis ordinata per accidens, idest solo appetitio appetitis, non necessariò debent posse appeti omnia; ea verò quæ ordinata sunt ex natura sua

Iua ut appetantur, possunt sine dubio appeti. Minor item est manifesta, quia voluntas neque simul, neque successiva potest appetere infinita. Deinde non potest appetere illa infinita per ordinem intentionis, qui semper incipit ab eo quod est ultimum in executione; neque per ordinem executionis, qui semper incipit a primo medio, quod nullum esse potest, si nullus est finis ultimus.

Tertia probatio. Tertia ratio sit etiam efficax, quia in causis per se subordinatis non potest dari progressus in infinitum: causa finales causæ sunt essentia alterius subordinata; nam illæ causæ dicuntur subordinatae per se, quarum una causare non potest nisi per vim quam recipit ab alia simul & actu causante; cuiusmodi sine dubio sunt causæ finales subordinatae: ergo in causis finalibus non potest dari progressus in infinitum. Probatur maior, nam in causis per se subordinatis virtus deriuat a prioribus ad posteriores per intermedias: sed si causæ illæ sint infinitæ, non poterit virtus eo modo deriuari a prioribus ad posteriores per intermedias; infinitum enim nunquam exauritur: ergo in causis per se subordinatis non potest dari progressus in infinitum. Quod autem causæ finales sint subordinatae, certum est, vi dixi, quia omnia media causant per vim quam habent a fine; ab eo enim pendent actu omnia media, & finis per se ipsum illa omnia immediate causat. Medium vero unum non causat aliud nisi per vim causandi, quam actu recipit a fine: unde non est medium ipsum quod causat, sed finis in illo medio causante causat aliud medium.

Confirmatur etiam efficaciter. Nemo cognoscere simul potest & appetere infinita: si daretur progressus in infinitum in finibus, deberet homo cognoscere simul & appetere infinita, quia nemo unquam appetit ultimum medium, quin appetat simul finem, & omnia qua mediant inter illud & finem: si detur progressus infinitus in finibus, illa media sunt infinita: ergo non datur progressus infinitus in finibus.

Necessitas cognoscendi finis. Dico secundò, nullius rei tantam videri esse necessitatem in vita, quam ut homo cognoscat, & proponat fieri finem ultimum propter quem alia omnia expectat.

Prima ratio. Prima triplex desumi potest ex Aristotele. Prima habetur 1. *Ethicorum*, cap. 2. vbi argumentatur a pari. Nonne igitur, inquit, magnum ad vitam cognitionis finis momentum habet, si quemadmodum sagittarij scopum habeamus. Sicut videlicet sagittarij si temere iacent, nec scopum aliquem attingere intendant, rudes semper, & imperiti sunt sagittandi: contraria vero qui propositorum scopum habent, in quem dirigant sagittas, citò periti evadunt, sic qui propositorum habent finem, in quem actiones vi sagittas mittant, citò evadunt optimi. Similiter nemo, quamvis paratos habeat colores, similitudinem reddet, nisi iam constet, quid pingere intendat. Scire debet quid petat ille qui sagittam vult mittere, ac tunc moderari, & dirigere manu telum, inquit Seneca epist. 7. qui etiam exemplo nauigantium vitatur epist. 95.

Idem confirmat Plato lib. 12. de legibus, exemplo Medicorum, Ducum, Artificum quorumcumque; unde sic licet argumentari. Nihil in arte villa vel negotio tam est necessarium, quam cognoscere ac proponere sibi finem, cuius ex defectu nihil fieri omnino potest: ergo nec in vita. Quam ergo, inquit Basilius orat. de legendis libris Gentilium, alienum est a ratione, vt cum gubernaculo Rhodes cursus Philosophie.

A nator ventis non se temere committat, sed claustrum rectum teneat, nauim dirigens ad portum; sagittarij collineant in scopum, fabri quoque ac archistarci ad libellam omnia expendant, & in finem perducant; nos iis opificibus de sapientia concedamus, nec ea quæ ad animi profectum conducent, inquiramus? Erit ergo penes operarios consideratio finis, & humanæ finis confidetatio non erit?

Secunda ratio. Secunda ratio indicata est initio questionis ex 7. *Ethic. cap. 8.* vbi finis comparatur principiis per se notis, ex quibus scientiae deriuant suas omnes conclusiones; sicut enim constitutis huiusmodi principiis facilissime habetur scientia; sic constituto & destinato ultimo fine, in vita constituta sunt omnia: summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est; cognitis vero rerum finibus, cum intelligitur, quid sit & malorum extremum, & bonorum, invenientia via est, conformatioque omnium officiorum, inquit Tullius lib. 5. de finibus. Quod etiam pertinet quod ait Philosophus lib. 1. de partibus animalium, cap. 1. finem esse rationem, rationem autem esse principium in rebus tam natura constituendis, quam voluntate. Cum ergo, inquit lib. 1. cap. 7. principium plusquam dimidium sit totius, totam ferè adeptus est felicitatem, qui finem habet recte constitutum. Fine autem illo neglecto, ait Basilius nuper citatus, animus noster velut nauis sine arte ac gubernaculo hoc illucque iactatur, quia nimis non dispiciet singula, nisi cui iam vita sua summa proposita est, inquit Seneca epist. 71. Errant consilia nostra, quia non habent quod dirigantur: ignorantia quem ventum petat, nullus suus ventus est.

Tertia ratio. Tertiam rationem habet Philosophus lib. 1. ad Endemum, cap. 1. Vita, inquit, proposito fine carrens insignis stultitia argumentum est. Consentit Seneca nuper citatus; ideo peccamus, quia de partibus vita omnes deliberamus, de vita nemo:

necesse est ut multum in vita possit casus, quia viuimus casu: unde sic licet argumentari. Nihil tam est necessarium homini, quam adeptio finis, cuius amissione misertimus est: sed nisi cognoscat, mediterat, proponat sibi fieri finem, ad quem dirigat omnes vitae sue rationes, ad eum nunquam perueniet: ergo nihil tanti esse debet homini, quam consideratio illa & intentio finis.

SECTIO II.

Quotuplex sit finis simpliciter ultimus.

EDIXI dari ex rei natura finem aliquem ultimum simpliciter, quem ex rei natura cuncta respiciant, & in quo conquiscant: nunc quatitur, vrum ille unicus tantum sit, an vero, vrum ita multiplex esse possit, vt in uno non sit necesse omnia conquiiscere. Vbi tria queri possunt: primò, vrum ex natura rei omnium hominum non sit nisi unicus finis ultimus: secundò, vrum ex electione libera possit idem homo plures habere ultimos fines, etiam adæquatos: tertio, vrum ex natura rei idem sit finis homini & rerum aliarum omnium.

Dico primò, unicum omnino esse ex rei natura finem hominis adæquatum & simpliciter ultimum, bipartita, tametsi duo in eo distinguantur fines inadæquati, quorum neuter finis est sine altero; ambo autem simul unum finem constituant adæquatum.

Primum partem probant rationes allatae nuper pro existentia ultimi finis, inquit eius unitatem probat eius definitio; ultimus enim finis appellatur ille propter quem alia omnia expectuntur; ipse autem ad nihil aliud referuntur; vel etiam bonum quod anteponit omnibus aliis: illud non potest esse nisi unum, ut patet, alioquin ad illud alia omnia non referuntur: ergo finis ultimus hominis necessariè unicus est. Deinde omne quod est ens ab alio, debet esse propter ens à se tanquam propter ultimum finem. Ens autem à se unicum est: ergo finis etiam ultimus est unicus. Probatur maior. Ens ab alio vel est propter se ipsum, vel propter aliud ens ab alio, vel propter ens à se. Non propter se ipsum, quia quidquid causam habet efficientem à se distinctionem, causam etiam habet finalē à se distinctionem. Non est propter aliud ens ab alio; quererem enim de alio ita, utrum sit propter aliud, an non. Si est propter aliud, & iterum illud propter aliud, sic nullus est finis, sed omnia sunt media; quod est absurdum, quia finis immediate causare debet omnia media, quae nullo modo se inuicem causant, sed tantum causantur ab eo quod ultimum est & finis; unde, ut dixi, implicat in finibus progressus infinitus, quia cessante causare finis, qui sit ultimus, cestant omnia media. Sequitur ergo ut sit propter ens à se.

Finis qui & finis quo.

Secunda pars latius olim explicata & probata est. Finis enim cuius gratia, duplex est: alter est finis qui, alter finis quo. Primus est res ipsa externa, vel obiectum; alter est possessio ipsa rei, & adeptio, seu coniunctio rei cum potentia; res enim supposito à nobis distinctione non potest esse nobis bona, nisi nobis coniungatur & vniatur; uno autem illa, est possessio; sicut color non potest esse homini bonus, nisi vniatur media visione; cibus non est bonus nisi vniatur media gustatione. In fine igitur hominis ultimo distinguere debet necessariè res qua possidetur, & possessio; qui non sunt duo fines adæquati, cum neuter causet sine altero; sed duæ tantum rationes inadæquatae, habentes veram rationem finis; quia utraque vere mouet, constituentes unicum finem totalem.

Conclusio. Dico secundò, implicare omnino, ut homo ex negans. libera electione voluntatis plures sibi fines constitutus adæquatos & simpliciter ultimos.

Probatio. Ratio evidens est, quia finis simpliciter ultimus adæquatus est is, propter quem appetuntur alia omnia; ipse autem non appetitur propter aliud; est is, qui amat super omnia, & aliis omnibus anteponit: illud esse non potest nisi unum; si enim multiplex est, non appetuntur propter illud alia omnia: non amat super omnia, non anteponit aliis omnibus: ergo finis ultimus adæquatus non potest esse nisi unicus, etiam ex peruerba hominis electione. Hinc patet dispartitas inter fines secundum quid ultimos, qui possunt esse plures, etiam adæquati ciuidem actionis; quia scilicet propter huiusmodi finem non appetuntur simpliciter omnia; non amat super omnia, neque omnibus anteponit. Constat etiam quod peccator constituit quidem, saltem virtualiter & interpretatione ultimum finem in creatura; sed si plura tamen commitat peccata diversi generis, plures sibi tantum constitutus fines ultimos inadæquatos, quia in singulis non apprehendit bonitatem sufficientem ut in illis quietas; sed tantum in illis simul sumptus, quae propter ea unum constituant finem adæquatum.

Finis cuiuslibet creature. Dico tertio, unicum esse ultimum finem qui, seu ut est hominis, & rerum aliarum omnium crea-

A tatum; non esse eundem finem quo, sive ut est possessio & assequitio.

Ratio est, quia radix, centrum & finis entum solus Deus est, in quo omnia, per quem omnia, propter quem omnia: res ergo quae est finis, est ipse Deus; possessio & assequitio huius finis, glorificatio est Dei. Deus tamen est finis creatorum rerum, quae sunt expertes rationis, quam hominis & Angeli; omnium enim creaturarum summa perfectio est Deum glorificare; glorificatio autem Dei, cuius capax est creatura irrationalis, differt à glorificatione cuius capax est rationalis; illa enim non glorificat Deum cognoscendo, amando & gaudendo, sed in sciplina tantum, & in sua perfectione ac subiectione manifestam reddendo potentiam, sapientiam, magnificientiam Creatoris, quia scilicet à specie creatura cognoscibiliter videri possunt attributa eius a quo sunt; & hic est earum finis, declarare quantum ille sit, & quanti estimari debeat ac amat ab iis, qui capaces sunt cognitionis & amoris. Ideo vocatur compages tota creaturarum, harmonia ex variis composta tonis continuo Deum laudans; dies enim diei eructat verbum, & nox nocti indicat scientiam. Dicuntur specula & enigmata, species & imagines, voces, & libri; in illis enim sic latet ut videatur; omnes enim homines vident eum; sic pingitur, ut in minimis maximus sit; sic silent, ut eloquentiam orationis eius nullus interruptum clamor.

Creaturæ vero rationalis finis quo, non est ille solus, qui communis ei est cum creatura irrationali; sed glorificat etiam Deum possidente cum per cognitionem, amorem, & gaudium, quibus coniungitur summo bono, & omnia illius commoda in se deriuat, ut constabit ex questione sequenti, vbi explicabitur, quid sit finis ille ultimus, tum ex rei natura, tum ex Dei voluntate. Quid autem ulterioris queri solet, quinam sit finis ille ultimus ex prava hominis electione, quando mortaliter peccat, quomodo scilicet finem suum ultimum in sola constitutat creatura, dictum est i.e. videturque omnino excedere fines Philosophie Moralis.

SECTIO III.

An & quomodo ultimus finis causet omnes hominum omnium actus.

*C*ausalitas finis non est nisi appetitus & amor finis. Causabit igitur omnes hominum actus summum illud & perfectum bonum, quod est in ipso adeo amabile, ut propter illud appetit omnia debeat, si nulla sit, nec esse possit hominis operatio, in qua non appetatur summum illud bonum, & quae ad illud non dirigatur.

Dico primò, nihil prouersus agere posse hominem, vel appetere, in quo non aliquo modo appetatur finem ultimum, & ad illum omnia desideria sua dirigat. Ita probabam olim ex S. Augustino, Boëtio, & S. Thoma.

Ratio nunc sit Philosophi testimonium lib. I. Ethic. cap. 1. 4. 7. triplex enim nomen est huius, de quo loquimur, finis. Primo dicitur bonum, & quidem optimum, pulcherrimum, iucundissimum, ut dicitur. Secundo vocatur beatitudo, quia satiat appetitum, & illius quies est. Tertio dicitur finis non qui consumat, sed qui consummat, eo quod ad illum omnia dirigantur, omnia respiciant, omnia in illum tendant. Si bonum est vniuersalissimum

mum, continens omne bonum, certè ad illud quodammodo quilibet hominis actus & appetitus tendit, quia semper tendit in bonum: ergo tendit in finem ultimum. Si felicitas est, & quies a facetas appetitus, certè amant requiem sive pia animæ, sive inique, inquit Augustinus epist. 119. Sed an perueniant ad illud, quod amant, ne- scunt, nec aliquid appetunt corpora ponderibus suis nisi quiescere à moribus suis. Si finis est, ad illum omnia referuntur; quidquid enim aliud, ait idem Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 4. quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus hominibus nota est, non recedit.

Beatus Dico secundò. In omnibus quæ homo agit, aut sumpta in appetit, necessariò appetit, saltem virtualiter & implicitè finem ultimum, & beatitudinem sub ratione communi beatitudinis considerat; non appetit finem ultimum & beatitudinem considerat sub particulari ratione finis ultimi & beatitudinis.

Ratio est, quia beatitudo sumpta in communi, est cumulus omnium bonorum, & privatio cuiuslibet mali, satians appetitum, abstrahendo ab omni bono particulari, idest non considerando, vtrum illa sit in Deo, an in diuinitate, an in voluptate. Beatitudo sumpta in particulari est cumulus bonorum, prout ille reperitur vel in diuinitate, vel in Deo, vel in alio aliquo bono. Sed in omnibus, quæ appetit homo, virtualiter saltem & implicitè appetit cumulum bonorum abstractè, non considerando vtrum ille sit in hoc, vel illo bono; non appetit cumulum bonorum, prout ille reperitur in hoc vel illo bono: ergo in omnibus homo appetit beatitudinem secundum rationem communem beatitudinis, non beatitudinem secundum rationem particularium beatitudinis. Minor probatur. Ille beatitudinem appetit virtualiter, vt est cumulus bonorum in singulis suis actibus, qui per omnes actus querit ut sibi omni ex parte bene sit: sed qui querit ut sibi ex aliqua parte bene sit per singulos actus, querit per omnes ut omni ex parte sibi bene sit: igitur homo qui per singulos actus suos appetit ut sibi ex aliqua parte bene sit, appetit beatitudinem in communi per singulos actus, saltem virtualiter & implicitè. Appetitus enim singuli ad singula bona collectivè sumpti sunt ad omne bonum, quod satiar potest appetitus. Hinc optimè Philosophus lib. 1. Rhetic. cap. 5. ait finem ob quem res prosequimur, esse felicitatem & particulas eius.

Beatus Quod autem homo beatitudinem considerat in particulari non appetit in omnibus suis actibus, multis rationibus probati potest alibi allatis; præcipua est, quia ille qui facit aliquid quod nullo modo est referibile in beatitudinem consideratam in particulari, non appetit etiam virtualiter & implicitè beatitudinem consideratam in particulari, vt est possessio Dei. Qui peccat, aliquid facit quod referibile nullo modo est in beatitudinem, vt possessio est Dei: ergo ille qui peccat, non appetit peccando beatitudinem in particulari.

A

Q V A E S T I O II.

De quidditate ultimi finis, seu quid sit beatitudo essentialis.

Arist. lib. 1. à cap. 4. lib. 10. à cap. 6.

Expositus Philosophus lib. 1. cap. 1. & 2. existentiam finis ultimi, à cap. 4. incipit explicare illius essentialiam & causas. Ostendit autem ante omnia varietatem magnam sententiarum de natura felicitatis, quamvis de nomine omnes conueniant. Tum cap. 5. inquirit causas huius varietatis, declaratque ibidem, & cap. 6. quid non sit felicitas, refutatis alienis sententias. Cap. deinde 7. & 8. ex sua sententia proponit quid sit beatitudo illa, praesertim qua dicitur obiectiva. Lib. 10. cap. 6. 7. & 8. docet quænam sit formalis & perfecta beatitudo. Denique lib. 1. cap. 9. 10. & 11. quibus causis comparatur, & in quo subiecto felicitas esse possit. Quæ omnia ut exponam breuissime, quia quæ naturam superant, in Theologia dicta sunt; tribus contentus ero. Primo, quid sit beatitudo, quæ dicitur obiectiva: secundo, quid sit formalis beatitudo: tertio quid beatitudo naturalis, praesertim istius vita.

C

S E C T I O I .

De beatitudine obiectiva.

Sic appellatur summum illud bonum, cuius posse fessione beati & quieti sumus; ipsa vero possesso huius tanti boni dicitur beatitudo formalis. Primum illud ut intelligatur, sciendum primò est, quinam sit verus & proprius character summi huius boni, seu quæ conditiones habere debet: secundò quibus bonis non conueniat illa ratio summi boni: tertio cui proprio bono competat.

§. I.

Quenam conditiones requirantur ad summum bonum.

Dico primò, ad rationem summi boni, quod est finis ultimus, quinque necessariò requiri conditiones; sive, nulla res esse potest obiectiva beatitudo, & finis ad quem ex natura rei debet homo referre omnia: numerat eas subtilissime Aristoteles lib. 1. cap. 7. & 8. vt sit optimum, ultimum, sufficiens, possibile, stabile.

Prima conditio est, vt bonum illud optimum, Optimū, id est perfectissimum, & ita excellens super omnia, continet in se omne genus boni, tum honesti, tum iucundi; alioquin si non sit tale, non satiabit appetitum, sed ultra illud desiderari poterit aliquid. Deinde possessio summi boni esse debet iucundissima & optima; non potest autem esse talis possessio boni quod optimum non sit & iucundissimum. Denique, vt ait Aristoteles cap. 7. si bonum illud supra omnia non excelleret, non possent ad illud omnia referri, vnde concludit cap. 8. quod optima, pulcherrima, iucundissima res est felicitas, & non sciuntur haec.

Secundò necessarium est, vt sit ultimum, ad quod referantur omnia; ipsum autem non expectatur propter aliud. Probat Philosophus, quia unusquisque

Yy 4 cuiusque

cuiusque rei bonum est id, cuius gratia operatur: A quando ibis per illum ad illum. Nobis, inquam, in christiana luce versantibus difficile non erit statuere primus, quibus rebus non conueniat: secundus, quibus rebus conueniat ratio illa summi boni.

S. II.

Quibus rebus non conueniat ratio illa summi boni, & beatitudinis obiectum.

Dico secundus, nullum esse proorsus bonum esse. Contra Cui conuenire aliquo modo possit ratio assignata illa summi boni, cuius possessione homo beatus dici aut esse possit.

B Probat Aristoteles eximiis rationibus lib. 1. cap. 5. Primum

Primus enim generatim ostenditur, quia summum illud bonum esse debet optimum, continens omnia genera bonorum, ultimum ad quod ordinatur omnia, sufficiens ad satiandum appetitum & amouendam omnem miseriariam, possibile, stabile:

nullum est creatum bonum, etiamsi ex omnibus simul collectio coalescat, cui conuenient illa omnia; non enim est optimum & summe perfectum,

cum stilla duntaxat sit tenuissima totius boni, & bonum non faciat possidentem, sitque facte hominem deterior. Nullum etiam bonum alterius dotes

continet, inquit plurimis singula referta sunt malis. Inest singulis, inquit Boëtius, quod inexpertus ignorat, expertus exhorreat. Nec potest tale bonum esse sufficiens ad tollendam omnem miseriariam, & satiandum appetitum, quem potius acuit: bona enim limitata perfectionis non possunt implete appetitum, cuius obiectum est tota latitudo boni.

Anxia vero est, inquit iterum Boëtius, humanae conditio bonorum, & quae vel nunquam tota perueniat, vel nunquam perpetuo subsistat. Neque in nostra semper est potestate, ut nostra sit huiusmodi bona, ut patet; neque potest esse fixum & stabile huiusmodi ullum bonum, quod fortuna rapit, tempus excedit, malignitas eripit, mors consumit. Sapienter Isidorus Pelusior lib. 1. epif.

26. ait temulentum quodammodo esse inter mortales bonum, quod etiam nemine concutiente vix confusat.

S. III.

Non competit dinitiis, aut aliis externis bonis.

Secundus ut breuiter aliquid dicam de singulis, vera illa summi boni ratio non conuenit dinitiis, famæ, honori, gloriæ, potestate, quæ vocantur externa bona.

Divitiae duplicitis generis sunt, ut habetur lib. 1. De polit. cap. 6. aliæ naturales, quibus subveniunt homini ad defectus naturales tollendos, ut cibis, potu, vestimenta; aliæ artificiales, quibus se

E cundum se non innaturi natura, ut pecunia, quam hominum inuenit industria, ut mensura sit commutationum; & ut ait Philosophus, vas pro necessitate.

Neutra esse posse summum bonum plurimæ rationes demonstrant. Prima, quia summum bonum est propter se appetibile, nec ad aliud ordinatur: divitiae propter se ipsas nunquam experuntur, sed media tantum sunt ad alia bona obtinenda: non sunt igitur ipse summum bonum. Secunda summi boni possessio possidentem efficit perfectissimum: divitiae cum homine ipso deteriores sint, perfectum hominem non efficiunt, à quo possiden-

Sufficiens.

Tertius esse debet sufficiens, tollere videlicet miseriariam omnem & indigentiam, & satiare plenissimum appetitum, ita ut amplius non possit quidquam desiderare cum anxietate. Sufficiens autem, inquit Philosophus cap. 7. id esse ponimus, quod solum à ceteris segregatum, expetibilem vitam facit, reique nullius indigenter; talis autem debet esse felicitas, quia est finis rerum omnium agendarum, & quies appetitus; id est felicitas nullius rei est indigua, ut habetur lib. 10. c. 7.

Possibile.

Quartus debet esse possibile, id est debet possieri nostrum, & esse in nostra potestate illius possessionis; quia nemo beatus esse potest ex bono quod non possidet; tunc enim, inquit Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ, vita beata inuenitur, cum id quod est hominis optimum, & amat, & habetur; quid enim aliud est frui, nisi habere quod diligis? Neque beatus quisquam est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum; nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus. Præsto ergo esse debet optimum nostrum, si cogitamus beatitudinem.

Stabile.

Quintus debet esse stabile, id est ut semel adeptum nunquam amitti possit; quia non expellit aliqui omnem miseriariam, si poterit eius amissio timeri.

Debet igitur bonum, cuius possessione beati sumus, esse optimum, ultimum, sufficiens, possibile & stabile, alioquin non satiabit appetitum, nec expellit omnem miseriariam; atque adeo nec efficiet beatum. Conueniente autem omnes haec tenus in illo assignando charactere summi boni; sed de eo, cui conuenient illa quinque, diffidimus est inter vulgus & Sapientes, inquit Philosophus lib. 1. cap. 4. redditique rationem cap. 5. quia summum bonum & felicitatem omnes existimant ex viuendi modo, in quo delectantur. Cum autem triplex omnino sit vita, voluptatis, ciuilis, & contemplativa; voluptatis & vulgus ineptissimum, voluptates & diuitias, aliisque corporis bona, esse putant summum bonum; ciuiles honorem & gloriam; contemplatiui bonum aliquod animi.

Varietas sententiarum.

Neque vero disserunt tantum vulgus & Sapientes, sed Sapientes etiam ipsi tam varijs hac in re fuerunt, ut Augustinus lib. 19. ciuit. cap. 1. referat discrepantes de re seculis 288. quas inter fuerint principales duodecim. Lactantius lib. 3. cap. 7. refert sententias decem cum Authoribus suis. Epicurus, inquit, summum bonum in voluptate animi esse censem; Aristippus in voluptate corporis; Calliphon & Diomachus honestatem cum voluptate iunxit; Hieronymus in non dolendo; Peripateticus in bonis animi, corporis, & fortuna; Herili summum bonum scientia est; Zenonis congruentem cum natura vivere; quorundam Stoicorum virtutem sequi; Aristoteles in honestate ac virtute summum bonum collocauit; Diodorus in priuatione doloris.

Exclamat ergo meritè Augustinus citato loco, ad tam grandem felicitatem, ad tam magnam possessionem quæ iut? Instruxerunt sibi vias erroris Philosophi; alij dixerunt hac; alij non hac, sed hac: latet etiam nos, nisi venissem ad nos via. Piger viator nobilas venire ad viam, venit ad te via; quarebas quæ ires ad veritatem & vitam: Ego sum, inquit, via veritas, & vita. Non errabis,

tur, imo redditum sæpe deteriorem. Tertia, non potest summum bonum nimium appeti: diuitiarum nimius appetitus avaritia est. Quarta, beatitudo consistit in possessione, commodum diuitiarum magis consistit in effusione ac largitione. *Dicitur*, inquit Boëtius, *effundendo, quād coacervando melius nitet.* Siquidem avaritia semper oportos, claros largitas facit. Quinta, beatitudo communis esse non potest bonis & malis: diuitiae sæpe maiores à peioribus possidentur; imo illæ instrumenta sæpe sunt peccatorum omnium, in quibus summa est hominis miseria; cum ulla vero miseria stare non potest beatitudo: vnde magis concluditur, diuitias non esse beatitudinem, cum quibus stant innumeræ miseria, morbi, dolores, infamiae, vitia. Imo etiam inveniunt plures miserias, sollicitudines, timores, iras; non est igitur beatitudo cum tot malis. Sexta ratio est, quia beatitudo summum est bonum; diuitiae bonum infinitum. Denique beatitudo bonum est stabile; diuitiae quid instabilius? Comparat eas Augustinus cum fumo. *Vides magnam mollem; labes quasi quod videas, non habes quod teneas.*

Fama, honor, gloria.
Reliqua externa bona sunt, ut dixi, fama, honor, gloria, potestas, que faciunt ad quandam dignitatem ipsius personæ. Fama iudicium, est plorium de bono quod alicui personæ inest: illi si accedit laus, appellatur gloria, quam definit claram cum laude notitiam. Honor testimonium est virtutis & excellentiæ alienius per exhibitionem externi alieuius actus, quo illa opinio prodatur, ut habeat Philosophus 8. *Ethic. cap. i. 4.* Potestas imperium est in alios homines, & quedam in eos iurisdictio.

Fama non est summa bonum.
Quod igitur illa non sine summum bonum hominis, prima ratio est, quia fama cum tota in iudiciis consistat alienis, tenuissimum bonum est, quia iudicia huiusmodi fallacissima sunt, cum inscipliantur pro depravata affectu mentis: angustissimi etiam sunt eius limites, comparati cum orbe terrarum vniuerso. Denique instabilissimum bonum fama est, & profus insufficiens ad pellendam omnem ab hominæ tum indigentiam, tum miseriæ. Non est igitur fama beatitudo illa, quam dixi esse bonum perfectum, stabile, sufficiens.

Non honor.
Secunda ratio est, quia summum bonum hominis debet illi esse intime vniuum: honor est in honorante, non in eo qui honoratur, cum sit testimonium excellentiæ, quod exhibit ille qui honorat; non enim afficit honoratum nisi extrinsecè & mediante apprehensione; ac proinde non est bonus nisi dum cogitatur.

Tertia, summum hominis bonum deber est solidum aliquid, quod ab hominum arbitrio & studio affectu non pendeat: honor consistit in hominum opinione, quam suscipit quisque prout affectus est. Hac opinio, ut dixi, sæpe falsa est, instabilis, insufficiens ad tollendam miseriæ omnem & indigentiam.

Quarta ratio est, quia honor supponit beatitudinem, non est autem ipsa beatitudo; nam exhibetur alicui honor proper eius excellentiam, hominis autem suprema excellentia est eius beatitudo: non est igitur honor ipsa beatitudo. Sed hoc honori est commune cum beatitudine, quod virtus præmium sunt virtutis, ut dicitur 1. *Ethic. c. 9.* & 4. *Ethic. cap. 3.* beatitudo videlicet primarium est præmium virtutis, honor autem secundarium, quod solum ferre retribuere homines possunt, cum melius aliquid non habeant. Addo his omnibus, gloriam vanissimam esse, sæpius damnosam, cum conciliet iuvidiam, iuincitias, insidias; feruilem, caducam: quæ omnia pugnant cum beatitudine,

A Quinta ratio est, quod neque potestas in alios sit summum bonum hominis, quia illa multarum seminarum est miseriæ, cum quibus stat, imo & quas patuerit, dolores videlicet, curas, iniurias, obloquiations, peccata. Deinde illa est instabilis & inconstans, nec est in hominis facultate illam potestatem in alios adipisci, vel retinere. Enumerat ingeniosè Lessius decem huiusmodi Potentium miseras lib. 1. §. 4. Prima est vinculum iustitiae, quo Princeps obligatur ad populum regendum. Secunda, quod peccata in eo statu sunt graviora ratione danni vel exempli ad plurimos pertinentis. Tertia, obligatio reddenda Deo rationis, cuius est minister. Quartæ honores. Quintæ opes. Sextæ copia adulantium. Septimæ occasionses. Octauæ inopia monitorum. Non licentia malefaciendi. Decimæ potestas beneficiendi.

S. IV.

Non competit voluptati, aut aliis bonis corporis.

*T*ertiæ neque summum bonum esse possunt bonorum, gloria, potestas, que faciunt ad quandam dignitatem ipsius personæ. Fama iudicium, est plorium de bono quod alicui personæ inest: illi si accedit laus, appellatur gloria, quam definit claram cum laude notitiam. Honor testimonium est virtutis.

C Voluptas illa plures semper patronos habuit, quia generi nostro est maximè familiaris, inquit Aristoteles lib. 10. cap. 1. Quapropter erudiunt iuvenes gubernantes ipsos voluptate ac dolore. Imo lib. 7. cap. 1. voluptatem & dolorem ait esse architectam finis, ad quem respicientes vnumquodque aut bonum dicimus, aut malum. Quamquam non loquitur de voluptate corporis Philoſophus, quani ne ipse quidem Epicurus ausus est dicere felicitatem esse, sed solum voluptatem animi, ut tradit Ter-tullianus in *apologe. cap. 38.* Seneca de *beata vita*, cap. 12. & 13. Quamquam aculerus ab aliis pluribus cum Democrito, & Heraclito sensile. Quidquid autem ipse senserit, eius sane discipuli voluptate animi abiecta, totum voluptati corporum tribuebant, & vt loquitur Seneca, luxuriam suam ipsius Philosophia abscondebant.

D Prima ergo ratio Aristotelis, probans voluptates corporeas non esse beatitudinem, sit, quia illud non est summum bonum, quod vel ex sua natura prauum est, vel est dunitaxat medicamentum doloris; medicina enim simpliciter bona non est, sed ægrotanti; nec est bona nisi per accidens, cum signum sit præfatus indigentia, ac miseria; omnis enim medicina indigentia est; & melius est habere, quam fieri. Atqui corporeæ voluptates vel ex sua natura præuale sunt, nimis illæ que sunt contra naturam, aliae medicamenta sunt dolorum; cum enim semper animal laboret, voluptates querit ut leuamen laborum: vnde fit, ut iuvenes magis ad voluptatem propendeant, & biliosi; quia semper illis corpus ob complexionem mordetur, & semper in appetitione sunt vehementi; iuvenes præfatum, perinde ac vinolenti. Voluptas autem contraria modò vehementer fit, pellit dolorem, & propterea intemperantes homines, & prauifiantur.

E Secunda ratio sit, quia si voluptas summum Secundæ est bonum, munus totum virtutis non est moderari voluptates & dolores. Virtus autem tota incubbit in id vnum, ut voluptatibus & doloribus medeat, eaque moderetur, ut habetur 2. *Ethic. cap. 3.* nihil enim improbum agimus nisi voluptatis causa;

causā; nihil in affectionibus est laudabile præter moderationem hanc voluptatum, sicut earum exsuperatio efficit omnia ferè viua. Hinc sit, ut meritò peccata imponantur, quia medicamenta sunt voluptatum; imò prauissimus quisque, sola ferè voluptate à bono differt; nec est aliquid in vita difficultius, quām affectione hunc vitæ insitum extrudere; quia nobiscum ab incunablis voluptas innutrita est. Addes quod inter virum studiosum & multitudinem id interest, quod studio viro id est affectabile voluntate, quod est verè bonum; virtuoso autem viro quidquid contingit, quia studiosus homo rectè singula iudicat; multitudo verò decipitur ob voluptatem. Ita Philosophus lib. 3. cap. 5.

Tertia ratio.
Tertia ratio.

Illud non est summum bonum, quod à vulgo tantum amatur, & ab hominibus imperitis; voluptates autem corporis iij soli amant, qui aliis gaudere nequeunt; ipsi enim sicut quādam sibi comparant, quam explore nequeunt, ad delicias confugunt. Præterea voluptates animi multò sunt præstantiores voluptatibus corporis. Primò, quia nullus in voluptatibus animi esse potest excessus, potest autem in voluptatibus corporis. Deinde sine ullo dolore sunt animi voluptates, corporeæ autem nunquam dolore carent, quia sunt remedia. Tertiò per se delectabiles sunt naturaliter, non tantum per accidens, quia sunt operationes naturæ iam completae; corporeæ autem delectant per accidens, & sunt operationes naturæ tendentes ad complementum suum. Denique nulla voluptas corporis eadem diu nos delectat, quia in voluptate nihil mutatione dulcior est. Hæc ferè Philosophus lib. 7. cap. 14.

Addi plura possunt ex S. Thoma. Primò, quia voluptas corporis sequitur ad bonum sensu apprehensum; bonum autem intellectu apprehensum potest esse respectu boni sensu apprehensi quodammodo infinitum. Secundò corporis voluptas deteriore hominem reddit, eo quod offuscat lumen rationis, & mores corruptit, indequè ad omne peccatum trahit. Nunquam enim, inquit Philosophus, de voluptate iudicamus incorrupti. Tertiò felicitas, seu summum bonum, potiorem partem hominis perficit, voluptas deteriore etiam inquinat. Quartò summum bonum facit hominem dignum veneratione, quia summam confortat homini excellentiam; voluptas homines facit despiciabiles & porci similes, quorū infana libidini hoc vnum possit ignoscere, quod quæ fecere, patiuntur.

Reliqua bona corporis, que dixi esse sanitatem, robut, sensuum integratatem, & pulchritudinem, multò etiam minus sunt summum bonum, non enim excludunt ab homine summas miserias, peccata nimium & anxietates. Deinde fugacissima bona sunt, innumeris casibus obnoxia: pulchritudine v. g. nihil est incertius aut breuius, quam benè Socrates appellat breuissimi temporis tyramidem. Imò cùm extremam vix cūtem transcendat, certum est quod regit magnam defotmitatem, vt verè vocet eam Antoninus lib. 8. num. 31. tabum in sacco.

§. V.
Non competit virtuti, aut aliis bonis animi.

Tertiò animi bona, quæ sunt virtus & scientia, sumnum bonum esse voluerunt Elegantes, inquit Philosophus lib. 1. cap. 5. & 8. vbi arguit contra eos; & lib. 10. cap. 8. cuius rationes illæ sunt.

Illud non est summum bonum, cuius operat. Virtus sunt purè humanae, nec habent quidquam diuinum. Virtutum autem operationes sunt pure humanae, cùm vel versentur circa ipsos affectus, vel circa actus, vt commercia & necessitates, quæ omnia humana sunt. Præterea virtus non tollit omnem indigentiam; magnis enim copiis habet opus vir liberalis ad operations virtutis exercendas, & iustus ad retributions; iusto autem opus est potentia & potestate eram temperamenti; non enim aliter erit manfestus.

Deinde si summum bonum in virtutis fruitione ponendum est, pat est vt in præstantissime virtutis circa præstantissimum obiectum operatione ponatur; virtutes autem mortales non sunt præstantissimæ, non enim coniungunt eum Deo, sed circa res humanas, & infinitas versantur. Denique summum bonum præmium est virtutis: ergo virtus non est summum bonum; nulla enim res agit solum ut agat, & in pulchritudine sua actionis acquiescat; sed vterius aliquid intendit, quod allegatur per suam actionem, vt videmus tam in iis quæ natu, quæm quæ arte operantur. Idem ego de ipsis dicendum est virtutibus. Imò difficultas virtuti annexa est, eamque omitem oportet molli cogitatione beatitudinis: ergo non est virtus ipsa beatitudo.

Scientiam verò, non esse summum bonum, licet nulla hominis fructio, teste Philosopho. Ethic. cap. 7. maiores habeat voluptates, probat primò, quia scientie cuiuslibet maxima est imperfectio & obscuritas, eo quod à solis sensibus dat originem, vnde fit vt erroribus sit plenissima. Deinde scientia plerisque non versantur circa præstantissimum obiectum modo præstantissimo. Præterea incredibilis eius angustia sunt, vt nemo adhuc comprehendere poterit muscam visicam. His additissima Doctorum, qui, vt rectè ait Arnobius, peruvicaciæ semper hostili digladiantur inter se; nec posse aliquid sciri, ex ipsa dissensione monstrantur.

§. VI.

Cui bono perfectè conueniat ratio summi boni.

Concludendum igitur est cum Aristotele lib. 10. cap. 7. & 8. soli Deo conuenire posse rationem illam obiectivæ beatitudini, & characterem proprium summi boni. Probatque, quia ille solus est optimum illud, quod querimus, cuius nomen, cuius essentia, cuius vita est ipsum bonum, & omnis boni bonum: ille solus est ultimum illud, ad quod omnia referuntur, & propter quod sunt: ille sufficiens est ad tollendam omnem miseriam, & satiandum plenissimè appetitum, cùm ab eo, &

Quæst. II. Sect. II. de Beatitudine formal. 539

in eo, & per ipsum sint omnia, in eo sit omnia aeternæ, immensæ, infinitæ: ipse perfectè possideri potest ab homine, ipse stabiliter est indefectibilis, cuius possessio non solum est iucundissima, sed perfectissima etiam quies est. Quæ omnia pulcherrime probant Valentia 1. 2. dis/p. 1. q. 2. Theophilus diff. 1. q. 3. art. 1.

SECTIO II.

De beatitudine formal.

Aristot. lib. 10. Eth. cap. 7. § 8.

Explícato beatitudinis obiecto, qui est finis ultimus ut res, superest ut ipsa explicitor beatitudo, quæ est finis quo, seu possessio & vñs rei, quæ est finis. De hac enim præcipue controvenerit primus, qualis esse debeat formalis illa beatitudo: secundò, vñrum illa sit operatio: tertius, quānam operatio sit formalis beatitudo. Quæ tria plenè tradita sunt 1. 2. cum S. Thoma: hic ex Aristotele pauca dicere satis erit.

§. I.

Qualis uniuersim esse debeat formalis beatitudo.

Vñio &
possessio.

Certum est primus, beatitudinem formalem committit ab omnibus definiti, Est vñio cum summo bono, ex qua sequitur perfecta eius possessio. Significat autem vñio illa & possessio, id quo summum bonum ita efficit nobis præsens, vt eo toto perfectè possimus frui; quia nulla res supposita à nobis distinguita, potest esse nobis bona, nisi sic applicetur nobis & coniungatur, vt ea frui possimus, & percipere commoda omnia, quæ possunt ex ea percipi: per beatitudinem certum est summum bonum esse maximè bonum hominis: ergo per beatitudinem summum bonum sic debet vñti & fieri præsens homini, vt percipere possit totam suavitatem, & omnia commoda, quæ possunt ex eo percipi; quæ vocatur vñio & possessio. Tunc videlicet possidetur aliquid à nobis, quando illud ita est in nostra potestate, vt pro arbitrio eo possimus frui, & percipere omne illius commodum & delectamentum. Tunc videlicet dominum possideo vel pecuniam, quando illa ita est in mea potestate, vt percipere possim omne commodum illius. Quia verò non eadem est natura rerum quæ possidentur, neque possunt eorum commoda eodem modo percipi, ita solet illarum possesso fieri diuerso modo: pecunia possidetur, cum vñ ea possimus ad communionem; oculis possidetur pulchritudo, musica auditu, gustatu sapor, quia sic eorum commodum percipitur.

Igitur formalis beatitudo est possessio perfectissima, quia per beatitudinem formalem summum bonum expellere debet ab homine omnem miseriariæ, & satiare illius appetitum; hoc autem fieri nequit nisi summum bonum sic in potestate sit ipsius beati, vt totam percipiat eius suavitatem: ergo summum bonum sic est in beati potestate, vt totam eius percipiat suavitatem. Igitur summum bonum vñritur beato, & possidetur à beato.

Certum est primus, multipliciter cogitari posse, quod homo vñriatur cum summo bono, vt latius explicant Theologi. Prima vocatur vñio dependentia; cum enim homo perpetuè & essentialiter dependeat à Deo, ei etiam coniungi perpetuè debet, redditurus statim in nihilum, si esset aliquid me-

Adium, quod Deum ab homine disideret, sicut interposito inter nos & solem corpore opaco, statim tenebrae fiant. Secunda est vñio per immensitatem, quæ scilicet Deus omnibus rebus & spatiis ntimè præsens est, & interminabiliter infusus & circumfusus. Tertia est vñio per gratiam, quæ pretiosissimum donum est, sic faciens homini præsentem Deum, vt si per impossibile non esset utique præsens, intimus tamen esset homini, eumque suæ consignaret similitudine, sua protectione firmaret. Quarta est vñio per hypostasin, quæ duas naturas, diuinam & humana, sic conueniunt in unam personam, & in ea sic connectuntur, vt communicent inuicem omnia bona sua, & actus suos, sicut caro deitatis socia; Deitas humanitatis cognata, propter unitatem personæ. Quinta vocatur à nonnullis Theologis vñio per illapsum diuina substantia in animam, quam vocant transformationem & transitum hominis in suum principium, à quo fluxit, & in ideam, à qua prodit. Quæ quomodo intelligi possint, dixi alibi. Sexta demum vñio est per operationem, quæ nimur beatus sic attingit Deum, vt habeat eum præsentem, & in potestate sua, totamque suavitatem, ac omnia commoda percipere possit, quæ possunt ex eo percipi. His positis,

Difficultas est, qualis sit vñio illa hominis cum Deo, quæ hominem facit Dei possessorum, Deum verò possessionem & hæreditatem ipsius hominis, in qua est formalis beatitudo; non enim est vñio illa dependentia, vel per immensitatem, quæ communis homini est etiam cum aliis rebus existentibus; non vñio per gratiam, quam omnes habent iusti etiam viatores; non vñio per hypostasin, soli Christo propria, hæredi bonorum omnium diuinorum. Vnde manet, vt beatitudo sit vñio cum Deo per actum aliquem primum, vel per solam operationem.

§. II.

Vñrum beatitudo formalis sit aliqua operatio.

Dico primus, formalem beatitudinem non esse Conclusio donum vñrum creatum, qui sit actus primus; bimbris, sed esse necessariò aliquam operationem immanentem, elicitatam ab ipso Beato, in parte intellectua residentem, non autem in parte vegetante vel sensitiva. Tres partes habet conclusio.

Prima soli operationi tribuens rationem beatitudinis approbatur ab omnibus Philosophis & Theologis. Probaturque multis rationibus ab Aristotle primo Ethic. c. 7. & 8. & 10. Ethic. c. 6. Prima sit ex cap. illo 7. Totum bonum hominis consistit in proprio illius opere, si sit aliquid proprium illius opus: sed datur proprium aliquid eius opus: ergo totum bonum hominis consistit in aliquo eius opero. Maiorem probat inductione; vt enim modula-

Etatoris, cæterorumque artificum, & eorum omnium, quorū est aliquid opus actione bonum, & id quod se habet, in opero ipso videtur confistere. Minorem autem hoc modo probat: Fabr. & igitur, aut sutoris opera sunt quadam & actiones; hominis autem nullum est opus, sed est otiosus?

Secunda ratio habetur cap. 8. Illud solum est beatitudo, quod solum efficit hominem bonum: nullus actus primus efficit bonum hominem & laudabilem; fieri enim potest, vt habitus quidem, et si inest, nullum efficiat bonum, vt in dormiente, vel etiam eo qui otiosus quodammodo factus fuerit. Ut autem operatio nihil efficiat boni, fieri nequit;

qui

Multiplex
vñio Dei
cum bea-
to.

Secunda
ratio.

qui namque operatur, ager utique necessariò, & benè etiam ager: atque ut in Olympia, non iij qui sunt elegantissimi formâ, præstantissimique robore; sed iij qui decertant, coronis donantur; sic & qui benè agunt, corum quæ sunt in vita pulchra, bona que compotes sunt.

Tertia ratio

tatio.

Quarta

ratio.

Qualis

operatio

sit beatitu-

Tertia ratio est lib. 10, cap. 6. Felicitas non potest esse in dormiente, & eo qui magnis in calamitatibus constitutus est: habitus autem, & quiuis actus primus esse potest in quolibet dormiente, vel etiam in eo qui versatur in maximis extremis: felicitas ergo non est aliquis actus primus.

Quarta ratio habetur lib. 1 mag. Morali. In vñl, inquit, & actione felicitas sit opottet; nam in quibus habitus est, in his actio & vñs finis est. Vnde argumentari licet. Beatitudo est necessariò ultima hominis perfectio, quia illâ acquisitâ nihil superest homini quod optet. Ultima perfectio non potest esse aliquis actus primus, sed necessariò est actus secundus, ad eum enim actus primus semper ordinatur: ergo beatitudo est operatio. Deinde beatitudo, vt dixi, possesso est summi boni, quâ videlicet summum bonum ita est in potestate ipsius beati, ut deguster totam eius suavitatem: huiusmodi possesso est sine dubio aliqua operatio, quia possesso est vitalis quidam gustus & sensus honorum diuinorum, quæ operatio quædam est: ergo beatitudo est operatio.

Secunda pars negat beatitudinem esse posse operationem transiuntem, à solo Deo elicitem, aut etiam operationem partis vegetantis, aut sentientis; sed esse necessariò immanentem, creatam, ab ipso beato elicitem, partis intellectiua: qua omnia probant Aristotelicæ rationes. Sola operatio propria hominis ut homo est, potest esse beatitudo; quia ut habetur 10. Ethic. c. 7. absurdum esset, si homo non suam, sed alterius vitam expeteret; quod enim naturâ vnicuique proprium, id optimum vnicuique & iucundissimum est: sed homini ut homo est, maximè propria est cognitio intellectu primi entis, non operatio transiens, aut sensitiva. An enim (inquit 1. Ethic. c. 7.) quemadmodum oculi, pedis, manus, & demum uniuscuiusque membris opus quoddam extat; sic etiam hominis opus aliquod statuere aliquis posset? Quodanam igitur hoc erit & Nam vivere commune cum ipsis etiam brutis est, &c. Ergo illa operatio partis intellectiua est beatitudo.

Reliqua igitur est actua quadam vita eius, quod ratione prædictum est; id est vita, quæ ab ipsa proficiuntur mente, quâ quidem maximè homo est, ac proinde vita est felicissima.

Quod autem illa operatio debeat esse creata, & ab ipso elicita beato, probari solet à Theologis contra nonnullos, qui volunt hominem fieri beatum vñione diuinæ intellectiuni cum intellectu beato, vel etiam per veibum mentis productum à solo Deo. Quia duo latius eo loco reiiciebam; vñio enim cum intellectu mediatam tantum esse potest in ipso Christo; in aliis beatis nulla prorsus est, nisi localis; & implicat ut per diuinam intellectiunem homo sit intelligens, cum intellectio sit essentialiter vita, non est autem vita nisi ubi est operatio immanens ab ipso elicita viuente. Quo etiam argumento probatur, beatitudinem esse operationem insulam à solo Deo; sic enim beatus non intelligeret, cum non operaretur vitaliter.

Obiicitur primò contra priorem partem. Beatitudo formalis est maxima hominis perfectio; nam sicut obiectua beatitudo est summum hominis bonum, ut res; sic formalis beatitudo est

Prima ob-

iectio.

A sumnum bonum ut possesso: actus secundus non potest esse summa hominis perfectio, quia possitia licet ordinetur ad operationem, ea tamen perfectior est: ergo beatitudo non est actus secundus.

Respondeo distinguendo primam maiorem, sed est maxima perfectio in ratione vñs & possessoris, concedo: operatio autem est maxima perfectio, qua haberi possit in ratione vñs & possessoris.

Obiicitur secundò. Beatitudo formalis possesso est summi boni; operatio autem immanens non est possesso rei, quæ videtur & amat; quod enim videt aliquis aut amat, non necessariò possidet.

Respondeo operationem immanentem, que versatur circa sumnum bonum, esse veram summi boni possessionem & vñionem cum ipso; quod quomodo verum sit, patebit ex tertio punto, quod proposui.

S. III.

Quænam hominis operatio sit beatitudo formalis.

A D intelligentiam celeberrime difficultatis, Secunda qua hinc obiter tantum ago, & quantum quod ferè prælucet Philosophus lib. 10, cap. 7. & 8, p. ix. mittendum est, quid intelligatur nomine beatitudinis formalis & essentialis, cuius intellectu figura vix superesse potest de quo disputeret. Quia enim aliqui vocant beatitudinem, satietatem perfectissimam appetitus; id est afterunt illam esse folium gaudium & frumentum. Alij beatitudinem appellant vñionem perfectam, & assimilationem cum Deo; propterea volunt sitam esse beatitudinem in triplici operatione, visione scilicet, amore, ac delectatione; tria enim illa completa in homine similitudinem perfectam cum Deo, qui se ipso fruatur videndo, amando, gaudendo. Alij beatitudinem appellant adoptionem summi boni, quam propterea contendunt esse solam intelligentem. Itaque

Certum sit primò, beatitudinem formalem duplíciter sumi posse, ut rectè obseruat Durandus in 4. dist. 49. quaest. 4. num. 10. Primo propter statutum omnium bonorum aggregatione perfectus, seu propter includit illud omne, quod pertinet ad perfectionem totius hominis; & sic beatitudo consistit in cumulo bonorum exterorum corporis & animi. Secundò propter dicit illud solum, quod est essentialis beatitudini, ex quo sequuntur aliae perfectiones hominis beati.

E Certum sit secundò, nomine beatitudinis hic non intelligi cumulum illum totius boni, sed præcisam possessionem summi boni, ex qua tanquam ex radice sequitur perfecta satietas appetitus, & complementum omnium bonorum tanquam aliquid naturaliter debitum. His positis,

Dico secundò, tres in quolibet beato esse necessariò operationes circa sumnum bonum, cognitionem perfectam, amorem feruentem, gaudium suauissimum.

Ratio est, quia tria illa requiruntur ad satietatem appetitus & depulsionem omnis misericordie. Primo cognitio summi boni, non obscura illa & enigmatica, quâ Deus videtur in caligine per circumlocutiones ut specula, in quibus cognoscitur fere tantum quod an sit, later autem totus quod sit;

Quæst. II. Sect. II. de Beatitud. formali. 541

sed visio clara, immediata, intuitiva, & facie ad faciem, quā videtur sicuti est per seipsum, & reuelata facie. Ratio est, quia sola illa cognitio hoc haberet, ut perfectè satiat appetitum; alia omnes cognitiones non satiant, sed accidunt potius, & aliquid relinquent ulterius inquirendum, & appetendum; vel enim non attingunt summum bonum, vel non attingunt nisi valde imperfectè; ideo semper in motu sunt. Hec operatio appetitus explet perfectissimè, cùm sit affectus perfectissimi na boni perfectissimi. Propterea, inquit Augustinus, desiderium veraciter piorum, quo videre Deum cupiunt, non in eam speciem contuendam flagrat, quo ut vult, appetit quod ipse non est, sed in eam substantiam, quā ipse est quod est.

Secundò requiritur amor perfectissimus, tum amicitia, tum concupiscentia; probatque optimè Augustinus lib. de moribus Ecclesie, c. 3. Quantum existimo, beatus ille nec dici potest, qui non habet quod amat, qualemque sit; neque qui habet quod amat, si nouum sit; neque qui habet quod non amat, etiam optimum sit: quantum restat, ut video; cùm id quod est hominis optimum, & amatur, & habetur; quia scilicet bonum qualemque sit, non satiat appetitum, si non amerit; beatitudo autem satiat appetitum.

Tertio requiritur gaudium & delectatio, seu quies appetitus, & vitalis dulcedo ex summo ut adepto & possesto. Quid enim summè bonum est, perfectèque possidetur & amatur, de illo etiam suavis percipitur delectatio, qua necessariò sequitur perfectissimam operationem, ut statim dicam. Qui autem non gaudet, ille beatus non est, cùm etiam beatitudo appelletur gaudium, quod est flatus, & necessarium complementum beatitudinis.

Dico tertio, formalem beatitudinem nec esse gaudium, nec amorem, quæ complementa sunt tantum beatitudinis; sed solam summi boni contemplationem & visionem. Ita docebam I. 2. can. S. Thoma & Aristotele, cuius rationes mirabiles sanè sunt.

Prima sit, quae haberet I. Ethic. cap. 7. & lib. 10. Quia beatitudo est operatio perfecta in vita perfecta; vel etiam optima operatio, maximè continua, iucundissima, sufficiens, & maximè quieta: cognitione summi boni optima est & præstantissima, cùm sit operatio nobilissime potentiae circa obiectum præstantissimum: est maximè continua, nam contemplari magis quam agere quiduis possumus: est iucundissima, ut statim probabo. Ipsa quoque sufficientia maximè fugit in contemplatione; nam sapiens maximè sufficiens est ipse sibi: est etiam quietissima, quia præter se nullam affectat si nem.

Neque obstat, inquit Philosophus, quod talis vita superat hominis naturam; non enim hoc ipso, quo homo est, ita viuet; sed quo est quid in ipso diuinum; nam si mens diuinum ad ipsum hominem est, etiam vita quæ ab ea manat, diuina est respectu vita huius humanae. Oportet autem, non quemadmodum monent quidam, humana non sapere, cùm simus homines; aut mortalia, cùm simus mortales; sed quoad fieri potest, immortales nos ipsos, cunctaque efficere, ut vita ea, viuamus, que ab eo manat, quod est eorum, quæ nobis insunt, præstabilissimum; nam tametsi parvum est mole, vi tamen & pretio omnibus antecellit. Ex quibus

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

A Argumentor primò. Beatitudo esse debet hominis operatio præstantissima: sola intellectio est operatio præstantissima; solus enim intellectus nulla indiget potentia & facultate prius operante, quā præsens habeat obiectum suum; hoc enim ipse facit exprimens ipsius obiecti similitudinem in seipso. Voluntas autem potentia est cœca, neque sola sufficit per se ad operandum: ergo sola intellectus operatio est beatitudo.

Argumentor secundò. Illa sola operatio est beatitudo, qua sola est transformatio ipsius beati in Deum: sola cognitio est huiusmodi transformatio & assimilatio; sola enim illa est productio similitudinis, non autem amor, vel gaudium: ergo sola cognitio est beatitudo.

B Argumentor tertio. Illa sola operatio est beatitudo, qua sola est possessio summi boni: sola operatio intellectus, non autem operatio voluntatis, est huiusmodi: ergo sola intellectus operatio est beatitudo. Minor probatur, quia illa sola operatio est possessio Dei summè boni, qua sola facit, & habet bonum obiectum præsens; obiectum dicimus possidere per operationem, quatenus ipsa potentia tanquam manu, & operatione ut apprehensione facimus illud obiectum præsens: sola visio est huiusmodi, qua sola est actualis representatio; voluntas autem operatio non facit obiectum præsens, sed supponit: vnde sola intellectus operatio dicitur apprehensio, quia obiectum ad se trahit: ergo sola intellectus operatio est possessio. C Amor autem non est possessio, cùm abstrahat à præsenti obiecti: gaudium etiam est de possessione, ideoque supponit possessionem, & ab ea distinguitur. Alias rationes attuli olim plures ex S. Thoma.

Obiicitur à Scotistis primò, amorem esse perfectiorem cognitione, & voluntatem ipso intellectu esse præstantiorem; chatitas enim nobilior est quam fides: amor fertur in rem ut est in se; intellectu vero fertur solum in similitudinem: voluntas libera est, & imperat intellectui. Deinde illud est beatitudo, quod opponitur summa miseria: amor opponitur summa miseria, seu peccato: ergo amor est beatitudo, non autem cognitione.

D Respondebam olim, amorem esse quidem præstantiorem fide in genere moris, sed non in genere rei; magis ergo placuerat Deo per charitatem, quam per fidem, quamvis fides sit physice perfectior charitate, quia prodit amor à voluntate, qua fons est omnis meriti, & moralitatis. Negatur deinde, quod voluntas fertur in ipsam rem, intellectus autem in rei similitudinem; quia intellectus maxi mè fertur in rem ut est in se, formando intra se ipsum eius similitudinem. Voluntas ex eo quod libera sit, est secundum quid nobilior intellectu; simpliciter autem est ignobilior. Verum est, quod beatus desiderio charitatis, quo eum amat ut amicum, maller priuati visione quam amo re; desiderio autem concupiscentiae, quo desiderat quod est sibi bonum, maller priuati charitatis, quam visione. Similiter etiam peccatum summa est miseria moraliter, non auctem physicè.

E Obiicitur secundò. Amor est beatitudo, si est possessio summi boni: est autem possessio; est enim unio amati cum amante, facitque ut amans sit in amato: ergo amor est beatitudo. Deinde beatitudo est ultima perfectio: actus intellectus non est ultima perfectio, cùm dirigatur ad amorem & gaudium: ergo cognitione

Conclusio secunda.

Prima ratio.

cognitio non est beatitudo, sed amor & delectatio. A
Denique beatitudo formalis satiat appetitum etiam formaliter: cognitio sine amore ac gaudio non satiat appetitum: ergo cognitio sola non est formalis beatitudo, præfertim cum non appareat, quomodo sit possib[us] summi boni.

Respondebam, amore non esse possessionem boni amati; tametsi enim unio est cum dilecto, non possidet tamen, sed possidetur; exit enim à se amans ut transeat in dilectum, & fiat eius possessio; intellectus autem trahit ad se obiecta, & illa inrra se apprehendit; quod est esse possessionem. Beatitudo ergo est perfectio illa ultima, qua possitio est; non est perfectio ultima simpliciter, id est ultima operatio. Similiter beatitudo formalis radicaliter satiat appetitum, quatenus est radix & causa eorum quæ satiate possunt appetitum; non satiat formaliter appetitum, quantumvis sit formalis beatitudo. Visio summi boni est possitio eius; quia sic Deum præsentem efficit Beato, & percipere possit totam eius suavitatem, & omnia illius commoda.

Obiectio tercia.

Obiicitur tertio, ille est ultimus finis quo, seu formalis beatitudo, cui obiicitur immediate ultimus finis qui: sed ultimus finis qui, ut sic, obiicitur immediate actui voluntatis; amor enim est qui tendit in finem ut sic: ergo actus voluntatis est finis quo, seu formalis beatitudo. Similiter beatitudo formalis est actus illius potentiae, cui obiicitur summum bonum ut sic, seu obiectua beatitudo: sed summum bonum ut sic obiicitur actui voluntatis, non actui intellectus, qui tendit in verum ut sic: ergo actus voluntatis est formalis beatitudo, non autem actus intellectus. Denique beatitudo est ultimus finis: cognitio non est ultimus finis, cum ordinetur ad aliquid ulterius: ergo cognitio, &c.

Solutio.

Respondebam negando, finem qui, sive summum bonum ut possit, immediate obici actui voluntatis; obiicitur enim immediate cognitioni, quæ tendit in finem sub ratione veri, non sub ratione boni. Neque summum bonum est obiectua beatitudo sub ratione boni, sed prout præsens & possit, vnde distinguitur illa maior. Beatitudo formalis est actus illius potentiae, cui obiicitur summum bonum, ut præsens & possit, concedo; sub ratione boni, nego. Non obiicitur actui voluntatis ut præsens & possit, sed sub ratione boni. Denique visio prout appetitur tanquam bonum hominis, in quo est, non ordinatur ulterius; prout autem appetitur ut bonum Dei, ordinatur ad amorem: estigitur ultimus finis hominis. Neque verum est, quod visio & amor ordinantur ad gaudium tanquam ad finem per se, quamvis gaudium sit aliquid posterius amore & gaudio.

SECTIO III.

De beatitudine naturali, & beatitudine huius vita.

Explícata existentia & quidditatem verae beatitudinis, non erit difficile statuere per modum corollarij existentiam, & quidditatem beatitudinis, quæ dicitur naturalis, & beatitudinis huius vita.

S. I.

Existentia, & quidditas beatitudinis naturalis.

Nomine beatitudinis naturalis intelligitur illa beatitudo, quæ respondet statui puræ naturæ sicut beatitudo supernaturalis illa est, quæ respondet statui gratiæ. Status naturæ puræ est in quo Deus hominem ordinasset duntaxat ad finem naturæ debitum per media debita naturæ. Status gratiæ is, in quo Deus ordinat hominem ad finem indebitum per media indebita omni proflus naturæ creatae, aut creabili.

Difficultas igitur est, vtrum ex suppositione, quod creatus homo fuisset in statu puræ naturæ, futura fuisset beatitudo aliqua homini, & in quo sita illa fuisset.

Dico primum. Si fuisset homo conditus in statu ^{affectionis} puræ naturæ, verè fuisset beatitudo aliqua naturalis alterius vita, quam homo per actus suos ^{affectionis} sequi potuisset, quæ possita fuisset in contemplatione Dei perfectissima, sed abstractiu[m] tamen duntaxat, & medita.

Prima pars, quæ asserit existentiam huius beatitudinis hominis ita conditi sine viro dono supernaturali, negatur à Valsque 1.p. disp. 2.6. cap. 1. & 1.2. disp. 12. cap. 3. Probatur autem ab aliis communiter, quia nulla est res, quæ intra fines naturæ sua debitos non possit perfici: ergo si homo conditus fuisset sine viro dono supernaturali, possit perfici naturaliter intra fines sue naturæ debitos: sed illa perfectio est beatitudo naturalis: ergo si homo conditus fuisset sine donis supernaturalibus, obtinere potuisset beatitudinem naturalem.

Deinde non est probabile homines in statu puræ naturæ conditos, sic abiiciendos esse à Deo, ut primum aliquod virtutis adepturi non essent, hec etiam damnati fuissent ob peccata. Quid enim factum fuisset iis, qui cultores virtutis fuissent, & felicitatem assequi nequissent? fuisset enim eorum anima immortalis: ergo fuisset illa beata, vel misera.

Secunda pars explicat quidditatem & adiunctionem huius beatitudinis; fuisset enim essentiale sita in contemplatione abstractiu[m] summi boni, perpetua tamen & stabilis, libera ab omnibus malis & doloribus, bonisque pluribus illi statui debitis cumulata. Ratio ex nuper dictis perspicua est. Beatitudo enim naturalis, sicut supernaturalis, est operatio præstantissima, ultima, maximè continua, sufficientissima, id est paucioribus egens; tranquillissima, diuinissima. Cognition autem & contemplatio Dei, & studio antecellit, cum sit contemplativa; & præter seipsum nullum affectat penitus finem, habetque voluptatem propriam, quæ quidem operationem ipsam exaugerit: sufficientia insuper fons otium, defatigacionis vacuitas, ut humana, & quæcumque alia viro tribuuntur beato, quæ per hanc operationem inesse illi videntur: unde perfecta felicitas hominis fuerit hæc profecta, sumpta longitudine vita perfecta; nihil enim felicitatis est imperfectum. Adde, inquit Philosophus, quod ea solùm capacia sunt felicitatis, quæ sunt capacia contemplationis: nam diuinis quidem tota est vita beata, talen habentibus operationem; hominibus autem quoad ipsos talis operationis inest similitudo. At ceterorum animalium nullum proflus est felix, quippe cum nulla ex parte sit capax contemplationis.

Quovisque

Quousque igitur contemplatio se extendit, & felicitas ipsa, & quibus contemplatio magis inest, iis & felicitas magis inest; non per accidens quidem, sed per seipsum; hæc enim per seipsum est preterea.

Obiicitur primò, neminem per auxilia solum naturalia posse habere cognitionem Dei perfectam & amorem super omnia: sed in statu puræ naturæ non fuissent auxilia illa nisi purè naturæ: ergo non potuisset obtinere beatitudinem.

Respondeo neminem quidem per auxilia puræ naturalia posse Deum amare super omnia longo tempore, nisi Deus auerteret occasionses omnes peccandi; auerteret autem eas sine dubio in eo statu, & dedisset homini cogitationes congruas, quibus caueret peccata, imò & dedisset aliquod remedium, quo resurgeret à peccatis. Sed hæc viderint Theologi.

Obiicitur secundò. Si fuisset beatus homo post mortem, debuisset anima eius esse iterum iuncta corpori, sive in statu pure naturæ fuisset resurrectio mortuorum, quod absurdum videatur.

Respondeo cum Suarez, Lessio, Henrique, probabilius videri, quod in statu illo puræ naturæ beatitudo fuisset solius animi, non autem totius hominis; atque ita non fuisset illa resurrectio mortuorum, quia illa supernaturalis est, saltem secundum modum: ubi autem est status puræ naturæ, nihil est prorsus supernaturale. Adde quod corpus naturaliter esse non potest immortale; non fuisset igitur in statu beatitudinis puræ naturalis societas corporis cum anima, quia nulla ibi mors fuisset futura.

S. II.

Existencia & quidditas beatitudinis huius vite.

Divisio beatitudinis.

Affertio.

Prima pars.

Dividitur beatitudo in perfectam & imperfectam: perfecta illa est, que possesso est perfecta summi boni, possidet videlicet summum bonum, & perfecte possidet. Beatitudo imperfecta est possesso solum imperfecta summi boni. Difficultas igitur sèpè agitata est, an sit aliquis in hac vita beatus, & quid sit vera huius vite beatitudo, si aliqua illa est.

Dico secundò, nullam omnino dari perfectam in hac vita beatitudinem; dari beatitudinem imperfectam, tum absolutam, tum respectiua.

Prima pars est de mente Philosophi lib. I. Ethic. cap. 9. & 10. Vbi definit beatitudinem, operationem perfectam in vita perfecta, hoc est in altera vita, ut explicat, & egregie commendat Nazianzenus epist. 64, probatique potest, quia perfecta felicitas, ut dixi, possesso est perfecta summi boni, satians appetitum, excludens omnem miserationem, fixa omnino & stabilis. Desunt hæc quatuor cuiuslibet homini in hac vita etiam felicissimo. Primi enim à pluribus bona possidentur imperfectissima, & infinitè distantiā à summo bono, quibus appetitus non satiatur, sed accenditur; non excluduntur omnes miseriae, sed augentur; peccata enim non impediunt, sed potius cauillant dolores, timores, anxietates; illorum enim, quos beatos putas, persona felicitas est, inquit rectè Seneca. Accedit instabilitas huiusmodi bonorum, & breuitas possessionis: non est ergo perfecta felicitas in hac vita. Secundo summum bonum in hac vita possidetur imperfectissimè, quia cognoscitur &

R.P. de Rhodes curs. Philosoph.

Aamatur imperfectè; unde nec satiatur appetitus, nec excluditur omnis miseria, nec stabile quidquam habet. Vide in eo argumento copiose disputantem Theophilum Raynaudum *disputat. 1. num. 251.*

Secunda pars afferens, dari beatitudinem aliquam in hac vita, sed imperfectam, probatur à pars.

Philosopho lib. I. Ethic. cap. 10. ubi proponit quæstionem, utrum possit aliquis in hac vita felix appellari; refutatque sententiam Solonis, qui hoc negabat, aiebatque finem expectandum. Argumentatur autem Aristoteles, quia si aliquid prohiberet, esset instabilitas felicitatis, quia illa penderet à fortuna; atqui non est bene vel male vivere in fortuna positum: ergo potest homo dici felix. Deinde ibi est felicitas, ubi est summa firmitas: sed nullis in operationibus tanta est firmitas, quanta in operationibus hisce, qua à virtute profiscuntur; harum autem ipsarum ex quo ceteris antecellunt, maximè stabiles sunt, propterè quod in his ipsi beati continuatissimè vivunt; hoc enim simile est causa, ut ipsarum non fiat obliuio. Hæc, & plura Philosophus eo loco.

Deinde duplum potest status huius vitæ. Primi absolute secundum se, id est secundum ea bona, qua habet actu: secundo respectu, quatenus bona quedam habet, quibus certissime disponitur ad beatitudinem perfectam; unde argumentor. Datur in hac vita beatitudo aliqua imperfecta, si possit saltem imperfectè in hac vita summum bonum possidere. Deinde si possint haberi virtutes perfectæ, quibus homo disponatur ad obtinendam perfectam possessionem summi boni in altera vita. Prima enim, ut dixi, beatitudo est absoluta; altera est beatitudo respectiva. Potest autem in hac vita possidere summum bonum, saltem imperfectè per cognitionem, amorem super omnia, & gaudium, possunt etiam haberi virtutes, & exerceri operationes, quibus disponatur intelligibiliter ad obtinendam alterius vitæ beatitudinem: ergo habetur etiam in hac vita beatitudo, saltem imperfecta, tum absoluta, tum respectiva.

Colliges ergo, beatitudinem huius vitæ propriam confistere in duobus. Primi enim, quatenus beatitudo est absoluta, sita est in cognitione continua Dei, ex qua oritur amor, deinde gaudium de Deo & Dei bonis. Illa enim cognitio & sapientia radix est omnis boni, & omnis suavitatis, & ex ea nascitur cumulus bonorum, saltem spiritualium, que Deus amicis suis confert liberalissime. Secundi quatenus est beatitudo respectiva, consistit in exercitio virtutum heroicarum, quibus ita infallibiliter preparatur ad gloriam, ut gloriari iam merito incipiatur in spe gloriae filiorum Dei.

E

Q V A E S T I O III.

De iis quæ sunt adiuncta beatitudini, seu de beatitudine accidental.

Arist. lib. I. Ethic. cap. 8. lib. 10. c. 7. & 8.

Dei contemplatio, inquit Cyrillus lib. 3. in Julianum, possesso est salutaris, & totius boni radix nobis & generatio; quia scilicet possesso est Dei summi boni, & beatitudo essentia-

Z z 2 lis,

lis. Deinde verò sequitur ex ea plenitudo totius boni, seu beatitudo accidentalis; sic enim vocatur possessio corum bonorum, qua sequuntur beatitudinem essentialē, quia beatitudo significat cumulum omnium bonorum, & sic complectitur beatitudinem tum essentialē, tum accidentalem. De qua ultima Philosophus pauca quādām dixit cūtis locis. Plura S. Thomas habet 1. 2. quā fūsiū ibi posui. Prīmō de cumulo bonorum animi: secundō de cumulo bonorum corporis: tertīo de cumulo bonorum extēnorū.

S E C T I O I.

De cumulo bonorum animi, qui est adiunctus beatitudini.

Esse illa necessariō debent partim in intellectu, partim in voluntate. In intellectu multiplex est scientia, in voluntate rectitudo, amor, gaudium, virtutes omnes, quae statum istum non dedecent. Addunt Theologi prēterē dotes animae beatæ, aureolas, perfectionem potentiarum omnium, pulchritudinem imensem: quae omnia, vt vides, limites naturae superant, intra quos star̄ Philosophia moralis, & ab Aristotele ignorata sunt.

Affertio.

Dico prīmō, reperiri necessariō in quibuslibet beatis perfectissimam scientiam & vniuersalissimam; per quam excludatur omnis opinio, omnis error, omnis ignorantia propriā dictā, prout significat carentiam cognitionis alicuius, quae debetur ad conuenientem illius statum.

Probatur.

Ratio est, quia statui perfectissimo, qualis est status beatitudinis, debetur perfectissima possēsio boni perfectissimi: inter omnia verò creata bona nullum maius est, aut nobilius, aut ad quod maiorem homo appetitum habeat, quā scientia: ergo in statu beatitudinis debet necessariō reperiri scientia perfectissima: tum quod obiecta quae attingit, debet enim esse vniuersalissima, & ad plurām se extendere: tum quod modum attingendi, ita vt certō, & euidenter cognoscat omnia; vnde triplex in beatis ponitur scientia, duplex supernaturalis, tertia naturalis; sed completissima, certissima, clarissima. Completa, quia peruidit secreta omnia, tum gratiae, tum naturae. Certa, quia in nullis errat. Clara, quia nunquam dubitat.

Affertio secunda.

Dico secundō, esse in voluntate beati cuiuslibet omnimodam rectitudinem, quā excludatur omne proīsus peccatum; amorem intensissimum Dei summi boni, gaudium suauissimum de ipso Deo, & de illius possessione, virtutes omnes in gradu perfecto & heroico, quae statum illum perfecte quietis non dedecent.

Prima probatio.

Prīmō enim beati voluntas ita est affixa immobiliter ad bonum, vt ad nullum vñquam possit declinare malum graue aur leue; quia scilicet cum statu beatitudinis stare summa miseria non potest, quae peccatum est. Deinde cum summo & necessario amore implicat stare voluntatem disiplendi Deo. Denique non potest sine aliqua ignorantia fieri vñquam peccatum; beatitudo verò excludit omnem ignorantiam & inconsiderationem: ergo excludit etiam necessariō quodlibet peccatum.

Secunda.

Secundō amat Deum voluntas beati necessariō, & intensissime. Amat necessariō, quia voluntas egredi non potest extra totam latitudinem sui obiecti adæquari, quod est ipsum bonum; si cessare

A vellit ab amore summi boni clare cogniti, in quo est totum & plenissimum bonum, vellit egredi extra latitudinem totam obiecti sui adiquati: ergo voluntas beati non potest cessare ab amore summi boni. Amat intensissime, quia quā maius est bonum quod proponit, eo potenter voluntatem trahit, si clare proponatur: summum autem bonum omne bonum est, omne pulchrum, omne iucundum: ergo trahit sine dubio perfectissimē voluntatem; si enim finita pulchritudo dementat sēpissimē, quamvis imperfectionibus plurimis septa sit, quid faciet pulchrum illud continens pulchra omnia, & excedens infinitē?

B Tertiō in voluntate beata gaudium est plenissimum, suauissimum, stabilissimum. Probari possunt illa tria innumeris rationibus & autoritatis; sic enim promittunt omnes scripture, student omnes Patres, probat multipliciter Philosophus lib. 10. cap. 4. & 7. Optima enim operatio, inquit, potentia perfectissimē circa perfectissimum obiectum, summam parit delectationem: beatitudo est operatio huiusmodi: ergo ex ea sequitur delectatio perfectissima. Deinde iucundissima est operatio virtutum haud dubiè illa, quae per sapientiam prodit: Itaque Philosophia mirabilis tum puritate, tum firmitate voluntates habet, atque consentaneum est scientibus, quām quatenus oblectamentum ipsum iucundum est. Denique à priori ratio est, quia ibi gaudium necessariō plenissimum est, suauissimum, & stabilissimum, vbi bonum plenissimum, suauissimum & stabilissimum plenissimē ac stabilissimē possideat, & intensissimē amatur. Tria enim faciunt delectationem perfectam; perfectio boni, quod possidetur; perfectio possessionis, & perfectio amoris. Bonum enim infinitum, perfecte possellum & amatum, fons est & causa infiniti gaudij diuini. Vbi ergo tria illa sunt, gaudium est completem. Tria illa sunt in beatis, possident enim bonum infinitum, & cum illo alia omnia bona possident perfectè, amant perfectè: ergo perfectissimē, suauissimē, plenissimē delectantur, & potat eos torrens immensae voluntatis.

C Quartō virtutes omnes, quae statum non dedecent beatitudinis, reperiuntur in voluntate ipsius beati; quia illa perfectissimē recta est, & conformis recte rationi, quam amat intensissimē: ergo nulla virtus heroicā illi deest, que non est aliud quām rectitudo, & adequatio cum recte ratione.

S E C T I O II.

De cumulo bonorum corporis in homine beato.

Tria disputari de illa possunt, existentia, nesciit, & perfectio glorie corporis in eo qui est beatus; de qua vix quidquā dici potest ab eo, quā non egreditur terminos Philosophie; vnde breuiter.

Dico prīmō, ad beatitudinem absolutam, quae in hac vita potest haberi, requiruntur corporis perfectio, & optimus eius status; ad beatitudinem alterius vitæ non absolute quidem requiruntur corporis consorium, sed ex decentia ramen omnino exigunt, & integra eius perfectio.

E Primā partem probat Philosophus lib. 1. Ethic. cap. 10. quia illa quā afferunt dolores, & passū multas operationes impediunt, lēdent & prement sine

sine dubio vitam beatam: sed ea quæ tollunt corporis perfectionem, afferunt dolores, & impediunt multas operationes: ergo illa premunt & lèdent vitam beatam. Dixi tamen illa corporis bona requiri ad beatitudinem illam huius vite, quam vocai absolutam; nam respectuā quæ professio est bonorum disponentium ad obtinendam alterius vita beatitudinem, stat omnino cum corporis incommodis, & cum doloribus; quia per hæc mala gradus est certior ad æternā bona.

Secunda.

Secundam partem, quæ negat bona corporis requiri ad beatitudinem alterius vite, probant Theologi contra plures hæreticos, qui negarunt animas hominum statim post separationem à corpore beatas esse, sed differri beatitudinem eam ad tempus, quo iterum corpori iungentur in resurrectione; quod impugnatum alias est. Nunc satis sit illa ratio, quia illa operatio non exigit consortium corporis, quæ nullo modo pender à phantasmatibus: beatitudo essentia alterius vite nullo modo pender ab operatione phantasie: ergo ad eam non exigitur corporis consortium. Neque dicas, appetitum animæ separare non posse esse satiatum, cùm anima desideret unionem cum corpore; tunc autem non est beatitudo, quando aliquid restat desiderandum: ergo anima existens sine corpore non est beata. Resp. tunc non esse beatitudinem, quando aliquid apperitur cum anxietate ab anima separata. Verum quidem est, animam separatam desiderare desiderio etiam elicito vnionem cum corpore, sed sine anxietate illam desiderat, quia tanto gaudio perfunditur ex Dei visione, ut nullo aliunde morte posset affici.

Tertia.

Terria pars docet consortium corporis valde congrue requiri ad alterius vite beatitudinem, atque adeò congruum omnino esse, ut fiat resurrectio. Variis rationibus probatur à SS. patribus, qui mirabiliter declarant & inculcant christianis futuram resurrectionem, quam etiam appellant fidem Christianorum; quia scilicet congruum est, ut omni ex parte integra sit beatitudo, & ut homo ipse beatus sit, qui bene operando meruit beatitudinem. Non erit autem ipse homo beatus, si corpus non restituatur in integrum de corrupto, & in aliquid omnino de nihilo; neque omni ex parte integra erit beatitudo. Deinde congeruum est ut corpus particeps laboris, particeps etiam sit premij. Denique decet omnino, ut ille appetitus naturalis, quem habet anima intimè coniuncta cum Deo, plenissimè satietur.

Dico secundò, bona corporis fore in homine beato perfectissima, & omnia simul, adeò ut nihil ultra possit vel cogitari, vel desiderari.

Primo enim probari potest discurrendo per singula bona corporis, quæ suprà enumerauit; sunt enim sanitas, robur membrorum, integritas, pulchritudo & voluptas; corpus beatum perfectissimè sanum erit, & nulli periuic morbo; mors enim non erit ultra, neque luctus, neque dolor; erit enim impassibile corpus, & optimè temperatum; unde robustissimum etiam erit, & integerissimum. Pulchritudo eorum plenissima, & suauissima supra omne id quod in corporibus laudamus & miramur; quia corpora Beatorum specula erunt, in quibus beatitudo rilebit totius animæ; imò erunt veluti parelia, in quibus totus apparebit Christus cum suis ra-

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

A diis; addunt etiam Patres, quod iis pulchritudo ipsius Dei conspicere poterit, quantum in corpore pingi & representari potest immensus decor primi pulchri. Denique voluptates etiam sensuum omnium erunt perfectissima, quia potentia sensitiva corporum beatorum erunt perfectissima, sicut & plerique, tametsi non omnes, earum actus.

B Secundò argumentari licet ex dotibus quatuor gloriæ, quibus exornatum corpus beati secundò probatur. pulchritudinem spirituum emulatur; ille sunt claritas supra splendorem ipsius solis; subtilitas, quæ peruidit omnia corpora; agilitas, quæ momento decurrit omnia spatiæ; impassibilitas, quæ nec alterari potest, nec vulnerari, nec diuidi, nec emori. Superat dignitas huiusmodi corporis splendentis, subtilis, agilis, immortalis supra omne quod oculis cernimus; & hæc est beatissima illa spes, ad quam suspiramus.

SECTIO III.

Cumulus bonorum externorum.

Cumla sunt, ut dixi, diuitiae, honor, gloria, portæ & amici.

Dico primo, ad beatitudinem huius vite propriam requiri externa bona; non multa quidem, prima.

C Primam partem probat Aristoteles 1. Ethic. cap. 10. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, in quo videlicet nulla est miseria, & adest omne quod potest desiderari: si desint exteriora bona, deerit aliquid consentaneum statui hominis, & aderunt multa mala: ergo requiruntur ad beatitudinem externa bona ut completa; non enim felicitas ille admodum compos est, qui vel specie protinus difformis, vel genere ignobilis, vel solitarius est, ac prole carens; nec minus autem fortasse, si aliqui pessimæ filii fuerint, aut boni mortui. Deinde probat 7. Ethic. cap. 13. quia beatitudo est operatio non impedita, quia nulla operatio, quæ impeditur, perfecta est; felicitas vero est ex perfectis: atque illa bonis externis impedita est felicitas: ergo illa requiruntur ad beatitudinem.

E Secundam etiam partem de bonis solùm mediocribus probat loco nuper citato 7. Ethicorum. Quia illud quod impedit felicitatem, non requiritur ad felicitatem: sed ipsa fortuna si excepsit, impedimento est felicitati; detinet enim animum, & impedit operationes circa summum bonum: ergo, &c. Deinde prosperæ fortunæ definitio ad felicitatem spectat, id est catenus tantum prospera fortuna dici debet, quatenus ordinatur ad iuuandam felicitatem: bona extera, si mediocriterit excedunt, non iuuant felicitatem: ergo, &c. Duas præterea rationes iudicat 10. Ethic. cap. 8. quas vide.

Dico secundò, ad beatitudinem huius vite maxime necessariam esse societatem amicorum. Ita fusæ probat Philosophus lib. 9. Ethic. cap. 9. 11. 12. & lib. 10. cap. 8.

Prima eius ratio est, quia amicæ maximum est externorum bonorum. Secunda. Felix debet habere quibus bene faciat; ij sunt amici. Tertia. Beati vita iucundissima esse debet, iucunda vero esse non potest vita, si sit solitaria. Quartæ. Felicitas est operatio iucunda; est autem iucundum non intueri semper seipsum, sed alios. Quinta. Facilius est bene operari cum aliis, non est autem facile

546 Philosophiæ Peripat. Lib. III. Disp. II.

per seipsum bene operari ; cum aliis , atque ad alios facile. Sexta. Beatus gaudet videre actus bonos , quia est bonus. Septima. Fuerit etiam virtutis exercitatio ex coniunctu bonorum. Octaua. Iucundum est scire se vivere : ergo iucundum est vivere amicum vivere ; quia amicus est alter ipse , & videns amicum , videt seipsum. Vide cætera lib. 10. citato. Concludo cum Augustino , nihil homini amicum sine homine amico.

A finitiones : secundū diuisiones : tertīū proprietates : quartū causas.

S E C T I O . I.

Quidditas propria & definitiones virtutis.

AD intelligandam ergo propriam naturam virtutis , proponit Philosophus primū verum illius genus : secundū differentiam : tertīū integrum definitionem.

§. I.

In quo genere sit virtus.

Arist. lib. 2. cap. 5.

IDest , vtrum virtus sit habitus , & vtrum habitus sit verum genus ad virtutem & vitium.

Dico primū virtutem omnem moralem esse verum habitum , idest qualitatem acquisitam per actus , & ad eos inclinantem.

Primū enim argumentatur eximiē Philosophus cap. illo 5. Necesse est virtutem esse , vel affectum , vel potentiam , vel habitum ; hac enim tria solum sunt in anima : affectus vocatur ira , cupiditas , timor. Potentiae quibus idonei efficiuntur ad hos effectus suscipiendos , ut quibus dolere possumus , vel irasci , habitus dicuntur , quibus nos benè aut male habemus ad ipsos effectus , ut si ad irascendum vehementer vel remisè simus dispositi , male habemus ; si autem medicatrix , benè : virtus non est affectus , aut potentia : ergo est habitus. Probatur non esse affectum ; virtutibus enim & virtutis laudamur aut vituperamur : ob affectus neque laudamur , neque vituperamur ; non enim qui metuit , aut irascitur , laudatur ; neque qui simpliciter , sed qui modo quodam irascitur , vituperatur : ergo virtutes non sunt affectus. Deinde aut sunt electiones , aut non sunt sine electione : irascimur & timemus sine electione : ergo , &c. Præterea virtutes non sunt potentie , quia nemo laudatur aut vituperatur quia potest irasci aut timere simpliciter : & naturā potentes sumus ; virtutes autem & vitia non sunt ex natura.

Secundū argumentatur cap. 1. vbi quatuor rationibus eximiē demonstrat virtutem consuetudine generari , quod est illam esse habitum. Vide omnino illas. Terriū probat cap. 3. Ille verus est habitus , cuius acquisiti signum est voluptas , quae in operationibus aduenit. Atqui signum acquisita virtutis est voluptas , quam quisque sentit faciendo actiones virtutis ; qui namque à corporis abstinentiis voluptatibus , si hoc ipso gaudet , temperans est ; si molestè fert , est intemperans.

Dico secundū , habitum , qui dicitur virtus. Secundū physice sumptum , subiectum esse virtutis , non autem genus ; sumptum autem moraliter , genus esse ad virtutem & vitium. Id est rationem virtutis & vitij posse separari , & esse accidentis illius habitus , qui est virtus aut vitium , sumptu entitatē ; esse autem essentialē habitui sumpto moraliter. Consideratur physice habitus , quando consideratur sola eius entitas : consideratur moraliter , propter inclinat ad actus qui sunt cum libertate & aduentitia rationis.

Ratio igitur est , quia si habitus ille , qui est virtus , inclinat aliquando ad actus , qui non sunt moraliter boni , ratio virtutis non est intrinseca illi habitui secundū entitatē suam consideratio : sed habitus ille , qui est virtus , inclinat aliquando

Virtutis
encomia.

DISPVTATIO II.

De virtute morali generatim.

Arist. 2. Ethic. & initio 3.

Elicitatē sequitur virtus , quia illam necessariō antecedit , cuius & proles & mater est. Facit enim virtutes omnes felicitas , quas coronat ; & felicitatem sola virtus efficit , pro qua pugnat : æqualis tanta matris soboles , si prospiciam spētes , que utrique diuina est ; sed tamen maior , si attendas iucunditatem , quæ nulla inest virtuti , nisi ex spe ipsius beatitudinis. Mellea enim felicitas est , inquit Ennodius , quæ condiuntur fella virtutis ; acerba virtus est , & non nisi melle viuit ; in celo habitat , dum militat in terris ; & illic triumphat , pro quo adhuc dimicat. Natales in Deo primos habuit , & ad illum redit ; in celo nata originem suam reperiit , semper sursum nitens , & sursum ferens , ἀναρρέει , ἀναγείται , inquit Nyssenus.

Premium eius si queras , margarita est , inquit Methodius , qua non est impuris voluptatibus , vt porcis obicienda. Si maiestatem , data illa est homini pro regia purpura , quo cultu nihil magis regium esse potest , Nysseno teste. Si pulchritudinem , colores illi sunt , quibus in nobis imago diuina pingitur , inquit Ambrosius. Angelicus fulgor , quo vestiebat homo , licet nudus creatus , & constitutus Rex totius creaturæ , vt ait Basilius ; imd̄ radij diuini vultus , & totum Dei lumen splendens in vultu animæ.

Ad virtutum ergo considerationem statim prægreditur , & in ea tota occupatur Moralis : explicat eas Philosophus ab initio libri secundi , tanquam media ad felicitatem ; ostenditque ab iis quæ sunt generalia virtutum ; vbi tria sunt explicanda. Primum ea quæ spectant generatim ad naturam virtutis : secundū quæ spectant ad actum : terriū quæ spectant ad eius materiam ; vbi dico plenē de passionibus : duo priora non nisi obiter propono , quia plenior eorum tractatio 1.2. posita est.

QVÆSTIO I.

De iis , quæ generatim spectant ad naturam virtutis.

Sic complector ea omnia , quæ habet Philosophus toto secundo libro , vbi quatuor primis capitibus causam explicat virtutis efficientem ; quod pertinet ad questionem , an sit . Genus proprium cap. 5. integrum definitionem cap. 6. diuisiones cap. 7. proprietates quasdam cap. 8. & 9. Ego eadem quatuor paucis declaro : primū virtutis de-

Quæst. I. Sect. I. Definitio virtutis. 547.

quando ad actum, qui non est moraliter bonus; inclinat enim etiam ad actus, qui sunt sine deliberatione aut aduentitia; ita potest idem fieri de bono malus, & de malo bonus, ut constabit ex questione sequenti: ergo bonitas non est intrinseca habitui & actui virtutis, sed est accidens ab iis separabile. Si tamen habitus sumatur ut est moralis, certum est, rationem virtutis esse illi essentiale; quia moralitas dividitur adaequata in bonitatem & malitiam, tanquam in duas species oppositas: ergo habitus, prout est moralis, est genus ad virtutem & vitium. Sed haec postea.

§. II.

Verum mediocritas sit propria differentia & obiectum virtutis moralis.

Aristot. lib. 2. cap. 6.

Oportet autem non solum ita dicere virtutem habitum esse, sed etiam qualiter habitus, inquit cap. 6. ubi probat differentiam virtutis esse mediocritatem, vel potius electionem mediocritatis: explicat ergo primò, quid sit & quotuplex sit mediocritas: secundò probat virtutes omnes versari circa mediocritates: postremò quedam line elicit corollaria.

Medium
quid sic.

Dico primò, medium, seu æquale rectè definiti, quod nec exsuperat, neque deficit. Probat Philosophus, quia in omnibus continuo, & in quolibet diuisibili sunt tria, plus, minus, & æquale; quæ tria ita se habent, ut æquale sit medium inter plus, quod pertinet ad superabundantiam; & minus, quod pertinet ad defectum.

Medium
duplic.

Duplex tamen, ut ait ibidem Philosophus, potest esse medium; alterum respectu nostri, appellatur medium rationis; alterum ex parte ipsius rei, vocatur medium rei. Medium rationis est quod nec exsuperat, nec deficit, nec est apud omnes unum; quod nimis sumitur per comparationem ad ipsum agens, ideoque non consistit in diuisibili, neque distat æqualiter ab extremis, nec est apud omnes idem. Medium rei est illud, quod æquè distat ab utroque extremo, estque apud omnes idem; quaternarius v. g. semper est medium inter binarium & senarium.

Virtus
moralis ob-
iectum.

Dico secundò, nullam esse virutem, cuius proprium obiectum non sit aliqua mediocritas, id est aliquid medium inter excessum & defectum.

Probat Philosophus quatuor rationibus. Prima est, quia omnis ars & scientia activa, quando perficit suum opus, coniectatrix medij est; redigit enim illud ad quoddam medium: virtus est præstantior omni arte: ergo ipsa multò magis respicit medium. Probatur maior ex communi prouerbio; dici enim solerit de opere bene facto, quod ei nihil addi aut demini potest. Minor autem patet, quod virtus arte præstantior sit; quia ars solù cognitione contenta est, non autem virtus. Ars versatur circa solam cognitionem, & externum opus, non circa bonum ipsius operantis, sicut virtus. Ars ad bonum & malum est indifferens, nec bonum facit ipsum operantem. Secunda ratio. Circa illud solum versatur virtus, quod solum laudatur in affectibus & actibus; circa eos enim solum occupatur, solaque laudabiles eos efficit, cum sine ipsa sint vituperabiles: sed in affectibus & actibus illud solum laudari solet, quod est medium; cetera si exsuperent, vel deficiant, vituperantur, ut inductione constat. Tertia. Circa id versatur virtus,

A quod est difficilior: sed est difficilior inuenire medium, facile autem exsuperare vel deficere, quia difficile est attingere medium, facile autem illud non attingere; medium enim non attingitur nisi uno modo, pluribus autem modis potest non attungi. Quarta. Virtus circa illud occupatur, quod certum ac finitum est; quia infinitus excessum, & defectibilitatum numerus est, finitus bonorum; medium finitum est, extrema per exsuperantiam & defectum sunt infinita. Merito ergo Nazianzenus virtutes omnes dixit esse modos; & Philo virtutes appellauit vias regias, quod circa medium omnes versentur.

Dico tertio, medium circa quod virtus moralis versatur, non esse medium rei, sed medium rationis, seu medium illud quod ratio determinat pensum omnibus circumstantiis, ita ut si hoc fiat, neque plus fiat, neque minus, quam oportet.

Ratio est, quia bonitas actus cuiuslibet est conformitas cum recta ratione; conformitas autem, & quasi æqualitas actus cum recta ratione, illud ipsum est, quod appellatur medium rationis: ergo virtus versatur semper circa medium rationis. Non versatur autem quilibet virtus circa medium rei, sed sola iustitia; quia in sola virtute iustitiae idem est medium rei, quod est medium rationis; in aliis virtutibus non est idem medium utrumque; nam in temperantia, quod est in milone medium, alteri viro imbecilli est superabundans.

Colliges primò ex Philosopho sub finem capituli 6. virtutes ita esse mediocritates; ut sint etiam extremitates; si enim sumuntur ratione obiecti, quod resipiunt, sive ut loquitur Aristoteles, substantia & ratione, quid est dicente, mediocritates sunt; at optimi respectu & bene se habentis, id est ratione contrarietas, quam cum vitiis habent, sunt extremitates.

Colliges secundò, in quibusdam affectibus & actibus nullam esse mediocritatem, sed semper in his male agi; sunt enim affectus quidam & actus, qui continuo cum prauitate connexi sunt; ut malevolentia, impudentia, iniurientia, adulterium; haec enim vniuersa, & alia huiusmodi sic dicuntur, quia ipsa sunt prava, sed non exsuperationes ipsorum & defectiones; propterea circa illa nullum est tempus rectè agendi. Et à priori ratio est, quia exsuperationis & defectiois non potest esse mediocritas; haec autem sunt excessus vel defectus: ergo circa illa non est mediocritas.

§. III.

Integra definitio virtutis moralis.

Aristot. lib. 2. cap. 6.

Eonstituto genere virtutis, & propria eius differentia, facilis est definitio integrum eius naturam explicans. Duas assignat Philosophus eo capite. Prima omni conuenit virtuti, altera folius virtutis moralis propria est.

Dico primò, rectè definiti virtutem in genere. Virtutis in Qualitate que bonum facit habentem, & opus eius genere definitio.

Probat Aristoteles, quia in omni re illud dicitur eius virtus, quod reddit bonum habentem, & opus eius bonum. Oculi namque virtus, & oculum, & opus ipsius facit studiosum; quippe cum videamus virtute oculi bene. Virtus itidem equi studiosum efficit equum, & bonum ad currendum,

Zz 4 portandum

portandumque equitem, & expectandum etiam hostem. Quod si id ipsum se habet in vniuersis, ut virtus etiam hominis, habitus is erit, à quo bonus efficitur homo, & quo bene suum opus ipse reddet, efficeret.

Virtutis
moralis de-
finitio.

Dico secundò, rectè definiti virtutem moralē, *Est habitus electius in mediocritate consistens, eā qua est ad nos definita ratione, & ut prudens definerit. Vbi habitus ponitur loco generis, reliqua locum habent differentia.*

Prīmō enim habitus dicitur electius, quia electio adaequatus est actus virtutis; non significat autem hoc loco electio illum dumtaxat actum voluntatis, qui est circa media, sed quemcumque actum voluntatis, quo vnum alteri præfertur, sive illud medium sit, sive finis; voluntas enim nunquam liberè agit, quin eligat, id est præferat vnum alteri; actionem v. g. cessationi ab actione. Quando ergo virtus dicitur habitus electius, significatur illam esse habitum voluntati deservientem, prout operatur liberè præferendo vnum alteri, sive præferat vnum medium alteri medio, sive præferat vnum finem alteri fini.

Secundò dicitur in mediocritate consistens, cā qua est ad nos, definita ratione, id est non in medio rei, quod apud omnes semper est idem, sed in medio rationis, quod est medium respectu nostri. Denique additur, ut prudens definierit, quia proprium prudentiæ munus est determinare medium pensatis omnibus circumstantiis. Alio omnes virtutis definitiones cum allatis coincidunt. Dicitur v.g. ultimum potentia, quia est illud ultimum, ad quod potentia pertingere potest, ut plenè perficiatur. Addenda est & altera definitio Augustini,

Virtus est bona qualitas memis, quā recte vivitur, & quā nemo male vivit.

SECTIO II.

Divisio virtutis.

Aristot. 2. Ethic. cap. 7.

Tradita virtutis quidditat, sequitur ut partes assignentur, in quas diuiditur. Multipliciter autem diuiditur: primò in acquisitam & infusam; quæ diuisio pertinet ad disquisitionem theologicam, & hoc loco penitus omittendam: secundò in intellectualem & moralem, de qua dictum aliquid est in Physica: tertiò diuiditur virtus moralis in quatuor principales, seu Cardinales, de qua dixi etiam in Theologia: quartò Aristoteles diuidit virtutes specialiter in eas qua dirigunt affectus, res externas, & conuersationem humanam: quinto alia quædam sunt divisiones virtutis allatae à S. Thoma, & à Philosopho.

§. I.

Divisio virtutis in intellectualem & moralem.

Aristot. lib. 1. Ethic. cap. vlt.

Virtutis vni-
uersalissime
sumptu-
suum di-
uisio.

Dico primò virtutem vniuersalissimè sumptuam recte diuidi in intellectualem, quæ pertinet ad intellectum, & moralem, quæ voluntatis propria est.

Ratio est, quia virtus vniuersè sumpta est habitus indefectibiliter attingens bonum potentia rationalis; si ergo attingat verum, quod est bonum potentia intelligentis, erit virtus intellectualis;

A si autem attingat indefectibiliter honestum, quod est bonum potentia rationalis, virtus erit moralis: ergo recta est diuisio virtutis in moralem & intellectualem.

Definitor autem 6. *Ethic.* virtus intellectuæ, per quam anima dicit verum affirmando, aut negando; dicit, inquam, indefectibiliter, ideoque suspicio & opinio cùm versentur sapientiæ circa falsum, virtutes non sunt intellectus.

Ars & prudenter virtutes sunt intellectus, & attingunt indefectibiliter verum; nam tametsi ad iuncta interdum habeant iudicia falsa, ut cùm das eleemosynas illi quem prudenter iudicas esse pauperem; cùm architectus ex arte iudicat lignum aliquod esse tali loco reponendum, ignorans naturam illius ligni quod est impar sustinendo oneri; iudicia tamen illa non proueniunt ex ipsis habitibus artis & prudentiæ, seu ex earum principiis; sed ex aliqua prævia operatione falsa, vt in exemplis allatis patet. Nam in priore iudicium prudentiæ supponit iudicium vnum speculatorum falsum de paupertate alicuius, sed supposito eo iudicio falso, iudicium prudentiæ verissimum est.

Eadem ratio est alterius exempli. Consilunt ergo semper ars & prudentia in aliquo iudicio vero, hinc possint supponere aliquod iudicium falsum, quod tamen non proueniet vnuquam ab ipso habitu artis, aut prudentiæ, nec ex earum principiis; opinio autem & fides non sunt huiusmodi, quia propriis earum actus esse potest error.

C Differunt ars & prudentia inter se, quod ars versetur circa res faciles, prudentia circa res agiles, id est ars circa res externas, prudentia circa solos mores. Differunt à scientia, intellectu & sapientia, quod ars & prudentia versentur circa contingentia & singulares; scientia, intellectus & sapientia circa vniuersalia & necessaria.

Virtutem moralem nupet definiui, sed dupliciter tamen sumi potest: primò pro virtute formaliter morali, quæ solius est voluntatis: secundò pro virtute materialiter morali, cuius videlicet obiectum materiale sunt ipsi mores & humane actiones; quo modo prudentia est virtus moralis, quia ipsius est dirigere mores, seu actus, quos elicunt aliae virtutes voluntatis. Et hæc est propria ipsius materia.

§. II.

Divisio virtutum in quatuor Cardinales.

Dico secundò, benè diuidi virtutem moralem in quatuor cardinales, sive principales, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Ita docent Theologi omnes communiter, & Philosophi; dicuntque cum Augustino illa esse flumina quatuor exuentia è paradiſo, vt vniuersam terram irrigent: cum S. Nilo, illas esse quatuor particulas diuinum thymiamatis: cum Gregorio, illos esse angulos quatuor adiuncti spiritualis, vel etiam Seraphinos quatuor Dei currum trahentes: cum aliis, quatuor cœli plagas, quatuor elementa gratiæ, Dei quadrigam, & cetera.

Primò ergo, quod recta sit hæc diuisio, probatur, quia illa virtutum diuisio est recta, cuius membra diuidentia vere participant rationem virtutis: quatuor illa membra vere participanter rationem virtutis; nam vt homo recte se habeat, debet ratio eius esse recte composita in seipso; quod fit per prudentiam; & erga partem inferiorem, quod fit per fortitudinem & temperantiam; & erga

erga alios, quod sit per iustitiam: ergo diuisio illa recta est.

Deinde ratio S. Thomæ optima est, quia radix omnis virtutis est recta ratio, quæ regulare debet actiones ad alterum, & passiones appetitus, tum prosequutui, tum auersatiui. Rectitudo rationis prudentia est; actiones ad alterum moderatur iustitia; passiones prosequuntur temperantia; passiones auersatiui fortitudine: ergo diuisio illa recta est, quatuor membra continens, ad quæ veluti ad principia & fundamenta reuocantur quodammodo aliae virtutes morales, illisque annexæ sunt vel tanquam partes subiectiæ, vel tanquam partes integrantes, vel tanquam partes potentiales.

Partes subiectiæ illæ sunt, quas præcipua virtus sub se continet, tanquam veras species, de quibus prædicatur ut genus de suis speciebus. Integrantes illæ dicuntur, quæ necessariæ concurredunt omnes ad præcipuum eius actum. Potentiales dicuntur ex, quæ non habent totam viam principalis virtutis, sed tantum quasi partiale. Id est, quæ non sunt species talis virtutis, sed propter quandam conuenientiam ad illas reuocantur.

Fateor tamen diuisiōnem hanc non esse omnino adæquatam; quia virtus illa, quæ vult aliquid in communi bene facere, non videtur pertinere ad obiectum formale vlliū specialis virtutis.

§. III.

Aristotelica diuisio virtutis moralis.

Virtutis
moralis di-
uisio Ari-
stotelica.

Dico tertio, recte ab Aristotele diuidi virtutes morales, in eas mediocritates, quæ respiciunt affectus, res externas, & conuersationem humanam; demum addere mediocritates quasdam, quæ non sunt propriæ virtutes. Quæ diuisio comoda est, non tamen rigorosa, nec adæquata.

Primo ergo cùm statuerit cap. 6. virtutes omnes esse mediocritates, idipsum cap. 7. accommodat ad singulas virtutes; quia, inquit, sermonum eorum, qui circa actus versantur, vniuersales quidem magis communes, particulares vero magis sunt veri. Ponitque primùm virtutes, quæ affectus moderantur, quæ sunt fortitudo & temperantia; mediocritas enim circa timores & fiducias est fortitudo: excessus timoris, & defectus fiduciae, timiditas est: defectus timoris & excessus fiduciae audacia. Mediocritas circa voluptates & dolores est temperantia, exsuperatio intemperantia; defectus nomine caret, quia pauci circa voluptates deficiunt, idèc nec nomen habent, sed intensi vocantur. Mediocritas circa iram est mansuetudo, excessus iracundia, defectus iræ vacuitas, *desertus*.

Secundo res externas, videlicet pecuniam & honores respiciunt liberalitas, magnificientia, magnanimitas & virtus innominata. Mediocritas circa dandas, & capienda pecunias in paruis sumptibus est liberalitas; exsuperatio in erogandis pecunias, & defectus in capienda, est prodigalitas; excessus in capienda, & defectus in dando est avaritia. Mediocritas in erogandis pecunias magnis ad grandes sumptus, & grandia opera, est magnificientia; excessus, ruditas circa decorum; defectus, pusillitas. Mediocritas circa magni honoris appetitum, & contrarij disiplinentiam, est magnanimitas; circa paruos autem nomine caret; excessus ambitio; defectus *opponuita*.

A Tertiò, in communi congressu ad verba & actus tres sunt necessariae; una quæ respiciat verum, altera quæ respiciat iucundum in verbis & ioco; tercia quæ iucundum in singulis confectionibus. Mediocritas circa verum dicitur candor; excessus fictionis, si ad maiora tendat, arrogans; sin ad minora, dissimulatio. Mediocritas circa iucundum in ioco consistens, comitas; excessus, scurrilitas; defectus, rusticitas. Mediocritas circa reliquum iucundum quod est in vita, iucunditas, seu amicitia; defectus, contentiositas; excessus, adulatio, si fiat utilitatis causâ; si nullius rei gratiâ, placidas.

B Quartò, affectus potius sunt quam virtutes verecundia, & indignatio; sunt tamen virtutes improbiae. Mediocritas circa pudoris affectum, verecundia; excessus, pauiditas; defectus, impudentia. Mediocritas circa dolores & voluptates eorum, quæ proximis accidunt, est indignatio; quæ mediocritas est inuidia; excessus in dolendo de bonis, inuidia; excessus in gaudendo de malis, est malevolentia. Haec tenus Aristoteles, qui membra huius diuisiōnis explicat lib. 3. & 4. Omisit autem hinc iustitiam, quia eas solum virtutes enumerabat, quæ sunt inter duo extrema vitiosa. Non est ergo adæquata diuisio, nec sanè rigorosa, ut patet ex statim dicendis.

§. IV.

Relique diuisiones virtutum.

D Ico quartò, recte quoque diuidi virtutes in eas quæ sunt circa actiones, & eas quæ sunt circa passiones. Illæ sunt circa actiones, in quibus bonum & malum sumitur ex commensurazione ad alterum distinctum ab operante; circa passiones illæ, in quibus bonum & malum sumitur ex commensurazione ad ipsum operantem.

D Ratio est, quia tot sunt virtutes, quot modis possunt obiecta esse conformia rationi; virus enim restitudo est, & conformitas cum recta ratione: sed obiecti restitudo, vel simpliciter respicit operantem; & sunt virtutes circa passiones: vel respicit alterum distinctum ab operante, & sunt virtutes circa actiones, quæ videlicet mediatae quidem versari possunt circa passiones imperando earum repressionem, sed non immediate.

Secundum hæc duo membra diuidi possunt virtutes, quarum decem moderantur virtutes ad alterum, & totidem moderantur passiones. Prima circa actiones iustitia est, quæ reddit cuique ius suum: secunda religio, quæ Deo debitum cultum reddit: tercia pietas, quæ patriæ ac parentibus debita officia repedit: quarta est veritas in verbis: quinta fidelitas in promissis: sexta gratitudo, quæ compensat beneficium: septima vindicatio, quæ moderat vlciscitur iniuriam & culpam: octava liberalitas, quæ in utilitatem aliorum pecunias largitur: nona magnificientia, quæ versatur in magnis sumptibus ad aliorum utilitatem: decima amicitia, quæ officia exhibit amico.

Circa passiones primo temperantia moderatur voluptates appetitus concupisibilis circa tactum & gastum: secundum liberalitas eiusdem delectationes circa pecunias: tercia *πλοπα* eiusdem delectationes circa honores: quarta magnificientia moderatur spem & desperationem circa magnos sumptus: quinta magnanimitas moderatur easdem circa honores: sexta veritas, quæ se alteri manifestat in verbis & factis decentibus, quatenus hoc est

Virtutes'
circa actiones
& circa
passiones.

550 Philosophiæ Peripat. Lib. III. Disp. II.

est in ipso operante delectabile : septima amicitia, per quam exhibet se alteri iucundum in rebus seriis : octava, per quam exhibet se iucundum in iocis & ludis : nona fortitudo, quæ moderatur fiducias & timores : decima manuetudo, quæ regit iram.

Altera diuisio virtutis habetur initio primi Ethicorum ; alia enim est virtus heroïca, alia communis. Heroïca est, quæ sive ob excellētiam operis, sive ob circumstantiam, erumpit in actum difficillimum, & superantem modum communem operandi humanum ; ideo vocatur à Philosopho virtus, quæ super nos est, & diuina, diuinis efficiens homines : opponitur illi vitium, quod feritatem appellat. Virtus communis est, quæ actus elicit laudabiles, sed minus difficiles, & non excedentes modum operandi humanum.

Tertia virtutum diuisio celebris est inter Platonicos ; aiunt enim alias esse virtutes politicas, quæ modum statuum affectibus ; alias purgatiwas, quæ tollunt omnes affectus ; alias purgati animi, quæ de affectibus nunquam cogitant ; alias demum exemplares, quæ non consentientem intellectui actionem habent, sed essentiā suā idem cum ipso sunt.

S E C T I O III.

Virtutum moralium proprietates & causa.

Quinque virtutum proprietates generales colligere licet ex Philosopho variis in locis. Connexionem earum explicat 6. *Ethic. cap. 13.*, oppositionem vitij & virtutis 2. *Ethic. cap. 8.* difficultatem 2. *Ethic. cap. 9.*, quibus addit inaequalitatem, & subordinationem. Causa subiectiva remora sola est natura rationalis, proxima est voluntas, non autem appetitus. Effectiva physica solus est actus, si sint naturales ; si sint infusa, solus est Deus. Quæ omnia plenè dixisse videor in 2. 2.

Q V Ä S T I O II.

De auctu virtutis generatim.

Aristot. 3. *Ethic. ad cap. 6.*

Explícata natura virtutis, ad actum eius prægredi, in quo video tria requiri. Primo ut sit voluntarius : secundo ut sit liber : tertio ut sit moralis, sive ut sit moraliter bonus ; quæ singula exposuit breuiter Philosophus initio lib. 3. Fasilius persequuntur Theologi 1. 2. quæ strictum hic repetto.

S E C T I O I.

An, & quomodo actus virtutis esse debet voluntarius.

Aristot. 3. *Ethic. cap. 1. 2. 3. & 4.*

In iis, quæ sua sponte quis agit, laudes & virtuperationes ; in iis quæ inuitus facit, venia nonnunquam & misericordia locum haber, inquit Philosophus cap. illo 1. quia scilicet primum quod in actu virtutis requiritur, est ratio voluntarij, quæ ut explicetur, videndum est primum, quid sit inuoluntarium, & quenam eius causa : secundum

A quid & quotuplex sit voluntarium : tertio quibus actibus propriè conueniat ratio voluntarij.

S. I.

Quid sit actus inuoluntarius, & quenam sit eius causa.

Dico primum, rectè definiri à Philosopho actum inuoluntarium, eum qui vel vi, vel ignorantia efficitur ; id est eum, quem violentia causat, vel ignorantia.

Ratio est, quia inuoluntarium opponitur voluntario : voluntarium tollitur per violentiam & ignorantiam : ergo inuoluntarium est id quod causator per violentiam aut ignorantiam. Minor declaratur, quia ut aliquid sit voluntarium, debet procedere à principio interno cognoscente singula, ut dicetur postea. Si fiat per vim, non fiat à principio interno ; si fiat per ignorantiam, non procedet à principio cognoscente singula : ergo vis & ignorantia tollunt voluntarium, & cauunt inuoluntarium ; quod ut sit manifestius, videntur est, quomodo violentia, ignorantia, metus, & concupiscentia cauēnt inuoluntarium.

Dico secundum violentum, quod causa est in uoluntarij, rectè definiri, Id quod est à principio extrinseco, vim non conferente, sed relatae pess. Vel etiam, *Violentum est illud, cuius principium est fortis, & in quod nihil is qui agit, aut patitur, conferit.*

Ratio est, quia violentum oppositur naturali & voluntario ; ad naturale autem & voluntarium requiritur primum, ut sint à principio extrinseco, & iuxta inclinationem ac naturalem imperium pati : ergo ad veram violentiam requiritur ut aliquid sit à principio extrinseco, & contra imperium naturale ac inclinationem illius, quod pati dicitur violentiam. Internus enim ille imperius, contra quem violentia committitur, non est solus imperius agentis aut formæ, sed appetitus etiam solus ipsius subiecti, cui aliquid est connaturaliter debitum ; sic enim colligitur ex verbis Philosophi, **D** in quod nihil confert is qui agit, aut patitur, nam imperius ad recipiendum aliquid connaturaliter, æquè imperius est, ac imperius agentis.

Violentia igitur esse potest primum cessatio actionis, si v.g. cum agens operari vult, vel cum imperio innato fertur ad operandum, impediatur agere, patitur violentiam. Secundum, forma in subiecto recepta esse potest violenta, si sit contra inclinationem subiecti ; v.g. calor violentus est aquæ ; similiter actio ab extrinseco impressa violenta est passio, si sit contra eius inclinationem ; nunquam autem potest actio ut sic violenta esse agenti à quo procedit, quia sic non est à principio extrinseco.

Et tertio rei destrucción non potest esse violenta rei quæ destruitur, sed subiecto quod illam exhibebat.

Hinc colligitur, quomodo voluntas pati possit violentiam ; primum enim pati sine dubio potest, non negatiuam violentiam, si ab extrinseco principio letitia impediatur elicere actum, ad quem habet inclinationem ; ut si beatus videns Deum, impediatur illum amare. Secundum violentiam pati potest circa externos actus, quos alii potentissimi imperat ; si v.g. violentem currere detinecas. Tertiū violentiam pati non potest simpliciter circa internos actus elicitos ab ipsa voluntate, quia tales actus eliciti à voluntate non sunt à principio intrinseco ; imò quilibet actus voluntatis est inclinatio ; implicat autem

vt inclinatio sit contra inclinationem. Potest tamen voluntas pati violentiam secundum quid circa eos actus, quos elicit, si necessiter ad alium actum, cum elicitor esset actum contrarium; talis enim actus est contra inclinationem actualem voluntatis, non contra naturalem eius inclinationem.

A Ignorantia antecedens reddit actum inuoluntarium.

Dico tertio, ignorantiam illam, quæ dicitur antecedens, reddere actum voluntatis inuoluntarium; ignorantiam vero consequentem, quæ causa est operis, non reddere illum inuoluntarium; illam demum, quæ dicitur comitans, non facere quidem opus positum inuoluntarium, sed facere tamen illud non voluntarium. Ita communiter statuitur à Theologis, qui longam de ignorantia questionem instituerunt, cuius summa hæc est, quam attuli.

B Ignorantia inuincibilis.

Primo enim ignorantia quedam dicitur inuincibilis, seu inculpabilis, quam aliquis remouere neque potuit, neque debuit. Illa vulgo appellatur antecedens, que neque directe, neque indirecte volita est, & causa est operis; quando venator v.g. post adhibitam totam diligentiam necessariam, iaculatur & occidit hominem, quem arbitratur esse feram; illa ignorantia, ut patet, non est directe voluntaria, neque indirecte, cum neque sit volita in seipso, neque in villa negligentia, qua fuerit eius causa. Et est illa ignorantia quodammodo causa operis; quia si adfuerit scientia contraria, factum non fuisset opus; noluisse enim ille venator iaculati, si hominem sciuisse hic latere.

Itaque tunc opus est inuoluntarium, quando nullo modo procedit à cognitione: opus quod fit ex ignorantia antecedente, non procedit à cognitione: ergo illud est prolus inuoluntarium.

C Ignorantia vincibilis.

Secundo alia ignorantia vocatur vincibilis & culpabilis, quam remouere aliquis potuit & debuit: illa nominatur consequens, & volita est vel directe, vel indirecte. Si directe volita sit in seipso per actum positivum, vocatur affectata, vt si quis nolit audire concionatorem nunciantem ieunia, vt sine scrupulo possit omittere ieunium. Si volita sit indirecte, seu in sua causa, seu in aliqua negligentia sciendi, vocatur crassa, si magna & gravis sit negligentia. Dicitur simplex, si negligentia fuerit parva; cum tamen is qui operatur, teneretur adhiberi maiorem. In hac ignorantia indirecte volita semper, vt vides, adest aliquid dubium. Est aliquando causa operis, aliquando non est causa; illa vero nunquam reddit actum inuoluntarium.

Illud enim est voluntarium, quod in sua saltem causa volitum est; quod fit ex ignorantia consequente, volitum est saltem in sua causa, nempe in negligentia sciendi, quæ supponitur volita: ergo illud quod fit ex ignorantia consequente, voluntarium est; procedit enim à principio cognoscente saltem illius causam, nempe negligentiam.

E Ignorantia comitans.

Tertio alia ignorantia vocatur comitans, ea scilicet, quæ nullo modo volita est, sed non est causa operis, quia illud maximè fieret, quamvis adest contra scientiam; vt si venator ignorans omnino latere inimicum, iaculetur in eum, existimans ibi esse feram, illa ignorantia non est causa interfectionis, quia suppono, quod libenter ille fuisset iaculatus, si sciuisse ibi latere inimicum, vnde ait Philosophus, quod aliud est ignorantem agere, aliud agere ex ignorantia; qui

habet ignorantiam comitantem, ignorans agit, sed non agit ex ignorantia, quia illud, ex, indicat causalitatem. Vnde patet, actum qui fit cum tali aliqua ignorantia, esse quidem posse obiectum voluntum, sed esse nullo modo posse voluntarium, cum non procedat ullo modo efficaciter ex cognitione ac voluntate talis operis, vt probauit latius alibi.

D Ioco quartò, metum, sive gravis, sive leuis mali, nuncquam reddere opus inuoluntarium simpliciter, sed tantum secundum quid, quod appellatur etiam coactum. Ita docet Philosophus capite citato, actiones illas, quæ sunt ex metu, licet mixtæ sint, id est parum voluntariae, partim inuoluntariae, magis tamen esse similes spontaneis.

Ratio eius est primò, quia illud voluntarium est, quod fit à principio intrinseco cognoscere singula: quod fit ex metu, est huiusmodi; qui enim procera inquietus merces proicit in mare, cognoscit se proicere, causamque propter quam proicit: ergo illud, quod fit ex metu, est voluntarium. Altera Philosophi ratio est, quia illæ actiones, quæ sunt ex metu, laudem merentur, vel ignominiam: ergo sunt voluntariae. Antecedens probat triplicem distinguendo actum ordinem. Primus est quando aliquis eligit malum, vt maius bonum acquirat, vt mortem pro defensione Reipublicæ. Secundus quando ad vitandum graue malum aliquid turpe committitur, sed leue. Tertius cum impendente malo aliquo graue aliquid scelus admittitur. Ex primis actionibus sequitur laus, ex secundis commiseratio, ex tertii summa ignominia.

Simpliciter ergo voluntarium est quod fit ex metu, vnde saepe peccatum est; sed est tamen inuoluntarium secundum quid, quia semper adest voluntatis actus contrarius inefficax, qui explicatur per verbum *nolle*, aut *vellem*, vt, *Nolles mercator prouidere merces in mare*.

D Ioco quinto concupiscentiam, sive antecedens concupiscentia non fuerit, sive consequens, non reddere opus inuoluntarium; imò reddere illud magis voluntarium, quamvis reddat illud minus liberum. Ita etiam docebat ibidem Philosophus.

Ratio est, quia concupiscentia est motus appetitus voluntatem impellens ad prosequitionem alicuius boni, vel fugam alicuius mali. Dicitur consequens, si actum sequatur, quo voluntas seipsum exciter ad bonum sensibile appetendum; illa concupiscentia maximum est indicium voluntatis inflammata, atque adest auger voluntarium. Dicitur antecedens, si nullo modo volita sit, sed voluntatem omnino præueniat: illa intensiore reddit actum, & conatum voluntatis; sed voluntarium est inclinatio quedam, & pondus, quo voluntas propellit: ergo concupiscentia auger voluntarium. Sed minuit tamen cognitionem, quæ proponit indifferentiam obiecti: ergo minuit liberum, quod crescit, quod magis proponitur indifferentia obiecti.

§. II.

Quid, & quotuplex sit voluntarium.

D Ioco primo, voluntarium recte à Philosopho Voluntarij definiti, *Quod est à principio interno cognoscere singula in quibus est actio.*

Cum igitur, inquit lib. 3. cap. 1. inuitum sit quod vi & ignorantie agitur, spontaneum illud esse

552 Philosophiæ Peripat.Lib.III.Disp.II:

esse videbitur, cuius principium in eo est, qui agit particularia, cognoscere in quibus est actio. Ad rationem ergo voluntarij exiguntur duo. Primo ut sit à principio quod sit agenti internum: secundo ut procedat ex cognitione, quā obiectum apprehendatur cum omnibus illis à quibus pender actionis specificatio.

In quolibet autem actu reperiuntur aliqua ipsi actui substantialia, & aliqua quae sunt eius circumstantie. Substantialia sunt ea, que continent definitionem, tum genericam, tum specificam actus, v.g. quod actio imperata sit, vel elicta. Circumstantie sunt accidentia ipsius actus, tum in genere nature, tum in genere moris. Ut aliquid sit voluntarium, cognoscenda sunt substantialia, & B accidentalia; secundum illa enim sola est voluntarii actus, quae cognoscuntur.

Circumstantia videlicet dicta est à circumstantando, ut notat S.Thom. 1.2. q.7. art. 1. nam sicut circumstare locum dicitur id quod in loco ipso non est, & ramen à loco procul non abest; ita quedam actus humani accidentia circumstantia vocantur, quia non sunt aliquid intrinsecum substantialiae actus; & tamen ad illum aliquo modo pertinent. Circumstantiam igitur sic defines, *Eft ea quae adiunguntur actui, neque ramen pertinet ad eius substantialiam.* Vnde obiectum actionis propriè non est circumstantia, quia pertinet ad eius essentiam, saltem terminatiue.

Vulgò autem septem numerantur circumstantiae humani actus, *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* Prima *quis*, indicat conditio nem personæ, qua agit aliquid, aut patitur: v.g. vtrum is qui cedit, aut cedit, sit persona publica, Sacerdos, &c. Secunda *quid*, significat qualitatem, aut quantitatem materiae circa quam actio versatur: v.g. vtrum pecunia, quam aliquis furto abstulit, multa sit, an modica; vtrum vestis furto sublata, pretiosa sit, an vilis. Tertia *ubi*, significat locum: vtrum v.g. furum factum sit in loco prophano, in loco sacro. Quarta *quibus auxiliis*, denotat media, sive auxilia, quibus usus est qui aliquid patravit; vt si aliquis commisit furum armatus, sociis adhibitis. Quinta *cur*, denotat finem extrinsecum, vt si aliquis furetur ad ludendum. Sexta *quomodo*, denotat modum actionis; ut si dolo, violentia, intensè, remissè. Septima *quando*, denotat tempus; vt si die festo metas alienas segetes, & eas fureris.

Porrò aliqua sunt circumstantiae, quae mutant speciem actus, vt si percutiatur Sacerdos, si persona Deo sacra, vel cognata, vel nupta polluatur: haec circumstantie induunt rationem obiecti. Aliæ non mutant speciem actus, sed augent tantum, vel minuant illius malitiam.

Dico secundum, voluntarium multipliciter diuidi: primo in necessarium & liberum: secundum in positivum & negativum, sive directum, & indirectum: tertio in formale & virtuale.

Ratio est, quia potest aliquid ita esse voluntarium, vt fiat à voluntate indifferente ad agendum & non agendum; diciturque voluntarium liberum: deinde ut fiat à voluntate, quae non potuit non agere, vocaturque voluntarium necessarium. Qui autem omne voluntarium dicunt esse liberum, errant contra fidem, & contra lumen rationis naturalis, vt alias ostendi.

Secundum aliud ita est voluntarium, vt voluntas positiue illad efficiat; diciturque voluntarium directum, quia pender à voluntate tanquam effectus à sua causa. *Velita est voluntarium*, vt penderat

tantum à voluntate, quatenus illud non impedit, cùm possit & deberet illud impedit; ideoque voluntati attribuitur, non ut efficienti, sed ut permittenti, vocaturque voluntarium indirectum. Denique voluntarium formale illud est, quod in seipso est volitum, vt cùm aliquis interirem volt hominem. *Virtuale*, quod est volitum in sua causa, v.g. seit aliquis se iurare quoties est ebrios; iumentum illi voluntarium est dum inebriatur.

S. III.

Quibus operationibus humanis conueniat ratio voluntarij.

Aristot. 3. Ethic. cap. 2. 3. & 4.

Actus ille voluntatis appellatur humanus, qui ad ratione rationis, quia tunc homo agit modo humano, quando agit per intellectum & voluntatem. Actus autem humanæ voluntatis alij communes sunt illi cum appetitu sensitivo ac brutis, quae dicuntur passiones, & respiciunt obiectum ut bonum aut malum; alij sunt proprii hominis, & respiciunt obiectum sub ratione finis aut medium. Passiones explicabiles sequens quæstio: de actibus generis agit Philosophus citato loco, cum quo

Dico primò, actus voluntatis elicitos circa finem, rectè tres numerari, voluntatem, intentio, finem, fruitionem.

Ratio est, quia voluntas vel in ipso sine respicit bonum absolute, diciturque actus ille voluntas, seu amor simplex; vel respicit finem ut obtinendum per media, & dicitur intentio; vel respicit finem ut obtinetur, & vocatur fruitus.

Voluntas itaque appellatur prima voluntatis inclinatio in bonum ut absolute amabile; abstrahit enim omnino à mediis; sed fertur in bonum præcisè ut bonum, & propter se amabile; unde veritas actus ille circa finem, media enim non sunt amabilia propter se. Dicitur etiam actus hic amor simplex, quia est profus inefficax, cum sit complacentia tantum in bono.

Quod autem voluntas per actum istum prosequitur fertur nunquam possit in malum sub ratione malorum, sed fertur necessariò in bonum vel verum, vel apparen, saepe in Physica probatum est; quia appetitus non est aliud quam inclinatio, inquit S. Thomas q.7. art. 1. sed omnis inclinatio est in bonum, quia nihil inclinatur nisi ad aliquid conueniens: ergo appetitus omnis est in bonum. Quare vero Philosophus cap. 4. vtrum voluntas veretur circa bonum apparen, an circa verum bonum? Respondebat solum verum bonum esse à voluntate apperibile; vñcuique autem apperibile illud esse, quod cuique videtur bonum. Sed bono viro, quod revera est, videtur bonum; studiosus enim homo rectè singula indicat, & in singulis id ipsi videatur, quod revera est tale; multitudo vero decipitur ob voluntatem. Vnde sequitur, possit bonum apparen amari à multitudine, sed nunquam amari à bono viro; quia nemo amat nisi quod ipsi videtur bonum.

Quoniam vero possit voluntas ferti in aliud impossibile per actum praesentem & efficacem ex parte subiecti, conditionatum vero & inefficacem ex parte obiecti, disputauit 1. 2.

Intentio actus est, non intellectus, sed voluntatis, quo directè fertur in finem ut assequendum per

Voluntarij multiplex diuino.

per media, seu est volitio efficax finis, quod Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. appellat propositum, seu actus voluntatis, quo decernimus finem asequi efficaciter; quod fieri non potest nisi voluntas falsum confusè velit aliquam media, sine quibus talis finis obtineri non potest.

Fruitio actus est voluntatis rationalis circa finem iam obtentum; quia frui, ex Augustino, est amore inhaerere alicui rei propter seipsum. Dicitur fruitio à fructu, qui est ultimum illud, quod expectatur ex arbore, & cum quadam suauitate percipitur: similiter enim fruitio pertinet ad amorem, & delectationem, quam alius habet de ultimo expectato, quod est finis obtentus; quia ut ait Augustinus lib. 10. de Trinitate. cap. 11. frui est cum gaudio vti, non adhuc spei, sed iam rei.

Actus circa media. Dico secundum. Actus circa media, vel resipiunt ipsa media eligenda, & sunt consultatio, consensus, electio; vel respiciunt media vt exequitio mandata, & est imperium ac usus; consultatio tamen & imperium actus sunt intellectus, non voluntatis.

Consultatio, seu consilium & deliberatio, actus est intellectus, quo inquiritur de eo quod agendum est; seu inquisitio eorum quae sunt ad finem. Actus est intellectus, quia ratiocinatio est, quam in voluntate sequitur electio, id est electionem appellat Philosophus lib. 3. c. 3. appetitionem consultatiuum, appetitum praeconsiliati.

Consultabile illud dicitur, inquit Philosophus ibidem, de quo sanæ mentis quilibet consultauebit. Consultabilia vero non sunt primò aeterna & immutabilia; de mundo enim, vel de diametri, laterisque incommensurabilitate nemo consultabit. Secundò nec ea quae in nostra non sunt potestate, v. g. siccitates & imbris; vel ea quae eveniunt à fortuna. Consultamus ergo de iis solùm rebus agendis, quae in nostra sunt potestate, & quae agere per nos possumus; sed neque de iis omnibus consultamus, quae per nos ipsos aguntur; circa exactas enim scientias, & sufficientes non est consultatio, vt de litteris; non enim ambigimus quo pacto littera sint scribenda; sed de his consultamus, quae sunt quidem à nobis, non tamen semper eodem modo. Consultatio ergo in iis versatur, que fieri quidem plerumque possunt, incertamen sunt quoniam euident pacto; & in quibus est indeterminatio. Tertiò finis non est aliquid consultabile, sed ea quae ad finem ipsum perdunt; nec enim Medicus si sanabit, nec orator si persuadet, nec ullus deus de fine deliberat, sed posito quodam fine, quemadmodum, & per quae fieri ille, considerant; atque si per plura posse fieri videntur, per quod illorum facilime, optimè que fieri, perquirunt: sive per unum, quoniam pacto per illum fieri, & illud per quid efficiunt, considerant; idque faciunt donec ad primam perueniant causam, quae quidem in inuentione ultimum est; qui namque consultat, is querere videtur. Finis ergo non est consultabilis. Quartò si consultantes in aliquid incident, quod fieri nequeat, desistunt. Quod si semper quis consultauerit, in infinitum abibit.

Denique dixi consultationem esse inquisitionem, quia duo sunt actus consilij; primus est inquisitio, secundus iudicium. Inquisitio est actus, quo supposita intentione finis, ratiocinatur circa media, inquirendo illa & examinando, quid valent ad finem. Iudicium est actus, quo posta inquisitione per rationem, concluditur quid sit agen-

R. P. de Rhodes cursus Philosophicus.

dum. Ibi autem incipit exequitio, vbi definit inquisitio, scilicet in primo medio, quod remotissimum est à fine.

Consensus, vel ut alii appellant, sententia, est actus voluntatis circa media, quo ipsa amplectitur id quod intellectus iudicavit esse vitale; significat videlicet conspirationem voluntatis cum intellectu, cum videlicet voluntas se accommodat ad iudicium intellectus, quo concluditur consultatio. Differt ab electione, sicut voluntas seu simplex complacentia differunt ab intentione; consensus enim est simplex complacentia vnius medij præ alio; electio autem est voluntas efficax illius.

B Electio bene definitur ab Aristotele cap. 2. spontaneum, cuius consultatio antecedit; id est actus voluntatis, quo post consultationem voluntas vnum medium amplectitur præ aliis, de quibus consultatum est: ita videlicet actus est appetitus, vt connovet actum intellectus explicitè, & in ordine ad illum definiat; conuenit enim voluntati respectu plurim mediorum; & finis, cum ordine quem prescribit ratio. Intellectus autem tunc potissimum appellatur ratio, cum consultat conferens vnum cum alio; id est recte Philosophus, vt dixi, vocat electionem appetitum praeconsiliati, & 6. Ethic. cap. 2. vocat eam intellectum appetitum, & appetitum intellectum, propter consultationem, quae semper prælucet intellectioni.

C Grauis autem controversia est inter Doctores, quomodo intentio finis, & electio mediorum inuicem distinguantur. Statuebam autem alias primò, nullam esse posse intentionem, quae non sit saltem confusa electio mediorum, alioqui non esset efficax. Secundò intentionem & electionem esse posse vnum actum indivisibilem, si voluntas nou intendat finem nisi vt obtainendum per talia media, neque talia velit media, nisi propter talia finem. Tunc enim voluntas indivisibiliter tendit in finem & media. Tertiò intentionem & electionem esse posse actus distinctos, si voluntas ita intendat finem per hæc media, vt illum etiam intenderet, quamvis obtineri posset sine illis mediis.

D Imperium actus est intellectus practici, quo intimatur, seu notificatur electio, seu decretum voluntatis, quo ipsa determinavit medium usurpandum ad asequendum finem. Ratio est, quia imperare non est aliud quam notificare & declarare quid velit voluntas eius qui imperat: sed declarare actus est intellectus, non voluntatis: ergo imperare actus est intellectus. Regis imperium appellatur v. g. actio illa, quæ intimat ac declarat decretum sua voluntatis. Licet ergo radicale imperium sit à voluntate, qua causa est imperij; formale tamen imperium est ab intellectu, & sequitur actum appetitus, cui semper est coniunctum; imperium enim est declaratio & promulgatio actus appetitus; id est necessariò exprimitur per verbum imperatiui modi, fac hoc; cum tamen iudicium simplex dicat tantum, hoc est faciendum: nam vixit tantum verbo indicatiui modi. Imperium vero cum dicit fac hoc, significat, quod voluntas præcepit fieri hoc; quae sine dubio est secunda mentis operatio.

E Usus actus est voluntatis, quo ipsa applicat potentiam exequitiam ad operandum, dirigente intellectu. Dixi actum esse voluntatis; nam licet sumatur non raro usus pro actione ipsa exequente, sumitur tamen hic propriè pro actu voluntatis applicante potentiam exequentem.

A A a

Colliges

554 Philosophiæ Peripat. Lib. III. Disp. II.

Colliges ex his primò, progressum quem tenet voluntas in deliberationibus. Primo enim finem apprehendit & iudicat illum esse amabilem. Secundò amat voluntas illum finem amore simplici, per puram complacentiam. Tertiò apprehendit finem illum obtineri posse. Quartò intendit efficaciter illum asequi. Quintò consultat & deliberat inquirendo media per quae obtineri potest. Sextò consentit, & eligit media. Septimò usus, quo voluntas applicat potentias. Octauò actualis exercitio potentiarum. Nonò fruitio & quies in bono obtento.

Colliges secundò, quid sit ordo intentionis, & ordo executionis. Ordo intentionis includit cognitionem finis ut amabilis, amorem simplicem & intentionem efficacem obtinendi finem per aliqua media. Ordo executionis includit consultationem, consensum, electionem, imperium, usum, externam executionem.

S E C T I O N I I .

An, & quomodo actus virtutis debet esse liber.

Aristot. 3. Ethic. cap. 5.

Postquam exposuit Philosophus quatuor primis capitibus libri tertij rationem voluntarij sine qua nullus esse potest actus virtutis aut virtutis, alteram capite quinto exponit dotem humani actus propriam, quod sit liber. Brutorum enim actus inuoluntarij sunt, libertas solius naturæ rationalis propria est, & eam capacem reddit meriti, ac demeriti, laudis & vituperij, prohibitionis & præcepti. Plenam verò tractationem libertatis non lubet hoc loco ponere, in qua sèpem contineri possunt. An sit verè homo & plenè liber? Quid sit, & in quo sita sit vera illa hominis libertas? Quas conditiones exigat usus libertatis? Quænam esse possint eius impedimenta? Quænam potentia hominis sit libera? Circa quos actus possit esse libera? Quomodo actus omissionis capax sit libertatis? Ego nunc soli Philosopho insistens primù ostendo liberum esse actum virtutis & virtutis Secundò quid sit illa libertas propria humani actus.

S. I.

Vitrum actus virtutis & virtus sit verè liber.

Nomine libertatis non hic intelligitur immunitas à servitute, à periculo, à coactione, sed immunitas à necessitate, seu dominio in actus, & indifferentiæ potentia, que sic agit, ut possit non agere. Hanc enim præcipuum hominis dotem negarunt iam olim, & nunc etiam plerique negant bruti homines, similes effecti iumentis insipientibus, & iudicio suo demissi ad eorum naturam. Alij enim putant inducere aitris quandam necessitatem in humanos actus; alijs volunt fato proflus inequivocabilis fieri omnia; denique alijs à Dei concurso, à præsencia & decretis volunt omnem exscindi hominis libertatem. Contra quos omnes

Liberum arbitrium.
Dico primò, liberum hominis arbitrium circa suos actus bonos & malos, tam esse certum & manifestum, ut probet illud commune Sapientum omnium suffragium, certa experientia, rationes evidentes à priori & à posteriori.

Primo enim satis esse posset dicere cum Nemesio cap. 39. de homine, naturaliter omnes homines

A hac opinione imbui. Libertatem videlicet assertit Deus in omnibus Scripturis: *Posuit Deus hominem in manu consilij sui.* Decernit per Ecclesiam in omnibus Conciliis, probant omnes Sancti Patres, consentiunt omnes Sapientes Ethnici. *Allionum,* inquit Aristoteles cap. isto 5. à principio usque ad finem domini sumus, cùm singula quæque cognoscamus. Longum aliorum omnium catalogum dabit Theophilus q. 3. art. 1.

B Secundò, experientiæ certa constat esse in potestate hominis loqui vel tacere, quiescere vel ambulare; posito enim eodem obiecto, & eodem iudicio rationis, aliquando id facimus, aliquando non facimus; quod brutus non accidit. Quam experientiam evidentissimam esse docet Scorus in 1. dis. 39. contraque eam negantes agendum nō esse rationibus, sed cruciatibus, donec confiteretur esse in potestate cruciantis cessare à cruciati; non enim posse illos de cruciante conqueri, si dicant non esse in potestate ipsius etiam quod facit.

C Tertiò, si non sunt liberi actus hominis, nemo rectè operari, nemo peccare dicendus est magis, quam brutum. In eo enim quod sit ex necessitate, neque peccatum est, neque virtus. Id quod adē certum esse docet Augustinus lib. de animabus animalibus, cap. 11. ut pastores illud cantent in montibus, poëtae in theatris, indocti in circulis, docti in bibliothecis, Magistri in scholis, Pontifices in templis, totum genus humanum in orbe terrarum.

D Cidic autem quod nemo peccet, aut bene facit magis quam bruta, repugnat luminis rationis, quod patet ex remorsu conscientia, ex angore ac verecundia, quæ sequuntur peccatum. Quæ omnia brutis non conueniunt.

E Quartò, frustra essent leges & consilia, monitiones & adhortationes, ac deliberationes. Quomodo enim aliquid præcipi ei possit qui liber non est? Quare illi consulas aliquid, qui quod suades vel facere non potest, vel non potest omittere? Quare de iis publicè aut priuatim deliberent, que necessariò sient, aut necessariò non sient? Idem dico de monitionibus & adhortationibus, que sublata libertate sunt inutiles.

F Quintò, iniusta sunt laudes omnes & virtutia, præmia & poena; quia quod necessariò sit, neque laudari, neque vituperari potest; neque præmiari, neque puniri. Nulla verò gens est, que laudes & præmia non decernat bonis, malis verò virtutia & supplicia: ergo notum est nature lumine hominis actus esse liberos.

G Sextò à priori ratio illa est, quam indicavit Aristoteles citato loco. A principio ad finem actionum domini sumus, cùm singula quæque cognoscamus. Vbi nimur est cognitionis indifferentis & medianorum, ibi libera est intentio & electione sed homo cognoscit indifferentiam finis & medianorum, id est illa posse amari, vel non amari. Cognoscit v. g. talen finem obtineri posse per hoc aucti illud medium: ergo voluntas eligere potest hoc aut illud; quod est voluntatem esse liberam.

H Quæcumque opponunt libertatis & humane dignitatis hostes aduersus liberum arbitrium, alibi soluta sunt. De astrorum enim virtute, de fati necessitate, de præscientiæ decretorum & concordis diuini infallibilitate, satis dictum est in Physica, & præstertim in Theologia, quæ plenius ita discutit.

§. II.

Quid sit libertas in actu virtutis.

Dixi actum à voluntate prodeuntem esse liberum; de quo Catholici omnes conueniunt. Difficilis est dicere, quid sit actum illum esse liberum, seu quid sit libertas in illo actu? quod variis modis exponi solet. Volunt enim aliqui, liberum non differre à voluntario; actum enim eo ipso quod voluntarius est, esse liberum; quia est liber à seruitute, & coactione. Alij volunt libertatem esse indifferentiam obiectuam, seu obiectum quod non proponitur sub ratione summi boni, aut summi mali; sed ut indiferens ut possit amari, aut non amari.

Dico secundò, libertatem in actu primo, seu potentiam liberam rectè definiri, Potentiam actum indifferentem, seu potentiam qua positis omnibus ad agendum prærequisitis etiam in sensu composito potest agere, & non agere. Libertatem autem in actu secundo, seu potentiam, qua actu operatur, libertè definiri potentiam qua actu agit cum posset non agere positis omnibus ad agendum prærequisitis.

Primi libertatem definitio actuum indifferentiam, seu facultatem agendi & non agendi. Hoc enim fundamentum sit omnium quæ disputari solent de libertate. Triplices videlicet voluntatis indifferentia cogitari potest. Obiectua, ut dixi, est obiectum quod proponitur ut indiferens ut ametur, vel non ametur. Passiva, quæ passum potest recipere aliquam formam, aut non recipere. Activa est dominium quoddam potentiae ad suos actus ponendos, vel non ponendos; seu vis potentiae ad determinandum seipsum ad hoc agendum, vel non agendum; hæc enim synonyma sunt.

Libertas formalis non est obiectua indifference, quia illa stante, cogi & necessarii potest voluntas à Deo; & hæretici negantes libertatem hominis, non negant obiectuum indifference; sciunt enim pomum non proponi ut summum bonum: ergo ad libertatem formalem non sufficit indifference obiectua, quam tamen fateor esse radicem libertatis. Ratio enim cur voluntas liberè agat, est quia obiectum ab intellectu proponitur ut indiferens; quod cum non habeant bruta, libera non sunt.

Indifference etiam passiva non est libertas, alioquin materia prima, quæ ad varias formas recipiendas indifferens est, esset libera. Intellectus & sensus externi habent libertatem, quia varios actus recipere possunt. A priori ratio est, quia passum sic est indiferens ut ab exercitio determinetur: ergo indifference passiva non est libertas.

Sola igitur superest actua indifference, quia libertas est aliquid indifference non obiectua, neque passiva: ergo est actua indifference. Probatur maior, quia actio est libera, & omissione actionis; utraque enim laudatur, aut vituperatur: ergo potentia libera potest agere & non agere; si enim tantum potest agere, omissione actionis libera non est: & si tantum potest non agere, actio non est libera, quia eam non potest ponere. Deinde libertas est vis eligendi alterum è duobus; nam ut omitterat Scripturas, Concilia & Patres, Aristoteles claram id exprimit c. s. vbi probat libertatem circa virtutia & virtutes, quia hæc sunt consultabilia, & eligibilia. Deinde quia in iis possumus agere, in quibus pos-

R.P. de Rhodes cursus Philosoph.

A sumus non agere; quia principium eorum est in nobis; quia ob ea laudamus & vituperamus. Ex quo efficacissimum ducitur argumentum. In eo consistit libertas, per quod homo capax est præcepti, consilij, admonitionis; per quod dignus est vituperio & laude, pena & præmio; per quod magis potest peccare quam bruta; sed in iis quæ aliquis non potest omittere, non est capax præcepti, consilij, monitionis, & adhortationis; nemodo dignus est laude vel vituperio, pena vel præmio; nemo magis peccat quam bruta, vel pueri, vel amentes: ergo nemo est liber in iis quæ non potest omittere, sed in iis quæ potest facere vel omittere.

B Ex quibus patet, quæ sit contraria non solum fidei, sed lumini etiam naturali sententia, quæ libertatem negat esse vim potentiae ad determinandum seipsum; sed esse agere voluntariæ. Quod, ut vides, conuenit brutis, pueris & amantibus; conuenit beatis Deum necessariò amantibus; sic enim tollitur omne peccatum, & omnis virtus, omnis laus & vituperatio, omne præmium & omnis pena.

Reiicitur etiam aliud commentum, quod docet libertatem esse adhæsionem cum Deo; quasi vero peccatum non sit maximè liberum, quo tamen maximè receditur à Deo. Visio ergo Dei libera est, libera sunt processiones diuinæ ad intra. Quæ omnia sunt absurdâ, ut conuincit euidenter ratio quam artuli.

Secundò libertas definitur, *Facultas agendi & Libertatis non agendi, positis omnibus prærequisitis ad agendum*, quæ ad duo capita reuocantur. Primum est, ut obiectum proponatur voluntati ab intellectu, & ut proponatur tanquam indiferens, id est non sub ratione summi boni. Secundum est, ut adiutorius concensus diuinus in actu primo, id est decretum indiferens, quo Deus decernat suam omnipotentiam quasi credere creature; ita ut quando voleret, eā tratur ad agendum, vel non agendum. Concensus autem in actu secundo non est unum ex prærequisitis ad actionem, cum sit actio ipsa creature. Libertas ergo est vis agendi & non agendi,

C positis illis omnibus, quæ ad agendum sunt prærequisita; quia per hoc potentia formaliter est libera, per quod differt à potentia necessaria: sed non differt à potentia necessaria per hoc quod possit agere positis ad agendum requisitis, & non agere illis sublati; quia nullum est agens necessarium, cui hoc non conueniat; ignis enim positus ad vrendam stupram necessariis, potest combure; & illis sublati, potest non vire: ergo libertas est facultas, &c.

Tertiò addebam esse facultatem agendi, & non agendi, positis prærequisitis in sensu composito. Est enim implicata euidentis in hac propositione:

E *Voluntas potest agere & non agere positis omnibus ad agendum prærequisitis in sensu diuiso.* Nam posse agere & non agere positis omnibus requisitis, est posse agere & non agere tunc quando nullum deest ex prærequisitis: posse agere & non agere cum illis in sensu diuiso, est posse non agere, quando aliquid ex illis deest. Hæc duo contradictionia sunt, ut patet. Ergo implicat ut potentia libera possit agere & non agere, positis omnibus prærequisitis in sensu diuiso. Dinde omnis potentia necessaria, ut dixi, in sensu diuiso, seu diuisa ab iis quæ necessaria sunt ad agendum, potest non agere: ergo ad libertatem non sufficit potentia non agendi in sensu diuiso ab iis quæ ad agendum sunt requisita. Praeterea ca-

AAA 2 rentia

556 Philosophiæ Peripat. Lib. III. Disp. II.

rentia visionis homini ex eo libera erit , quia in sensu diuiso , id est sublata cœcitate , videre homo potest. Homini captiuo , & clauso in carcere liber est cursus ; quia sublatis compedibus , & aperito carcere potest egredi. Quæ omnia , quæ sint falsa & absurdâ , iudicent Sapientes.

Neque dicas : Voluntas non potest agere quādū est indifferens : sed potest agere quando est libera ; ergo voluntas non est indifferens quando est libera. Deinde , implicat ut voluntas agat & non agat : ergo implicat ut voluntas possit agere & non agere.

Respondeo enim voluntatem posse agere quando est indifferens , modò seipsum determinet ; indifferens enim & indeterminatio alia est actualis , alia potentialis. Indeterminatio actualis est negatio actionis : indeterminatio potentialis est actus agere tunc cum possum non agere. Potentia libera potest esse indeterminata potentialiter , quamvis actualiter sit determinata. Implicat ut actualiter sit indifferens & determinata etiam actualiter : distinguunt ergo hæc propositio : *Volumas non potest agere quādū est indifferens* ; potentialiter , nego ; actualiter , concedo. Libertas enim non est indeterminatio actualis , sed indeterminatio potentialis. Verum est , voluntatem non posse simul & coniunctim agere & non agere ; sed posse distincte agere vel non agere ; quo modo intelligitur vulgata definitio libertatis. Ex quibus

Tertia definitio.

Colligitur primo , definitio nō alteram libertatis esse veram : *Libertas est facultas determinandi seipsum ad agendum vel non agendum*. Ratio est , quia libertas , ut probauī , est facultas agendi vel non agendi : illa facultas est facultas se determinandi : ergo libertas est facultas se determinandi. Probatur minor. Potestas agendi & non agendi propria potentia libera non conuenit potentia necessaria : potestas agendi & non agendi per determinationem ab extrinseco , conuenit cuilibet potentia necessaria ; si enim Deus ignem determinet ad comburendum , comburet ; si determinet ad non comburendum , non comburet : si obiectum praesens determinet oculum ad videndum , videbit ; si non determinet , non videbit : ergo potestas agendi & non agendi potentia libera propria est potestas seipsum determinandi. Deinde agere liberè est vnum è duobus eligere : sed vnum è duabus eligere , est seipsum determinare ad vnum è duabus , seu mouere se ad vnum , altero deserto. Denique , ut alia omittam , agere liberè , est tunc agere cum potes non agere : sed tunc agere cum potes non agere , est seipsum determinare ; nam quod ab extrinseco determinatur , tunc quando agit non potest non agere : ergo agere liberè est seipsum determinare.

Scio explicari difficultè quid sit determinatio illa voluntatis ; quia illa vel est actus ipse voluntatis , vel aliquid aliud. Non est actus voluntatis , quia ille actus voluntatis est effectus determinatus , qui non potest prodire à causa indeterminata. Non est aliquid aliud , quia illud nihil est præter potentiam indifferenter , quæ non potest esse determinatio : ergo impossibilis est determinatio voluntatis per seipsum. Neque dici potest , determinationem aliam esse causalem & virtualem , aliam determinationem formalem. Determinatio enim illa causalis non est determinatio nisi secundum id quod est de novo superadditum potentiae indifferenti : sed nihil de novo est superadditum præter actum : ergo solus actus est determinatio. Causalem autem illam determinationem tanquam fictitiam & impossibili-

A lem multipliciter olim reieci. Neque obstat argumentum propositum , quia effectus determinatus , qui est formalis determinatio , non debet exire à causa prius determinata , cum effectus ille reddat causam determinatam formaliter ; imò illa est actua determinatio , cum sit actio & determinatio.

Colligitur secundò , libertatem ipsius actus non libere esse aliquid intrinsecum actui , & ab ipso inseparabile ; sed esse denominationem omnino extrinsecam actui ; quia illum esse liberum nihil est aliud , quæ illum actum fieri à potentia que poterat illum , non potuerat illum non ponere , si voluisse ; & idem illum posuit , quia voluit. Et ratio est , quia idem numero actus physice immutatus esse potest liber , & postea necessarius. Si enim eliciunt actum amoris. Deus concursum necessarium subrahceret ad actum oppositum , actus ille fieret ex libero necessario ; idem tamen manens , & physice immutatus. Scio ab Hurtado plura opponi , que alio loco soluta sunt. Et hæc de libertate sint fatis , reliqua ex Theologia peti possunt.

SECTIO III.

An , & quomodo actus virtutis sit moralis.

Ad actum virtutis non satis est quod voluntatis sit , & liber ; sed dirigiri etiam debet a iudicio rectæ rationis ; quod est actum illum moralis esse. Quod ut declararem , primum explico , quid sit moralitas humani actus : secundò , quenam in eius species : tertio quænam eius causa.

§. I.

Quid sit moralitas actus voluntatis.

Ide est , quomodo definiatur moralitas in genere , quæ conditiones exigat , quomodo distinguitur ab ipso actu , & quomodo ab eo sit separabilis?

Dico primò , moralitatē actus esse conformitatem vel disformitatem actus cum regula rectæ rationis ; seu connotationem illam secundum quam actus humanus est conformis vel disformis rectæ rationi , tum creata , tum increata. Quod antequam probem ,

Obserua primò , nomine rectæ rationis significati actuale iudicium intellectus , dictans quid sit agendum vel omittendum conuenienter ad finem proprium homini , sive conuenienter ad naturam , quæ vtitur discursu & libertate. Vocatur enim ratio , quia est cognitio rationis. Dicitur etiam recta , quia dicit id quod rectum est , seu quod est conueniens naturæ rationali. Dicitur etiam conscientia , quasi scientia intus habita eorum quæ agenda sunt. Sed difficultè tamen vitatur circulus in explicatione illa rectitudinis ; quia ratio dicit recta , eo quod praescribat quod est rectum ; & rectum dicitur , quod est conforme rationi rectæ , seu quod est conforme iudicio praescribenti rectum. Quam ego difficultatem ut precluderem , vocauī rectam rationem eam quæ dicit quid sit agendum in ordine ad finem homini proprium ; seu quid sit conueniens naturæ rationali. Vbi natura rationalis non significat tantum naturam quæ vtitur ratione ; nam etiam medicare sine calce , plantare caulem in umerum , est difforme naturæ ventri ratione ; sed significat naturam quæ vtitur discursu & libertate , cui omnia quæ sunt conformia , illa sunt recta ; quæ vero sunt difformia , illa sunt moraliter mala.

Obserua

Obserua secundò, voluntatem cùm sit potentia cæca, neque discernere vlo modo possit bonum, quod obiectum eius est, egere omnino aliqua regula distincta, per quam ei proponatur ratio propria honestatis. Hanc regulam voluntatis, & totius honesti dominam aliqui censem esse legem eternam, seu rectam illam rationem diuinam, per quam dirigit cuncta in suos fines, & praescribit omnia quæ agenda sunt, prohibet ea quæ sunt omittenda. Alij malunt esse diuinam voluntatem, dominam & regulam omnium voluntatum. Alij volunt illam esse beatitudinem.

Ego duplicem pono regulam omnis rectitudinis, alteram primariam & mediatam; alteram secundariam & immediatam. Primaria est natura discursiva & libera, cui quæ conuenientia sunt, illa sunt bona; bonum enim respectuum dicitur per ordinem ad subiectum, cui est conuenientia: neque sine circulo, ac progressu in infinitum potest aliter explicari, quid sit bonitas, quid sit recta ratio. Regula vero secundaria, subordinata illi primaria, dirigens immediatè actum voluntatis, est ratio illa recta quam exposui. Quia illud quod proponit immediatè voluntati, quæ cæca est, obiectum suum, est regula immediata, quæ egere voluntas. Ratio recta dictans quid fieri debet, proponit voluntati obiectum suum: ergo recta ratio est regula immediata voluntatis. Deinde illa est quæ applicat regulam primariam, nempe naturam rationalem, cui nihil esse potest conforme, nisi quod est conforme recte rationi. Illa est quæ promulgat legem eternam, cuius veluti radius est; vnde dicitur lumen vultus Dei. Voluntatem etiam diuinam intimat eo ipso quo praescribit ea fieri, quæ conueniunt naturæ rationali. Recta ergo ratio est immediata regula. His positis,

Probatur conclusio.

Ratio conclusionis est, quia moralitas actus voluntatis non est sola libertas: ergo est conformitas vel disformitas cum ratione. Antecedens contra Durandum, Suarem, & Salam probatur, quia moralitas in actu potest variari, eadem libertate immutata, vt statim dicam: ergo moralitas non est libertas. Imò possunt in codem actu esse plures moralitates; adulterium enim est duplex peccatum, cleemosyna facta ex voto duplex habet meritum. Est autem vna tantum libertas in unico actu: ergo moralitas & libertas non duo sunt distincta. Denique rectum appellamus, quod est conforme regule; prauum quod est illi disforme. Regula illa, vt dixi, est recta ratio: ergo rectum est quod est conforme rationi: ergo moralitas, quæ genus est ad bonitatem & malitiam, est relatio conformitatis, & disformitatis cum recta ratione.

Dico secundò, duas ad moralitatem cuiuslibet actus requiri conditiones, sine quibus nulla est vñquam bonitas aut malitia moralis. Prima est libertas: secunda est aduentitia bonitatis, aut malitiae, quæ vocatur aduentitia rationis superioris.

Obserua rationem humanam diuidi communiter à Doctoribus in duas partes; superiorem quæ honestatem aut turpitudinem aliquius actus; inferiorem, quæ cognoscit illius delectabilitatem aut vilitatem. Voluntas, quæ sequitur dictamen rationis superioris, dicitur voluntas superior; quæ vero sequitur dictamen rationis inferioris, dicitur voluntas inferior. Hoc posito,

Ratio cur ad omnem honestatem & turpitudinem moralē exigatur libertas, est quia quod vñtari non potuit, nemo turpe iudicat esse, vel ho-

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

A nestum. Non habent crimen, inquit Ambrosius, quæ relictanibus inferuntur; voluntaria tamè commissa sequitur delictorum inuidia. Et Augustinus lib. de duabus animabus, cap. 12. Peccatum, inquit, definiamus, quod sine voluntate esse non posse, omnis mens apud se conscriptum legit. Deinde quod requiratur etiam aduentitia rationis superioris, id est, cognition actualis, vel bonitatis, vel malitiae, probat eadem ratio: quia omne honestum & turpe voluntaria sunt: sed ubi est plena inconsideratio bonitatis & malitiae, ibi non est voluntarium: ergo sine consideratione actuali bonitatis aut malitiae nullum est bonum aut malum morale. Qualis autem requiratur consensus ad peccatum, & qualis aduentitia, viderint Theologi.

B Dico tertio, moralitatem seu bonitatem & malitiam actus non esse aliquid intrinsecum & essentiale actui, sed esse connotationem conformitatis vel disformitatis cum recta ratione, omnino separabile ab ipso actu.

C Ratio est, quia si malitia & bonitas moralis probatur, esse essentiales actui, non posse idem actus habere plures malitias, aut plures bonitatis; neque posse fieri de bono non bonus, aut etiam malus. Potest autem, vt dixi, actus idem habere plures bonitatis, aut plures malitias. Deinde nullus est actus, qui ex bono non posse fieri non bonus, & ex malo non malus, cum quilibet actus ex libero possit fieri non liber. Denique multi sunt actus, qui ex bonis possunt fieri mali, & ex malis possunt fieri boni. Si velit aliquis ambulare, quo tempore præcipit illi ambulatio, actus est bonus; si pergit velle ambulare cum prohibetur, & ignoratur culpabiliter prohibitio, actus est malus.

§. II.

Quenam sint species moralitatis in genere.

D Cæcum est moralitatem diuidi communiter in bonitatem & malitiam. Cum enim, vt dixi, moralitas sit relatio conformitatis vel disformitatis cum recta ratione, certè necessariò diuiditur in bonitatem, quæ conformitas est; & malitiam, quæ est disformitas cum ratione. Quo posito queritur, virum detur aliquis actus, qui neque bonus sit, neque malus; sed sit indifferens? Vtrum idem actus possit esse simul bonus & malus? Vtrum possit habere bonitas plures, vel plures malitias?

E Dico primò, moralitatem ita diuidi adæquatè in bonitatem & malitiam, vt nullus dari possit actus liber & factus cum aduentitia, qui sit indifferens in individuo; tametsi multi dari possint actus indifferentes ex obiecto, & secundum speciem.

F Proabant contra Vasquem, Almainum, Angelum Theologum plures hanc assertionem ex Scripturis & Patribus. Mihil nunc satis sit ratio vulgaris dicta ex obligatione, quam habet creatura rationalis præfigendi sibi bonum finem in omnibus suis actibus. Sic enim arguo. Actus moralis in individuo est actus consideratus secundum obiectum & secundum circumstantias omnes cum quibus sit deliberatè: sed omnis huiusmodi actus semper est bonus aut malus: ergo quilibet actus moralis in individuo spectatus bonus est aut malus, neque ullus esse potest indifferens. Probatur minor. Omnis actus deliberatus & aduententer factus, bonus est aut malus, si tenetur homo in omnibus suis actionibus ex

Conclusio secunda.

Probatur.

objeto indifferentibus constituere sibi honestum finem; sed tenerur constituere sibi honestum finem in omnibus suis actibus ex obiecto indifferentibus; quod probo. Quidquid operatur, tenetur operari iuxta finem naturæ sua debitum; constat enim inductione, nullum esse agens naturale, quod per omnes suos actus non tendat in finem sua naturæ; nam ubique videmus quod idem est finis actionis, qui est finis principij operantis: sed finis proprius hominis est honestas: ergo teneretur homo in omnibus suis actibus, qui libere sunt, & cum aduententia, constituere sibi honestum finem.

DELIBHAB

Si autem spectentur actus voluntatis secundum speciem, id est secundum id solum, quod habent ex obiecto, fateor esse posse indifferentes; sunt enim quædam obiecta, qua neque sunt honesta; neque turpia, ut tollere humo festucam, fricare manus: si autem sunt ex bono fine, bona sunt; si ex malo, sunt mala. Neque diuers sequi, quod omnes ferè actus sunt ex obiecto indifferentes; nam occidere hominem aliquando esse potest bonum. Respondeo enim illa non vocari indifference, quia vñplurimū mala sunt, licet interdum possint esse bona.

Obiiciunt aduersarij multa & difficultia. Implicare speciem, cuius nulla esse possunt individua: frustra inueni preceptum, quod nullibi extat: sequi omnia ferè quæ facimus esse peccata venialia: inania esse opera bona, in quibus non præfigimus finem bonum: neminem confiteri solere quod spuerit sine bono fine: dari medium inter conformitatem & disformitatem petitam ex obiecto: ergo dari etiam medium inter conformitatem & disformitatem petitam ex fine. Denique illum qui sentit, posse dari actus indifferentes, sequi sententiam probabilem; atque ita illum elicere posse actus indifferentes in individuo.

Sed hæc omnia non infringunt vim allata rationis. Concedo enim, nullam esse posse speciem, cuius aliqua dari non possint individua; dati enim possunt actus in individuo, qui sunt indifferentes præcisè secundum speciem quam habent ex obiecto; non qui sunt indifferentes secundum omnia, quæ habent à fine aut alijs circumstantiis. Preceptum illud præfigendi sibi finem bonum in omnibus, est ipsa natura rationalis, quæ necessaria dicit operationes debitas sibi proprio. Omnia quæ facimus, vel sunt sine aduententia, & sic neque sunt bona, neque mala; vel sunt cum aduententia & plena libertate, & sic peccata sunt, si sunt sine fine honesto. Plerumque verò bona esse, quia recta ratio dicit esse in illis gratificandum natura; pertinentque ad virtutem, cuius proprium est moderari curam corporis. In operibus, quæ sunt ex obiecto bona, nihil opus est præfigere sibi finem extrinsecum bonum; satis enim est, quod finis intrinsecus bonus appetatur, saltem virtualiter. Nemo confiteri solet quod spuerit, aut fricarit manus sine bono fine, quia indeliberate illa facit; & si facit deliberatè, ferè semper facit ex fine honesto, ut dixi. Inter conformitatem & disformitatem petitam ex obiecto datur medium, quia nemo tenetur ponere honestatem in omnibus obiectis suorum actuum. Non datur medium inter conformitatem & disformitatem petitam ex fine; quia tenetur habere semper honestum finem, & naturæ humanae debitum. Denique fateor, quod per accidens ex ignorantia illius qui operatur, & existimat dari posse actum indifferentem, dari potest actus indifferentem: nego posse

A dari huiusmodi actum per se loquendo, & secundum rei veritatem.

Dico secundò, implicare vt aliquis actus simul sit bonus & malus moraliter.

Ratio est, quia malum est ex quolibet defectu, non ex bona, ita vt definatur malum.

ergo implicat, vt aliquis actus bonus sit etiam malus; si enim sit malus, aliqua eius circumstantia erit mala: ergo erit malus. Scio plures esse Doctores, qui velint, actum bonum etiam supernaturalem posse imperari ab actu malo, atque ita talem actum imperatum esse intrinsecè bonum, malum autem extrinsecè. Sed hoc est difficile, vt satis demonstrat allata ratio.

B Dico tertio, posse unum actum habere simul plures bonitatem, vel plures malitias.

Ratio à priori est, quia potest idem actus esse conformis, vel disformis pluribus virtutibus; qui enim ex voto seruat castitatem, elicit actum conformem castitati & religioni. Qui violat castitatem, quam voulit, facit actum utriusque disformem virtuti. Qui furatur rem sacram, peccat furo, & sacrilegio. Deinde moralitas, vt dicetur, peti potest ab obiecto, à circumstantiis, & à fine: ergo in eodem actu esse potest multiplex bonitas, & multiplex malitia. Quod, vt fiat clarius, videntum est.

S. III.

Quenam sint cause moralitatis.

Certum apud omnes est, actum esse posse bonum aut malum primò ex obiecto, secundò ex circumstantiis, tertio ex fine extrinseco, quem constituit sibi ipsius operans; que dicuntur esse causa moralitatis formalis, tum in actu interno, tum in actu externo.

D I Dico primò, moralitatem actus cuiuslibet posse primariò peti ab obiecto circa quod actus ille versatur: ad bonitatem autem requiri ut honestas sit expressè volita; quod tamen ad malitiam non requiritur.

E Ratio est, quia quædam sunt obiecta circa quæ versari nunquam potest voluntas cum aduententia rationis & libertate, quin male operetur, etiam nulla lege positiva illa prohibeantur: v.g. nemo vñquam liberè mentitur, aut liberè blasphemat, quin peccet: ergo quædam sunt obiecta, quæ dant actui malitiam aut bonitatem. Deinde sicut se habet forma in rebus naturalibus, sic se habet obiectum in moralibus: sed actus naturales primè & præcipuam perfectionem hauriunt à formis: ergo actus morales præcipuam bonitatem, vel malitiam hauriunt ab obiectis.

F Quod autem honestas perit ab obiecto expressè debeat intendi, ut illa derinetur in ipsum actum, quod non requiritur ad malitiam, expressè docetur 2. Ethic. c. 4. non enim quicunque agit iusta iustus est, inquit; sed requiritur ut sciens agat, & eligens bonum propter ipsum, & ex immutibili iudicio ac voluntate. Soletque probari, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex quovis defectu; id est bonum propter se appeti debet, malum autem non potest appeti, nisi sub ratione aliqua boni. Neque tamen ad actum requiritur cognitio & intentio formalis & explicata honestatis vt sic, sed sufficit virtualis, quæ sic cognoscatur & appetatur obiectum, quatenus est decens; ut si pateretur, quare hoc facit? respondeatur statim, quia est decens.

Ex

Ex quo sequitur, eundem actum habere posse plures malitias ex obiecto; quia illæ non debent expressè intendi, non posse habere plures bonitatis ex obiecto, quia non potest unus actus habere plura obiecta formalia.

Circumstan-
tia sunt
causa boni-
tatis & ma-
litiae actus.

Dico secundò, alteram etiam causam bonitatis & malitiae moralis esse circumstantias, quarum honestas ad actum bonum esse debet directè volita propter se, ad actum verò malum malitia earum non debet semper expressè intendi: quod tamen aliquando est necessarium, ut à circumstantiis derivetur in actu specialis malitia.

B Ratio est, quia ex circumstantiis aliquando noua datur actu bonitas, vel malitia; quia illæ speciale habent oppositionem cum aliqua virtute, ut cùm occidit hominem, quem nosl esse Sacerdotem. Aliquando non additur noua moralitas, sed augetur tantum, vel minuitur intra eandem speciem; quia scilicet illa præcisè spectata non habet oppositionem vel conformitatem cum noua virtute, ut si per integrum diem hereres in cogitatione vindictæ; magis enim sine dubio peccas quam si hereres per quadrantem: ergo per circumstantias causat bonitas & malitia moralis.

Quod autem bonitas earum directè debat intendi, non autem malitia, probauit superior conclusio. Sed aliquæ tamen circumstantias sunt generales, quæ includuntur in quolibet peccato, quælibet est ingratitudo, inobedientia in Deum, & alia huiusmodi. Illæ cùm reperiantur v. g. in quolibet actu malo, certè non afferunt speciale malitiam, nisi quando specialiter sunt volitæ. Idem dici solet de circumstantiis actus purè interni, cuius tota malitia consummatur in corde. De quo plura sciunt digna statuunt Theologi.

Dico tertiò, finem etiam extrinsecum, qui vocari solet finis operantis, causare in actu bonitatem aut malitiam.

Ratio est, quia si actus sunt ex obiecto indifferentes, & eis addatur bonus finis, boni sunt; si malus, fiunt mali. Ambulare ex charitate, bonum est; ambulare ad furandum, est peccatum furti.

Itaque si actus ex obiecto bonus referatur in malum finem, malus est, vt si orem ex vana gloria; malum enim, vt dixi, est ex quolibet defectu. Si autem actus ex obiecto bonus, referatur in bonum finem, nouam accipit bonitatem à fine; & si referatur in plures bonos fines, plures habebit bonitatis. Si actus sit indifferens ex bono fine, sit bonus, & multipliciter bonus, si multiplex sit finis; quia finis sua bonitate actum perfundit.

Si verò actus ex obiecto malus referatur in malum finem, vt si quis occidat ad furandum, est dupliciter malus. Si referatur in bonum finem, non propterea sit bonus; quia malum est ex quolibet defectu.

QVÆSTIO III.

*De passionibus prout sunt materia
virtutis moralis.*

Arist. 2. Ethic. cap. 3. & lib. 2. Rhetor.

E Xplícata natura virtutis, & actu illius proprio, sequuntur passiones, in quibus coercendis, & ad iustam temperiem moderandis, tota virtus occupatur, ut recte traditur à Philosopho 2. Ethic.

A cap. 3. Agunt de illis Medici, quatenus earum moderatione præcipuum est remedium tuendæ valetudinis. Agunt Rhetores, ut earum commotione animus auditorum in sententiam inflectatur Oratoris. Agunt omnium accuratissimè Morales Philosophi, quia earum moderatione totum componit hominem, & ad omnem prouehit virtutem. Ego ut amplissimam materiam in pauca redigam, primum in genere ostendo, quænam sit quidditas & species, proprietates & causæ passionum; deinde singularum proprium characterem describo.

SECTIO I.

Quidditas passionum & earum species.

P Assionum quidditas explicatur propria eius definitione; species illarum diuisionibus, & comparatione.

S. I.

Passionum nomen, & definitio.

P Assionis nomen, ut rectè aduerit S. Thomas quæst. 22. art. 1. tripliciter sumi solet. Primo pro receptione cuiuslibet formæ; æt enim dum lucem recipit, pati dicitur. Secundò significat receptionem rei alienius, cum alterius abiectione; aqua v. g. patitur cum refrigeratur. Tertiò receptionem rei alienius cum abiectione illius quæ natuæ patientis erat accommodatum, vt cùm aqua calens, patitur; quia recipit aliud sibi disconueniens. In hac ultima significatione usurpat hoc loco passio; significat enim motus illos animi, vt loquitur Augustinus lib. 9. cœlit. cap. 4. quos Græci τέλη; nostri autem quidam, vt Cicero, perrubrations vocant, eo quod animum quando sunt vehementiores, de rationis sede deturbent. Quidam affectiones, vel affectus, quando scilicet mitiores sunt ac sedatiores: quidam verò de Græco passiones vocant, quando medium quendam statum habent, & corporis habitum immutant. Ad hæc tria nomina referri video alia omnia, quæ passim leguntur, ægritudinem, procellarum, fluctuum, motuum, vinculum; quia in iis ægra est anima, agitata, commota, captiva, compedita; quod ex sequentibus innotebet.

Dico primò, passionem esse motum appetitus Passio quid sensitiæ ex apprehensione boni vel mali, cum sit aliqua immutatione non naturali corporis. Idem significat Aristotelica definitio 2. Rhetic. cap. 1. quæ ita se habet: *Affectus sunt, quibus homines connoi differenter indicant.* Neque sensum alium habet Damascenus lib. 2. fidei, cap. 22. passionem definiens, *Motum viriutis appetitiua sensibilis, ob imaginacionem boni aut mali.*

E Primo igitur passio dicitur motus, idest actus immanens, quia non est receptione tantum formæ alienius, sed actio propriæ dicta, quanvis appelletur passio propter immutationem corporis, quam adiunctam habet. Probatur autem, passiones esse veros actus; quia ille actus est immanens & vitalis, per quem facultas vitalis tendit in proprium obiectum, & illud attingit: anima per passiones tendit in bonum & malum, & attingit illa: ergo passiones sunt actus vitales. Non igitur audiendi sunt Stoïci volescentes dolorem & gaudia, ceteraque passiones esse solum iudicia.

560 Philosophiæ Peripat.Lib.III. Disp.II.

quædam & opiniones: v.g. dolorem esse opinionem præsentis, in quo demitti, contrahique animo rectum videtur; metum opinionem impenitentis mali, quod intolerabile indicatur. Quæ omnia fruola esse ostenditur, quia actus circa bonum & malum non sunt iudicia, sed actus appetitiui: passiones sunt actus circa bonum & malum: ergo passiones sunt actus appetitiui; quibus tamen adiuncta semper sunt iudicia, cum nunquam appetitus ferri possit in incognitum. Solet autem ex recenti potius quam ex inueterata opinione, aut apprehensione oriri perturbatio; quia omne peregrinum & immidicum subito irruens perturbat animalium; visitum & consuetum, aut nihil, aut parum affectus mouet.

Secundò, passio est actus appetitus, non rationalis, qui sequitur bonum intellectu apprehensum; sed sensu, qui prosequitur bonum sensu apprehensum, similis appetitiui brutorum. Quia scilicet, quamvis appetitus rationalis actus eisdem habeat circa bonum & malum sensibile, quos habet appetitus sensuus; amat enim, odit, desiderat, fugit, &c. actus tamen illi non sunt passiones, quia illi per se non causant commotionem vllam & mutationem in corpore: actus auctem appetitus sensuus eam causant.

Tertiò dicitur motus hic oriri ex appprehensione boni & mali; appetitus enim cæcus est, vt dixi; neque tamen fertur in incognitum: igitur obiecta sensibilia ferunt primum exteros sensus, inde in phantasiam appellant, eique proponuntur ut bona, vel vi mala, vnde in appetitu nascitur statim amor, desiderium, gaudium, odium, fuga, dolor. Tum denun immutatio fit in corpore, quod necessariò semper alteratur, quoties excitatur in appetitu passio, quia cum residat in ipso corde appetitus, dilatatur illud quoties appetitus tendit in bonum; contrahitur quoties auersatur malum, vt constabit ex sequentibus.

Colligi vero potest ex data definitione, passiones vñiversim posse diuidi duplicitate. Primo ratione obiecti, in eas que versantur circa bonum, & sunt quædam prosequitiones; & eas que versantur circa malum, & sunt quædam auersiones. Secundò ratione subiecti, in passiones appetitus concupisibilis, que respiciunt bonum & malum absolute sumptum; & appetitus irascibilis, que respiciunt bonum & malum sub ratione ardui & difficilis. Deinde vero in vitroque appetitu variae sunt passiones. Circa primam illam diuisionem nulla esse potest dissensio. De secunda esse potest difficultas.

S. II.

Divisiones passionum in eas que sunt appetitus concupisibilis, & in eas que sunt appetitus irascibilis.

Alia adæqua-
ta di-
uisio.

Dico secundò, passiones rectè ac adæquatè diuidi in eas, que versantur circa bonum & malum absolute sumptum, pertinentque ad appetitum concupisibilem; & eas que versantur circa bonum & malum sub ratione ardui, pertinentque ad appetitum irascibilem. Ita communiter Philosophi, & Theologi.

Ratio est, quia bonum duobus modis experiri potest, & malum duplicitate repudiari: primo vt est absolute bonum aut malum: secundò vt diffi-

A cilè obtineri, vel vitari potest, non quod difficultas ipsa sit formalis ratio obiecti quod terminat appetitum, hoc enim constat esse impossibile: sed quia bonum sic expetitur aliquando, vt per eam prosequitionem animal reddatur expeditum ad superandas difficultates, si quæ occurrant in prosequitione boni, aut mali fuga. Vnde argumentor. Duæ rationes boni, que sufficiunt ad formalem distinctionem potentiarum appetitiuarum, sufficiere quoque possunt ad distinguendos duos ordines passionum. Ratio boni absoluti, & ratio boni ardui sufficiunt ad formalem distinctionem appetitus concupisibilis & irascibilis: ergo illa etiam duplex ratio sufficit ad distinguendos eo modo passiones; præfertim etiam cum diuersa sint obiecta formalia illarum passionum; ratio enim boni, prout reddit animal expeditum ad superandas difficultates occurrentes in prosequitione obiecti, differat ratione boni, quæ hoc non facit.

Obicitur præfato, passiones debere distingui per rationes obiecta formalia & fines: sed facile & difficile vñus non sunt obiecta vel fines; nam difficile non est aliquid appetibile: ergo passiones non distinguunt penes facile vel difficile.

Respondeo facilitatem & difficultatem non esse rationes formales specificatiwas passionum, sed eis conditions tantum & signa obiecti formalis, quod specificat passiones; obiectum enim formale specificans appetitum irascibilem est illa ratio boni, que ardua est, seu qua fundamentum est talis arduitatis. Ipsa vero arduitas est solum conditio sine qua hoc bonum non esset tale, neque specificaret appetitum irascibilem & eius passiones.

Obicitur secundò. Actus ille, quo quis fertur in calatum, aliasve ob causas repulsi facilis, vt cum quis irascitur aduersus infante, spectat ad appetitum irascibilem, cum sit actus ite; sed nulla ibi est arduitas vincenda: ergo passiones non debent distingui penes obiecta facilitia, vel difficultia. Idem opponi potest de spe, quia spe sperare solemus res in quibus obtinendis nulla est arduitas.

Respondeo auctum illum, quo aliquis irascitur aduersus calatum, aut puerum supplicem, esse veram iram, atque adeò illum pertinere ad appetitum irascibilem. Concedo autem nullam difficultatem formalem ibi esse superandas, sed eis vincendam difficultatem virtualem. Appellatur enim difficultas virtualis, quoties obiectum huiusmodi est, vt quamvis non sit difficile, reddat tamen animal expeditum ad difficultates superandas, si quæ essent in prosequitione boni, & fuga mali. In obiecto appetitus irascibilis semper repertus difficultas vel formalis, vel saltem virtualis; quia ille appetitus fertur semper in bonum, vel fugit malum, in cuius prosequitione vel fuga importatur erexitio quædam, & concitatio appetitus.

Obicitur tertio. Intellectus, & sensus non multiplicantur penes arduitatem obiecti cognoscibilis: ergo neque deber multipli cari appetitus. Confirmari potest ex 2. Ethic. cap. 3., vbi dicitur, difficultius esse cupiditati quam ira refertur: ergo penes difficultatem non distinguuntur passiones horum appetituum.

Respondeo, disparem esse rationem potentiarum cognoscientis, & appetentis; obiectum enim potentiarum cognoscientium non est bonum; ideo ratio boni non eas multiplicat: appetitus autem tendunt in bonum. Philosophus vero dicit difficultius esse cupiditatem vincere, quam iram; sed non dicit cupiditatem ferri in aliquid difficile. Fatoe-

Quæst. III. Sect. I. Quidditas passionum. 561

nullum esse effectum, cui adiunctus non sit aliquis dolor aut voluptas, tanquam actus distincti; quod significatur 2. Ethic. c. 5. cùm dicitur, voluptatem & dolorem sequi ad omnes perturbationes.

S. III.

Numerus passionum utriusque appetitus.

Passiones
vndecim.

Dico tertio, passiones appetitus, tum concupisibilis, tum irascibilis esse tantum vnde dicim, quarum sex pertinent ad appetitum concupisibilis, amor, desiderium, gaudium, odium, fuga, dolor: quinque ad irascibilem, spes, audacia, desperatio, timor, & ira. Ita docet communis sententia, tametsi Philosophus lib. 2. Rhetoric. constitutus passiones tredecim. Nemehius lib. de homine, cap. 17. non proponat nisi quinque, cupiditatem quadruplicem, & iram: Plato affirmit illas esse innumeratas: Cardanus lib. 14. Subtilitas, & Viues lib. 2. anima, ponant viginti.

Ratio tamen vulgate divisionis optima traditur à S. Thoma. Tot sunt passiones in appetitu concupisibili, quot diuersis modis contingit appetitum concupisibilem tendere per prosequitionem in bonum, & per fugam in malum absolute consideratum; sex autem modis mouetur. Primo enim oblate re bona inclinatur appetitus per propensionem quandam, & coaptationem sui ad illud bonum, praescindens ab eius absentia & praesentia, estque amor. Si bonum illud sit absens, excitatur desiderium; si sit praesens, exoritur gaudium. Similiter oblate re oritur odium, seu auersio, praescindenda à praesentia & absentia. Si res ea sit absens, oritur fuga; si praesens, gignitur dolor, seu tristitia.

Similiter in appetitu irascibili tot sunt passiones, quot modis contingit appetitum irascibilem tendere in bonum arduum per prosequitionem, & in malum arduum per fugam: quod contingit modis quinque; bonum enim difficile, si obtinendum sit, & praesens, mouere non potest appetitum irascibilem; quia si est praesens, nulla superesse potest vincenda difficultas, id est nulla esse potest passio appetitus irascibilis circa bonum praesens, qua opposatur ira. Vel igitur bonum absens arduum estimatur possibile, vel impossibile ad obtinendum. Si possibile, duos in appetitu irascibili excitat motus prosequitionis: primo spem, qua respicit bonum ipsum difficile tanquam finem & terminum. Deinde audaciam, qua aggreditur media ad finem conducibilia, postposita eorum difficultate. Si vero bonum estimetur impossibile, desperatio exurgit spei opposita, cuius formale obiectum est impossibilitas illius boni, qua malum quoddam est. Si autem malum arduum sit absens & imminens, oritur timor. Si praesens, excitatur ira, qua offendit repellimus cum quodam appetitu vindicta.

Confirmatur eleganti ratiocinatione S. Thomas quest. 13. art. 4. Ut se habet agens naturale ad effectum suum, quem effectu mouet; ita bonum proportione se habet ad appetitum quem mouet obiectum: sed agens naturale ita se habet ad effectum suum ut ei communicet, primo inclinationem quandam ad perfectionem similem perfectioni agentis, atque adeò ad ipsum quodammodo agens: secundò ut illi det motum ad illam perfectionem acquirendam, quando illa caruerit: tertio ut de illi etiam quietem in illa perfectione,

A quando illam habuerit; & consequenter alienet etiam à contrariis. Ita bonum primo mouet appetitum ad quandam proportionem ad ipsum, qui est amor, & consequenter ad odium contrarij: secundò ad motum in ipsum per desiderium: tertio ad quietem in ipso per gaudium, &c.

Colligitur ex his primo, quare in appetitu concupisibili sex ponantur passiones; in appetitu vero irascibili tantum quinque; quia scilicet appetitus irascibilis, ut dixi, verari non potest circa bonum praesens, quod nunquam est arduum; mansuetudo autem non est passio iræ opposita; vel enim significat negationem iræ, sicque non est passio; vel iram moderatam, & est ipsa passio iræ.

Colligitur secundò, generales quidem passiones esse tantum vnde dicim. Sed pro varietate tamen objectorum materialium, in numeras illas esse, inuidiam, pudorem, simulationem, &c. Desiderium v.g. respicit bonum absens; si bonum illud sit honor, desiderium illud est ambitio; si sit pecunia, vocatur concupiscentia; si pulchritudo, vocatur generico nomine amor. Sic dolor respicit malum praesens; si malum sit aliena calamitas, vocatur hic dolor misericordia; si sit aliena prosperitas, vocatur inuidia; si sit infamia nostra, vocatur pudor.

Supererat passionum comparatio, vel secundum ordinem generationis, id est quænam passio aliam generaliter præcedat, vel secundum ordinem perfectionis, id est, quænam sit alià perfectior. In quo nihil apparet difficile.

SECTIO II.

Proprietates passionum in genere.

Considerata quidditate passionum, quatuor easdem proprietates expono; immutant enim corpus, animam immutant, contrarietatem habent inuidem, & aliquando sunt malæ.

S. I.

Immutatio tum corporis, tum animae per passiones.

Dico primo, passiones causare semper mutationem aliquam in corpore, qua initium prima, semper habet in ipso corde, inde transit ad spiritum & sanguinem, unde totum immutatur temporamentum.

Ratio est naturalis sympathia inter potentias eiusdem animæ, ex qua sit ut appetitus excitato per aliquam passionem, motrix etiam potentia ipsius cordis agat, & in ipso corde motum producat. Nam quia sedes appetitus est ipsum cor, quod

Econtinuo mouetur per dilatationem & compressionem, seruatque spiritus vitales; simul ac exoritur passio, mutatus ipse motus cordis, quod in passionibus prosequutiuis dilatatur, in auersatiuis comprimitur. Hinc in spiritibus oritur agitatione, qui sanguini immixti, illum etiam immutant; cùmque sanguis toto sit fusus corpore, necessè est totam inde corporis temperiem disturbari, crearique sepe morbos, & ipsam etiam aliquando mortem.

Verum non omnes eodem modo passiones corporis immutant; siquidem amor accedit sanguinem & spiritum, & qui amant, ardentes & calefacti; hinc ad amandum procliviores sunt, quibus corporis

corporis temperies est calidior. Tristitia cor contrahit, sanguinem & spiritum efficit crassiores; sicut etiam magis ad tristitiam inclinantur, qui crassiores sunt sanguine; quibus autem purior sanguis est, & tenuior, sunt hilariores. In timore sanguinis & spiritus relatis exterioribus partibus confugit ad cor tanquam ad arcem ipsius vita; unde sequitur in vultu pallor, tremor in externis partibus. Contra vero in volupitate, gaudio, & spe ad partes omnes effunduntur. Ideo in sensibus periculosa est laxitia repentina, quia ubi parum est sanguinis & spirituum, vacuarunt facile totum cor. Irra incalcent spiritus, & effunduntur cum sanguine, ut patebit magis ex sequenti sectione. Nunc sat is est dicere, quod in passionibus spiritus effunduntur vel contrahuntur, incalcent vel refrigerantur.

Conclusio secunda.

Dico secundum, passionibus etiam immutare vehementer animam, quatenus per eas primò sic perturbatur vis cognoscitiva intellectus, ut perspicere liquidum nequeat veritatem, neque recte de singulis diudicare: deinde libertas ipsa voluntatis plurimum imminuitur. Breuius dicam, excercari mentem & obtenebrescere, ligari & captiuam fieri libertatem.

Primò enim tenebras partis cognoscitiae, servitutem vero appetitiæ docet authoritas omnium Sapientum. Chrysostomus & Nyssenus auunt hominem per passiones obtrudescere, id est nihil posse cogitare supra id quod bruta ipsa cogitant. Tu quoque si vis cernere verum, inquit Boëtius, trahite recto carpere calorem, gaudia pelle; pelle timore, spemque fugato, nec dolor adsit, nubila mons est, vinculaque frans, hac ubi regnant. De libertate captiuâ mira prædicant sancti Patres. Reges efficimur, inquit Chrysostomus, si voluerimus absurdis imperare cupiditatiibus. Augustinus solam sapientiam ait esse regnum mentis, propter edomitias passiones, quibus regnantiibus captiuâ est libertas animæ. Vide Theophilum Raynaudum à n. 100. Aristoteles sanè passiones definit, ut dixi, quibus connoti de rebus alter iudicamus.

Secundum virumque probat manifesta ratio, quia tum ex parte obiecti, tum ex parte potentiae, tum ex natura passionis ipsius constat imminui per illam usum rationis, atque libertatem voluntatis. Ex parte, inquam, obiecti sic argui potest. Quod magis apprehenditur obiecti aliquius delectabilis & bonitas, è minus apperit eius malignitas; quo enim aliquid apprehenditur ut bonus, èd minus apprehenditur ut malum: sed passio iuncta est cum vehementi apprehensione obiecti sub ratione boni, v.g. delectabilis: ergo passio efficit necessariò ut obiectum minus apprehendatur sub ratione mali.

Ex parte potentiae intellectuæ ratio est, quia quoties anima circa obiectum aliquod vehementer occupatur, vim minorem habet ad vacandum alteri obiecto. Anima per passionem vehementer occupatur, v.g. circa amorem vel odijum: ergo anima minus apprehendere potest relictitudinem aut maliciam obiecti; sicut is qui contemplatur aliquid attentius, non videt prætereentes, nec audiit ea quæ dicuntur.

Iisdem rationibus ostenditur usum libertatis impediti passionibus, captiuamque fieri voluntatem; non enim potest imminui passionibus lumen rationis, quin libertas etiam patiatur dannum. Deinde dissipantur, ut dixi, aliisque distrahit vires potentiae appetitiæ; passio enim rotam illam occupat; ergo minus illi relinquit vi-

A rium ad actus oppositos: ergo minus indifferetiam eius, & velut æquilibrium. Denique tantâ vehementia fertur in obiectum, & animam tanto vigore in illud rapit, ut difficilimè voluntas possit ab eo animam abstrahere. Sicur igitur minus expedite ambular, qui obstantem haber aduersari, & trahentem in unam partem; sic minus expedita voluntas est ad agendum, vel non agendum, quando à potentier aduersario rapitur ad agendum. Hinc conqueritur Apostolus, lenire se legem in membris repugnantem legi mentis, & captiuantem in lege peccati.

S. I I.

Passionum contrarietas, bonitas, & malitia.

D Ico tertio, plures passiones appetitus, tum concupiscibilis, tum irascibilis, habere quantum contrarietatem inter se, qua perit vel ex obiectis materialibus, vel ex modis, quibus tendunt in obiecta.

Ratio est, quia contrarietatem inter se habent amor & odium, tristitia & gaudium, fuga & desiderium; amoris enim obiectum est bonus; odio vero malum. Idem dico de reliquis passionibus appetitus concupiscibilis, quarum oppositio pertinet ex obiectis. Passionum autem appetitus irascibilis, saltem omnium contrarietas ex obiectis materialibus non perit; nam spes & desperatio C tendunt in bonum, sed diverso modo tendunt; nam spes tendit in bonum prout possibile obtinendum; desperatio tendit in illud prout impossibile ac non obtinendum. Audacia quoque & timor versantur circa malum; sed audacia circa illum versatur ut superandum, timor circa illum prout imminens.

Contraria passiones circa eadem obiecta materialia esse non possunt simul; nemo enim potest idem amare & odire; circa diversa possunt, modò tamen una passio totam non occupet potentiam.

D Ico quartio, passiones secundum se neque bona, neque malas; sed bonas esse, si moderatae sint, & præscriptos à ratione limites teneant; malas vero esse si sint immoderate, neque ratione obediunt.

Ratio multiplex afferri potest aduersus Stoicos, qui omnes passiones damnabant ut malas, & negabant ullam in sapiente reperiri posse passionem. Primò enim multæ passiones ratione conformes sunt & laudabiles; est enim bonum peccata propria detestari, & aliena etiam odire: iustum est redamare amicos, misericordia aliorum compati, & cetera. Secundò incentiuâ virtutum sunt plerique passiones, spes v.g. præmij, & pœna timor. Ami arma & membra vocabat aliquis, quia inertis & mutulis est animus sine affectu; quibus enim pedibus festinaret ad virtutem, nisi votis: qua manu apprehenderet, nisi spe. Tertiò sunt etiam ipsæ virtutes; fortitudo enim est moderata audacia. Da modum cupiditati iustitia est; da voluptati, temperantia. Inculti cordis vices vita sunt, culti roba. *Virius*, inquit Theages, ex afflictibus nascitur, & nata cum ipsis confortat.

Denique vim eam in humanis actibus habent passiones, ut si rationem præueniant, magnoperè illæ minuant bonitatem & malitiam actus; augent vero illas magnoperè si sequantur considerationem rationis. Si enim in actu bono recta ratio passionem imperet, intensor sit actus, & cum

Quæst. III. Sect. III. Causæ & remedia pass. 559

maiori applicatione animi perficitur ; si non imperatur , sed ipsa sponte accidat , perfectionem actus ipsius indicat : quod idem verum est de malitia.

Dices , passiones morbos esse animi , inclinare ad peccatum , nec esse in nostra potestate ; vera enim hæc omnia sunt de passione immoderata , & egressa limites rationis . Passio moderata morbus non est , sed perfecta valetudo animi ; non inclinat ad peccatum , sed virtus est . Non est in potestate nostra impedita , vt ne omnino nascantur , & vt nullam in corpore causet mutationem . Si- tum est in nobis efficere , vt ne sint immoderatae , idest vt ne rectæ ultra rationis fines prodeant .

SECTIO III.

Causæ passionum , & remedia .

Formalis causa passionum explicata manet ex Fearum quidditat ; finalis ex effectibus nuper dictis ; effectuum proximam sapientiam dixi esse appetitum sensitivum , qui in corde residet , ac proinde passiones omnes in corde generari : voluntas enim passiones veras non habet , tametsi pars eius , tum superior , tum inferior actus omnino similes habeat passionibus circa bonum & malum ; amat enim gaudet desiderat : sed actus illi passiones non sunt , eo quod non habeant mutationem ullam adiunctam in corpore , quia est potentia spiritualis , que mutationem nullam causat in corpore , à quo non est dependens . His positus ,

Difficiliter est potest de his , quæ possunt esse principia & subiecta passionum ; & de iis quæ disponunt ad passiones , ita ut efficiant nos ad eas magis propensos ; ac de his quæ mederi possunt passionibus , & eas impediunt .

Dico primum , passiones esse posse in quolibet animali , etiam in homine sapiente : Deo & Angelis non conuenire propriæ dictas passiones , sed inoprias tantum & analogicas .

Ratio est , quia quolibet animal appetitum haber sensitivum , cuius actus passiones vocantur . In homine sapiente idem ille appetitus reperitur , sive passiones bona si sunt moderate , vt ostendi . Dicitur à Theologis illas fuisse in Deo homine , qui est tota sapientia increata & creata , tametsi propassiones illæ magis appellentur properter imperium despoticum , quod habebat in eas ratio & voluntas ; cuius imperium nunquam illæ vel præueniebant , vel excedebant , vel illi repugnabant . Deo autem & Angelis passiones non conueniunt , quia illæ innuerunt mutationem corporalem , cuius illæ capaces non sunt . Si vero sumuntur pro actibus voluntatis circa bonum & malum , competunt Deo & Angelis amor , miseratione , ira .

Dico secundum , causam ead certas quasdam passiones nonnulli sive alii prontiores , esse præsertim temperamentum sanguinem & spirituum ; conferre quoque aliquid quantitatem , figuram , & situm cordis ; consuetudinem etiam , socios , & occupationes . Astra vero , tempestatem anni , ciborum genus nihil posse conferre nisi mutando temperamentum .

Ratio est dependentia ipsius animæ à corpore in operando , quandiu est coniuncta corpori , & illud informat ; videmus enim diuersam esse operationem pro diuersa perfectione instrumenti . Experimus autem eos qui sanguinem habent subtiliem claram , & temperatum , propensiores esse ad amorem & gaudium ; sunt enim lati , amantes ,

A benigni . Qui sanguinem subtilem , & clarum , in temperate vero calidum , proclives esse ad iram facile mobilem ; quia facilè huiusmodi materia ignescit , & facile restinguatur ; unde idem proni sunt eriam ad audaciam , arrogantiam , honorum appetentiam . Qui sanguinem habent subtilem , & claram , sed immoderate frigidum , inclinari ad puerilimentem , honorum contemptum . Ex crasso item sanguine variè temperato varie sine dubio existunt inclinationes . Qui enim sanguinem habent crassum , turbidum & calidum , inclinantur ad tristitiam , & iram . Qui crassum & calidum , sed non turbidum , inclinantur ad mediocrem iram , & constantem audaciam . Qui habent crassum , turbidum , frigidum , tristes sunt , tardi quidem ad iram , sed illius tenaces , propter crassitudinem huius materie . Reliqua prosequi longum eset .

Dico tertio , remedia generalia passionum quinque potissimum esse . Primum certum est præcipuum remedium , quia moderationis amoris , quia ille reliquos affectus quadammodo continet , imperat , effundit , coerset . Ordinabuntur omnes affectus , si eum qui ceteros impetu suo dirigit & versat , direxeris . Magni interest , sit amoris impetus , an casus ; namque tuto illo , & securo in fluctibus fortunæ , incolumes sunt ceteri , velut appendices immunitatis eius . Secundum remedium est cura in affectibus adhuc teneris euellendis , & veluti farriendis :

Blandior ad falcem messor perducit aristas ,
Si raftris segarem peletere conseruat .

C Time adultis iam affectibus , roboratos nec audebitus opprimere , & vix poterimus . Tertium , cogitare quantum iuvet valetudinem tranquillitas affectuum . Perphyrius sic monet : Confernat maximè sanitatem imperurbatum animi status . Vale-tudo , inquit Cornelius Celsus , bona contingit ob bonos mores . Quartum , cogitare , nullum in vita malum contingere , nisi ob vota humana . Ineruditio affectuum omnium est malorum & vitorum proscenium , omnis hinc instruit vita tragœdia . Quintum , correctionem affectuum vis mollet con-suetudinis : magnum istud beneficium naturæ , vel le deponi . Proxeneta naturarum consuetudo est , in quo peccavit natura , mos emendabit . Hæc ex Eusebio Nyrembergio lib . 4. de arte voluntatis , plau-cuit hinc artexere : plora inferius addentur dum agam de singulis passionibus .

SECTIO IV.

Characteres passionum appetitus concupisibilis .

G Randis hinc se aperit campus , & amplissima messis in singulis passionibus , quam tamen delibare magis lubet , quam demetere . Satis ergo erit in singulis dicere naturam & species , causas , effectus , & remedia .

§. I.

Amoris , & odij natura , cause , effectus , remedia .

I Llis quatuor continentur verus amoris character Amoris de- philosophico exaratus stylo , non poetico expre-sus calamo , quales eos esse video qui habentur apud Platonem & Platonicos , & apud Poëtas . Alij enim , teste Fagio in commentario capitulo 5. Capitu-laris Patrum Hebreorum , amorem pingebant for-ma iuuenem , aperto capite , tunica rudi , cuius in tunica

Passiones
in quolibet
animali .

Pronitas ad
certas pa-
tiones .

tunica scriptum erat, *Mors & vita, hyems & astas*. Latere aperto, ita ut cor ipsum videretur, quod etiam demonstraret digito, ubi scriptum erat, *longe & propè*.

Ab aliis pingebatur amor pedibus griffi similibus, sagittis duabus; plumbea vna, quā feriret inimicos; altera aurea, quā vulneraret amicos: alatus & cæcus. A nonnullis aetate florens & pulcher, aspera veste, aperto capite, pectori nudo, corde pellucido, vñā manu calceos tenens; alterā hanc epigaphen, *Ius meum alteri*. Quartò apud Eustathium pingitur arcu instructus & gladio, eiusque lateri foeminae duæ, altera candida, altera nigra hærebant, significantes diem & noctem. Curiu uehebatur, quem variae sequebantur animantes, iis omnibus leges dicens. Quibus omnibus, ut videt, explicantur amoris proprietates & vires. Ego ut apertius & pressius ista explicem

Amoris definitio.

Dico primò, rectè definitio amorem in vniuersum, *Est actualis propensio, seu inclinatio appetitus in bonum: vel etiam, quod idem significat, Vno affectu amans cum dilecto*. Quæ duo significant amorem sumptum vniuersum esse actum appetitus, vel rationalis, vel sensitivi, quo ferunt & mouent in bonum, quia bonum est abstrahendo ab eius absentia, vel præsencia.

Ratio est primò, quia amor, tum rationalis, tum animalis, est in animalibus aliquid aliquo modo simile amoris eorum quæ sensu & vitâ parent, qui vocatur à Dionysio c.4. de diuinis nominibus, amor naturalis. Sed amor ille naturalis non est aliud quām propensio & inclinatio rerum cognitione parentium in suas perfectiones. Amores corporum (inquit Augustinus lib. II. de ciuit. c. 18.) momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nianur. Ergo amor vitalis est etiam inclinatio & propensio in bonum; iuxta illud eiusdem Augustini eodem loco, animum ferri amore quounque fertur, sicut corpus pondere: *Amor mens, pondus meum; illo feror quounque feror*. Consentit etiam Nyssenus homilia 8. in Ecclesiasten. *Amor, inquit, est inimicorum insita in id quod animo est iucundum, habitudi*. Neque meas est alia Dionysij, cùm ait amorem esse vim aliquam coniungentem & miscentem; quæ superiora quidem impellit, ut prospiciant inferioribus; paribus, ut societate iungantur, & cetera. Voluit enim duntaxat amorem esse inclinationem, & pondus appetitus in rem dilectam.

Secundò definitio amoris in vniuersum completi debet omnes species amoris, & omnia etiam quæ amantur. Sed alia omnes definitioes amoris, quæ solent afferri, vel soli conuenient amori amicitiae, vel non omnibus conuenient quæ amantur. Definitio amoris à Philosopho 2. Rhetoric. cap. 3. actus appetitus, quo volumus alicui bonum. *Est igitur amare, inquit, velle alicui bonum, vel quæ bona putat illius, non sui gratia; illorumque actuum esse in quantum potest?* Quæ vera est definitio amoris amicitiae, sed applicari nullo modo potest iis, quæ amantur amore concupiscentiae. Amat. v. g. homo adulter vxorem alienam; cui tamen nullum vult bonum, sed tantum sibi. Amat auarus pecuniam, arrogans honorem: ergo illa non est definitio amoris in vniuersum. Dicitur etiam aliquando amor complacentia in bono: sed qui amat seipsum amore concupiscentiae, complacentiam non habet in seipso, sed in bono quod sibi amat. Generaliter autem ad omnem amorem pertinet allata definitio'; nihil enim amatur amore benevolentiae, vel concupiscentiae, in quod

A non inclinetur & propendeat appetitus: ergo recte definitur amor, propensio & inclinatio, sententia appetitus in bonum ut bonum est; nam ut vulgo dicitur, potentia cognoscit trahendo intra se obiecta, & illa sibi faciendo præsenzia. Amor vero tendendo in obiecta, & extra se prodeundo, ac in illa quasi transmigrando.

Dico secundò, recte ac adæquate dividit amorem in amorem amicitiae & amorem concupiscentiae, quæ sunt due species amoris omnino distinctæ ac impermixtæ. Ita olim probauit contra plures Theologos, qui volunt nullum esse amorem qui non sit benevolentia simul & concupiscentia; quia duplex amor quilibet dicit habitudinem: vnam ad personam, cui vult bonum; alteram ad bonum, quod vult persona. Secundum priorem habitudinem, inquit, est amor benevolentiae, quia vult bonum; secundum posteriorem amor est concupiscentiae, quia bonum concupiscit personam. Sed immixtus illi, ut ostendebam,

Ratio est, quia tunc est amor amicitiae, quando ratio volendi bonum est perfectio & meritum persona; quia scilicet illa digna est tali bono. Tunc autem est amor concupiscentiae, quando ratio volendi bonum est conuenientia, seu bonitas ipsa boni, quod volumus cum tali persona; non autem dignitas persona: ergo illi duo amores habent diuersas rationes formales, & sunt specie distincti; amor enim amicitiae respicit bonum absolutum, seu meritum persona; amor autem concupiscentiae respicit formaliter bonum respectuum, seu conuenientiam ipsius boni. Sed hæc alias pleniū, vbi ostendit rationem formalem amandi bonum esse distinctiuam utriusque amoris, etiam fortasse in amore amicitiae materialiter inueniatur aliqua concupiscentia, & in amore concupiscentiae aliqua etiam benevolentia. Sed rationes tamen formales semper sunt distinctæ, ideoque distincti specificè sunt amores.

Dico tertio, causas amoris merito tres numerati, perfectionem rei dilectæ, similitudinem eius cum amante, mutuum amorem.

Primum enim bonum & pulchrum causant amorem alliciendo & rapiendo animum ad amorem suum. *Pulchrum & bonum*, ait Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, *omnibus est desiderabile a simili*. Pulchrum dicitur ipsum bonum, propter delectat potentiam cognoscentem, rationalem aut sensitivam; *καλόν*, eo quod vocet & trahat ad amorem. Nomine boni significatur quod honestum, utile, vel iucundum. Tria hec amorem causant, quia sunt obiectum proprium voluntatis, & id quod illi conuenit. Quod igitur manus est bonum, eò aptius est ad maiorem sui causandum amorem; ideo Deus cum sit summum pulchrum, & summum bonum, summum etiam est amabile. Ignorat significationem boni, qui quaerit quare bonum causa sit amoris; bonum enim & amabile ac conuenientia voluntati idem sunt. Pulchrum etiam quare ametur, ceci esse interrogacionem respondisse dicitur Aristoteles; est enim ipsum bonum, ut dixi. Bonum autem magis amamus labore partum, & magis rarum, quia in eo quod labore acquisitum est, labores veluti nostros inspicimus. Et hanc causam est docet Philosophus, cur matres liberos ardentiū diligant, quam patres.

Effe am. sex.

Secundum causat amorem similitudo, sive conuenientia aliqua amantis cum re amata; quia scilicet illa efficit ut amans in rem amatam velut in seipsum inclinetur; nihil enim magis est naturale, quam

Quæst. III. Sect. IV. Charact. passion. 565

quām amare seipsum, & quæ nostra sunt; ea enim A optima iudicamus. Hinc est, cur tantopetè filij à parentibus diligantur, etiam à fetis; quia sunt aliquid ipsorum parentum: similia similibus gaudent, & homo homini est iucundissimus, vt dicitur 7. Ethic. cap. 4. Similitudo tamen aliquando per accidens odium parit, vt cùm duo similes impediunt se inuicem in alesquatione alicuius boni. Vnde notatur 2. Rhetoricorum cap. 4. prouerbium ortum esse: *Figulus figulo.*

Tertio causat maximè amorem ipsem amor. Notum est illud Senecæ epist. 9. *Monstrabo tibi amatorum sine medicamento, sine ullius venefica carmine: si vis amari, ama.* Ratio est, quia ipse amor maximum est amati bonum, atque adeo maximè illi est amabilis. Deinde vnit quodammodo amantem amato, atqua adeò efficit vt bonum amantis sit amati proprium, atqua idèo vt ab amato ametur, iuxta illud 8. Ethic. *Amabile bonum, unicuique autem maximè proprium.* Referuntur ad causam hanc beneficia, quæ indicia sunt amoris. Imò cùm seipsum quisque valde amet, amat etiam ea quæ sibi bona sunt, quales sunt beneficii. Notatur autem 9. Ethic. cap. 7. beneficos magis amare eos quos bonis afficerint, quām ab illis amentur; quia vno quisque, inquit, magis opus suum amat, quām ab eo amaretur, si esset animatum.

Colliges ex his primò, meritò Platonicos quinque veluti gradus posuisse in ipso amoris ortu. Primo enim volunt converti & rapi animam ad bonum, quod cognoscitur; deinde conuersam & rapram illius pulchritudine ac bonitate, radio quadam eius illustrati; tum illustrata accendi, accensam adhærente, adhærentem transformari. Primus raptus est amoris ortus, illustratio pabulum, incendium incrementum, adhærentia impetus, transformatio perfectio.

Colliges secundò, quinam ad amandum maximè sint idonei; nam ex corporis habitudine apertissimi ad amandum sunt sanguinei, accenduntur enim facile; sunt enim hilares & iucundi; iuuenes etiam, quia calidi sunt & simplices acreduli; nobiles & potentes, quia sunt ambitionis.

Colliges tertio, quinam sint maximè amabiles; quod explicat eleganter Philosophus lib. 2. Rhetic. cap. 4. vbi ait, amabiles in primis esse congratulantes in bonis, condolentes in malis, amantes eorum quos ipsi amant, beneficos, modestos, non curiosos, virtute excellentes, iucundos & faciles in confuetudine, & neque contentiosos, neque pertinaces; omnes enim illi pugnaces sunt, inquit: item tam illudere, quām suffferre aptos, laudatores boni, non exprobantes errores vel beneficia, immemores iniuriae, & reconciliabiles, non contradicentes, nostra admirantes. Vide cætera. Versatur in eo argumento eleganter Ambrosius lib. 2. officiorum, cap. 7. *Primùm, inquit, placiditate mentis, & animi benignitate inserviamus in affectum bonum; popularis enim & grata est omnibus bonitas: eas si facilitate animi, & mansuetudine morum, & moderatione praceipi, & affabilitate sermonis, verborumque honore, patienti quoque sermonum vice, modestia que adiuvetur gratia, incredibile quantum procedit ad cumulum dilectionis.*

Dico quartò, effectus amoris sex merito numerari: tres ad animam spectant, vno, ecstasis, zelus: tres ad ipsum corpus; languor, liquefactio, ferror; qui tamen etiam pertinere aliquo modo possunt ad animum.

R.P. de Rhodes curs. Philosoph.

A Primus, inquam, amoris effectus vno est, & transformatio quædam amantis in dilectum; sic enim præter Platonem & omnes Platonicos sèpè assertit S. Dionysius, qui amorem appellas vim vniuentem & commiscitem, σύνεργον τοῦ φιλοῦ: natura sub votum venit, fies id quod amaueris. Diminutè de amore cogitauit, qui amantem putauit dimidium amati: est totum, est vnitum, sed vnum. Notum illud Augustini: *Si terram diligis, terra es; si cœlum diligis, cœlum es; si Deum diligis, Deus es.* Vno autem illa eius qui amat cum eo qui amat, primùm probatur ex natura ipsius amoris, qui, vt dixi, est inclinatio, tendentia & motus quidam amantis in eum qui amat: inclinatio autem illa est vnitio, sive vno in fieri: ergo proprius effectus amoris est vno in facto esse. Deinde proprium amoris est impellere amantem, vt idem velit, idem sapiat cum amato, alioqui amor non est. Idem autem velle cum alio, est vnum esse per affectum cum illo: vno ergo amantium effectus est proprius amoris. Vnde fit etiam vt amor impellat ad vitæ similitudinem & ad obsequium; qui autem alteri seruit, est eius velut instrumentum. Denique proprium amoris est efficere vt tota cogitatio amantis occupata & defixa sit circa ipsum amatum; illum enim semper præsentem habet. Sed cogitare semper de altero, est illi & in illum transire. Ergo amor tripliciter est vno; per affectum, quatenus inclinatur in dilectum; per similitudinem voluntatum; per continuam cogitationem de ipso bono quod amat.

B Secundus amoris effectus vocatur ecstasis, quæ patum differt ab vnione; significat enim alienationem quædam amantis à seipso: qui autem de altero assidue cogitat, & eiudem cum altero est voluntatis, totus in rebus alterius versatur, & extra se quodammodo egreditur; abstrahit enim cogitatione à rebus aliis, & affectu extra se prodit, totus in dilectum translatus, sui & rerum suarum oblitus, adeò vt iam non in suo corpore, ac in se vivere videatur, sed in dilecto, & dilectus in ipso. Hoc est ecstasis pati: ergo amor ecstasim facit: est enim quidam sui exitus, & spontanea quædam à se peregrinatio cum quodam spontaneo interitu. A Se abest qui amat, etenim de se cogitat nihil, nihil prouidet: & cùm non cogitet de se, neque in se, neque secum habitabit. Igitur amans si nec est, nec operatur in se, non viuet in se. Hæc est alienatio per solum affectum & cogitationem: altera est secundum effectum ipsum, alienatio scilicet à sensibus, quæ interdum sequitur vehementem cogitationem & affectum, eo quod omnes animæ vires circa operationes intellectus & voluntatis consumantur.

C Tertius amoris effectus dicitur zelus, id est vehemens appetitus remouendi ea quæ obstant amori, & contraria sunt dilecta. Pertinet sine dubio ad amorem qui procurat bonum dilecti, & arcit ea quæ contraria sunt & mala, neque reperitur in amore imperfecto, sed in eo tantum, qui perfectus & vehemens est.

E Alios præterea numerari video effectus amoris, Reliqui qui spectant ad corpus, in quo amor quandam amoris effectuat commotionem. Primus est languor, quia propter vehementem animi occupationem circa dilectum deficiunt spiritus, neque commode fieri possunt operationes vegetatiæ: vnde sequitur languor, qui etiam significat mortem animi ob rei amatæ distantiam. Secundus est liquefactio, quæ dilatatio est ipsius cordis, & spirituum veluti effusio. Contingit autem haec in amore,

amore; quæ enim liquefunt, dilatantur. Potest autem etiam significare aptitudinem quandam ad recipiendam rem amatam; ita enim amans feruerit, ut sibi videatur veluti liquefcere, ac deficere totus à suo esse. Tertius est feruor, quoniam amor spiritus inflamat, & toto corpore diffundit; unde sequitur ardor quidam, sed melius ille animo significat vehementiam quandam affectus, & promptitudinem amantis ad operandum, & exequendum id omne quod rei amatae conuenit. Hic est ille feruor commendatus toties in Scripturis, sine quo nunquam est vera & perfecta charitas; alæ enim eius alæ ignis, atque flammarum; aquæ multæ non poterunt extinguere charitatem.

Amantia
mores.

Colliges ex iis primò, quinam sint mores eorum qui amant. Primum enim negligit seipsum amans, & cetera omnia, dum solam rem cogitat amatam: vultu pallescit, & tabescit macie, ac multos saepe morbos contrahit: cor ei crebro palpitat, crebro suspirat ad omnem recordationem dilecti, crebro etiam lacrymatur, & inter spem & metum hæret dubius; de dilecto semper loquitur, & cogitat; eum saepe laudat & admiratur; accusat eum interdum & vituperat, sed excusat tamen statim & commendat: amat & odit; ratione non agitur, ad humilia se demittit. Amor ad omnia audaces facit, nihil amabitibus videtur difficile; infelices se putant, si cogitent aliud quam rem amatam; felices si qua re illi esse possint grati. Sperant facile ac despetant; gaudent, tristantur; dolent, rident pro varia rei amatæ cogitatione.

BRemedia
amoris
peruersi.

Colliges secundo peruersi amoris remedia illa esse, que contraria sunt causis amoris, quas enumerabam. Primum sit, cogitationem omnino auertere à re peruersæ amata; sic enim fieri ut obiecto non amplius præsente intellectui, appetitus à peruerso amore cesseret. Ut autem auertatur cogitatio, necesse in primis est auerti sensus externos a visu & auditu; oculus enim prædarunt sapientiam animam, & mors ipsa intiat per fenestras. Secundum studiosè inquirere defectus rei perperam dilecta, & illos natus attendere propter quos odio magis digna est quam amore; minuta enim estimatione amor minuitur. Tertium est otio fuga; meritò enim appellatur amor otiosorum negotiorum. Quartum convertere animum ad obiecta verè amabilia, quæ Deus est, quem amare summa est sapientia, & summa beatitudo.

COdij natu-
ra, cau-
sa, effectus &
remedia.

Colliges tertio, quenam sit odij natura, causa, effectus, remedia; nam ex contrario amore effectus & debent ea iudicari; odium enim est auerio & alienatio appetitus ab eo quod estimatur malum. Odium aliud opponitur amori amicitiae, quo volumus alicui malum, quia malus est, seu quia meretur: aliud opponitur amori concupiscentiae, vocaturque odium abominationis, & est illud, quo appetitus refutat aliquid malum ut est disconueniens. Causæ odij sunt malitia, dissimilitudo, inimicitia. Effectus lætitia, contemptus, subsanatio, excandescencia, maledicentia, prauum iudicium eorum quæ sunt ab inimico. Odij remedia sunt auertere cogitationem à malitia, quam inesse hosti existimamus; minuire iniuriam, cogitare bona quæ in eo sunt, maximè beneficia alias collata, odij effectus & mala perpendere.

S. II.

Desiderium & fuga.

Dico primò, desiderium esse actum apperimus in bonum absens.

Ratio est, quia licet desiderium amor quidam sit, si amor latius sumatur prout significat inclinationem quamlibet appetitus in bonum; si tamen propriè sumatur, distinguitur haec dubiè amor à desiderio & à gaudio, quoniam amor solam respicit rationem boni, & in illam tendit prout est tale, abstahendo ab eo quod sit absens aut præsens; desiderium autem amor quidam est & tendentia ipsius appetitus in bonum, quod absens est; gaudium vero quiescit in bono præsenti & obtento. Vtraque vero patio distinguatur essentialiter ab amore, quia absentia boni formaliter sumpta non est quidem formalis ratio specificativa desiderij, cum absentia boni malum quoddam sit per quod specificati non potest actus prosequiuntur; sed est diuinxat fundamentum, & conditio proportionis, quam habet bonum cum appetitu, quatenus efficit ut appetitus taliter tendat in bonum, id est in bonum ut assequendum. Itaque in desiderio duo sunt, primò motus in ipsum bonum, deinde morus in assequitionem illius boni: hec est quæ specificat desiderium, & supponit necessitatem absentiam boni, ad quod desideris suis volat quodammodo animus.

Scio diuidi communiter concupiscentias in naturales, quæ homini sunt communes cum brutorum; per eas enim ea bona expectuntur, que spectant ad tuendum statum naturalem animalium; & rationales sive innaturales, quæ sunt propriæ hominis, quæ sequuntur cogitationem propriam hominis. Rerum autem dicitur 1. *Politic. c. 6.* concupiscentias naturales esse finitas, quia determinata sunt ea quæ à brutorum expectuntur, tanquam ad naturalem eorum statum pertinentia; cupiditates vero innaturales esse infinitas, quia infinita sunt ea quæ intellectus humanus apprehendere potest ut delectabilia, vel via: possimum vero circa pecunias concupiscentes limites non habent, ut rectè assit Philosophus eo loco.

Dico secundò, easdem omnino esse causas desiderij, quæ sunt causæ amoris, bonum videlicet quod apprehenditur conueniens persona amata, aut etiam nobis. Deinde speciationem desiderium accedit agitio egrediatis propriæ, cui non succurrunt nisi desiderii in experientia difficultatum; unde sit ut iuvenes facile desiderent. Cupiditates quoque sunt in illis acutissimæ, in quibus abundat sanguis & bilis; si enim facile desiderant, sed parum confantes sunt in desiderando. Meticulosi quoque ad desideria sunt proclives, quia suis viribus difficultantur.

E Dico tertio, effectus desideriorum esse primò vexationem incredibilem eorum qui desiderant: secundò accute industrias desiderantium, ideoque fastidiuntur quæ in promptu sunt; in veritate extensis appetitus. Tertio vnum desiderium ex alio pululat, neque satiat appetitus adoptione rei desiderata, quia caducum est & leue omne quod desideramus, nisi ad æternam & increata bona figuratur desideriorum anchora.

Colliges ex iis primò, remedia cupiditatum hac esse. Primum, ut initio statim compescantur; si adulata fuerint, eas nemo sine sudore evelleret, sicut arbores proceras. *Nequicia elidatur in simile,* inquit Hieronymus ad Eustoch. & Seneca: *Imbecillis est pri-* mò omnis effectus, deinde ipse se concitat; faciliter excluditur, quam eicitur. Secundò sapienter con-

fult

Quæst. III. Sect. IV. Charact. passion. 567

solit Philosophus apud Valerium lib. 7. cap. 7. vt cupiditates consideremus tanquam abeentes, & fugientes, ac quasi fessas; implent enim animum amaritudine cum recedunt. Tertiò vt considerentur cruciatuſ animi sequentes cupiditatem adēd inutile.

Colliges secundò, quid sit fuga desiderio contraria; est enim auerſio animi à mali absolute ſumpto; differt enim à timore, qui est circa malum atrum. Differt etiam ab odio, quia fuga est mali abfentis, ſive illud futurum ſit, ſive ſit praeteritum: quomodo autem poſſit actus appetitus eſſe praefens & efficax circa rem abfentem, alibi explicui.

S. III.

Gaudij natura, cauſa, effectus, remedia.

Gaudij
definītio.

Dico primò gaudium rectè definiri actum appetitus circa bonum praefens obtentum, & amatum.

Primò dixi esse actum appetitus, contra eos qui volunt delectationem eſſe puram passionem, aut etiam qualitatem aliquam non vitalem; quia, inquit, gaudium quies eſſt appetitus, non autem aſſio. Ratio tamen manifeſta eſt, quia omnis motus appetitus circa bonum volitio eſt: delectatio eſt motus appetitus circa bonum; ſi enim paſſio eſt, vel qualitas, quero à qua cauſa illa producatur; non enim producitur ab obiecto, quod eſt ſapientia imposſibile: non ab imaginatione, vel intellectu, alioqui eſſet cognitio: ergo delectatio paſſio eſt. Aliter etiam probat S. Thomas, quia res inanimatae quieſcent obtento fine, eo quod vident ab omni actu, quia finem illam non cognoscunt; res autem cognoscitiva, quia cognoscunt bonum quod poſſident, quies illatum in bona actus quidam eſt, quo delectantur ex poſſeffione boni acquisiti, & in eo conqueſtent; unde definitur etiam delectatio quies in bono poſſefſo; vel etiam ſuauitas quadam vitalis resultans ex poſſeffione boni obtentum & concupiſti: ubi nomine quietis & ſuauitatis significatur actus appetitus circa bonum praefens.

Ad praefentiam videlicet boni amati reſulta gaudium in anima in modum paſſionis cuiusdam, licet reuerā ſit proprie diuīs actus. Sicut enim corpora cum ad locum peruenient naturalē, bene afficiuntur; ita ſpiritus obtento bono amato ex eius praefenti, qui fit per intellectum aut ſenſum, bene afficiuntur; ſed illa corporum affectio, vt dixi, vitalis non eſt, nec ab illis ſentitur; affectio autem illa ſpirituū eſt vitalis & ſentitur, vocaturque gaudium, delectatio, fruſtio, voluptas.

Secundò dixi delectationem actum eſſe ipſius appetitus; ſolet enim delectatio ab imperiis existimari eſſe illa perceptio obiecti conuenientis, quae fit in ſenſu, v. g. delectationem appellant gustus, gulationem ipius cibi; ſed immēritò confundunt delectationem cauſalem, ſeu id quod cauſat delectationem, cum eo quod eſt formaliter delectatio; nam obiectua & cauſalis delectatio cognitione quedam eſt, vt dicam ſtatim; ſed delectatio ipſa formaliter eſt in appetitu, cum ſu actus circa bonū.

Tertiò dicitur actus circa bonum praefens obtentum & amatum; per haec enim differt gaudium à quoconque alio affectu, & ad illud tria neceſſariō requiruntur: priuō poſſeffio & praefentia boni, quae coniunctio eſt boni conuenientis cum ipſa potentiā. Secundò illius poſſeffionis cognitione, vel per intellectum, ſi delectatio ſit spiritualis; vel perphantasiā, ſi ſit corporea; nulla enim eſt volitio ſine prævia cognitione. Tertiò amor illius boni; quod enim non amat, non parit gaudium, Vbi

R.P. de Rhodes curs. Philoſoph.

A tria illa perfecta ſunt, plena eſt etiam delectatio, praefertim ſi bonum perfectum ſit.

Dico secundò, tres eſſe praecipuas cauſas gaudiij. Prima eſt bonum praefens: ſecondū poſſeffio cauſe boni; terciā ipſius amor. Patet ex dictis de natura gaudiij.

Primò enim bonum quod eſt praefens ac conueniens, cauſat gaudium; ſed illud etiam magnopere auger ſi bonum fuerit dilatum, ſi maiori partum labore, ſequenti enim gaudio, inquit Caffiodorus, conſert dulcedinem p̄milla tristitia. Auger etiam ſi ratum ſit, ſi post iacturam recuperatum. Placent autem in primis nouæ voluptates, quia nondum deprehensi ſunt earum deſeñus, quos tempus poſtea manifestat; idēd fastidium patit voluptas durans; ſed magis tamen delectat cum præuidetur mox auferenda: gratissima ſunt poma dum fugiunt; quia tunc bonum illud videtur diſceſſu fieri diſſicilius, ac proinde maius.

Secundò cauſat delectationem poſſeffio boni, quæ, vt ſepe monui, eſt coniunctio ipius boni cum eo à quo poſſideri dicitur; nulla enim re ſuppoſito à nobis diſtinguita poſſet eſſe nobis bona, niſi coniungatur nobis, quia non aliſe deriuat in nos ſtam bonitatem & ſuauitatem. Hæc coniunctio poſſeffio eſt, & vt nuper dixi, delectatio cauſalis; unde ait S. Thomas, cauſam delectationis cuiuslibet eſſe operationem, idēd coniunctionem obiecti noui cum potentia, cui conſentaneum illud eſt.

C Tertiò, quomodo amor boni præcat & cauſet gaudium, ſatis dictum eſt noper, prima diſputatio, cum egi de beatitudine.

Dico tertiu, effectus delectationis quinque merito numerati. Primò, quod perficiat, & acuat operationem, de qua eſt, vt fuſe traditur 10. Ethic. c. 4. & 5. Ratio eſt, quia delectatio complementum quoddam eſt & terminus operationis: eigo formaliter reddit illam perfeſſiorem. Deinde ſuauitas ſtimulat operantem ad actius & perfectius operandum. Sed obferuat tamen Philosophus 6. Ethic. c. 5. & 7. Ethic. c. 11. quod delectatio maximè obſtat cognitioni quando eſt de operatione, quia non eſt cognitione; quando enim delectatio eſt de cognitione ipſa, potius eam acuit, idēd delectationes corporis hebetant intelligentiam, vim enim omnē ad ſe detinuant.

Secundus effectus delectationis eſt quod parat ſitum & desiderium. Qui bibet ex hac aqua, ſitit iterum. Duplicem ob cauſam ſic evenit. Prima eſt ex parte obiecti delectabilis, ſi bonum illud de quo delectatur, imperfectum ſit; cum enim illo non ſatietur appetitus, cuius capacitas infinita eſt, neceſſe eſt ut ille statim ad aliam inhet volupatem. Huiusmodi ſunt creata oīnia bona, quibus deguſtatis, tollit statim omniſ ſorum extimatio & ſavor, nauſeaque statim anima ſuper cibo illo leuiffimo. Secunda cauſa eſt ex parte poſſeffionis, ſeu operationis, quia bonum delectabile nobis coniungitur; tamē ſi illud ſit perfectissimum, ſi tamen imperfēctum tantum poſſideatur, imperfecta delectatio eſt. Huiusmodi eſt gaudium, quod hic habetur de Deo imperfēcte cognito; per illud enim ſitis excitatur illum melius cognoscendi. Dicitur etiam ſitum cauſare perfecta delectatio, eo quod tollat omne fastidium, quale ſolent habere illi qui adhuc cupiunt. Huiusmodi enim eſt gaudium Beatorum in celo, quod ita ſatiat, ut coniunctum tamen ſit cum ſiti. Qui bibunt me, adhuc ſatiant; & qui manducant me, adhuc eſſirient.

Tertiū effectus eſt fastidium, quod delectationem quamlibet ſequitur perceptam ex creatis bonis.

B B b 2 Ratio

Ratio est, quia delectatio quælibet coniunctum dolorem habet, vnde causat displeasantiam. Secundò bonum finitum capacitatem infinitam appetitus non implet, sed detinet aliquandiu & occupat; statim autem odium & fatidum sui parit. Aliam rationem addit Philosophus 7. Ethic.in fine, peritam ex conditione naturali hominum, quæ simplex non est, sed ex multis composita, vnde amat varietatem & mutationem: si autem aliquius natura simplex sit, inquit, ei semper eadem actio erit iucundissima, id est Deus una semper, & simplici delectatione gaudet.

Quartus effectus spectat ad corpus, gaudium enim cor dilatat; appetitus enim insidens cordi amplificatur, & grandescere quodammodo vult ad pleniorum obiectu possessionem. Hinc etiam oritur, vt in oculis, totoque homine decorus quidam nitor apparet propter effusionem spirituum, ex qua etiam risus efficitur & hilatitas ac rubor, propter moderatum calorem.

Colliges ex iis, quæ aptissima sint remedia immoderata delectationis. Primum sit cogitare adiuncta illi mala, v.g. antecedentia, comitantia, sequentia; quot laboribus ad eas delectationes deuenitur, per quot pericula in modico gaudemus, quoq; dolores illi sunt admixti, quoq; sequuntur aculei. Habet omnis hoc voluptas, stimulis agit sequentes, apicumque par voluntum, vbi grata melia fudit, fugit, & minus tenaci ferit ista corda morsu. Alterum remedium est consideratio illarum fugacitatis. Vide quæ dixi 1. disput. de beatitudine obiectiva, quæ voluptas corporea esse nequit, propter defectus ibi enumeratos.

S. IV.

Doloris natura, cause, effectus, remedia.

Dolor formalis quid sit. **D**Ico primò, dolorem formalem esse actum appetitus, vel sensu, vel rationalis cetera malum aliquod præsens.

Primi dixi dolorem formalem, quia vt de gaudio monebam, confundi sape solet dolor cum obiecto ipsius doloris, quem appellare possumus dolorem causalem; hic enim in membris est, v.g. quando cruciantur: dolor autem formalis in solo est appetitus, qui sedem habet in corde: vnde dolor in eo etiam solo residere potest.

Secundò dixi esse actum appetitus, non enim est aliqua tantum passio ab actu odij producta, vt voluit Scotus; sed motus & actio ipsius appetitus, vt probabam de gaudio; & vocatur exercitatio, perturbatio, inquietudo: quæ omnia significant motum illum appetitus circa præsens malum.

Verum, inquires, si dolor actus est appetitus auersantis malum, non est aliud quam nolitio aliqua mali: hoc autem dici non potest, quia Deus summe odit, & non vult peccata; in Denim tamen non cadit dolor: ergo dolor non est actus appetitus. Neque satis est dicere, dolorem esse nolitionem inveniam cum inquietudine, ericiatu, vexatione; nam inquietudo illa, ericiatus & vexatio non est aliud quam aliqua nolitio, quæ tota est in Deo.

Respondeo dolorem esse veram nolitionem obiecti disconuenientis, & torquentis eum qui dolet; non enim qualibet nolitio mali est dolor, sed nolitio illius mali quod nocet ei in quo est. Deus non vult peccata & illa odit, sed de illis non dolet, quia illa nolitio non torquet Deum, qui

A propter infinitam felicitatem incapax est doloris.

Tertiò dixi, dolorem esse actum appetitus circa malum præsens; nam illud est verum obiectum doloriferum. Est autem difficile dicere, quale sit obiectum illud doloriferum, quo cruciat corpus, quando v.g. secatur alicui membrum, quando plague infliguntur, quando gladio diuiditur caro. Hunc enim plures Theologi volunt esse qualitem doloriferam, per quam cauteretur: verum immetit id asserti alias probatum est, quia non potest illa qualitas dolorifera esse aliud quam lesio corporis, siue aliquid disconueniens sensu tactu aut gustu, aut alteri sensu, inquit etiam appetitus rationali; nam in eo est etiam dolor, qui vocatur tristitia. Quod enim causat actum illum austiuum, qui vocatur dolor, est malum præsens, seu id quod est disconueniens sensu: diuinitus continui, combustio & alia huiusmodi sunt aliquid disconueniens tactui: ergo illud est obiectum remorum doloris, proximum est perceptio, seu actio sensus percipientis hoc obiectum disconuenientis. Semper enim in dolore corporeo id quod appellatur dolor causalis, est aliqua sensatio, actio videlicet praetextum tactus & gustus: dolor autem formalis ex eo sequitur in appetitu, sicut dixi.

Colliges ex his, primò doloris species, vel potius genera esse duo, externum & internum. Internus est actus appetitus sequens ex sola cognitione imaginationis, aut intellectus. Externus est actus appetitus sequens actionem aliquam sensus exteni disconuenientem.

Colliges secundò, septem esse species tristitiae. Prima est misericordia, quæ est dolor de alieno malo cum voluntate succurrenti. Secunda inuidia, dolor de alieno bono, estimato vt proprio malo, quatenus iudicamus nos ab alio superari. Tertia nemesis, dolor de alieno bono, quatenus iudicatur eo indignus esse cui datur. Quarta zelus, dolor de bono alieno, quatenus illud nobis deest. Quinta anxietas, dolor sic agrauans, vt nullum effugium patere videatur. Sexta acedia, sic agrauans vt etiam vnum prohibeat membrorum, & afferat temporum. Septima pœnitentia, dolor de malo praeterito.

Dico secundò, causas doloris tres esse, sine quibus nullus inquam dolor esse potest. Prima est malum præsens & nobis coniunctum: secunda eius cognitio: tertia odium eius & exercitatio; sic enim constat ex oppositis causis gaudijs, de bono presente ac coniuncto, cognito & gaudato.

Primi ergo tot sunt genera dolorum, quæ sunt genera malorum, quæ nobis coniungi possunt: v.g. tristitiam causat amissio boni posselli, frustratio rei sperata ac expedita, casus in malum quod timebatur, non posse superare id quod impedit consequencionem aliquius boni, dilatio in asequendo bono, ita que non expletur, & alia huiusmodi plura, inquit innumerata.

Secundò, cognitio illius mali, quod dolorem afferit, necessaria est ad dolorem & odium illius mali; oritur enim dolor hoc ordine, v.g. corporeus in manu: primùm infert ei lesio, tunc eam lesionem percipit, ab eo per sympathiam excitatus internus sensus, hic sensitivo appetitus malum hoc renunciat, appetitus illud auersans, auctoriationem hanc excipit dolor.

Dico tertius, effectus tristitiae plures esse in personam corporis, & animi.

Primi enim rectè dictum est à S. Bernardo lib. de interiori domo, cap. 52. tristitiam impedimentum esse omnis

Quæst. III. Sect. V. de Charact. passionum. 569

omnis bo-
ni.

omnis boni; nam turbat & impedit omnem operationem rationis, & intelligentia, si fuerit immodica; tunc enim cum tristitia mente occupat, nihil vel intelligere, vel addiscere, vel recte concipere potest animus, eo quod obiectum doloris totam ad se trahat vim intelligendi, absumat spiritus, corpus aggrauet. Deinde appetitum etiam totum occupat, trahitque ad se voluntatem, adeo ut nec placere possit virtus, neque rectum ullum consilium rite suscipi, mente vnde obfessa, fatigato appetitu, corpore debilitato. Sicut enim tinea vestimento, & vermis ligno, sit tristitia cordi nocet, ut habetur Proverb. 17.

Secundò nocet etiam corpori, cor enim maximè contrahit, adeo ut aliquibus post mortem inventum sit cor non latius membranā. Causat etiam sanguinis & spirituum contractionem ad cor, & sic eos avocans ab instrumentis sensu; unde sequitur maces, & ossium exsiccatio, eo quod euocentur spiritus ad cor, quod cum illis grauatur, erumpunt spiraria, & sic cor leuator; erumpunt etiam lacrymæ, quia cerebrum etiam contrahitur, videturque per eos quasi tubos ipse dolor quodammodo evaporari, ut ait Basilius homilia de gratiarum actione. Denique qui dolent, societatem hominum fugiunt, amicorum solitaria illis sunt molesta, nihil eis placet præter cogitationem rei, de qua dolent.

Colliges ex his, quenam remedia prodesse possint ad lenientiam tristitiam quando prava est, & non est secundum Deum. Primum est depellere à nobis opinionem mali ob quod tristamus; non enim affligunt nos ipsæ res, sed ea, quas de rebus habemus opiniones, inquit Epicetus in Enchiridio, cap. 10. Secundum habete premeditata mala, quæ possunt contingi; præcogitati enim mali mollis iactus venit, inquit Seneca epist. 77. Tertium bona cogitare, quæ oriri solent ex aduersis. Optimè Seneca epist. 86. Malo me fortuna in casis suis, quam in deliciis habeat. Quartum auocare animum & cogitationem à malo, quod præfens est, & convertere ad bona, quæ habentur, vel putantur futura. Spe gaudenes, inquit Apostolus, in tribulatione patientes. Quintum cogitare humandum esse aduersa pati, nec esse quemquam cui non ad sint quamplurima. Mortalis nemo est quem non attingat dolor, inquit Euripides apud Tullium 3. Tusculanum. Sextum cogitare inutilitatem tristitie, que malum non minuit, sed auget cruciando. Septimum adhibere illa quæ delectationem afferunt, ut studium litterarum, amicorum consortia, & consolationes; delectat enim amari.

SECTIO V.

Characteres passionum appetitus irascibilis.

E sunt spes & desperatio, audacia & timor, ac demūnira. Quarum omnium subiicio brevissimam explicationem.

S. I.

Spes & desperatio.

Dico primò, spem, prout passio est, recte definiti, Est actus appetitus prosequutus in bonum ardum, possibile, quod apprendi ut modo ut futurum, cum quadam firmitate difficultatem oppositionem superante.

Primo ergo spes actus est appetitus prosequutus.

R.P. de Rhodes cursi. Philosopha.

A ui; est enim motus in bonum: motus autem ad res pertinet ad appetitum, quoniam actio potentiae cognoscens perficitur secundum quod res sunt in cognoscente, non secundum motum cognoscens ad res; cognitio enim facit obiectum præsens: spes ergo actus est appetitus; & quidem efficax, addit enim firmitatem quandam ad superandas oppositas difficultates; unde proprium est spei gignere audaciam.

Secundò est motus in bonum absens, arduum, possibile. Absens, quia quod actu possidetur, non speratur, spes enim desiderium quoddam est, & intentio. Arduum, quia spes pertinet ad appetitum irascibilem, & per hoc differt à simplici desiderio, quod tendit in bonum absolute sumptum.

B Possibile, quod nimis indicamus posse obtineri; nam quæ iudicamus non posse obtineri, non sperantur, sed de his desperatur. Quia vero bonum illud, quod speratur, superat vires ipsius sperantis, nec sine alterius auxilio est possibile, hinc sit ut spes semper connoret auxilium alienum tanquam aliquid necessarium ad possibiliterem obiecti sperati, atque adeo ut hoc auxilium sit unum ex obiectis speratis. Huiusmodi est spes christiana, quæ sic respicit Deum remuneratorem, ut respiciat etiam auxiliatorem, id est omnipotentem & fidem ad præstandum auxilium quod promisit, sed indirecte tantum & secundario id respicit, ut dicam statim.

C Tertiò spes est motus in bonum, quod aliquo modo apprehendit futurum; non enim ad rationem spes satias est, ut possibile iudicetur esse id quod speratur, sed requiritur etiam ut iudicetur futurum. Nemo videlicet sperat quod iudicat se non adeptum; sed neque sperantur ea, quæ iudicantur infallibiliter futura; nemo v. g. sperat solem eras orientum, sed ea quæ sub aliqua probabilissima opinione iudicantur futura; ita tamen ut possint non esse futura. Ex quibus

Colliges primò, rationes illas enumeratas boni absens & ardui non esse formalia obiecta ipsius spes, sed conditions duntaxat alias, sine quibus obiectum bonum non haberet illam cum appetitu proportionem, ratione cuius eam possit mouere ad profequitionem spes propriam. Ratio enim absentie & arduitatis non est id quod appetitur, cum sit ratio quædam mali; sed quod appetitur est ipsum bonum, quod arduum est & absens; cuius per spem, ut spes est appetendi ratio, est proportio illa specialis, quæ tali bono conuenit: propter conditions illas adiunetas absentis, ardui, possibilis & futuri.

Colliges secundò, formale obiectum spes non esse auxilium ab aliquo præstandum ad asequendum sperati boni; hoc enim, ut dixi, unum est ex sperandis, & spes obiectum unum materiale, sed non est motuum sperandi; nam indigentia auxilii alieni ut sic non est ratio aliqua boni; inde multa speramus propriis viribus obtinenda, sicuti speramus vincere hostem. Obiectum ergo formale spes semper est bonum nostrum ut obtinendum, quod aliquando nullam continet alienam opem, sed aliquando sic respicit auxilium ab aliquo præstandum, tanquam causam effectuam, sine qua bonum illud esset impossibile, vel certe non esset futurum; sic enim v. g. contingit in spe christiana, cuius formale obiectum est Deus, summum bonum nostrum aliquando obtinendum, connotans Dei auxilium, sine quo bonum illud obtinendum non esset. Dicit igitur ordinem ad Dei fidelitatem & omnipotentiam, per quas bonum illud sit possibile, ac futurum. Duo igitur sunt distinguenda in actu spes; actus

B B b 3 quo

Spei defi-
nitio.

quo firmiter credo Deum mihi auxiliaturum, & A
actus quo tendo in bonum quod mihi per Dei grati-
am efficitur possibile. Ratio autem est, quia spes
est actus amoris concupiscentiae; nam ex amore
concupiscentiae, quo bonum amamus nostrum, po-
sita cognitione possibilis illius, nascitur in ap-
petitu desiderium & intentio efficax asequendi bo-
num hoc arduum, qui est actus spei: ergo spes
tendit in bonum nostrum ut bonum nobis est, non
autem in auxilio.

Colliges tertio, quomodo distinguitur spes ab
alio quolibet actu voluntatis? A desiderio enim
distinguitur, quia spes respicit bonum arduum;
respicit efficaciter, & cum creatione animi aduer-
sus difficultates. Ab intentione finis non distingui-
tur nisi ratione arduitatis boni, quam non semper
respicit intentio.

Spei cau-
sa.

Dico secundum, causas spei easdem illas esse, quae
causa sunt desiderij & amoris. Deinde spei causa
peculiares esse plurimae possunt: primò subsidia
rei obtinendae opportuna, quia creditur obtineri
fatis facile posse illud bonum. Ex quo colligit Philo-
sophus, iungenes valde ad spem proros esse, quia
non sunt experti subsidia sperata deficere sepe lo-
lere, neque satis cognoscant difficultates. Similiter
facile ijs sperant, qui potentes habent amicos. Se-
cundum experientia spem non raro excitat, cum vni-
comptum est difficultates posse superari. Tertiò
maxima incommoda spem saepe acuunt.

Effectus etiam spei conueniunt cum effectibus
amoris & desiderij. Deinde dicitur spes lenire om-
nes labores, vnde in mediis carceribus dicit Apo-
stolus, *Gloriamur in spe gloria filiorum Dei*. Prae-
terea diligentiam ad operandum incredibiliter acuit;
vnde Philo spem ait Antistitam & Edituam esse
Palauj, quod inhabitant virtutes omnes.

Despera-
tio quid
sit.

Dico tertio, desperationem esse actum appeti-
tus, quo ille vietus difficultate adipiscendi boni,
refugit ab illo astimato ut impossibili.

Primo desperationem pono actum aliquem ap-
petitus, non autem iudicium intellectus duntaxat;
possunt enim in eo qui desperat de adoptione alie-
ni boni spectari duo; alterum est absolutum iudi-
cium intellectus, quo iudicat alius se non posse
consequi bonum illud, vel certe se non illud asse-
quaturum. Alterum est fuga illius boni; actus vi-
delicet, quo refugit tale bonum ut impossibile, vel
difficile obtineri, ac profinde nunquam obtinen-
dum; desperatio enim opponitur spei: ergo despe-
ratio actus est voluntatis.

Secundum dixi desperationem actum esse, quo ap-
petitus refugit bonum ut impossibile; nam tametsi
desperatio actus est auerstiuus, qui versari non
potest circa bonum ut bonum; verlati tamen po-
test circa bonum tanquam circa obiectum materia-
le; obiectum autem formale illius est impossibili-
tas, vel difficultas illius boni superans vires pro-
ptias; desperatio enim est propriè nolitio, &
odium boni sub ratione impossibilis aut difficilis:
bonum ergo, de quo desperamus, saepe cupimus
absolutè, sed auerstam tamen illud ut impossibili-
te, ac difficile. Sæpe tamen solùm adest iudicium
intellectus de impossibilitate boni, quæ non est
desperatio, nisi accedat nolitio boni ut difficilis.
Communiter enim dicitur, eum, qui certus esset
de sua damnatione, non posse desperare, id est non
posse nolle beatitudinem, licet iudicaret se nun-
quam illam asequiturum.

S. II.

Audacia & timor.

Dico primo, audaciam esse actum appetitus, audaci-
dilectio-
quo ille fertur in opus difficile vallatum peti-
culis, quatenus existimatur medium vtile ad con-
sequendum finem.

Ratio est, quia in eo audacia differt à spe, quod
spes versetur circa finem immediatè, audacia vè
circa exequitionem mediorum difficultum, in qui-
bus est periculum; cùm enim affectus spei, vt di-
xi, sit motus quidam in bonum arduum difficulta-
tem oppositam superans, seu affectus quidam pro-
sequitionis efficax cum quadam firmitate difficul-
tatem oppositam superante, proprium illius et
gignere affectum audacie, qui respicit quidem ra-
tionem ardui, sed candem carmen illam, que à spe
respicit; spes enim eam respicit rationem agit, quæ
constitit in sola difficultate rem aliquam obti-
nendi; audacia vè respicit eam rationem ardui,
quæ oritur ex nocumentis, & damnis, aut damno-
rum periculis, quæ possunt immittre. Vterque
igitur affectus est erectio quadam appetitus conta-
rationem ardui; sed nihilominus spei concessa est
audacia velut famula, quæ circa medium difficile
versetur, vt bonum speratum obtineri possit.
Obiectum enim materiale est ipsum malum, vel
periculum mali imminentis; formale autem est
illud malum prout est medium obtainendæ rei
speratae accommodatum, & sic induit rationem
boni.

Causas easdem habet audacia, quas dixi esse causa
causas spei. Addo tamen ex Philosopho lib. 1. Rho-
toric. cap. 5. illos esse maximè audaces, primò qui
rechè se habent erga diuinam, quia certè sibi pollicen-
tent Dei auxilium, per quod superare possint
difficultates. Secundò illi qui acceperant iniuriam,
sunt maximè audaces, quia communis est persua-
sio, Deum iis optulari, qui affecti sunt iniuria.
Tertiò illi qui saepe subierunt pericula & eas-
cunt. Dupliciter enim audaces fieri solent homines;
aut quod experti non sint, aut quod auxilium ha-
beant. Quartò si terribile illud periculum non sit à
potentioribus, sed à paribus, aut minoribus, &
quibus meliores se esse putant. Quintò si plura &
maiora sibi putant inesse, quibus cùm excedant,
timendi sunt; ea sunt pecuniae, magnitudo, vires,
Sextò si neminem iniicii afficerent, aut non mol-
tos, aut non eiusmodi, quos metuerent.

Dico secundum, timorem esse actum appetitus timor
auerstium, in malum futurum, proxime imme-
nens, & ægrè evitabile.

Ratio est, quia timor distinguitur ab odio, &
fuga, & à tristitia. Distinguitur ab odio, eo quod
timor auersetur malum futurum; vbi tamen queri
potest quomodo brata timere aliquid possit, cum
non cognoscant futura? Sed respondeo futura cog-
noscere posse imperfectè per sensum internum, &
sub aliquo dubio; quod sufficit ad timorem. Dis-
pedit etiam timor à fuga simplici, quod timor refi-
ciat malum arduum proxime imminentem; non enim
timentur mala, que longè absunt, vt notat Aristotle
lib. 2. Rhetoric. cap. 5. omnes enim, inquit,
scimus se morituros; verum quia non propè, non
curant, sed morbo pressi vehementer timent. De-
nique differt timor à tristitia, quia timor auer-
sat malum quod ægrè potest evitari; si enim, in-
quit Philosophus eo loco, malum sit prorsus inen-
tibile, timorem non parit, sed tristitiam, & timorem
quendam

Quæst. III. Sect. V. de Charact. passion. 571

Generica eius diu-
nius.

quendam inefficacem; obiectum enim timoris est malum aliquo modo dubium.

Ex quibus colliges primum diuidi timorem vniuersum in sex membra, segnitatem, pudorem, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam seu angorem. Segnitas est timor laboris vires excedentis, quo retardatur aliquis ab opere: pudor erubescens est timor labendi, & infamiam proferendi. Verecunda est timor infamiae ob admis-
tam turpitudinem; hæc enim duo, quæ sèpè confunduntur, in eo differunt, quod pudor scelus respiciat patrundum, verecunda patrum, sed uterque sit metus probri. Admiratio est timor magni mali, cuius non possit facilè reperiri exi-
tus, licet aliæ admiratio communius signifi-
cat laudationem rei alicuius magna, ac singu-
laris; qua laudatio continet iudicium de magni-
tudine rei alicuius, oblectationem appetitus in ea,
& voluntatem eam laudandi. Cautele admirationis
hoc modo sumptæ sunt ignorantia, & rei magni-
tudo. Stupor est timor mali, quod propter noui-
tatem, & inexperteniam ingens videatur. Agonia
est timor improbus mali, cui prospsi non potest;
vel etiam est timor, ne quod aggetess sumus, non
cedat ex sententia.

Timoris diuino apud Christianos
rechè diuidi in mundanum, seruilem, filialem &
Christiana nos.

Variae ti-
moris cau-
se.

Colliges secundò, timorem apud Christianos
rechè diuidi in mundanum, seruilem, filialem &
reuerentiale. De qua diuisione dixi fusè in
Theologia.

Dico tertio, causas timoris plures esse. Prima,
& principalior est malum futurum, & probabiliter
saltē imminentes. Vocat huiusmodi mala Philo-
phus terribilia; ea scilicet quæ magnos dolores, aut
corruptiones inducent: inò signa illorum terribili-
lia sunt & timentur, ut inimicitia & ira potentium;
nam cùm non lateat velle ac posse ipsos, propè
ad iam faciendum sunt. Item iniustitia vites ha-
bent. Similiter in potestate alterius esse timorem
inferr, quonamobrem consciū aliquid quempiam fe-
cisse, timentur, ne aut dicant, aut deferant. Po-
tentis illis terribiles sunt, qui possunt iniuriis af-
fici, homines enim vtrplurimum, cùm possunt, in-
ferunt iniuriā. Timentur quoque, qui passi sunt
iniuriā, aut pati se putant; cùm enim expectant
opportunitatem. Qui item iniuriā intulerunt,
terribiles sunt; timent enim ne par referatur: ad
hac qui de iisdem certant, cùm vtrisque simul ea-
dem esse non possint. Ex affectis iniuriā non timentur
ij qui sunt acuta ira ac minaces, sed tranquilli,
& dissimulatores. Cuncta verò quæ timentur,
terribilia sunt, si cùm errauerint, corrigi non
possint. Denique terribilia sunt ea quæ quoties in
alios sunt aut imminent, sunt miserabilia.

Secunda causa timoris est amor; res enim est
sollliciti plena timoris amor, quia qui amat, dis-
plicere metuit dilecto, vel etiam timet iacturam rei
amatae. Tertia defectus potestatis ad resistendum
potentioribus. Quarta, mala conscientia; Magna
enim, inquit Tullius, eis est conscientia, ut neque
timeant, qui nihil commiserint; & pœnam semper
ante oculos versari pucent, qui peccaverunt. Quinta
cognitio periculi præsentis; sic enim noctambuli si
subitè excitentur, turbantur, & sèpè pertinent. Sexta
vehemens desiderium alicuius boni, quod
magni fit. Septima frigiditas sanguinis cum magna
copia atrabilis; qui enim habent huiusmodi tem-
peramentum, ij vehementer sunt timidi.

Dico quartò, timoris etiam effectus plures &
peccatos esse.

Primus est spiritum & caloris recursus ad par-
tes interiores, vnde sequitur pallor in vultu, &

A tremor in extremis membris; maximè autem in
metu tremore solet labium inferius, quia illud faci-
lius frigescit. Hinc etiam qui timent, decidunt
facilius à loco in quo incederent securi, si non
timarent.

Secundus est horror capillorum, quia collecto in
interioribus partibus calore, pori retrahuntur fri-
gore, vnde capillorum per poros erumpentium se-
quitur rigor & constrictio.

Tertius est vocis trepidatio, & interdum etiam
præclusio, quia calore destituta instrumenta vocis
minus suum non obeunt; hinc etiam fit ut qui
timent, vocem reddant acutiorem, quia constri-
ngit arteria, cuius contrarium in pudore accidit;
cùm enim in eo sursum euocetur sanguis & spiri-
tus, dilatatur etiam arteria, & vox fit grauior.

Quartus est sitis, quia collecto intus calore, ar-
dent viscerá, & humidum absumentur.

Quintus cordis palpitatio, canities præpropera,
& interdum etiam ipsa mors.

Verum mirabile omnino est, quare in pudore,
qui timor sine dubio quidam est, non pallescat
tamen vultus, sed erubescat; quem ruborem pul-
chrè vocabat Diogenes, colorem ipsius virtutis.
In pudore videlicet sanguis & spiritus ad vultum
confluent, in vulgari metu concurrunt ad cor.

Causa tamen huius discrimini ista sine dubio
est, quia pudor timor est modicus, per quem pauci
ad cor euocantur spiritus; vnde illi quos pudor
afficit, initio pallescent aliquantulum, post-
modum verò rubescunt, quia facies eorum in
alterius præsentia multùm laborat, quasi non
sustineat vultum alterius, idèo in pudore oculi
demittimus, manu faciem tegimus; idèo ad
partem illam tanquam laborantem accurrunt spiritus
& sanguis, qui prius accurrerant ad cor.

Colliges ex iis remedia timoris ista esse potissi-
mum. Primum minuere amorem & cupiditates; qui
enim nihil habet quod cupiat, is metuit nihil. Su-
blata videlicet causa, effectus non sequitur. Des-
tinis timere, si sperare desinis, inquit Seneca epist. 5.
Secundò ea quæ valent ad tollendam tristitiam, ti-
moris etiam remedia sunt; nemo enim ea futura
meruit, de quibus non dolet præsentibus. Ter-
tium minuere opinionem mali quod metuitur; plura
enim sunt, inquit Seneca epistola 13. que nos ter-
rent, quām quæ prement; & sèpè opiniōne,
quām re laboramus. Quartò cogitare ini-
utilitatem timoris, & mala quæ ante tempus sine
fructu cruciant. Qua ista dementia est (inquit idem
epist. 98.) malum suum antecedere. Et epist. 13. Illud
tibi præcipio, ne sis miser ante tempus; cùm illa quæ
velut imminentia expandisti, fortasse nunquam ven-
tura sint. Certe nondum venerum. Vide cætera.

S. III.

Ira.

Dico primum, iram rectè à Philosopho definiti ira defi-
lib. 2. Rethoric. cap. 2. Est appetitus eius quæ nitio.
appetit ulvioris, propter apparentem immitteri vel
in se, vel in suis contemptum. Vel brevius, ira est
appetitus vindictæ propter contemptum.

Ratio est, quia cùm quis intulit alteri molestiam,
effertus est illico repellenda molestia appetitus, &
illius in authorem ipsum retorquenda, quæ ap-
pellatur vindicta compensans illum inororem.
Hæc est propriè ira, verus affectus prosecutiōnis;
quia compensatio & retributio accepti mali ratio-
nen aliquam boni habet, idèo ira malum respicit

B B b 4 sub

sub ratione aliqua boni. Debet autem vindicta illa apparere ut possibilis; si enim appareat impossibilis, non ira oritur, sed tristitia. Deinde appetitus ille vindictæ nascitur ex contemptu coniunctio cum dolore; causa enim iræ altera remota est, altera proxima. Remota est iniuria per despiciendum illumata. Proxima est dolor conceptus ob talem despiciendum. Irritat *laſio dolorum*, inquit Laſtantius, & dolor appetitus facit vltionis.

Neque obstat, quod rebus aliquando irascimur inanimis, à quibus neque contemptus, neque vila iniuria proficitur. Calamo enim non raro irascimur parum apto ad scribendum. Illa est enim vera vleſcendi voluntas, & quasi umbra quædam retributionis, vt qui mala faciunt, inquit Augustinus, mala etiam patientur; quia scilicet homo per illum actum eodem modo se habet, ac si accepisset iniuriam, & eam vleſceretur.

Colliges ex his primò, quomodo ira differat ab odio inimicitæ & à simplici desiderio? Differat ab odio illo, primò quod ira licet occasionem sumat ab ipso damno illato, velutque alteri damnum, sicuti odium inimicitæ; peculiari tamen quodam modo vult illud malum sub formalitate compensationis & vindictæ; non autem odium inimicitæ, cuius aliquam veluti particulam esse iram docet Philosophus lib. 5. politie, cap. 10. Quia odium est generalius, quam ira; immo si durat ira, degenerat in odium. Præterea, inquit idem Philosophus, odium magis ratione vtitur quam ira; nam ira cum dolore fit, immo non facile ratione vtitur; odium vero lentiū est, cùm sit sine dolore. Deinde ira semper aliquid respicit singulare, non autem odium, nam omnes & furem oderunt, & calumniatorem. Odium versatur circa malum, ira respicit bonum; odium est sine dolore, ira præium dolorem superponit, & ex eo nascitur; ob eum enim reponere vult vindictam, & quasi dolorem dolore compensare. Ideo etiam ipsa dulcissima est, & vt nota Philosophus, defluente melle dulcior in virorum pectoribus gliscit. Ex amaro igitur oritur suauitas, quia gratum est consequi, quod exoptas; idcirco etiam immoratur in cogitatione vleſcendi; quæ imaginatio, inquit, voluntatem similem ei facit, quæ in somnis accidit.

A desiderio differt, quia desiderium non supponit necessariò dolorem; ira tamen supponit: vnde non quicunque vindictam expicit, irascitur, sed quicunque irascitur ob dolorem; nam etiam ira desiderium quoddam est.

Colliges secundò, iram vulgo in tres species commode diuidi, excandescientiam, simulatorem, & inimicitiam. Prima, qua vocatur etiam fel, est ira impetus subito enascens, & parum durans. Simultas est ira permanens & diurna. Inimicitia est ira nunquam conquiescens, donec sumatur vindicta. Eos qui primâ specie iræ concitantur, vocat Philosophus acutos; qui secundâ, amatos; qui tertiâ, difficiles. In prioribus humor biliosus præualet, qui citè accendit; in aliis biliosus simul & melancolicus, qui tardius extinguitur.

Dico secundò, causas iræ omnes renocari debere ad iniuriam, seu contemptum, ex quo dolor nascitur, & ex eo dolore ira. Plurimum tamen conferunt abundantia biliosi & melancolici humotis in corpore.

Ratio est, quia licet tres sint veluti partes contemptus propriè dicti, despectus, detracatio, contumelia; tamen quilibet iniuria iram concitat, tametsi nulla est, quia pungat acrius, quam despiciens. Sicut autem amori deseruit sanguis, odio, timori;

A tristitia melancolia: ita bilis deseruit iræ; nam illa motu iræ insurgente statim effervescit & concitatur tanquam in malum præsens factura imperum. Motus enim spirituum & humorum respondent motibus animalium propter sympathiam corporis & animæ. Maxime igitur irascuntur illi primo, qui contemnuntur in iis, in quibus se maiores putant. Vir v.g. eruditus, si damnet imperita, difficulte tolerat. Secundò illi qui circa ea impeduntur, quæ maximè cupiunt, & quibus maximè indigent. Idè agrotantes, pauperes, amantes, & viuenterfalter aliquid cupientes, & non aſſequentes, itacundi sunt, & facile incendorunt, maximè in eos qui contemnunt eos, maximè ob præsentem fortunam; pauper in eos à quibus ob paupertatem contemnitur; amans iis à quibus spernitur ob amorem. Præparatur enim quilibet turbatione, quæ in ipso est. Quartò si forte opposita expetabat; maiorem enim inferior dolorem quod est præter opinionem. Quintò qui sunt contemptibiles, magis proni sunt ad irascendum, cùm sèpe patientur contemptum. Sextò, qui amio sunt angusto & infirmo. Septimò superbis, quos videlicet contemptus acrius pungit. Octavo audiosi facile irascuntur, quia spiritus conlunat inferuentis lætitiae. Ob eandem causam melancolici & fatigati corpore accenduntur faciliter.

Irascimur autem primò deridentibus & complacientibus: secundò iis qui officiant: tertio vilipendentibus ea quibus maximè studeamus: quartò amicis faciliter quam inimicis, & affuetis honorate ac magnificare, si contemnunt: quintò iis qui apud illos nos contemnunt, à quibus maximè honorari cupimus; quos admiratur, quibus mirabilis videri volumus, quos metuimus, & à quibus metuimus. Alia huiusmodi plura persequitur apposite Philosophus lib. 2. Rhetorie, cap. 5. &c. 26.

Dico tertio, effectus iræ plurimos esse ac per-

plures

Primus est fervor quidam cordis cum quadam amaritudine, vnde à pluribus etiam ira definit sanguinis effervescentia circa cor. Secundus est incompositus totius corporis status. Ira sua fulmis, inquit Gregorius, incansum palpitar cor, corpus frenat, lingua se præpedit, facies ignefit, aspernatur oculi, &c. Atrobius lib. 1. Quid ergo sequitur necessariò, nisi vt ex illius luminibus scintilla eminet, flamma asciens, anelatum pectus spiritum inciat, ex ore & ex verbis ardoribus labiorum scintias inalcescat. Tertius est delectatio ex vindicta spe, & obscuratio rationis. Qui irascuntur, inhant in vindictam. Per viscera ipsa quare supplicio viam, si viuis, anime. Iram exsuscitant eorum comparationes, qui vel minori, vel pari de causa irati sunt. Iniuriam acceptam extollunt; vix ipsa tantum, vix adhuc creditur malum. Ab ira se nunquam discesserunt, nunquam concitatus cessabit in pœnas furor, crescerque semper: queruntur quod tardiores sint in vleſcendi iniuria. In seipso irascuntur ob amissam vleſcendi occasionem. Ebullitionem sanguinis circa cor sentiunt, seque vellicari ad vltionem: manca eorum oratio est ad declarationem iræ. Eos quibus irascuntur, despiciunt, Electum littore, egentem excepti, & regni denuo in parte locauit. Partes corporis omnes incitad sumendum vindictam, furoris argunt mediocritatem, videntur in amentiam versi, hortantur se ad maiora. Indicant facilia omnia esse ad vindictam. Proficiunt se molci magna. Iram extollunt, à persona laſa & laedente. Illatam iniuriam narrant & exaggerant. Lætantur tanquam vltionem videntur.

Quomodo
differat ab
odio.

Et à desi-
derio.

Iræ tres
species.

Causæ
eiufdem.

derent. Eorum omnium causa est, quia bilis cum accendatur insurgente motu iræ, accedit etiam spiritus, unde statim turbatur ratio, quia spiritus esse debet temperata & tranquilla, ut sint idonei mentis functionibus. Excitantur etiam vapores ab eadem bile effervescente, qui caput opplenit & offuscant. Denique idem humor biliosus calefacit passionem etiam iræ auget per sympathiam, indeque totum immutat corpus, quia est valde calidus; unde cum spiritibus & sanguine simul foras se prodit in oculis & vultu, veluti vna in hostem ruiturus.

Colliges ex his primò, quænam remedia sint idonea ad sedandam nostram in alios iram. Primum & optimum est animi demissio & humilitas; nam ira oritur ex dolore ob contemptum; qui autem humiliis est, non molestè fert contemptum. Secundum ut minuamus opinionem contemptus, seu iniuria accepta. Tertium ut proprios cogitemus defectus. Quartò ut tantisper cohabeamus animum à vindicta, donec ira defuerit. Quintò fugere iracundorum hominum consortium. Sextò non multum inquirere, quid de nobis dicatur. *Multa nos iniuria transcurrit*, inquit Seneca, *ex quibus plerasque non accipit qui nescit*. Septimò ponenda ob oculos exempla patientia.

Colliges secundò aliorum in nos iram sedari. Primum si non obstantum irato: initia malorum quies curar. Secundò iuvat suauit oratione iratum placare. Tertiò fateri culpam, & irato non contradicere. Et hactenus de passionibus satis sit, ut ex his intelligere quisque possit earum victoriam, totum esse debere studium sapientiae.

¶: ¶: ¶: ¶: ¶: ¶: ¶: ¶: ¶:

DISPUTATIO III.

De virtutibus moralibus in specie.

Aristoteles à lib. 3. ad 10.

ACTENVS in genere proposui virtutis moralis naturam, actus, & materiam, vt inde cognosci possit uniuscunus character ipse virtutis: nunc ad singulas explicandas curam converxit Philosophus, explicatque primùm fortitudinem, temperantiam, iustitiam; deinde virtutes intellectuales, semiintuitus, & amicitiam. Ego parum ab eo difcessero, si quatuor questionibus Cardinales quatuor virtutes exposuero.

QVÆSTIO I.

De fortitudine, & adiunctis ei virtutibus.

Aristot. lib. 3. à cap. 6. ad 10.

ORditur ergo Philosophus à fortitudine, non quod ea reliquis præcellat virtutibus; sed quod natuitate illas ferè antecedat omnes, in & quodammodo complexa esse videatur. Vnde factum esse notat Guillelmus Parisiensis lib. de virtutibus, cap. 4, ut virtutis genericum nomen illi soli aptatum sit. Mihi dicere satis erit eius naturam & vi-

A tia opposita; deinde partes illi annexas, & opposita singulis virtutibus.

SECTIO I.

De natura fortitudinis.

CERTUM est primò, dari virtutem aliquam specificalem ab aliis omnibus distinctam, quæ fortitudo appellatur; fortitudinis enim nomen, ut recte docet S. Thomas 2. 2. quæst. 123. art. 2. significat primò firmitatem quandam animi in bono honesto; & sic fortitudo generalis est virtus, vel potius conditio virtutis cuiuslibet, cuius proprium semper est, inquit Philosophus 2. Ethic. cap. 4. firmiter & immobilitate operari. Secundò fortitudinis nomen significat firmitatem animi in sustinendis & repellendis iis, in quibus est difficile firmitatem habere, ut sunt mortis pericula; & ut sic illa est virtus specialis, quia materiam habet determinatam, & honestatem respicit specialem, à qua mouetur, & à qua specialem habet difficultatem & laudem.

CERTUM est secundò definiri optimè fortitudinem 3. Ethic. cap. 7. mediocritatem, quæ circa timores fiduciasque versatur. *Qui igitur*, inquit, *ea que oportet, & cuius causâ oportet, & ut oportet sufficiat ac timerit, & simili etiam modo confidit, fortis est; quippe cum pro dignitate, & sic ut ratio praesertim, fortis vir & passatur, & agat.* Consonat Tullius citatus ab Augustino lib. 83. quæstionum, quæst. 1. *Fortitudo*, inquit, *est considerata laborum perspicie, & periculorum suscepitio.* Quasi diceret, fortitudinem esse virtutem, quæ inducit mediocritas in affectus timoris & audacie, ne impediatur voluntas ab eo quod circa malorum pericula hominem decet. Quæ definitio ut intelligatur, explicari debent fortitudinis obiectum, actus, proprietates, virtus fortitudini vel opposita, vel similia.

§. I.

Obiectum fortitudinis.

Aristot. 3. Ethic. cap. 6.

DVO probat Philosophus cap. illo 6. Primo fortitudinem versari circa terribilia, tanquam dinis materialis obiectum: secundò illam non versari circa quilibet terribilia.

Dico primò, fortitudinis materiale obiectum remotum esse res terribiles, id est mala & pericula, praesertim maxima, cuiusmodi est mors, & ea quæ spectant ad res bellicas.

Ratio est, quia fortitudinis obiectum, ut rete norat S. Thomas 4. Ethic. lect. 1. aliud est remotum, aliud proximum. Proximum sunt passiones, quibus fortitudine imponit mediocritatem. Remotum est id circa quod versantur huiusmodi passiones. Illud dixi esse terribilia, id est mala & pericula malorum; deinde quenam sine ea terribilia.

Primo ergo probat Philosophus, terribilia respiçi à virtute fortitudinis, quia fortitudo est mediocritas circa timores & fiducias: sed timores & fiducia non versantur nisi circa res terribiles; solas enim illas metuimus, cum illæ simpliciter sint mala; metus autem expectatio est mali, & circa eas etiam exercetur fiducia, ut patet: ergo terribilia, id est ea quæ difficile sunt aut tolerantur, sunt obiectum fortitudinis. Probatque S. Thomas q. 123,

art. 3.

art. 1. Quia virtutis proprium est hominem bonum reddere, & opus eius bonum secundum legem rationis; quia hominis bonum ex S. Dionysio, est secundum rationem esse, quod contingere potest tripliciter: primum secundum quod ratio ipsa rectificatur, quod sit per virtutes intellectuales: deinde secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus instituitur humanis, quod pertinet ad institutum: tertium secundum quod tolluntur impedimenta humanis rectitudinis in rebus humanis ponendae; impeditur autem dupliciter, uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili, quod tollitur per temperantiam: deinde per aliquid difficile, quod tollitur per fortitudinem moderantem fiducias & timores.

Secundum proponit Philosophus, quænam terribilia obiectum sint fortitudinis; aliqua enim sunt quæ non sunt obiecta fortitudinis, quia mediocritas circa metum eorum, & fiduciam non est fortitudo. Debet igitur primò hæc mala, ut fortitudini accommodentur, talia esse, ut honestè suscipi, vel sustineri possint, qualia sunt ea qua pro Republica salute suscipiuntur; unde nec duellantes, nec gladiatores dici debent fortis, sed feri potius, & immanes. Secundum per se fortitudine obiectum sunt ea terribilia, quæ sunt maxima, præsertim mors; quia illa, inquit, maximè omnem est horribilis, cum sit terminus, nihilque amplius homini mortuo aut bonum, aut malum esse videatur. Tertiò non circa quilibet mortem versari vir fortis videatur, ut si contigerit in morbo vel in matre; sed versatur circa eam mortem, quæ in pulcherrimis rebus contingit, cuiusmodi est mors in bello operita. Ille igitur verè fortis est, qui circa præclaram mortem fuerit impavidus, & circa ea quæ mortem afferunt, cum proxima sunt.

Materiale proximum. Dico secundum, obiectum materiale fortitudinis proximum esse affectus timoris & audaciae; obiectum autem formale esse honestatem mediocritatis circa illos affectus timoris & audaciae.

Prima pars assertur 2. Ethic. cap. 7. & 3. Ethic. cap. 6. Quia scilicet immoderatio duorum illorum affectuum est vituperabilis, mediocritas autem laudatur: ergo datur circa illos affectus moderatio, quæ vocatur fortitudo. Rationem assert S. Thomas art. 3. quia propter fortitudinis est tueri voluntatem hominis, ne retrahatur à bono rationis; sed non potest retrahi nisi ex aliquo timore mali: ergo fortitudo versatur principaliter circa timores rerum difficultium, quæ voluntatem retrahere possunt à bono rationis. Oportet autem impulsu illum non solum moderate tolerare difficultia, sed etiam aggredi, quando ea oportet exterminate: ergo fortitudo versatur circa timores & fiducias.

Seconda pars de obiecto formalis fortitudinis probatur ex 3. Ethic. cap. 7. *Fortis vir,* inquit, ut homo erit interitus; tamen ipse mala huiusmodi, sed ut oportet, & ut ratio prescribit, honestatis causa sustinebit, quippe cum hic finis virtutis sit. Unde argumentor. Nunquam est actus alicuius specialis virtutis, nisi cum aliquid sit ob finem virtutis: sed finis virtutis est honestas virtutis: ergo nunquam est actus specialis, nisi quando sit propter honestatem specialē. Minorem deinde probat. *Quis igitur ea que oportet, & ut oportet, sustinet ac timeret,* & simili modo confidit, fortis est. Finis autem vniuersusque operationis est qui secundum habitum existit; at viro fortis fortitudo ipsa honesta res est: talis igitur erit etiam finis, quippe cum fine singula definiantur.

§. II.

Actus fortitudinis.

Aristot. 3. Ethic. cap. 7. & 9.

Explicit illos in genere cap. 7. Deinde ad eos in particulari descendit cap. 9. Vbi affectus proprie-
ties virti fortis.

Dico tertio, actus elicitos fortitudinis esse duos tantum. Prior & posterior est tolerare dura: secundus minus nobilis est aggredi difficultia.

Prima pars, duos ponens actus fortitudinis, probatur ex obiecto proximo illius, quod est duplex, mediocritas timoris nimis & si facie, circa duos enim illos affectus non potest esse mediocritas nisi duplex: ergo neque actus esse possunt nisi duos nam omnis timor moderatus pertinet ad perspicaciam: omnium fiducia & audacia moderata pertinet ad agressionem difficultum: ergo duo duntur sunt actus eliciti fortitudinis.

Seconda pars assertit, nobiliorem esse actionem quo toleramus & moderamur timores, quam eum quo agimus, & moderamur audaciam; ita enim fons Aristoteles cap. 9. *Quamvis,* inquit, circa fiduciam & timores vir fortis versetur, fortitudo rarer non simil modo in viris que, sed in timidis rebus manifestatur. Probatque, quia difficultius est dolos ferre quam abstinere à voluptatibus, & aggredienda: ergo est laudabilior actus fortitudinis. Probatur antecedens, quia quod est minus voluntarium, est difficultius; perspicacio autem dolorum est minus voluntaria quam aggressio: ergo perspicacio dolorum est difficultior. Deinde qui aggreditur, non apprehendit malum nisi ut futurum: perspicacio apprehendit ut praesens difficultius autem malum praesens, quam malum futurum. Addit S. Thomas 3. Ethic. lect. 18. esse difficultius stare contra fortitatem, quam insurgere in aequalem vel minorem; timor autem imminet homini ab aliquo fortiori contra ipsum insurgente, non autem audacia: ergo timor est difficultior quam audacia.

Dico quartio, proprietates actus fortitudinis, & ipsius viri fortis sex numerari ad Aristotele cap. 9.

Primò enim fortis, inquit, impavidus est vi homo, atque timet quidem res formidolosas, quæ facultatem hominis excedunt; verum ut oportet, & ut dicat ratio, tolerat honestatis causam. Secundò agit ex honesta causa, quæ sunt ipsius fortitudinis. Tertiò fortitudo maxime appetit esse perfectissima in iis quæ subito eveniunt; non quod fortitudo in iis quæ in electione sunt, magis versetur circumspecta; sed quod subiti casus magis ostendant habitum acquisitum. Quartò fortis in actu suo iam assumunt dolorem moderatam; nam ut dicitur cap. 8. furor cooperatur fortibus. Quintò fortis tolerando delectatur ex una parte, nimis ex consideracione actus & finis sui; aliunde vero ex perspicitione uestrum dolores sentit, arque tristatur. Fortitudinis enim finis, inquit, incundus esse videtur; verum ab euangelistis doloribus offuscatur. Idque probat exemplo pugilum, quibus incundus est finis, ob quem pugnat, sed molestum est cædi. Sic mors quidem & vulnera fortis viro molesta erunt, aque iniustus feret; sed fereret amorem, quia honestum est ea ferre, & turpe non ferre: neque sit in omnibus virtutibus, ut cum voluptate operemur, quoad attingatur finis. Sextò fortis non sunt semper optimi milites, sed si qui minus sunt fortes, & nullam alio bonum habent; quia hi parati sunt obiecto se pecculis, vitamque pro parvo emolumento perdunt.

§. III.

Quæst. I. Sect. I. de Fortitudine.

575

S. III.

Vitia fortitudini opposita.

Aristot. 3. Ethic. cap. 7.

Vitia duo fortitudini opposita. **D**ico quinto, via fortitudini opposita esse duo: primum est timiditas per excessum timori et defectum audacia: alterum audacia per defectum timoris, et excessum fiduciae.

Timidas. Timidas longius à fortitudine recedit, quam audacia, ut sæpe docet Philosophus; excedit enim in timendo, & in audiendo deficit; quod est sine dubio contra præscriptum rationis; quia timidus non audet aggredi, quando ratio dicit, aut sicut dicit; sed linquit statim animo, quoties graue aliquid impendet, & timore præpeditus, abrumpt actionem, & difficultatem propositæ succumbit; quod est contrarium fortitudini, & peccatum interdum graue, alias leue pro diuersitate illius mali, quod periculo premente committitur.

Audacia duæ species. Audacia dividitur ab Aristotele in duas species; alteram appellat intimiditatem, alteram absolute vocat audaciam. *Intimiditas*, inquit, *vitia est nomine carens*; *sed insanias tamen & indolentiam potest nominari*. Definitur defectus in timendo contra præscriptum rationis, v. g. cum neque fulmina timetur, neque terræ motus; id quod ait tribui Celtis: recta enim ratio non solum timorem reprimit ne excedat, sed excitat eum etiam aliquoties, ut malum declinet, quando non est iusta ratio ut sustineatur. *Qui enim*, inquit lib. 1. magnorum Moralia, *tunc non timeret, non fortis, sed furens est*; quia metuendum quidem, *sed tolerandum est*; nam si nihil metuens toleret, nequam fortis. Vnde dicitur 3. Ethic. cap. 7. furiosos nihil timere. Elegerant Seneca ad Polybium cap. 36. *Non sentire mala non est hominis; non ferre non est viri*.

Audacia proprie dicta, sive temeritas, excessus est in audiendo & aggrediendo, cum quis ut repellat malum imminens, aliquid aggreditur, quod non conuenit, vel quomodo non conuenit, vel quando non conuenit. *Qui enim*, inquit Aristoteles cap. 7. confidendo in rebus terribilibus excedit, audax est, & arrogans, & fortitudinis affectator.

Dico sexto, actus ignauia istos ab Aristotele recte numerari.

Primum timere quæ non oportet; secundum deficere in confidendo; tertium male se habet timidus circa spem, cum vniuersa timeat; fortis vero contra se habet: confidere namque bene sperantis hominis est. Quartu[m] mortem sibi conciliare ad fugiendum pauperatum, aut amorem, aut molestemum aliquid, non fortis hominis est, sed potius timidi; est enim mollitudinis laboriosus fugere; atque non quia res est honesta, expedit mortem; sed quia malum fugit. Forti enim virorum est, inquit ille apud Curiom lib. 7. magis mortem contemnere, quam odissi vitam. Sæpe tandem laboris ad vilitatem compelluntur ignauii. Aureè poëta ingeniosus, *Fortiter ille facit qui miser esse posse*.

Actus intimiditatis sunt primum nihil omnino timere: secundum dolorem omnem & cruciatum spernere, quod saeum esse ab Epicuro testatur Tertullianus cap. 45. *Apologeticus*; tertio nihil velle concedi naturæ, cum tamen homo saxeus non sit, vt Seneca tradit cap. 37. ad Polybium. Quartu[m] ex motu turpi tormenta subire grauiam. Quintu[m] pertinaciter in sententia sic hæcere, vt nunquam apparere velit ab ea dimotus.

Actus audacia isti sunt. Primum qualis est fortis circa res ipsas formidolosas, talis videri vult audax. Secundum plures ipsorum timidi sunt; in iis audentes res formidolosas non sustinent. Tertiu[m] audaces ante ipsa pericula præcipites sunt, & volunt ea; sed cum in ipsis sunt, tergiuersantur. Fortes autem in ipsis quidem operibus sunt feruidi, antea vero quieti.

Actus audacia.

S. IV.

Vitia fortitudini affinia.

Aristot. 3. Ethic. cap. 8.

B Dico septimo, via fortitudini affinia ea dici, *Vitia fortitudini affinia*; quæ nomen habent & imitationem aliquam fortitudinis; quemadmodum inquit Philo lib. de fortitudine, nummi adulterini veram referunt Principis imaginem.

Prima vocatur fortitudo civilis, quæ nimirum in pericula irruit non propter honestatem fortitudinis, sed ad vitandam pœnam, quam ignavis sancti leges, vel ad obtinendam præmia & honores fortibus in Republica dari solitos. Cives enim ob increpationes quæ sunt ex legibus, & opprobria, honores subire pericula videntur.

Probatur autem hanc non esse veram fortitudinem, quia fortitudo tolerat & aggetur difficultas propter ipsam honestatem; fortitudo autem civilis spe præmij dicitur; ob pudorem enim & appetitionem honoris exercetur, & ob fugiendum reprehensionem, quæ quidem est turpis: ergo spuria est & adulterina fortitudo illa civilis: non enim pudore aut necessitate, sed quia res est honesta, fortem esse oportet.

Secunda fortitudinis faceta species est militaris, *Fucata*, quæ videlicet contemnit aliquis pericula, eo quod expertus sit illa sæpe vanæ esse: atque fortis videatur esse, quia quales illæ sint, alii neciunt.

Probatur autem triplici ratione illam non esse veram fortitudinem; prima est, quia non versatur circa difficultas, quia & aduersarios offendere, & seipso tueri maximè possunt, & euitare hostis conatus, & illum percutere, cum armis ut maximè possint, & talia habeant ut & ad faciendum sint, & ad non patiendum aptissima; quibus efficiunt ut & ipsi tanquam aduersi inermes armati, & tanquam aduersi rudes ludimistri decurrent. Secundum in huiusmodi certaminibus non i[n] sunt pugnacissimi, qui fortissimi sunt; sed i[n] qui vires habent, & i[n] qui optimè valent corporibus. Tertiū isti tunc timidi sunt, cum ex crescere periculum, & inferiores sunt copiis & apparatu.

Tertia est, quæ quis ardua subit ob concitacionem aliquius affectus, præsentim ira; nam ira fortitudinem maximè acutæ, unde fortiores i[n] etiam solent esse, qui sunt iracundiores. Fortes ergo, inquit Philosophus, i[n] videntur, qui ob itam feruntur perinde atque feræ in eos qui ipsas vulnere afficiunt, quia & fortis concitantur ira.

Hanc non esse veram fortitudinem multa probant rationes. Primum, quia dolore concitati ac ira huiusmodi homines irruunt in periculum, nihil prouidentes malorum; nam hoc pacto ipsi asini cum esuriunt, fortis essent; non enim a pabulo verberibus dimouentur. Secundum etiam adulteri properter libidinem audent plurima: ergo qui ob dolorem aut iram ad pericula compelluntur, fortis non sunt. Tertiū qui per eos affectus concitati agunt, pugnaces quidem sunt, at non fortis; non enim ob honestatem agunt, nec ut ratio præcipit; sed

ob

Actus intimiditatis.

576 Philosophiæ Peripat.Lib.III.Disp.III.

ob ipsum affectum ; aliqua tamen ex parte sunt si-
miles fortibus.

**Fortitud
ex spe.**

Quarta fortitudinis veræ umbra est eorum , qui sunt fortes ex eo quod spe fredi sint, id est qui propterea spem in periculis habent, quia multos sæpe superantur. Vnde fit ut felicem sibi quicquid tunc existim spondeat, quia sæpe aliæ fuerunt vicitores.

Illa fortitudo est solum admixta. Primo quia se superiores putant, & nihil suscepimus mali; unde nihilo tutiores videntur esse quam ebrij, qui spectant sibi omnia euentera prosperè. Secundo, cum non eueniunt ipsis talia, qualia sperantur, fugam artipiunt. Fortis autem viri est res eas, quæ sunt & videntur formidolosa, ferre; quia honestum est ferre, & turpe est non ferre. Tertio fortis magis videtur qui labitis in periculis est interitus, quam in præcisis; est enim ab habitu magis, & minus ex apparatu.

S E C T I O II.

De virtutibus fortitudini adiunctis.

**Fortitudo
vna est
specie.**

Certum est secundum fortitudinem ita esse unam specie infinitam, ut nullas propriæ loquendo sub se habeat virtutes totales specie distinctas, tanquam partes subiectivas, integrales, aut potentiales. Partes subiectivas nullas habet proprias, quia omne illud discrimen, quod excogitari potest inter varia obiecta fortitudinis, est materiale. Formaliter autem, & in ratione honesti perinde est moderatae aggredi, & moderatae sustinere. Perinde etiam est non refugere hoc aut illud periculum: nec refert ad formalem rationem fortitudinis, quomodo cumque patiatur homo. Nam hæc discrimen non efficiunt nisi materiale. Partes etiam integrales proprias & potentiales non habet, quæ nimis ab ipsa specie differant; quia idem semper habent motuum formale; & illæ omnes quæ communiter numerantur, materialiter solum differunt.

Eius part
es poten
tiales.

Certum est secundum, partes fortitudinis potentiales illas vocari à S.Thoma, quæ virtutem imitantur fortitudinis in materia minus difficulti, id est quæ id ipsum quod fortitudo spectat circa mortis pericula, spectant in materia minus difficulti. Septem autem numerantur à S.Thoma, magnanimitas, securitas animi, magnificientia, patientia, longanimitas, perseverantia, constantia, quas tamen omnes faciliter videmus cum Augustino reuocare ad magnanimitatem, magnificientiam, patientiam, perseverantiam. Cum enim duo sint munera fortitudinis, pati & aggredi; ad aggradiendum requiritur primo promptitudo quædam animi ad suscipiendum periculum, quod præstat magnanimitas: secundum strenuitas in executione, quod facit magnificientia. Ad patientium requiritur primo ne animus malorum asperitate frangatur, quæ patientia est. Secundum, ne diuturnitate malorum fatiscens excepta bona abrumptat.

S. I.

Magnanimitas.

Aristoteles 4. Ethic. cap. 3.

**Magnani
miratis**

Magnanimitatem, fidentiam, & securitatem plurimi distinguunt: ego sub eodem magnanimitatis nomine illas complector, eiusque virtutis cum Philosopho materiam, actus, proprietates, & extrema profero.

Dico primo, magnanimitatem generatim sumptuam recte definiri, virtutem quæ ad magna, & heroicæ opera in omni virtutum genere inclinat.

A Ratio est, quia magnus animus dicitur qui adspirat ad magna, eaque sola estimat & cogitat, quæ verò sunt parva, negligit; is enim, inquit Philosophus, est magnanimus, qui dignus est magnis, & iis dignum le esse censer. Atqui nihil in rebus humanis est magnum præter virtutes, que tamen etiam aliae sunt aliis potiores: ergo ille propriè magnanimus est, qui ad magna inclinatur virtutum opera, modò tamen mortis non sunt pericula, quæ obiectum sunt veræ fortitudinis. Neque tamen hæc virtus omnes est amplexa virtutes, tametsi earum ferè omnium sectar materia; non enim ex proprio illatum motiu spectat huiusmodi obiecta, sed cum habeat pro materia res magnas, id est maxime ardua opera virtutum, sub speciali quodam motiu illa respicit.

Addit Philosophus cap. 3. proprium magnanimiti virti esse, quod in quaue virtute magnum est. Et infra docet magnanimitatem esse quoddam virtutum omnium ornamentum; nam & maiores eas, amplioresque facit, & sine illis constare nullo modo potest; imò & sine illa nullas omnino constare posse virtutes, earumque conatus omnes irritos esse docet Nazianzenus orat. 26. Magnanimitas ergo respicit omnes virtutum actus appendiendis in eis magnitudinem quandam & excellentiam. Circa eosdem aetas eximios versatur fidentia, quæ spectat se posse vincere periculum, & boquam confequi, licet eximium & difficile. Securitas etiam adhæret magnanimitati: proprium eius est excludere timorem & anxietatem, animumque confinmare aduersus anxiæ curas.

Dico secundum, magnanimitatem specialem recte magnanimitatem ab Aristotele cap. 3. Est mediocris virtus honoris magnos. Adeo vt quemadmodum fortitudo moderat timorem & audaciam in periculis mortis; sic magnanimitas specialis moderat timorem & audaciam in periculis contemptus: ne videlicet desistat à magnis actibus virtutum ex timore dedecoris, nec aggreditur ex appetitu honoris. Ita expresè Philostrophus eo loco, contentiuntque Valques 1. p. dis p. 2. 35. cap. 4. Sepulchra lib. 3. de honestate discipline militari, Flaminius Nobilis lib. de felicitate, cap. 9. Martinus, & plures alij.

Ratio est, quia proprium magnanimitatis est animum perficere circa res magnas, adeo vt ipsis eas recte se habeat. Hæc enim specialis quædam honestas est per se appetibilis. Honor, præsternit magnus, præcipuum & primum hominis bonum est: ergo proprium est magnanimitatis perficere animum erga maximos honores, ita vt iuxta rationis præceptum illos dispiciat & appetat. Magni videlicet honores & ignominiae propria sunt materia magnanimitatis.

Colliges virtutem illam, quam innominatam appellat Philosophus, diciture medicoritatem esse circa honores paruos, non esse aliam quam Christianam humilitatem, quando heroicæ non est; quando autem est heroicæ humilitas, & versatur circa magnos honores aut ignominias, tunc esse propriam virtutem magnanimitatis; facit enim vt moderatè versetur animus circa honores magnos, inclinando eum ad eximia virtutum opera, contemptu dedecore, & appetitu honoris represso.

Dices humilitatem esse partem potentialem temperantiae, cuius proprium est moderat affectus appetitus concupisibilis, cuiusmodi est appetitus honoris.

Respondeo moderatum honoris appetitum, qui dicitur humilitas, spectare posse tum ad temperantiam,

Magni
mus

Oppo
magna
tati

Quæst. I. Sect. II. Virtutes fortitudinis. 577

tiā, tum ad fortitudinem. Ad temperantiam pertinet, quatenus absoluē moderatur appetitum honoris & laudis. Ad fortitudinem autem spectat & est vera magnanimitas, quatenus præparat animum ad tolerandam ignominiam & carentem honore ex honestate quæ periret in superanda illa difficultate; quæ maxima est; nam hæc est honestas quedam eximia, quam non continet alia vlla virtus, sed est affinis fortitudini, nempe Victoria summa difficultatis in subienda ignominia virtutis causâ, & contemnendis magnis honoribus, quatenus ad excellentes virtutum actus eliciendos pati non refutat ignominiam, & in eis exercendis timet studium honoris. Vno verbo humilitas heroica est vera magnanimitas.

Dico tertio, actus & proprietates viri magnanimi enumerari has à Philoſopho.

Magnani-
mus quis.

Primo magnanimum dicitur is, qui magnis est dignus, & magnis dignum se esse censet; qui namque non pro dignitate hoc facit, stolidus; qui autem in paruis dignus est, & hisce dignum se esse censet, is modestus est, non magnanimus. Secundò magnanimum cùm optimis & maximis sit dignus, debet etiam esse optimus; melior enim maiora semper meretur, & optimus maxima. Eum ergo, qui verè magni est animi, bonum esse oportet, atque magnanimi videbitur id esse, quod est in unaquaq[ue] virtute magnum. Tertiò magnanimum aggressus pericula, nunquam fugam ob timorem arripit, neque iniuriam ulli facit, quia is nullius rei gratia potest agere turpia, cui nihil est magnum. Quartò magnanimitas ornamentum videtur esse virtutum, quia maiores effici ipsas; ideo difficile est esse magnanimum, non enim esse potest si non omnis probitas adit. Quintò modice honoribus etiam magnis delectatur, & oblatos à vulgo propter res paruas contemnit. Quintò in paruis & magnis rebus moderatum se præbet. Sexto non offert se casibus periculorum ipsorum gratiâ, nec amat pericula, quia paucas res magnificat; sed magnis tamen vtrò se exponit, quando de rebus preclaris agitur, & tunc vita non parcit. Septimò acceptum beneficium maiore compensat beneficio, vnde fit ut non valde meminicit beneficiorum acceptorum, quia maioribus illa obruit beneficis. Octauò solet libenter inseruire alteri; neminem aut vix quemquam rogare. Nonò cunctari & quietem agere, nisi magna res sit proposita, quia parua non meretur; vnde fit, vt pauca faciat, sed magna. Decimò aperte amat, & aperte odit; quia timentis est fraude occultare sententiam. Imò aperte omnia dicit; amat enim orationis libertatem. Undecimò dissimulatione in vulgus vultur; non enim sua paterfacit omnibus, sed tegit, quia non vult laudes vulgi. Duodecimò non potest alterius mutuviuere, nisi amici; id enim est scruile, nec sine assertione fieri potest. Decimotertiò non facilè admirari, nihil enim ei videtur magnum in rebus humanis. Decimoquartò, non meminisse iniuriarum; vici enim magnanimi non est memorem esse iniuriarum, & malorum, sed ea potius nihil facere. Decimoquintò nec aliorum laudator est, nec maledicus. Decimosexto non vehementer contendit, quia nihil ei videtur magnum. Vide alia plura, quæ sine dubio conuenient magnanimitati generatim sumpta, magis quām magnanimitati speciali, quam vocari heroicam humilitatem.

Dico quartò, magnanimitati per defectum opponi pusillanimitati; per excellum opponi superbiam & arrogantiam.

Pusillanimitas vitium est, quo quis apprehendit R.P. de Rhodes curs. Philoſoph.

Opposita
magnanimi-
tati vita.

A omnia tanquam nimis magna, & suam facultatem exceedentia; vnde fit ut suis viribus minus diffidens, ea refugiat ad quæ idoneus est.

Superbia etiam opponitur magnanimitati, quatenus est heroicæ humilitas, & est parata subire ignominias magnas, propter magnos virtutum actus, quos etiam elicet sine appetitu honoris; sicut fortitudo parata est subire mortem. Vitium excedens inordinatè subit ignominias, & honores appetit in actibus virtutum, aut vitorum; vitium deficiens inordinatè vtrumque refugit; sed de humilitate & superbia dicetur postea plenius.

B

§. II.

Magnificentia.

Aristot. 4. Ethic. cap. 1. & 2.

R Ectè obseruat S. Thomas quæst. 134. magnificentia nomen duplicer sumi posse. Primo in genere pro quois virtute, quæ facit res magnas, & sic non est virtus specialis: secundò pro virtute aliqua speciali, cuius obiectum & naturam, actus, officia & extrema inuestigat Philosophus capitulo illis citatis.

Dico primò, magnificentiam esse mediocritatem in dandi, & accipiendo pecunias ad magnos sumptus faciendo in rebus magnis. Liberalitatem autem esse mediocritatem circa dandas & accipiendo pecunias in paruis sumptibus. Obiectum ergo & materia magnificentie sunt magni sumptus ad res magnas: obiectum liberalitatis sunt parui sumptus.

Magnifi-
centia quid-
sit.

Ratio est, quia magnificentia & magnanimitas in eo differunt, quod magnanimitas intendat magnitudinem in actu virtutis ob quam sp. nr. honores magnos, & subit ignominias. Magnificentia vero intendat magnitudinem in opere externo ad hominum usus accommodato, propter quod spernit pecuniam, magnosque facit sumptus, quod est propriæ magnificum esse.

Vnde constat has virtutes non ad solam reuocari temperantiam, non enim sunt tantum mediocris appetitus pecuniae; si enim hoc tantum haberent propositum, moderatè appetere pecunias, ad solam possent reuocari temperantiam. At vero magnificentia, prout intendat magna opera, & propter illa magnos sumptus facit, spectat omnino ad fortitudinem, aliquo frustra due ponuntur virtutes, quarum una versetur circa magnos sumptus, altera circa paruos; sicut non est duplex temperantia, una circa magnas voluptates, altera circa paruas. Magnificentia ergo spectat difficultatem in sumptibus ad opera ingentia, quæ cum reperi non possit in aliquibus subiectis, in quibus est liberalitas, bene numeratur ut virtus distincta à magnificentia.

E Dico secundò, actum magnificentie primarium esse efficere ut decet res magnas, ad quas magno sumptu opus est.

Rationem affert Philosophus, quia decens fit per ipsum in magnitudine sumptus; decens autem est & ad ipsum sumptum, & in quo, & circa quæ fit. Deinde ad illum ipsum finem affectum pecunia moderatur, ne non audeat magnum opus suscipere, vel ne deserat suscepsum.

Proprietates autem viri magnanimi eleganter enumerat. Primo, inquit, magnificus scienti similis est, id est scit circa materiam suam inuenire, quod decet: nam decorum ipsum contemplari potest, & magnos sumptus facere concinnè.

C C C Secundò

Viri mag-
nanimi pro-
prietates.

Secundò sumptus magnifici magni sunt & decentes; talia autem & opera, ut sumptu quidem opus, opere verò dignus sit sumptus, vel etiam exsuperet. Tertiò cum voluptate & sine parsimonia erogat; exacta enim ratio ad parsimoniam magis pertinet, atque potius quonam pacto pulcherrimum, maximeque decens fuerit ipsum opus, considerabit, quān quanti confiterit; & q[uod] uonam modo confectum, quām per minimos fuerit sumptus. Quartò ab æquali sumptu facit magnificus rem magis præclaram, quām liberalis, quia vir magnificus quoconque sumptu facit opus præclarus quām liberalis. Quintò in iis magnis operibus sumptus facit, quā diuturno tempore persistere possunt; hæc enim sunt maximè pulchra, & in singulis decorum ipsum seruat.

Actus principialis liberalitatis. Dico tertiod, actum principalem liberalitatis esse dare pecunias honestatis causā, & recte; id est quibus s, quando, quantum oportet, & cum voluptate. Secundarium autem, & minus præcipuum eius actum esse capere cum mediocritate.

Probatur à Philosopho multis rationibus. Prima est, quia ipsius virtutis est beneficia potius conferre, quām suscipere; & honesta potius agere, quām non agere turpa. Deinde gratia sequitur eum qui dat, non eum qui recipit; & laus etiam magis. Tertiò facilius est non accipere, quām dare; homines enim multò magis sua erogant, quām non accipiunt aliena. Quartò ij, quidant, liberales dicuntur; qui non accipiunt, laudantur ob iustitiam, non ob liberalitatem. Quintò liberales homines maximè omnium ferè hominum studiosorum amantur; prosum enim: at id consistit in dando.

Liberalis proprium. Proprietates viri liberalis enumerantur cap. 1. Non est propensus ad postulandum, facile namque beneficia suscipere, non est hominis beneficia conferentis. Secundò neque sua negligit, sed vnde oportet, accipiet ex propriis rebus; quia id est necessarium, ut donare possit. Tertiò non quibusvis dabit; ut quibus oportet, & quando, & vbi honestum est, donare possit. Quartò attinet etiam ad liberalem vt in dando aede exsuperet, ut sibi pauciora relinquat; est enim liberalis ad seipsum non respicere. Quintò liberalitas non in multititudine rerum, quā dantur; sed in habitudinis consistit. Vide cetera.

Oppositum magnificen- tia virtutum. Dico quartò, vitium magnificientia oppositum per excessum esse indecorum quandam diligen- tam in sumptu faciendo; *Bavaricus* Philosophus appellat; per defectum esse pusillitatem, seu parui ficiuntiam.

Is qui exsuperat, primò in paruis rebus multa consumit & splendo rem inconcinnè captat; omnia enim non honestatis, sed ostentationis diuitiarum causā facit, & ut propterea sit admiratio- ni. Deinde vbi multos facere oportet sumptus, patiens facit, & contrà. Tertiò pusillus in decoro circa viuierā deficit, & maximis factis sumptibus, in partio perdit decorum. Quartò quidquid facit, tarde, differendo que facit, consideratque quonam pacto, quamminimos sumptus faciat, & etiam conqueritur, cunctaque maiora quām oporteret, se facere putat. Quintò hi duo habitus vitiosi quidem sunt, non tamen afferunt probra, prop- tereà quod neque detrimento sunt aliis, neque nimis sunt deformes.

Prodigali- tas, & au- liberalitati opposita. Dico quintò, vitium liberalitati oppositum per excessum esse prodigalitatem, per defectum esse avaritiam.

Prodigalitas vitium est in dando, & in non ac-

A cipiendo exsuperans. Avaritia superat in accipien- do, deficit in dando. Prodigii proprium est primò, quod multò sit melior quām avarus, quia facilius corrigi potest ab egestate & ab astate; & quia habet ea quā sunt hominis liberalis; dat enim, & non accipit: quod si assuecat ad recte facien- dum, euadet utique liberalis. Quapropter videatur non esse moribus praus; non est enim improbi, nec ingenerosi, tam in dando, quām in non ca- piendo exsuperare; stolidi tamē est. Deinde illi minus est malus, qui pluribus prodest: prodigii pluribus prodest, quām avarus, qui nemini, ne sibi quidem ipsi prodest. Secundò plerique prodi- gorum avari etiam sunt, simul capiendo, & prodigè dando; quia cū facultates ipsi de- ciant, ex alienis dare coguntur. Tertiò ipsorum dationes non sunt honestæ, nec vt oportet efficiuntur; sed interdum locupletes eos efficiunt, qui pauperes esse deberent. Quartò plerique prodi- gorum sunt intemperantes; nam cū facile erogent, proni sunt ad sumptus in flagitis fa- ciendos; atque quia non ad honestatē viuent, ad voluptates declinant. Quintò prodigi adhi- bita cura & diligentia deuenit ad medium; avaria verò est incurabilis, quia senectus & im- belligilitas omnis avaros efficiere videtur. Deinde, quia hominibus magis est insita, quām prodi- galitas.

Condemnationem avaritiae habent omnes & sacri & prophani codices. *Anaro nihil est felicitas*, inquit Ecclesiasticus cap. 10. quia nullum est peccatum, quod non suadeat, & ad quod non inducat avaritia: vnde additur; *Hic enim & so- man suam venalem habet, quoniam in vita sua protegit intimam suam*. Et Apostolus 1. ad Timo- theum, cap. 6. monet eos qui volunt diuitias fieri, incidere in tentationem, & in laqueum diabolū, & in desideria multa inutilia & nocua, &c. Vnde Gregorius lib. 31. moralium, cap. 31. septem numerat filias avaritiae, quia scilicet homo avarus vt diuitias acquirat, incidit in huiusmodi peccata. Sunt enim proditio, fraus, fallacia, peruria, in- quietudo, violentia, & obdurate cordis contra misericordiam. Rationem dabit S. Thomas 2. 2. quest. 119. art...

Avaritiam appellat Philosophus *dissodaciam*, quia res turpis, illibera, & homine maxime in- digna. Et Tullius ait nihil esse tam anguli, tam que parui animi, quām amare pecuniam.

S. III.

Patientia, & perseverantia.

Ignota Philosopho fuit virtus patientia, que propriè christiana est virtus, vel certè virtus est ipsa fortitudinis, ut patebit ex dicendiis de illius natura, obiecto, actibus, proprietatibus, gradibus, & virtutis oppositis.

E Dico primò, patientiam, prout virtus est spe- cialis, recte definiiri, *Virtutem qua confirmat an- num aduersus tristias, ne ab illis oppresu- vi* *ti* *prescrip- rationis recedat, aut indecori aliqui agat.* Eodem recidit altera illa patientie de- finitio, quam ex Tullio refert Augustinus lib. 83. questionum, quest. 31. *Patientia est honestatis aut virilitatis causā rerum arduarum ac difficulta- perpresso.*

Primo dixi, patientiam prout specialis est virum, sumitur enim patientia primò viuierā pro virtute, quae firmat animum aduersus quolibet dolores &

Quæst. I. Sect. II. Virtutes fortitudinis. 579

& timores, etiam mortis, & eorum etiam, quæ mortem inferunt; & sic patientia idem est ac fortitudo, quæ moderatur timores mortis, & eorum quæ inferunt mortem: secundò speciatim sumitur pro virute, quæ moderatur tristitia ortas ex aliis malis, quæ distinguntur ab ipsa morte, qualia sunt paupertas, infamia, mors parentum & amicorum. Et hæc propriè dicta patientia, de qua loquor.

Secundò dixi patientiam esse virtutem, quæ confirmat animum aduersus tristias. Triplex videlicet est materia, seu obiectum circa quod patientia versatur per actum suum. Prima est materia proxima, maiores nimis, qui solent oriri ex infamia, egestate, inimicis & ceteris infortuniis; hos enim maiores patientia moderatur, & ad normam rationis reducit. Altera est materia remota, ut sunt externi actus, & verba, quæ ita moderatur, ut nihil fiat contra rationis prescriptum. Tertia, inquit Lessius, est materia remotissima, illa videlicet mala, quæ sunt causa tristitiae internæ. Proprium itaque patientia minus est sic temperare tristitiam ortam ex praesentibus malis, ut vel illam omnino comprimit, vel illam moderetur sicut recta ratio prescribit, adeo ut actiones, verba, & externi gestus nihil indecori habent.

Tertid dixi, patientiam sic moderari tristias, ut rectam semper rationem attingant, id est propriam respiciat honestatem. Possum enim duplenter ferre patienter mala, seu dolorem animi temperare. Primò intuitu honestatis, quæ in ipsa inest tolerantia, & hæc est propria ratio formalis patientia virtutis specialis. Secundò intuitu honestatis alicuius alterius virtutis, que impugnatur per tristias praesentes, & sic patientia est omnis virtutis, quilibet enim virtus propriam honestatem sic amat, ut ex vi huius amoris reflectat omnibus quæ illam impugnant: quo in sensu patientia definitur ab Augustino lib. de patientia, cap. 2. *Patientia hominis est quā mala a quo animo toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quā ad meliora perueniamus.*

Colliges ex his primò, eandem omnino virtutem patientia iuxta diuersa mala quæ tolerat moderate ac ut decet, vocari æquanimitatem, constantiam, longanimitatem. Si enim tristitia oriatur ex iactura exterorum bonorum, tunc patientia illam moderans tristitiam vocatur æquanimitas. Si oriatur ab incommodis corporis, vocatur constantia. Si oriatur molestia ex dilatatione rei expectata, vocatur longanimitas. Si ex iniuriis verborum, vocatur propriè patientia.

Colliges secundò, gradus patientie illos tres numerari ex parte modi quo mala toleramus. Primus est tolerare sine murmuratione interna: secundus sine querimonis externis: tertius cum gaudio, sive Christus, qui vt ait Tertullianus *lib. de patientia*, disculpiis tota laginari voluit voluptate patientia.

Colliges tertid tres esse veluti partes & species patientia, propter mala, ut dixi, diuersa quæ tolerantur. Prima est in damnis fortunarum: secunda in damnis fame: tercia in damnis corporis.

Dico secundò, vitia patientia opposita esse duo; impatientiam, quæ in dolendo excedit; & posita vitia, insensibilitatem, quæ minus dolet quam deceat.

Ratio est, quia excessus in dolendo, & defecus rationi contrarij; nam si plus aliquis doleat quam oportet, aut propter dolorem aliquid mali agat, vituperatur: qui nimium irasci-

A tur aut indignatur propter dolorem, meritò impatiens dicitur, non quod immediatè ira elicatur ab impatientia, sed quia impatientia iram imperat; dolorem enim ab aliquo iratum primò sequitur impatientia, deinde ira.

Dico tertid, patientia istas esse veras proprieates: prima quod sit difficultima: secunda quod sit maximè necessaria: tertia quod sit maximè meritoria.

Primò difficultatem patientia ostendit repugnantia tortis nature cum doloribus; nihil enim est quod tantoper illa exhorreat. Vnde sicut in bonum sensibile toto imperu inclinatur corrupta natura hominum, sic à malo sensibili toto contumaciter fugit. Vnde laudantur viri patientes, quia superant communem naturam hominum, præmios & honoribus afficiuntur; hoc est enim meritum esse.

Secundò necessitatem patientia inculcat se. Patientia pius Scriptura. *Patientia vobis necessaria est, inquit Apolotus: in patientia vestra possidebitis armas vestras*, inquit ipse Christus, idest salutem animæ subsequemini. Ratio probat, quia exercitium virtutum non est possibile sine victoria dolorum; nam illi saepe occurunt, & virtutis causæ subeundi sunt: ergo neque sine patientia potest obtineri salus.

C Tertiò meritum eximum patientia suadent imitatio Dei, imitatio Christi, imitatio Sanctorum: quæ tria mirabiliter vrgent Tertullianus & Cyprianus. Quantum patientia licet, inquit ille, ut Deum habeat debitorem! Reliqua non persequor, quæ dabunt illi & alij Patres, ac Theologii. Vide Lessium & Theophilum.

Dico quartid, perseverantiam, prout specialis Perseverantia est virtus, rectè definiri, *Est virtus animum perseruans, ut non obstante odio & molestia, quam offerre solet diuturnitas temporis necessarij ad perficiendum opus aliquod bonum difficile, perseruat tamen in officio usque ad operis consummationem.*

Dico primò, perseverantiam prout est virtus specialis; quia perseverantia sumitur tripliciter. Primò pro conservatione gratia sanctificantis usque ad mortem, que ut sic non est virtus, sed magnum quoddam Dei donum, & priuilegium proprium electorum. Secundò significat propositum continuandi aliquod bonum opus donec illud absoluatur; seu quandiu ratio dictabit, ex affectu honestatis peculiaris, que in opere illo resulceret, ut cum quis seruat castitatem usque ad mortem, propter specialem honestatem illius virtutis; & ut sic omnis virtus potest esse perseverantia. Tertiò perseverantia significat propositum illud perstandi in aliquo bono opere usque ad illius consummationem, propter specialem honestatem in eo relucentem, quod aliquis immotus in bono persistet; & sic perseverantia specialis est virtus propter specialem honestatem quam respicit, & propter quam immota manet in proposito bono.

Secundò dixi, ut non obstante odio & molestia; quia materia huius virtutis est primò tedium & molestia, quæ capit ex diutinitate rei laboriosæ ac difficultis; eam enim vincit & moderatur perseverantia. Deinde materia etiam perseverantia opus est bonum cuiuscunque virtutis, prout continuatum usque in finem, quem ratio prescripsit. Forma enim quam perseverantia inducit in bonum opus, est illius continuatio usque in finem, sive ille sit finis vite, sive finis negotij. Actus ergo illius

CC 2 illius

580 Philosophiaæ Peripat. Lib. III. Disp. III.

illius sunt præstantissimi, quibus solis, teste Bernardo, præmium datur, quod reliquis virtutibus promittitur.

Colliges primò, constantiam vix differre à perseverantia; est enim virtus animum obscurans, ut persistet in proposito boni operis, quandiu ratio præscribit. Nisi dicere velis, quod perseverantia continuando bonum opus, vincit difficultates quæ oriuntur ex tedium & molestia quam afferit temporis diurnitas: constantia verò continuando vincit difficultates ortas aliunde, v.g. ex arduitate operis, ex impedimentis externis, aut aliis huiusmodi.

Colliges secundò, duo esse virtus perseverantiae ac constantiae opposita; per excessum enim pertinacia illi est opposita, inconstancia verò per defecatum. Pertinax dicitur apud Aristotelem 7. Ethic. cap. 9. qui firmus manet in proposito, sive sentiens, sive agendi vbi non oportet, vel plusquam oportet. Mollis verò & inconstans appellatur, qui ob difficultates occurrentes, & maximè ob tristitias, ac priuationem delectationum desistit ab ab opere bono, ceditque difficultatibus. Quamquam etiam molles à Philosopho appellari constet eos, qui nimis sunt appetentes delectationum & iocis etiam ac ludis dediti.

QVÆSTIO II.

De temperantia.

Eximum virtutis temperantiae decus est, à cuius exercitio, ut recte notat Ambrosius, iunctum inchoare Deus voluit, relicturus paradisum homini, si temperantiam arasset. Vnde nec immēritudo Clemens Alexandrinus lib. 2. Stromatum, c. 11. ait hominem temperantiam simillimum Deo fieri. Explicat eam Philosophus cap. 10. ad finem libri 3. Ethic. cuius insistens vestigiis, primum expono naturam temperantiae generatim, deinde partes eius subiectivas, postremo partes potentiales.

SECTIO I.

De natura temperantiae generatim.

Arist. 3. Ethic. cap. 10. 11. & 12.

Tris proponit Philosophus, obiectum temperantiae, actus, & comparationem eius cum fortitudine; quæ vt sint perspicua.

Certum est primò, temperantiam esse virtutem aliquam specialem distinctam ab omnibus aliis virtutibus. Ratio est, quia licet temperantia, si sumatur latius, significare possit temperiem quandam & moderationem, quam humanis actionibus ratio imponit, sitque hoc pacto aliquid commune omnibus virtutibus; si tamen magis propriè sumatur, significat virtutem qua moderatur & refrænat cupiditatē delectationum corporalium, que sensu aliquo externo percipiuntur. Et ut sic distinguitur ab aliis omnibus virtutibus, cùm habeat diuersum obiectum & diuersum munus; nulla enim alia virtus versatur circa delectabilia sensuum. Et est vera virtus, cùm obiectum eius formaliter sit conformitas cum recta ratione; regula enim quam sequitur in afflumentis, repudiandisque rebus delectabilibus, non est alia, quam necessaria vita presentis.

Certum est secundò, temperantiam rectè defi-

Temperan-
tia virtus
est.

Temperan-
tia defini-
tio.

Aniri, Est mediocritas circa voluptates; id est, virtus moderatrix carum passionum appetitus concupiscentiarum, quæ versantur circa delectabilia corporis, secundum sensum præsternit gustus in visu cibi & potus, & secundum sensum tactus in visu venientiarum. Quia nimis hinc fortitudo mediocritas est timoris & fiduciae circa terribilia; sic temperantia mediocritas est passionum omnium appetitus concupiscentiarum; amoris videlicet, cupiditatis & delectationis circa delectabilia. Quid vero si manifestius proponam obiectum proprium temperantiae, actus eius, partes integrales, & virtus opposita.

S. 1.

Quodnam sit obiectum proprium temperantiae.

Aristot. cap. 10.

Dico primò, obiectum materiale temperantiae strictè sumptu altius esse remorum, aliud proximum. Remorum sunt ea obiecta delectabilia, quæ per gustum & tactum possunt allicere appetitum, nimis esculentia, poculenta, & venerea; proximum autem sunt delectationes gustus & tactus tristitiae quoque ortæ ex carum absentia sunt etiam obiectum materiale temperantiae, sed minus præcipuum.

Probat totam assertionem eleganter Philosophus totto illo capite, vbi primò docet alias esse voluptates animi, alias corporis. Voluptates animi ex sunt, quæ sequuntur operationem intellectus aut sensus interni, non autem operationem vilius externi sensus; nam in illis nihil corporis sola mens patitur: huiusmodi sunt delectationes omnes quæ percipiuntur ex contemplatione veritatis, studiositate, honoribus, fabularum narratione. Nam tam ambitionis, inquit, quam auditis disciplinae gaudet eo, cuius est auditus: voluptates autem ex non sunt materia temperantiae quæ enim capiuntur iis voluptatibus, neque intemperantes dicuntur, neque temperantes. Eos verò qui fabulis aut narrationibus delectantur, & circa talia dies consumunt, verbolis atque delitos dicimus, intemperantes autem non solemus vocare, nec eos etiam, qui pecuniarum vel amicorum causâ dolent. Voluptates corporis ex sunt, quæ capiuntur per externos sensus, id est in quibus obiectum delectationis appetitus est aliqua sensatio extensa: ut cùm gaudet appetitus, gaudet de gustatione aliqui cibi. Circa solas igitur voluptates corporis versatur temperantiae virtus, quia iij soli temperantes dicuntur, qui eas moderate adhibent proportionem præscribit; iij soli intemperantes, qui eas persequuntur contra dictam rationis.

Deinde ait, temperantiam non versari circa voluptates qualilibet corporeas; probatque, quia voluptates corporis alias sunt in visu, alia in auditu &c. Sed qui rebus iis gaudent, que visu percipiuntur, vt coloribus, picturis, figuris, nec temperantes, nec intemperantes dicuntur, quoniam in iis sensu possit mediocritas, & excessus etiam esse posse, ac defectus. Similiter eos qui gaudent iis quæ auditu percipiuntur, nemo vocat intemperantes; qui vero delectantur odoribus, per accidens tantum possunt tales appellari: non enim eos qui malorum, aut rosarum, aut vaporum, sed potius eos qui vnguentorum aut epularum odoribus delectantur, intemperantes dicimus esse: ergo non omnes voluptates corporeae sunt obiecta temperantiae. Id quod præterea ostenditur, quia temperantia circa eas solas voluptates versatur, quæ sunt homini communes

Quæst. II. Sect. I. Natura temperantiae. 581

communes cum aliis animantibus; nullum enim animal præter hominem absolute delectatur visu, auditu, aut olfactu, sed tantum in ordine ad gustum, & tactum.

Tertiò igitur solæ voluptates gustus & tactus sunt materia proxima, cui temperantia mediocritatem rationis imprimit. Probatur, quia illæ solæ voluptates dicuntur materia temperantiae ac intemperantiae, quæ maximè feriles ac ferinae sunt, ex eo quod communes hominis sint cum feris: huiusmodi sunt delectationes gustus & tactus: ergo illæ sunt materia proxima temperantiae. Probat minorem, quia illæ voluptates sunt maximè ferinae, propter quas homo merito vituperatur: sed propter intemperantiam homo maximè vituperatur, quod nullo pacto supra feras ipsas se erigat; sed ad ea se demittat, ad quæ illæ feruntur prona, tanquam nihil retinens hominis, sed totus belluinus, & totus bellua: ergo materia proxima temperantiae sunt illæ voluptates gustus & tactus. Vnde concludit Philosophus, quod amare talia est maximè ferinum.

Addebam materiam temperantiae minus præcipuum & secundarium esse tristitias ortas ex absentia voluptatum; nam fortitudo moderatur tristitias & timores ex rerum difficultate tolerantia: temperantia moderatur solum tristitias, quas parit voluptatum absentia.

Obiectum
formale
temperantiae.

Dico secundum, obiectum formale temperantiae esse honestatem, quæ reperitur in mediocritate voluptatum gustus & tactus. Regulam vero unde iudicatur, quænam delectatio habeat talen mediocritatem prescriptam à recta ratione, non aliam esse quam necessitatem & utilitatem rerum ad hanc vitam pertinentium.

Ratio est, quia honestas temperantiae propria in hoc posita est, vt voluptas corporea tactus & gustus auctor semper in ordine ad aliud: illud non potest aliud esse quam necessitas & utilitas humanae vitae, id est quantum necessitatem & utilitatem humanæ vitae ac officiorum, vt exponit optimè S. Thomas quæst. 141. art. 6. post Augustinum lib. de moribus Ecclesiæ, cap. 21. Clementem Alexandrinum lib. 3. padagogi, cap. 7. Hieronymum in cap. 44. Ezechielis, & eleganter explicat Philosophus lib. 3. Ethic. cap. 11. Vir temperans, inquit, appetit ea tantummodo iucunda, que vel ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem faciunt; atque ea quedam mediocriter, & prout decet; & cetera etiam que his impedimento non sunt, vel præter honestatem, vel supra facultates; nam qui ita facit, magis tales voluptates amat, quam dignum sit; temperans autem tantum vi recta ratio prescribit.

Colliges ex his virtutis huius eximiae tres proprietates. Prima est summa difficultas, quia voluptates tactus & gustus vehementissime sunt, aliquidque appetitum ardenter quam alii: unde merito ait Philosophus, difficilis est resistere voluptati quam iracundia. Deinde quia illæ voluptates rationem excitant; immunito autem usu rationis, difficilis est agere prout ratio decet. Denique cum vehementer ad se trahat totum voluntatis conatum, vehementer etiam libertatis usum imminuit: est ergo difficultissimum applicare voluntatem ad obiectum voluptatum contrarium. Secunda proprietas huius virtutis est necessitas; nam illam imperat lex naturalis, quæ iubet hominem quod humanum est sapere, & alienari à ferina vita. Imperat lex diuina supernaturalis: Post concupiscentias tuas non eas, facient enim

R.P. de Rhodes curs. Philosoph.

A te gaudium inimicis tuis. Hinc toties Christus præcipit abnegationem, crucem & voluptatum abrenunciationem. Denique præcipiunt humanæ leges, in quibus homo huiusmodi voluptatum nimius amor feris annumeratur; nihil enim age te ille potest dignum homine, nihil utile Republicæ. Tertia proprietas est eximia dignitas temperantiae; homo enim per eam exiit quidquid belluinium est, & desinit similis esse brutis animantibus; liberatus autem hoc modo ab hac seruiture corporis, & moribus brutorum, euehitur ad Angelorum similitudinem, totus effectus intelligentia. Imò & altius etiam prouehitur ad societatem quandam cum Deo propter puritatem, & incorruptionem, quæ facit esse proximum Deo, ut magis etiam constabit ex sequentibus.

Tantum addo, temperantiam, tametsi eximia quædam sit virtus, esse tamen minus nobilem quam reliquias virtutes morales; quia ut recte ratiocinatur Philosophus, melius est prædestinatio multis, quam vni. Iustitia & fortitudo in commune profunt, prudentia virtutibus omnibus faciem præfert. Temperantiae utilitas directe non extendetur nisi ad eum qui est temperantia subiectum.

§. II.

Quinam sint actus, & partes temperantiae.

Aristot. lib. 3. cap. 11.

C Dico tertio, actum maximè proprium & elicium temperantiae, illum esse, quo volumus mediocritatem voluptatum tactus & gustus; id est, proprio. Actus temperantiae sunt aliquis moderatè, ac ut prescribit recta ratio, se habere circa esculenta, poculenta, & venerea. Actus autem imperatos esse cupiditates, & delectationes moderatas esculentorum, poculentorum, venereum.

Explicit autem Philosophus capite illo 11. paulo latius proprios actus hominis temperantis. Primo enim, inquit, homo temperans non gaudet in his, quibus maximè homo intemperans delectatur, sed potius molestè fert; nec iis omnino, quibus delectari non decet. Secundò nec vehementer ullis rebus huiusmodi delectatur, neque si absint, dolet; neque cupit nisi mediocriter. Tertiò nec magis quam oportet, neque quando non oportet, illæ res omnino illum delectat. Mediocriter autem, & ut oportet eas res appetit, quæ voluptate quidem afficiunt, ad sanitatem autem & bonam corporis valetudinem conferunt. Quartò appetit etiam mediocriter res ceteras voluptatis effectrices, si nec impedimento sint dictis habitibus corporis, nec honestatis cancellis egrediantur. Quintò moderatè quoque se habet circa illa delectabilia, non solum usu & actu extero, sed affectibus etiam internis, appetendo nimur interius, quantum, ubi, quale, quando, & quomodo decet, & eodem modo exterius usurpare.

E Sextò denique virtus hæc cogitationes sanctis inserit, desideria recta multiplicat, animi tempore accedit, mentem ab omni defendit procella vitiorum; quia nimur temperantia optima dispositio est præparans animum ad eos actus, quos dixi; removet enim impedimenta, & mentem eximie disponit ad diuinorum rerum contemplationem, ex qua nascuntur deinde aliae omnes virtutes. Id est temperantiam appellat Philo fundatum virtutum. Vide prosperum ea de re optimè differentem lib. 3. de vita contemplativa, c. 19.

Dico quartum, partes integrales temperantiae

CCC 3 duas

582 Philosophiaæ Peripat. Lib. III. Disp. III.

Temperan-
tia partes
integrales.

duas merito numerari, honestatem & verecundiam; partes subiectivas esse quatuor, abstinentiam, sobrietatem, castitatem & pudicitiam; partes potentiales octo, continentiam, mansuetudinem, clementiam, modestiam, humilitatem, studiositatem, eutrapeliam, parcitatem sive simplificatatem. Ita cum S. Thoma docent Morales omnes Philosophi.

Primo enim partes integrales illas esse duas, quas assignabam, probatur; quia officium integrum temperantia in duobus constat: primum est fuga turpitudinis intemperantiae, alterum amor decoris temperantiae. Ad fugam turpitudinis facit verecundia; ad amorem decoris temperantiae confert honestas. Verecundia enim, ut olim dixi, est timor proprii ex consideratione rei vel facti turpis & probri digni; qui timor licet virtus non sit, dispositio tanen optima est ad virtutem temperantiae, cuius proprium etiam est ea vereri omnia, que sunt temperantiae opposita. Honestas non hic significat conformitatem cum recta ratione, que conuenit omnibus virtutibus; sed strictè sumitur pro eo, in quo proprius relucet decor temperantiae, significatque perfectiōnem quandam omnium aedium temperantiae, per quam eluet in his amor quidam decori, hoc est eius quod decet; honestas enim vocatur, teste Isidoro, quasi honoris status; id est quod honorem aliquis meretur. Duo igitur haec actus temperantiae plurimum iuvant, fuga & horror cuiuscunq; turpitudinis, & amor decori.

Secundum partes temperantiae subiectivas, seu proprias eius species esse quatuor, probat S. Thomas, quia species virtutum distinguuntur per ordinem ad diversas materias; obiecta vero materialia circa que versatur temperantia, quatuor sunt; delectationes enim gustus pertinent vel ad cibum, vel ad potum; delectationes circa cibum moderatur abstinentia; delectationes circa potum sobrietas. Deinde vero delectatio tactus ad vim pertinens gignendi, alia est principalis, ex ipsa copula carnali; altera secundaria, ex osculis, amplexibus & tactibus. Circa primam versatur castitas, circa secundam pudicitia, que sane parum à castitate differt.

Tertiæ partes huius virtutis potentiales illa appellantur, que similitudinem quandam habent cum temperantia, sed in multis eam imitantur; sed ab illa tamen differunt, neque respiciunt idem obiectum forma le. Imitantur temperantiam, quod moderentur appetitum circa quedam delectabilia; differunt ab ea, quod non versentur circa delectabilia gustus & tactus; sed circa quedam alia delectabilia, que octo virtutes occupant. Continentia frater vniuersim passiones insurgentes, & eas sic cohibet ut non vinvant voluntatem. Humilitas moderatur appetitum excellentie; mansuetudo appetitum vindicet. Affinis illis clementia temperat appetitum punitionis; studiositas appetitum scientie; modestia componit & moderatur extenos corporis motus; simplicitas modum ponit in extero cultu; eutrapelia iocos & ludos honeste componit.

§. III.

Quenam sint vitia temperantiae opposita.

Arist. lib. 3. Ethic. cap. 11. & 12.

Vitia tem-
perantiae
opposita.

Dico quinto, vitium temperantiae oppositum per excessum esse intemperantiam, oppositum vero per defectum esse insensibilitatem.

A Intemperantia Philosopho *ἀκολασίᾳ*, est excessus in expetendis, vel fruendis voluptatibus tactus *Intemperantia* & gustus; quando scilicet expetuntur, vel visuntur, quando, & vbi non oportet, vel plus quam oportet, vel non eo modo quo oportet, vel quas non oportet.

B Observat autem Philosophus, cupiditates alias esse naturales, que nimis eadem sunt apud omnes, ut famæ & sitis; vel proprias, que nostra sponte fiunt, suntque aliae aquæ aliae iuxta varias conditiones hominum. Circa naturales non delinquitur nisi uno modo, id est circa quantitatem, si plus sumatur de cibo & potu quam oportet: quod non evenit, inquit, nisi sis qui seruili & abiecto animo sunt. Circa proprias vero infinitis peccatur modis, cupiendo scilicet que non oportet magis quam oportet, &c. In omnibus enim illis intemperantes excedunt, quia gaudent quibusdam, quibus non oportet gaudere, & quando non oportet gaudere, &c. Intemperans igitur concupiscit ea omnia que afferunt voluptatem, & à cupiditate usque adeo datur, ut illam careris omnibus anteponat. Quapropter & non adipiscens, & cupiens doler; cupiditas enim est cum dolore: absurdum autem est ob voluptatem dolere.

C Insensibilitas, sive, ut vocat S. Thomas, stupor dicitur, cum quis delectationes tactus & gustus usque adeo auersatur, ut eis vti nolit, quando, & vbi, & quantum oportet. Vitium hoc non men non habet; quia non facile fit, inquit Philosophus, etenim deficientes in voluptatibus, & minus gaudentes quam oportet, non nimis fiunt; etenim non est insensibilitas talis humana, id est de illa non attinet dicere.

Dico sexto, inter omnia humana vita intemperantiam esse maximè probrosam & infamem, vita ac homine indignam.

E Ratio est primo, quia (inquit Philosophus) *intemperantia multo est probrosor, quam timidas*; nam illud vitium est magis probrosum, quod est magis spontaneum: sed intemperantia magis est spontanea quam timidas; hac enim fit ob dolorem, illa ob voluptatem; quoniam alterum experimus, alterum fugimus: & dolor quidem distrahit, atque corrumpt naturam eius, qui habet ipsum; voluptas autem nihil tale facit. Minus igitur nostra sponte timidas comparatur, quam intemperantia. Secundo ad res afficientes voluptate facilius est assuefieri; sunt enim plures tales in vita, & assuefactio fit sine periculo; in rebus autem formidolosis contraria.

F Denique à priori ratio est, quia per intemperantiam homo vincitur à delectationibus infamis, quas cum brutis communes habet; & ita quasi redigitur in ordinem brutorum: & rationis luce velut extincta fit mancipium ventris, nihil habens quo videatur esse homo & rationalis: illi enim actus sunt etiam in brutis, in quibus nihil rationis est, nihil ingenii aut industrie, sed brutus impetus, & caca in veneri abiectio.

G Colliges ex his, merito intemperantiam à Philosopho vocari vitium puerile; concupiscentiam autem similem esse puer, quia sicut puer impetu ducitur ad ea que oblectant abesse rationis directione, ita & concupiscentia. Puer si arbitrio suo permititur, crescit in audacia, magisque in dies fit rebellis: ita & concupiscentia si moribus sinatur, fit intolerabilior. Puer emendatur si corrigatur; sive & concupiscentia rationi paulatim subiicitur. Debet

Quæst. II. Sect. II. Partes temperantiæ. 583

Debet puer viuere ex imperio pædagogi, concupiscentia animæ facultas ex imperio rationis. Vide cetera, vbi tandem concludit: *Est igitur voluptatum appetitus insatiabilis, & operatio cupiditatis similis ipsi amenti; auget omni ex parte id quod est sibi affine.*

SECTIO II.

De partibus temperantiae subiectiis.

Exposita generatim temperantia, venio ad præcipias eius partes & species, quas dixi esse quatuor, si sumatur strictè temperantia pro ea virtute, quæ moderatur delectationes gustus & tactus; si sumatur latius pro virtute illa quæ mediocritatem ponit in quibuslibet corporis voluptatibus omnium sensuum, plures sunt eius partes. De propriis ergo tantum mihi sermo nunc est, & de oppositis virtutis.

§. I.

Abstinentia & sobrietas, & virtus opposita.

Abstinentia
virtus est
specialis.

Dico primò, abstinentiam virtutem esse specialem, quæ quis à cibo quantum decet & oportet, habita ratione valetudinis, & officiorum mentis, abstinet: sive, est mediocritas delectationis in cibo.

Primo dicitur abstinentia *specialis virtus*, non solum prout significat subtractionem ciborum maiorem quam imperat temperantia; hac enim vocatur propriè abstinentia: sed prout significat virtutem, quæ coercetur, & ad iustam mediocritatem reducitur ciborum appetitus & sumptio.

Ratio est manifesta, quia respicit hæc virtus specialem honestatem, quam non respiciunt aliæ partes temperantiae circa tactum aut alios sensus.

Tanta vero, & tam laudabilis est honestas illa, vt eam appellat meritò Augustinus primum hominis ingressum in templum virtutum, potestque colligi ex opposito ei virtio, de quo mox. Valent autem ad eius commendationem quecumque in laudem ieunij dici solent; quod præstiterant eximiè Tertullianus, Basilius, Cyprianus libris & orationibus de ieunio; Ambrosius libro de Elia & ieunio; Lessius sanè lib. 4. cap. 2. dubitat. 10. ex variis Patribus enumera præcipua quædam ieunij commoda: partim in corpore; præstat enim illi bonam valetudinem, & longævitatem; qui enim abstinet est, adiicit vitam, vt habeatur *Ecclesiast. cap. 37.* partim in animo; carnis enim tentationes extinguit, & subiicit illam spiritui. Ieiuniis, inquit Cyprianus, vitiorum sentia fiscatur; peccati marcer, & fugitiæ abeunt voluptates. Intellectum serenat, & ad omnes suas functiones aptiorem reddit. Ieiunum, inquit Chrysostom. 1. ad plebem, leues pennas anime producit, vt in sublime feratur. De abstinentia, inquit S. Leo, prodeunt castæ cogitationes, rationabiles voluntates, salubria consilia. Preparat animam ad diuinæ illustrationes, & solatia. Ieiunum, inquit Cyprianus, scripturarum deliciis pacetur, contemplatione reficitur, gratia stabilitur, cœlesti pane nutritur. Denique iejunum pro peccati reatu satisfacit, & impudentia in poenam auerter flageilla; quavis à Deo impletur beneficia, & eximiam à Deo mercedem haud dubie meretur. Vide Valentiam dis. 9. q. 2. punto 2.

Secundò abstinentia dicitur mediocritas circa

A vsum ciborum, vbi duos potissimum actus temperantia complectitur, sicut intemperantia peccat potissimum in duobus: primò quatenus trahit ad vescendum cibo vetito; secundò quatenus trahit ad modum illicitum vtiendi cibo. In his duobus mediocritatem debitam seruat temperantia, ita nimis vñ vñ ciborum valetudini, & officiorum mentis congruat, quod edictum se à Deo esse ait Augustinus lib. 10. confessionum, cap. 31. eumque solum esse legitimum ciborum vñum vt alamur, non vt deletemur, frequenter inculcant Chrysostom. homil. 71. in Matthæum, & Clemens lib. 2. pædagog. cap. 1.

Tertiò colligitur ex his, actus temperantia proprios illos esse. Primò interius alienum habere temperantie

B animum à cibo & potu, adèd vt nec de illis vel loquatur, vel cogitet. Secundò illis vñ pæcisè ad tuendam valetudinem, non autem ad delicias. *Hoc me docuisti*, inquit Augustinus, *vñ quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumptuosus accedam.* Tertiò subtrahere cibo & potu etiam ea quæ congruant valetudini, ad castigandam carnem, & subiiciendam illam spiritui.

Quarto modum seruare ac decentiam in qualitate ciborum, abstinentia à delicioribus; in quantitate, cauendo ab excessu; in modo edendi, vitando nimiam voracitatem; in tempore, loco, alisque omnibus circumstantiis, hoc semper in oculis habendo, quod esca ventri, & venter efcis: Deus autem & hunc & has destruit.

C Dico secundò, gulam esse vitium capitale pœnitentia oppositum, cuius quinque sunt species, tale vitium. & quinque filie.

Primo dicitur gula vitium, & quidem capitale. Vitium videlicet illud capitale appellatur, ex quo alia oriuntur quæplutima: talem esse gulam testatur Tertullianus. Monstrum, inquit, libido haberetur sine gula; corporis enim pinguedo, inquit Porphyrius lib. 4. de abstinentia, animam pestilentia afficit, atque à beata vita domicilio deturbat. Ut merito dicas cum Plinio lib. 26. cap. 8. pessimum corporis vas aliud; instat vt creditor, & in die sibi appellat. Huius gratia expeditur avaritia, &c.

Secundò dicitur gula quinque habere sub se species, quas ex Gregorio Magno enumerat Sanctus Thomas quæst. 146. art. 4. præproperè, lautè, nimis,

D ardenter, studiose. Quia, inquit S. Doctor, gula importat inordinatam edendi concupiscentiam. In eis autem duo considerantur, nimis ipse cibus, qui comeditur, & comestio: potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi dupliciter; uno quidem modo in ordine ad cibum ipsum qui capit; & sic quantum ad substantiam querit cibos lautos, aut pretiosos: homines huiusmodi vocat S. Bernardus serm. 30. in Canica, ciborum observatores, non morum bonorum. Contrà quam usurpatum esse à B. Virgine, ostendit lib. 1. de Virg. cap. 2. Cibus ei obvius, qui mortem arceret, non qui delicias ministraret. Quantum ad qualitatem, querit studiosè præparatos; quantum ad quantitatem, excedit nimis comedendo; quantum ad sumptuonem, attenditur inordinatio, vel quia præuenit debitum edendi tempus, quod est præproperè; vel non seruat debitum modum in edendo, quod est ardenter.

E Tertiò dicitur gula quinque habere filias, id est effectus: quinque in animo eius qui gula deditus est. Numerat eos S. Thomas art. 6. ex eodem Gregorio. Sunt, inquit, lætitia inepta, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis. Cum

CCc 4 enim

enim, inquit S. Doctor, gula sit immoderata delecatio & concupiscentia cibi, possunt illæ accipi tum ex parte animæ, tum ex parte corporis. Ex parte animæ quadrupliciter: primò, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi & potus: quantum ad hoc filia gule ponit hebetudo mentis, circa intelligentiam scilicet, cum caput fumo ciborum oppletum vix discipere possit verum. Vnde aiebat Galenus *in exhortat. ad bonas artes*, animas hominum multo cibo farta, adipibus tanquam luto inuolutas, & in multo sanguine tanquam in cenoso gurgite natantes, ad nihil subtile, aut cœlestē aſurgere. Quo de arguento vide præclarissime differentem Clementem lib. 2. *pedagogi*, cap. 1. Augustinum epistol. 86. Chrysostomum *homil. 13*, in primam ad Timotheum. Optimè S. Leo serm. 8. de ieiunio 10. mensis quotidiano, inquit, experimento potus, & satietate aciemens obtundi, nimietate ciborum vigorem cordis hebetari, &c. Secundò quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur, quasi sopito gubernaculo rationis per immoderantiam cibi: hæc est inepta laxitia, ut præclare differat Hieronymus lib. 2. in *Iouianum*, quæst. 3. Nonnianus lib. de cibis Iudaicis, cap. 4. Porphyrius lib. 2. de *affinitia*. Tertiò quantum ad inordinata verba, & sic ponitur multiloquium. Quartò quantum ad inordinatum actum, & sic ponitur securitas, id est iocularitas quædam ex defectu rationis. Quintò quoad corpus, & est immunditia; nam ut ait eleganter Philo lib. de agricult. ventris ingluviem pedissequa sequitur libido. Pulchre Ambrosius lib. de *paradiso*, cap. vlt. Qui sunt, inquit, qui super ventrem ambulant, ut serpens, Genes. 3., nisi qui ventri & gule viuant? quorum Deus venter est, & gloria in pudendis corum; qui cibo onerati ad terrena curuantur. Et Tertullian. lib. contra psychicos: Quorum, inquit, Deus venter est, aquileculus altare, Sacerdos coquus: quorum fides in culina caler, charitas in olla ferunt, & tota spes in ferculis iacet.

Dico tertius, sobrietatem esse speciale virtutem, quæ affectum & vsum moderatur potionis inebriare valentis.

Ratio est, quia virtus ista circa passiones versatur, & actus eius perficitur in vnu externo materia, quæ causare potest ebrietatem; id est formam suam & rectitudinem rationis imprimat effectui interno, & externo actui. Potus autem inebriate valens, propria est materia, sed remota huius virtutis: eius officium est in ea mensura vni potu inebriante, quando eo vtendum est, quæ mentis functiones non impedit, vel offendat.

Dicitur autem virtus hæc omnibus quidem esse necessaria, sed præseruim adolescentibus ad feruorem ætatis; maleribus ob judicij debilitatem; senibus & Regibus, quia in his vigore ratio debet ad aliorum eruditioinem.

Dico quartus, ebrietatem vitium esse probossum, hominem deturbans ab humano statu, quod facilè vitatur per sobrietatis assuetudinem. Probra huius vitij manifesta sunt; quod ipsi etiam damnant, qui amant.

S. II.

Castitas & opposita ei luxuria.

E Leganter Methodius apud Photium ait *ταρπειανη* dictam esse *μεγαθειαν*; quod ea pulcherrimam

A ma virtute similis homo evadat Deo: & optimè Ambrosius in funere Satyri vocat castitatem matrem totius virtutis. Imò Gregorius Thaumaturgus ait virtutes dictas esse à Gracis *ταρπειας*, quia putitas, vel sola, est omnes virtutes; id est nota Chrysostomus, sanctitatem & castitatem in Scripturis pro eodem sumi. Eximia de hac virtute paſsim inuenire licet: ego breuiter naturam eius, materiam, actus, oppositum ei vitium, & remedia propono.

Dico primò, castitatem propriè dictam, quia recte definiri; *Virtus est specialis, statuens mediocritatem circa delectabilia veneriorum, vel eaporsus abiecta, vel non aliter eis viendo quam recta ratio prescribit.*

Primò dixi castitatem propriè dictam, quia recte notat S. Thomas *quest. 151. art. 2.* castitatis nomen dupliciter posse sumi. Primò impropiè ac metaphorice, prout significat virtutem, qua temperat qualibet delectationes, tum corporis, tum animi; et tunc virtus illa generalis. Secundò propriè accipi, & est virtus specialis habens materiam specialem, nempe concupiscentias delectabilium veneriorum; tota enim versatur in moderandis illis delectationibus, quarum mediocritas honestatem constituit specialem distinctam ab aliis omnibus: ergo etiam castitas specialis est virtus. Castitas autem illa generalis non versatur circa coniunctionem corporum, sed circa debitam animi coniunctionem cum Deo; si enim debito modo a rebus creatis se abstrahat mens humana, & inheret cum Deo, censetur pura: si autem à Deo recedens, creaturis se totam mancipet & addicat, fornicatur quodammodo & impura evadit. Vnde dixit Augustinus; *Castitas animi est amor ordinatus, non subdans maiora minoribus.*

Secundò dicitur castitas statuens mediocritatem circa delectabilia veneria; hoc enim proprium est obiectum eius, & materia; quia scilicet proximum obiectum circa quod castitas versatur, sunt interni motus concupiscentiae incitantes ad venerea, quos vel omnino comprimit, vel secundum rectam rationis normam componit. Remota materia sunt externi actus, qui vel præveniunt coniunctionem, ut aspectus, tactus, oculi; vel est ipsa coniunctio. Prout moderatur appetitum coniunctionis, vocatur castitas; quatenus autem circa prævios actus versatur, eos auferendo, & ab eis auocando, dicitur pudicitia, ut notabam in p. Vel certè dicitur castitas prout refecat vsum & effectum venereo: pudicitia quatenus est conformis pudori, qui solet esse in illorum vnu.

Tertiò dicitur castitatis munus esse vel omnino abiicere huiusmodi delectabilitas, vel iis vi secundum rationem. Est enim castitas alia perfecta, alia imperfecta: perfecta est, quæ ab omnibus voluptibus carnis, tum liciti, tum illiciti perpetuo abstinere proponit, & appetitum etiam abicit nuptiarum. Imperfetta est, quæ id vel ad tempus dumtaxat proponit, vel ab illicitis tantum abstinet, & licet moderatè vitetur.

Taque actus castitatis isti commode numerari possunt. Primus horrere actus omnes intemos cogitationum, appetitum, delectacionum circa venerea. Secundus horrere actus omnes extemos venereo. Tertius ea omnia, quæ prævia sunt, & possunt impellere ad huiusmodi actus, tum affectu interno, tum externo actu deuitate.

Grandis est virtutis, inquit Hieronymus, & sollicitate diligentia, in carne non carnaliter vivere; secum pugnare quotidie, & inclusum hostem, arginatur

Sobrietas
quid.

Ebrietatis
vitium.

Quæst. II. Sect. II. Partes temperantiae. 585

instar centum oculis obsernare. Et Tertullianus lib. de pudicitia, cap. 1. castitatem amatorum comparat cum funambulo, qui per tenuissimum filum pendente vestigio ingreditur, carnem spiritu liberans, animum fide moderans, oculum metu temperans, ne qua illum carnis vacillatio, animi auocatio de fide decussaret. Amos 7. inquit Hieronymus, adamantem in manu habens Deus certinatur. Adamas ille vir castus est, qui positus in Dei manu, solum hirci sanguinem timeret; nam potest vinci libidine, non flammis.

Ex quibus constat, præcipuum & primariam castitatis speciem, immo florem delibatum huius virtutis, & omnium aliarum esse virginitatem, quæ consistit in carnis integritate cum proposito abstinenti perpetuò à venere omnibus delectationibus; ideo definitur ab Augustino lib. de sancta Virginint. cap. 13. Quod est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio; id est firmum, & stabile propositum seruandi perpetuam carnis integritatem. Exigit nimur virginitas duo: alterum in corpore, alterum in animo. In corpore nunquam pollutum esse voluntarie; in animo propositum nunquam reuocabile sic permanendi. Est autem virtus hæc non solum licita, sed semper, & apud omnes etiam gentes laudata, & honorata: flos videlicet morum virginitas est, inquit Tertullianus citato loco, honor corporum, decor sexum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, præiudicium omnis bona mentis; quæ viget in coniugio, viduitate, cœlitali, virginitate.

Luxuria vi-tium. Dico secundò, luxuriam esse vitium speciale oppositum castitati per excessum, cuius obiectum delectatio est venerea; filiae internæ octo, externæ quatuor, species sex.

Primo, quod luxuria vitium sit speciale capitale, fons videlicet & radix plurium aliorum; immo, si verum dicimus, omnium; probat consensus omnium Sapientum, immo & totius generis humani. Sic enim sepe Deus ipse in Scripturis loquitur de luxuria tanquam de peccato abominabili: v. g. Ephesorum 5. Fornicatio & omnis immunditia nec nominetur in vobis, sicut decet Sanctos. Et tunc: Hoc enim sciote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, non habet hereditatem in regno Christi & Dei. Ad Galatas 5. numeratur forniciatio inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur. Hebreorum 12. dicitur quod forniciarios & adulteros judicabit Deus: & Apocal. 21. afferitur, quod pars eorum erit in flagro ardenti igne, & sulphure, quod est mors secunda, Sanctos Patres, & Sapientes etiam Ethnicos audiunt non vacat; satis enim nunc sit ratio apertissima, quæ probatur vitij huius fœditas. Illud enim vitium turpissimum est, quod repugnat fini à natura instituto in procreatione ac recta educatione liborum, & quod destruit amorem filiorum in parentes, & amorem parentum in filios. Peccatum luxurie repugnat procreatione liberorum, propter immunditiam extra usum matrimonij, repugnat rectæ illorum educationi, ad quam necessaria est paterna & materna cura; hanc autem destruit non solum adulterium, sed vagus quilibet concubitus; nemo enim curabit liberos, quos nescit suos esse; unde destruit etiam eandem ob causam filiorum obsequia & reverentiam in parentes, & parentum amorem in liberos. Ergo manifestum est, fœdissimum esse ac contra legem naturalem hoc vitium, cuius etiam actus omnes si voluntarij sint, sunt etiam mortiferi, ut probabam fuisse 1. 2. nihil enim in

A eo genere paruum potest esse malum, si exponat probabili periculo grauis mali, quale pollutio est: quilibet actus luxurie exponit hominem huiusmodi periculo: ergo est sine dubio graue malum. Facebant itaque Schismatice Græci, qui sequuti Nicolaitas & Gnosticos, negarunt fornicationem malam esse. Facebat & Durandus, negans illam esse peccatum mortiferum, si solum attendatur ius naturale; damnant enim illam omnia iura naturæ, omnes leges diuinæ, omnes Sapientum voces, ut ex dictis patet, & ex effectibus eius magis adhuc patebit.

B Secundò enim filias eius, seu effectus quos causat in anima, octo numerat S. Thomas ex Gregorio Magno: sunt autem illæ, cæcitas mentis, præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror futuri. Primæ quatuor ad intellectum pertinent, tres posteriores ad voluntatem.

C Ratio autem assertur à S. Thoma, quia quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad objecta sua, consequens est ut superiores deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxurie appetitus sensitius vehementer intendit delectabilis, propter vehementiam passionis & delectationis: ergo est necesse, ut per luxuriam intellectus & voluntas deordinentur. Sunt autem quatuor actus in intellectu, simplex confederatio finis, v. g. boni spiritualis; consultatio recta de mediis ad finem hunc consequendum; examen & iudicium de mediis occurrentibus; denique imperium, quo ratio dat operam ut mandentur executioni. Luxuria perturbat & impedit illa quatuor: considerationem enim voluptis vehementer omnino prohibet, & attentionem circa spiritualia, ut pote quæ totam animam & omnes eius potentias ad se rapiat. Deinde, quia infima est, & secundum infimum sensum, estque communis cum omnibus brutis, proptereaque mentem maximè deprimit, & in brutalém indolem format, peruersâphantasiâ, & corrupto affectu hominis. Provt ergo reddit mentem inidoneam ad cogitationem rerum spiritualium, generat cæxitatem mentis: ut inidoneam ad consultandum de mediis salutis, & ad ea expendenda, generat inconsiderationem; ut vero mollem & debilem ad exequenda bona proposita propter speciem quandam difficultatis, causat inconstantiam. Peruertitur ergo per hoc vitium tota prudentia, ut habetur 7. Ethic. c. 11. quia isti sunt quatuor eius actus.

D E In voluntate sunt intentio finis & electio mediiorum. Intentiōem peruerit vitium istud, trahendo voluntatem ad delectationes carnis, & sic ingenerando amorem sui; homo enim huic assuetus vitio, totum in carne ponit, & cogitationes suas omnes ad eam dirigit, vnde sequitur Dei odium, à quo prohibentur & damnantur hæ voluptates. Electionem peruerit amorem ingenerando præsentis sæculi, vnde sequitur horror, & desperatio futuri: horror, quia pro voluptatibus sperant personas, quia his compediti voluptatibus, desperant se posse salutem consequi. Pulchritudine Seneca epist. 14. Honestum ei vito est, cui corpus nimis carum est.

E Quartò externas luxurias filias quatuor numerat Isidorus, turpiloquia, scurrilia, ludicia, stultiloquium. Vide S. Thom. art. 3. homo enim tota cogitatione & affectu demersus in cœno libidinum, ea loquitur

Luxuria
species.

Loquitur quæ amat & cogitat; vnde mirum non est, quod loquatur turpia, vt sibi faueat; quod scurria, vt risum moueat; quod ludicra, vt genio indulget; quod stulta, cùm sapientiæ prorsus careat.

Quintò denique sex numerari solent species luxuria: forniciatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam; quæ vita ac natura probra satius est ignorare, quam dicere; de quibus eleganter Cassiodorus lib. de amicitia: *In opere impudicitia ciuile præterit quod delectat, & permanet sine fine quod cruciat.* De actu quidem immunditia nihil remanet, nisi recordatio peccati in tormentum animæ, & expectationem gehenna. De talibus lugendum potius censeo, quam loquendum.

Remedia quæ tantum hoc malum carent, afferrunt plurima à Patribus. Exemplum Christi & Sanctorum, quos carnis mortificatio in cœlum eucxit. Exemplum eorum, quos luxuria in infernum detrusi. Pœnae in hac etiama vita illata: à Deo iusto vindice malorum. Voluptatis huius vilitas, breuitas, dolores admixti, mala quæ secum trahit. Denique amor Dei, timor inferni, amor celi.

SECTIO III.

De partibus potentialibus temperantie.

Dixi eas octo numerari à S. Thoma: recensuit etiam aliquis Philosophus, sed obscurius, & breuius: mihi satis erit indicare de singulis paucæ. Prima ergo sit continentia & incontinentia: secunda mansuetudo & iracundia: tertia clementia & crudelitas: quarta humilitas & superbia: quinta studiositas, modestia, simplicitas, eutrapelia.

§. I.

Continentia, & incontinentia.

Aristot. 7. Ethic.

Nomen continentia sape usurpatum pro ipsa virtute castitatis. Sapient. 8. *Sciens quod non possem aliter esse continens, nisi Deus det.* Sed magis propriè significat inchoationem tantum quandam illius, de qua pulchre differit Philosophus toto eo libro, præsertim usque ad cap. 11. inde usque ad finem agit de voluptate.

Dico primò continentiam rectè definiri, firmatatem animi contra impulsus passionum, quibus impellimur ad delectationes præsertim venieas.

Primo dicitur firmitas animi à Philosopho c. 9. id est propositum certum & fixum adhærendi bono rationis; est enim virtus voluntatis, cuius tota perfectio est affectus ad bonum, & est firmum propositum; alioqui expugnabitur ab insurgente impetu passionum. Dicitur enim ibidem, quod continens non facilè dimouetur ab electione bona de fugienda voluptate; incontinentis autem non persistet in electione.

Secundò dicitur firmitas animi contra impulsus passionum; vult enim firmiter inhærente bono rationis, neque ad illicita impetu rapitur. Hoc autem statuitur: discrimen continentis & temperantis, quod continens non supereretur à voluptate quando vehemens vrget passio, temperans vero ab eadem volupitate non supereretur postquam passiones iam dominæ sunt; vnde negat Philosophus 4. *Ethic. cap. vii.* continentiam esse veram virtutem, sed inchoationem dumtaxat virtutis, & semivirtutis.

A tem; quia licet voluntatem conformet cum refectione, non subiicit tamen appetitum rationi, neque passiones resecat, sed vincit: ad propriam appetitum requiritur, ut nullo insurgentium passionum impetu turbetur, vel certè ut ratiū habuī modi motus patiatur, & non adeo vehementes ac continentia.

Tertiò dixi, continentiam versari circa victorianum passionum venerarum; quia cùm passiones illæ vehementius appetitum à bono rationis retrahant, opus fuit dispositione aliqua, per quam contineret se homo aduersus rebellis impetus intra præscriptos rationis fines. Haec est continentia. Ad alias autem virtutes requiritur etiam aliqua simili dispositio, quæ tamen non absolute vocant continentia, sed continentia ira, v.g. continentia opum, continentia honorum; que sunt inchoationes quædam mansuetudinis, liberalitatis & humilitatis; nam illæ virtutes sunt, quando passiones compressas tenent; sunt continentia quando comprimitur: sed haec non vocantur absolute continentia, quia passiones horum delectabilium minus allicitur, & minus de statu rationis hominem deiciunt, quam passiones delectabilium tactus, quo solent esse maximè vehementes, dum trahunt hominem ad turpia.

Dico secundò, incontinentiam esse vitium, quo voluntas sinit se superari à passione delectabilium tactus, usque rationis aliquo modo remanente.

C **P**rimò dicitur vitium, quia credere passioni contra rationis præscriptum, est aliquid appetenti vitiosum, & vituperabile. Ratione enim & voluntate imperare debent & dominari passioni, non autem passio rationi. Incontinentis passione rapitur, tamenque amouens à gubernaculo, clausum traditum apertit: ergo vitiosa est incontinentia.

Secundò dicitur incontinentia vitium, quod ex voluntate passionem sequitur, & ab ea superatur. Si enim Philosophus cap. 8. differentiam assignat incontinentis & intemperantis: primò quod intemperans ex electione agit, non ex perturbatione; id est non illum pœnitit, & est incurabilis. Incontinentis autem cùm ex passione non agat, facilis est ad pœnitentiam, & id est curabilis. Secundò intemperantia similis est morbo continuo & incurabili, ut tabes; incontinentia vero est similis morbo comitali. Tertiò intemperans errat circa ipsum finem, non autem incontinentis. Rectè autem dicitur c. 7. quod duplex est genus incontinentie. Infirmitas & temeritas. Infirmitas est cùm vñimur perturbatione post deliberationem de ea superanda; temeritas cùm vincimus defectu deliberationis prius facte.

E **T**ertiò dicitur, incontinentem vincit passio, quando remanet aliquis rationis visus; sic enim disputat eleganter Philosophus c. 3. utrū incontinentis agat sciens ea quæ agit. Socrates enim negabat esse possibile, ut quis recte existimat, agat incontinenter. Absurdum enim esse, si scientia inquit, aliud quidpiam vincere, & ipsum perinde aquem mancipium trahere; neminem enim existimat aliud agere præter id quod est optimum. Alij vero aiebant, neminem quidem incontinenter agere, si habeat scientiam, sed tantum si habeat opinionem. Primò ergo assentit, incontinenter agentem habere scientiam habitu, non actu, seu considerationem. Deinde habere quidem illum actu scientiam & cognitionem vniuersalium, sed non singularium. Imò quidam ita cognitionem hanc habent actu, ut quodammodo eam non habeant, ut dormientes, insani, ebrij: ita incontinentes sciunt ut illi, & dicunt vera ut histriones recitant. Tertiò incontinentis

Quæst. II. Sect. III. Partes temperantiae. 587

nens duas habet propositiones vniuersales, quærum vna sensu conformis est, altera recte rationi. Minorem propositionem non isti applicat, ex qua rectam eliceret conclusionem; sed applicat illi alteri, vnde conclusio sequitur prava; in syllogismis enim practicis conclusio est actio. Quomodo ergo, inquit, incontinentis repente ex scientie fit nesciens, & iterum ex nesciente sciens, sicut ebrius & dormiens? Igitur incontinentis, vel non habet scientiam singularis, vel eam habet ut ebrius. Vnde cap. 10, recte probat, quod nemo incontinentis potest esse prudens.

§. II.

Mansuetudo & iracundia, clementia & crudelitas.

Aristot. 4. Ethic. cap. 5.

Mansuetu-
dinis defini-
tio.

Dico primò mansuetudinem rectè definiri, *Est virtus, quæ motus ira sic comprimit & moderatur, ut nihil vel interius, vel exteriorius unquam fiat, quod repugnet rationi.* Vno verbo, *Est virtus ira moderatrix.* Idem significat glossa in cap. 5. Matthæi. Mansuetudo est dulcedo animi, quam non vineit amaritudo. Pulchrè Albertus lib. de virtutibus, c. 19. *Cum propter iniurias illas mens nequaquam exacerbatur, nec amaritudo cordis exteriorius inducatur, sed est quis quasi homo non audiens, & non habens in ore suo redargutiones.*

Primò ergo mansuetudine dicitur virtus, & quidem omnino eximia & diuina, quæ primò diuinam in nobis imaginem pingit. Mansuetudo dum amittitur, inquit Gregorius lib. 2. Moralium, cap. 30. superne imaginis similitudo vitiat. Facit etiam summulum hominum Christo Domino, cuius sanè vita, mores, verba omnem in se mansuetudinis expressere maiestatem. Quid' ergo nobilis? Secundò quid ea utilius, quæ omnium corda & amorem conciliat homini? *Beatis mitis*, inquit Christus, *quoniam ipsi possidebunt terram: non solùm terram viuentium, & hereditatem beatam, vt interpretantur Gregorius Nyssenus, & Basilis; sed omnium etiam hominum corda, vt docet Chrysostomus, iuxta illud Ecclesiast. cap. 3. *Fili in mansuetudine opera tua perfice, & super gloriam hominum diligéria.* Tertiò nihil ea dulcissimæ & delectabilissimæ; mansuetus enim & ipse semper hilaris est, & latus, aliquæ delectationem affert. Mansueti autem delectabuntur in multitudine pacis, vt dicitur Psalm. 36, vnde ipsomet Christus: *Disce à me, quia mitis sum, & inuenietis requiem animabus vestris.* Paradisum inuenit vir mansuetus, quia nihil cum perturbat. Summus autem sapientia finis est, inquit Ambrosius in Psal. 118, vt sinus mente tranquillus. Et optimè Chrysologus: *Si te habes, totum habes.* Mitte mirabiles alios effectus mansuetudinis, quid mergatur remissionem peccatorum, iuxta illud Christi Domini, Matth. 5. *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimitteret & vobis Pater coelestis peccata vestra.* Mereatur eternam mercedem in celo: *Mansueti autem hereditabunt terram.* Denique viri omnes magni fuerunt mansuetissimi. Moyses vir mitissimus dicitur Num. 12. David Psal. 31, non videtur curare si Deus aliarum omnium virtutum obliuiscatur; non postulat nisi vt meminerit mansuetudinis: *Memento Domine David, & omnis mansuetudinis eius.**

Secundò dicitur virtus moderatrix irarum; sicut

A enim temperantia voluptates moderatur gustus & tactus, appetitum subiiciens ne plus concupiscat, quæm exigit ratio; sic mansuetudo moderatur iram, subiiciens rationis appetitum; ita vt oblatis irritantibus, in motum iræ non prorumpat, vel certè iustum in eo modum teneat. Vnde definitur à Philosopho mansuetus, *Is qui, pro quibus, & quibus oportet, & ut oportet, & cum oportet, & quanopere oportet iracundia.* Non est enim vindex ipse mansuetus, inquit; sed potius clemens, & ad veniam dandam propensior.

Tertiò igitur propria mansuetudinis materia sunt motus omnes iracundia, tum interni, tum externi; eos enim omnes comprimit mansuetus; vnde quatuor videntur esse actus principi man-suetudinis. Primus interiori amaritudine non turbare animum, proposita causâ quapiam iracundia, sed tranquillum seruare animum; non cogitare vindictam, sed potius cogitationes pacis; non volvere animo iniuriam acceptam; non amarecerre, non irritari, non auersari eum à quo laus es. Secundus, non exterius effervescente, oculis miscando, vultum immutando, & alios iracundia motus incompositos edendo. Tertius nullum unquam verbum proferre, quod sit durum, asperum, arrogans, contumeliosum; sed linguam eucharistim habere, & labia fauum distillantia; sermo enim durus suscitare furem. Optimè Tullius lib. 2. officiorum, difficile dicta est, inquit, quantoper conciliat animos hominum comitas, affabilitas que sermonis. Quartus vultu & gestu preferre hilaritatem semper & suavitatem; non autem macerorem, arrogantiæ, contemptum. Popularis & grata est omnibus bonitas, inquit Ambrosius lib. 2. officiorum, cap. 7. nihilque quod tam facilè illabatur humanis sensibus, eà; si mansuetudine morum, & facilitate animi, & moderatione præcepti, & affabilitate sermonis, verborumque honore, patienti quoque sermonum vice, modestiæque adiuvet gratiâ, incredibile quantum procedit ad cumulum dilectionis. Denique, teste Bernardo, basis præcipua sanitatis lenitas est, iuxta illud Ecclesiast. 25. vbi sermo est de Moysi; *In fide & lenitate ipsius sanctum fecit illum.*

Dico secundò iracundiam vitium esse capitale, mansuetudini oppositum per excessum, cuius tres sunt species, filiae sex.

Primi dicitur iracundia vitium; tametsi enim ira, vt dixi olim, non est semper mala, inò aliquando bona est, & vt ait Nemesius lib. de natura hominis, cap. 21. satellitum rationis; sæpe tamen est vitiola, quoties extra rationis præscriptos limites excedit, vel vindictam expetendo, quando non debet; vel plus expetendo, quæm debet. Peccatum enim sine dubio, qui vindictam experit ob causam illegitimam, vel expetit maiorem quæm oportet, vel propria autoritate appetit, vel etiam magis appetit quæm oportet, nimis effervescentio, interius & exteriorius plura dando ira signa quæm oportet.

Ratio autem, cur peccatum hoc sæpe sit gravissimum, petitur porro ex perniciosis effectibus quos causat; perturbat enim animum, & corpus etiam immutat, vt dixi agens de passionibus. Potest tamen aliquando esse peccatum leue iracundia, si non sit perfectè voluntaria, vel si modicam vindictam appetat: quoties autem voluntariæ ac deliberatè notabilis appetitur vindicta, ira peccatum est mortiferum. Cum autem Matthæi 5. visus est Christus grauerit omnem damnam iterum, loquutus est, teste S. Thoma de ira

quæ

quæ tendit ad homicidium , cuius tres veluti gradus ponit : primus est ira interna , mortem optans proximi : secundus eadem , erumpens in leuem contumeliam : tertius erumpens in grauem contumeliam .

Secundò dicitur iracundia opponi mansuetudini per excessum ; vitiola enim est , eo quod plus irascatur quam oportet . Materiam ergo eius actus , proprietates & species satis exposuit videor agens de affectu iræ .

Tertiò sex filias habere dicitur iracundia , numeratas à sancto Gregorio . Rixa , tumor mentis , contumelia , clamor , indignatio , blasphemia . Probat sanctus Thomas , quia ira consideratur vel ut est in corde , vel ut est in ore , vel ut ad ipsum procedit factum . Provit est in corde , parit indignationem , & tumorem mentis . Indignatio est , quā est cui irascimur , contemnitur tanquam indignus , ut ab eo tale quid patiamur . Tumor mentis est , quo seipsum irascens ei præfert cui irascitur . Provit est in ore , parit contumeliam , clamorem , blasphemiam . Provit ad factum procedit , parit rixas seu pugnas , vulnera , homicidia . Ira non habet miseri cordiam , vt dicitur Proverb. 27. nec erumpens furor ; & impetum concitati spiritus ferre quis poterit ?

Colliges primò , lentitudinem , seu stuporem esse vitium mansuetudini oppositum per defectum . Vocatur ab Aristotele *ἀρρενία* , seu vacuitas iræ ; quoties nimis non incitat aliquis ad iram , quando ratio illam suadet . In propriis autem iniuriis nunquam illam suadet , sed in iniuriis Deo illatis , aut Republicæ ; & tunc lentitudo illa opponitur zelo , non autem mansuetudini .

Colliges secundò , clementiam esse omnino affinem mansuetudini ; proprium enim eius est modum adhibere convenientem in externa punitione : officium eius est minuere punitionem peccati , quantum iustitia ratio parit . Clementia est , inquit Seneca , moderatio aliquid ex debita & merita pena remittens . Differt tamen à mansuetudine , quōd manufecto moderetur vindictam , quia honestum est iræ imperare ; clementia moderetur penam delicti , quia honestum est homini potestatem habenti moderari potestatem puniendi .

Colliges tertio , extrema clementia opposita duo esse : per excessum opponitur ei crudelitas , per defectum nimia lenitas . Crudelitas est atrocitas animi in poenis exigendis ; & sicut clementia penam minuit , sic crudelitas supra modum illam auget ex asperitate quadam animi non compatiens alterius malo . Nimia lenitas est inconsulta pena remissio , & mitigatio .

S. III.

Humilitas & opposita ei superbia.

Hec virtus , ut alias monui , apud Philosophum nomen non habet , quia ei Magnus Doctor è celo veniens , & nomen dedit , & premium eius docuit . Illa videlicet totius Euangelij summa est , & tota Christiani hominis Philosophia . Mihī satis erit breuem date illius ideam , quæ doceat quid illa sit , quod obiectum , quos actus , quas species , quos gradus habeant . Deinde opposita ipsi superbia quid sit , & quā tetra sit .

Dico primò , rectè definiti humilitatem à sancto Thoma quæst. 61. art. 1. Est virtus , quā defectum suum aliquis considerans , in infirmis se continet .

A Vel etiam à Bernardo lib. de gradibus humilitatis : *Humilitas est virtus , quā quis verissima fiducia cognitione sibi ipse vilescit .* Clarissime Lessius lib. 4. cap. 4. num. 54. *Humilitas est virtus inclinans nos ad vilitatem nostram signis vel factis profundam .*

Primo dicitur , *virtus quā defectum suum aliquis considerans* ; quia scilicet quamvis humiliatis propria sedes voluntas sit , radix tamen eius & fundamentum est in intellectu , in quo supponit necessariò cognitionem sui defectus , & imperfectionis ; quām infirmus videlicet sit per naturam , & quām miser ac miserabilis factus sit per peccatum , adeò ut sincere ac coram Deo nihil suum diuidicans , statuat se miserissimum esse omnium hominum , dignum contemptu , omnique indignum honore ac obseruantia , meritoque postponendum omnibus aliis . Hec enim est illa sui cognitionis , quam commendant mirabiliter Scriptura omnes sacrae ac prophetae . Indicium scilicet illud , quo aliquis iudicat se vilissimum , contemptibilem , & reliquis omnibus viliorem ac miseriorum . Neque in eo iudicio quicquam fallitur , quia comparat id quod ipse per naturam est , & per peccatum , cum ē quod alii sunt , vel etiam per gratiam esse possunt ; & sic nemo est quem non possit ac debeat quisque sibi anteponere . Hoc est initium , hi natales humilitatis .

C Secundò dicitur *virtus* , quā quis continet se in infirmis , vel etiam sibi ipse vilescit , ut ait Bernardus ; aut denique , quod idem est , signis & factis profitetur suam vilitatem . Hec enim omnia synonyma sunt , & significant proportionationem , differentiamque humiliatis , tum provit est in voluntate , tum provit foras se prodi , & erumpit in externos actus . Siquidem eleganter & verissime Bernardus serm. 4. in Canica , duplum distinguit humiliatem . Alteram intellectus & iudicij , quam in nobis veritas parit , & non habet calorem ; quā nimis verissime aliquis iudicat se vilissimum esse ac contemptu dignum : quod cuilibet facilissimum est , & obviū ; sed nondum tamen vili haberi vult & contemni . Alteram ponit humiliatem affectus , quam charitas inflamat , quia est etiam in voluntate ; vult enim talis etiam ab aliis existimari , ac pro nihilo haberi , despici , decipi , dehonori , aliis postponi ; hoc enim est continere se in infirmis , & vilesceri sibi ipsi , profiteri suam vilitatem ; et que proprius virtutis hujus character .

Tertiò etiam addebam ex Lessio , virtutem hanc inclinare ad profitendam vilitatem suam signis & factis ; quia nimis viraque illa humiliatis veritatis , & charitatis erumpit etiam exterius , & totum hominem sic componit ad modestiam , ut profitetur vilitatem suam ipse ; tum signis exterioriis , loquendo de se modestissime , celando virtutes , defectus aperiendo , aliis cedendo , alios pra se honorando , submitendo se , homi prostrando , genuflexendo ; tum factis eligendo humilem locum , humile fidelitatem , humiliam obsequia . Neque tantum in seipso amat professionem hanc sine vilitatis , ut à se profectam , id est non tantum se ipse despicit , & vilitatem suam profitetur ; sed amat etiam ut profectam ab aliis ; gaudent enim se ab aliis contemni , dolet laudari : unde nec contemptus insultat , nec exultat honoratus . Humilis ergo est qui iudicio intellectus , voluntatis affectu , actibus externis & signis postponit ipsum aliis , & profitetur vilitatem suam .

Ex

Quæst. II. Seçt. III. Partes temperantiaæ. 589

Humilitatis obiectum.

Ex quo vera humilitatis charætere colligi quætor possunt, quæ de illa sciri ac dici plurimùm interest: eius obiectum proprium & materia, proprij eius actus, varij eius gradus, eximia excellētia, & reliqua incitamenta.

Colliges ergo primò, obiectum humilitatis aliud esse materiale, aliud formale. Materiale, siue id quod humilitas appetit, sunt res viles & contemptibiles, nempe obscuritas nominis, infimus locus, contemptus, probra, postponi aliis, esse omnium ultimum. Ex aduerso autem refugit laudes, honores, famam & cætera huiusmodi, quibus homo aliis præfertur, & excellit. Motuum autem formale, propter quod illa vel appetit, vel refugit, humilitatis proprium est, quia congruum est vilitati nostræ amplecti vilia, & profiteri nos ex nobis nihil esse, nihil posse, nihil habere, ac proinde indignos nos esse omni laude ac honore, sed ea refundenda omnia esse in solum Deum; quia nimis honestum est, eum qui vilis est & miserinus, profiteri vilitatem suam, & refundere omnem honorem & laudem in authorem totius boni. Vnde optimè nota Lessius, magnam esse humilitatis affinitatem cum virtute religionis, à qua tamen differt. Conuenit enim cum religione, quod profiteatur ex propria sua ratione diuinam excellentiam; & tantum in eo differt, quod religio profiteatur primatè Dei excellentiam, & secundariò propriam vilitatem; humilitas primatè profiteatur suam vilitatem, secundariò autem & consequenter diuinam excellentiam. Scio alia esse motiva honestissima propter quæ laudabile est appetere vilia, magnifica refugere; quia sic Deus honoratur, & hoc illi placet, quia sic Christum imitamus, quia sic Deo satisfacimus pro peccatis, & alia huiusmodi quæ pertinent ad virtutem charitatis aut penitentia.

Actus humilitatis proprii.

Colliges secundò, proprios actus humilitatis commode posse diuidi in eos qui spectant ad iudicium intellectus, ad affectum voluntatis, ad externos actus & signa. Primus igitur ordo, actuum ad intellectum pertinentium est cognoscere, se nihil ex seipso esse, nihil posse, nihil habere, seipsum nihil estimare in conspectu Dei, iudicare se omnium minimum & miserrimum, comparare se cum Deo, & estimare seipsum quasi non sit; comparare se cum aliis, & pluris eos facere ac meliores indicare; comparare seipsum sibi, & cognoscere se indignum esse omni laude ac honore, sed dignum omni contemptu ac probro. Secundus ordo actuum proprietum humilitatis pertinentium ad affectus voluntatis respicit etiam Deum, proximum, & seipsum. Præcipui affectus sunt profiteri coram Deo se nihil esse, solum autem eum magnum & excellsum esse; non amare, vel desiderare, vel sperare ab aliis estimari, aliis præferti, laudari, honorari, nec de illis gaudere, sed potius illa odire, fugere, de illis dolere; patienter ferre injurias, vituperia, contemptum, obscuritatem, & postponi aliis; imò de illis gaudere, illa desiderare. Tertius ordo pertinet ad externos actus & signa, que imperantur ab interno illo affectu erga res viles & abieetas; subiicere se Deo ut infinitum manscipium, vt de nobis pro arbitrio disponat; subiicere se hominibus propter Deum, sinendo se ab illis regi, loqui magnificè semper de aliis, nunquam verbo quemquam lèdere, aut contemnere; de se nunquam aliquid dicere, quo laudetur vel extollatur; tacere laudes, culpas libenter prodere, amplecti qua sunt abieetas, & minus honorata, in congressibus, in officiis, in tota vita.

R.P. de Rhodes curs. Philosoph.

A Alia innumera sunt huiusmodi, quæ, vt pater, procedunt necessariò ex professione vilitatis nostræ, propter quam amplectimur vilia, tum affectu, tum externo actu; id est aliis nos postponimus, & postponi ab aliis volumus.

Colliges tertio, quinam sint gradus humilitatis; video enim varie illos distribui à Sanctis Anselmo, Bernardo, & Thoma. Mihi sanè placet primò distributio, quam habet Anselmus *lib. de similitudinibus*, cap. 99. *& sequentibus*, ex modo quo humilitas subiicit se aliis; statuit enim septem gradus in hac virtute, vt ab imperfectioribus ad perfectiora condescendat, cognoscere peccata sua, de illis dolere, illa fateri & aliis aperire, velle illa credi ab aliis: hi sunt quatuor primi gradus, quos excipiunt tres ultimi; patienter ferre vt ab aliis dicantur nostri defectus, & vt propter illa nos vituperent; patienter ferre vt nos propter illa contemniant & puniant. Denique desiderare vt propter peccata contemnamur & puniamur, & de illo contemptu gaudente: hic verò apex est, hic flos illibatae ac consummatæ humilitatis. Secundò breuius etiam glossa in 3. cap. *Mathæi*, ex personis, quibus vir humilis seipsum subiicit, tres ponit gradus in humilitate. Primus subiicere se maiori, & non præferre se æquali. Secundus subiicere se æquali iudicio, affectu, externis actibus & signis, & non præferre se minori. Tertius subiicere se minori tríplici etiam eo modo, quoties id exigit decorum, & honestum pati potest. Memini me audisse à vita claro, & erudito summam humilitatis quatuor iis contineri. Spernere mundum, id est laudes, honores, famæ claritatem: spernere nullum, vel cogitando, vel auferando, vel loquendo, vel externis signis: spernere seipsum intellectu, affectu, actibus externis: spernere spem.

Gradus humilitatis.

B Dicitur *265* *etiam* *glossa* *in 3. cap. Mathæi*, ex personis, quibus vir humilis seipsum subiicit, tres ponit gradus in humilitate. Primus subiicere se maiori, & non præferre se æquali. Secundus subiicere se æquali iudicio, affectu, externis actibus & signis, & non præferre se minori. Tertius subiicere se minori tríplici etiam eo modo, quoties id exigit decorum, & honestum pati potest. Memini me audisse à vita claro, & erudito summam humilitatis quatuor iis contineri. Spernere mundum, id est laudes, honores, famæ claritatem: spernere nullum, vel cogitando, vel auferando, vel loquendo, vel externis signis: spernere seipsum intellectu, affectu, actibus externis: spernere spem.

C Colliges quartò incitamenta, quibus conuincit homo potest ad capessandam humilitatem; sunt enim apud sanctos Patres innumera remedia, quibus inueteratum vleus sanetur, & adhuc tabidum est; renocari autem possunt ad tria capita. Necesitatem: *Nisi efficiānī sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum.* Dignitatem: *Dignitatē habet Deum homo, etiū ducem, & remuneratorem.* Deum eximie honorat, fundat omnes virtutes, conseruat, consummat. Indirecè quidem remouendo virtutum impedimenta; dispositiōe, influxus gratiarum attrahendo. Utilitatem: mereatur enim incredibilis thesauros gratiae ac glorie, propter quod Deus exalauit illum. Quæ omnia expendere non est nostri otij; quæ tamen consideratione nihil vilius est in vita. Nemo salvatur, nisi humili; nemo coram Deo magnus est, nisi humili; nemo gratias & gloriam metet, nisi humili. Confluet aqua ad humilitatem vallis, inquit Augustinus *serm. 27. de verbis Domini*: denat de tumbris collis.

Dico secundò, superbiam vitium esse principia. E Superbia vitium. *etiam* *vitium.* *humilitati oportit per excessum; definiri autem optimè à S. Thoma q. 1. 63. art. 1. & 2. Inordinatum appetit excellentia propria;* & ab Augustino *lib. 14. ciuit. cap. 14.* Quid est superbia, nisi peruersæ celitudinis appetitus? Rationem affectus *Iudiciorum lib. 10. Etymologiarum.* Qui vult supergerdi quod est, superbis est; quia superbiæ scilicet est ire super id quod est; dicitur enim à *Super,* & *ire:* velle ire supra id quod decet, est superbire.

Primo ergo superbia dicitur appetitus, quia propria eius sedes voluntas est, tametsi fons eius & radix est in intellectu, & erupit foras in externos actus; unde

DDD tria

590 Philosoph. Peripat. Lib. III. Disp. III.

tria sunt, ut de humilitate dixi, quae complent superbiam. Primo in intellectu magna sui estimatio & admiratio, ceterorum autem vilipensio. Non sunt sicut ceteri hominum. Cœcutit enim superbis ad defectus suos, & argus est ad præclaras dotes; fingit enim in se virtutes, quas non habet; & si habet aliquas, maiores etiam facit, nec enim agnoscit, qui eas habet: inde quoque præfert se aliis, iudicat se honore dignum ac laude. Secundo in voluntate affectus exurgit ad magna, & sublimia supra id quod congruit sorti ac conditioni sua; non enim seipsum tantum magni facit, imd etiam scipsum magni faciat, sed in se plures agnoscat defectus; vult tamen ab aliis magnificari, laudari, honorari, alios contemnere ac deprecari. Refugit autem magnopere contumicii, subiicii, ignorari; querit enim lucem, tenebras fugit, cum verè filius sit tenebrarum. Tertio erumpit exterius, & in totum hominem superbia pertransit; loquitur enim de seipso magnificè, de aliis modicè, contemptim, demissè. Primum in concessibus locum ambigit, primos recubitus in cenis, & alia huiusmodi contraria iis, quæ de humilitatis virtute posita sunt.

Secundo dicitur appetitus excellentiæ propria; hæc enim propria est materia & obiectum superbie, hic finis, excellere. Nomen autem excellentiæ sumi potest vel respectuè, significatque aliis ferri, aliis eminere, p̄t alii laudari & honorari. Vel sumi potest absolute, significatque simpliciter sine comparatione ad alios magnificari, laudari, celebrari. Excellentiæ, quam appetit superbia, utroque modo sumitur; imd abstrahit ab utraque; appetit enim superbia generatim quamvis celitudinem, idest laudes, honores, famam, maximè autem illa, quibus aut æquatur majoribus, aut æquilibus & minoribus præfertur. In hoc enim potissimum incumbit, vt sit plus quam alij, vt sit super alios, fama, honore, imperio, & aliis huiusmodi. Hæc enim omnia significantur nomine propria excellentiæ aut celitudinis persona; quia excellit persona, quæ in opinione hominum digna & magna est. Superbia igitur vitium est inclinans ut velet aliquis in opinione hominum esse magnus, & ut magius tractari.

Ex quibus omnibus colligere licet, primo propriam quidditatem superbie; est enim sui ad alta eleutio, seu amor excellendi. Secundo proprium eius obiectum est excellenta persona propria, seu magni estimari, & aliis præferriri. Tertio proprios eius actus, tum in intellectu, tum in appetitu, tum in externis signis & factis.

Considerat enim suam perfectionem, & in ea sibi complacens, magnum se putat, & magni facit, amat & desiderat, delectatur omnibus actibus, quibus magni estimari videtur, quales sunt laudes, honores, imperium in alios, aliorum contemptus, conuicia, deiectione: refugit, odit, dolet de contrariis; horret enim vituperia, contemptus, conuicia, subiectionem, aliorum laudes, & gloriam ac dignitates. Denique in externis actibus, qualis sit superbus, nuper dixi; contemptor aliorum, laudator sui, nemini cedens, aliis contradicens, imperans libenter, difficillime se subiiciens.

Colliges quartò, quantum & quām grave peccatum superbia sit. Docet videlicet S. Thomas q. 162. art. 5. & seq. superbiam esse peccatum mortiferum, esse peccatum omnium grauissimum, esse peccatum omnium primum; denique vitium esse capitale, fontem aliorum omnium. Et sanè si su-

A perbia consummata sit, quā nimis homo ipsi etiam Deo ac legi eius subiici nolit, est sine dubio peccatum lethale, & unum inter ea, quæ sunt gravissima, quia in illis directè volita est aueratio à Deo, & grauiora sunt illis, in quibus indirecta tantum volita est aueratio à Deo. Superbia vero, quæ non prouehitur usque ad contemptum hunc subiectionis diuinæ, dicitur incompleta, sapientia peccatum est mortale, alia autem, & non ratiō, est veniale. Mortale, si cum notabili contemptu & iniuria proximi aliquis tumeat, vel tumultu moueat ad contemptum superiorum, & subtraktionem ab obedientia in re graui. Veniale autem est peccatum pluris seipsum facere quā oportet, laudes suas non tacere, defectus celare, contumicii agere ferre, delectari famam & vanam gloriam. Hæc, inquam, omnia non sunt per se graviora, sed sunt periculosa, quia elongant hominem à Deo; & ab eius timore diuinæ gratiae fontes obstruunt, disponunt hominem ad contemptum aliorum, ad confringendum iugum obedientiæ, & dicendum non servian.

Colliges quintò, quinam sint gradus superbie, de quibus vide omnino S. Bernardus lib. de gradibus humilitatis, vbi 12. numerat superbie gradus, curiositatem, levitatem animi, ineptam levitatem, iactantiam, singularitatem, arrogantiam, præsumptionem, defensionem peccati, simulatum confessionem, rebellionem, libertatem peccandi, ac demum peccandi consuetudinem. Quæ omnia explicat optimè S. Doctor, & ex eo S. Thomas, Lessius & alij. Ex iis autem, quæ de gradibus humilitatis ponebam, placet tres potissimum ponte gradus superbie; præferte se minoribus, cum supercilie scilicet & contemptu: præferre se aequalibus iudicio, affectu, externis actibus: præferre se, vel saltē æquare iis etiam qui maiores sunt.

Possunt etiam diversi superbie gradus affligari ex parte actus, quo appetitur excellentiæ propria: nolle ob peccatum puniri: impatiens ferre punitionem: nolle ut ab aliis dicatur peccatum: agere ut illud non credatur: nolle faceri culpan: malum doloris signum ostendere: peccatum suum defendere ut opus laudabile.

Colliges sextò, tria esse virtutis superbie adiuncta, & quadam veluti eius partes. Primum est præsumptio: secundum ambitio: tertium vana gloria. Ratio est, quia in illis tribus appetitur inordinata aliqua excellentiæ persona, quod est proprium superbie: siquidem superbia plures partes habet, & plures actus; imd illam Gregorius alius capitalibus vitiis non annumerat, sed ponit eam ut regnam & matrem omnium peccatorum; quia in omnibus quodammodo peccata influit, cum in illis omnibus nolit homo subesse Deo; nihilominus tamen tres velut eius rami sunt illi, quos assignauit & ponuntur à S. Thoma q. 130. & 131. veluti quidam effectus & propagines superbie.

Præsumptio est, quā nimis aliquis suis viibus confidens, aliquid aggredi patens est super suas vires. Supponit in intellectu opinionem fidam, aut in considerationem suarum virtutum: in voluntate autem inordinatus est appetitus excellendi in opere quod excedit ipsius vires. Excedens autem prodit in huiusmodi actus: v. g. si quis Medicus imperitus, tentet ægrotum sanare; quod sine dubio est inordinatum & repugnans recte rationi, ac legi naturali, quam res omnes naturales tenent; nulla enim earum est quæ aliquid conetur supra suam facultatem, sed exenti in actus viribus suis commensos. Hæc est leuis tantum culpa,

Quæst. II. Sect. III. Partes temperantiaæ. 591

culpa , si fiat sine danno alterius , & sine aliquo A
fine malo.

Ambitio quid sit. Ambitio est appetitus honoris inordinatus ; ambitiosus enim est qui vult inordinate honorem sibi ab aliis deferri , vel concessione primi loci , vel detectione capitis , vel collatione dignitatis ; qui manifestus est effectus superbie , qua vult excellentiam propria : honorari autem est excellere , cum honor testimonium sit excellentia. Hoc est sèpè inordinatum , v. g. si appetas honorari ob ea quæ non habes , si ob ea quæ mala sunt , si vlique adè appetas honorem , vt propter eum offendere Deum paratus sis. Potest autem hoc esse interdum peccatum lethale , interdum veniale tantum si appetatur honor indebitus sine alterius iniuria , & B sine affectu , quo paratus sis ad graue peccatum , ad obtinendum honorem quem appetis. Non est autem ullum peccatum , si moderatè appetatur honor ex re bona ; honor enim non est aliquid malum : ergo ille sine peccato potest appeti. Vide S. Thomam q. 131. art. 1. ad 3.

Vana gloria , seu cupiditas vanæ gloriae , est inordinatus appetitus famæ , ac gloriae , quæ opinio est multorum de alterius excellentia iuncta cum eius laudatione : honor autem testimonium est excellentia distinctum à laudibus , quales sunt dignitates , obsequia , &c. appetitus ille gloriae aliquando est inordinatus , & peccatum , si gloriam appetas ob excellentiam quam non habes ; C si maiorem appetas gloriam quam par sit , vel de rebus quibus nulla debetur gloria : peccatum erit mortale , si gloriam appetas ob aliquod peccatum mortale , si ad eam acquirendam paratus sis peccatum committere mortale , vel ea negligas quæ ad obtinendam salutem sunt necessaria : peccatum erit veniale , si gloriam appetas ob aliquid quod peccatum non sit mortale , neque ob eam acquirendam paratus sis ea negligere , quæ ad salutem sunt necessaria. Non videbitur autem esse mala cupiditas gloriae , si moderatè , & ex re bona gloriam expertas.

Cupiditatem autem vanæ gloriae prout complectitur etiam cupiditatem honoris , seu ambitiōnem , ponunt omnes communiter cum S. Gregorio primum vitium capitale , ex quo tanquam ex radice oriuntur alia plura : septem ergo dicuntur esse filiæ illius : inobedientia , iactantia , hypocrisia , contentiones , pertinacia , discordia , nouitatum præsumptiones. Illa enim virtus sunt capitalia , ex quibus tanquam ex radice alia multa oriuntur , quia scilicet illa versantur circa obiectum aliquid valde appetibile , propter quod nulla peccata comitati solent : huiusmodi sunt sine dubio gloria & honor , quorum cupiditas mouet hominem ad manifestationem excellentia propria , vel directè , vel indirectè. Si directè manifestes excellentiam tuam per verba , erit iactantia : si per facta vera , quæ admirationis aliquid habeant , erit præsumptio nouitatum : si per facta falla , erit hypocrisia. Si indirectè , quatenus vis demonstrare te non esse altero inferiorem , demonstrare potes quadrupliciter : primum ratione intellectus , erit pertinacia : secundum ratione voluntatis , erit discordia : tertium quoad verba , est contentio : quartum quoad facta , quatenus exequi non vis præceptum superioris , est inobedientia.

R.P. de Rhodes curſ. Philosoph.

S. IV.

Studioſtas , modestia , simplicitas , eutrapelia.

Dico primò studiositatē esse virtutem spe- Studiosi- cialē , partim temperantia annexam , partim fortitudini. Proprium eius munus est primò moder- tas.

ari nimirum ardorem sciendi : secundò animum accendere ad scientiæ adeptiōnem. Ratione primi muneri spectat ad temperantiam : ratione alterius

spectat ad desiderium. Opponitur studiositati per excessum curiositas , nimirum videlicet desiderium sciendi aliquid quod non conuenit , vel plus quam conuenit. Per defectum opponitur sciendi negligētia. Virtutum vitium eleganter impugnat Theo-

philus Raynaudus in libro vltimo de Virtutibus.

Dico secundò , modestiam esse virtutem à qua Modestia.

constituitur moderatio in motibus & gestibus extermis ipsius corporis , qui foris apparent. Tres eius actus ponit S. Thomas quæft. 168. Primus est mo-

dum quandam constitutre conuenientem in exter-

nis corporis actionibus , vt nimirum id fiat aut

non fiat , aut eo ordine fiat , quo expedit. Secun-

dus ut quod fit , fiat decenter. Tertius ut colloquia

cum amicis maturitatem quandam habeant. Pro-

pria nimirum materia huius virtutis est concinna

& decens corporis compostio , quoad vocem ,

gessim , gestus omnes , ut pulchritè disciri. Ambro-

sius lib. 1. officiorum , cap. 18. & sequentibus. Di-

nes est modestia , inquit , quia portio Dei est. Et

postea : Vox quedam animi , corporis morus. Et in

Psalm. 118. Preciosum est videre virum iustum , ut

videas eum secundum imaginem Dei , &c. Quam

pulchrum ergo ut videaris & profis. Vocat sane

virtutem hanc Minutius Felix , tesseram Christianita-

tis. Nazianz. epist. 93. Vbi Christus est , ibi mode-

stia est.

Dico tertio , simplicitatem , seu modestiam ex- Simplici-

terni ornatus esse virtutem , quæ decorum seruat

in cultu corporis , & alio rerum externarum ap-

paratu. Peccatur contra illam virtutem tum per ex-

cessum , tum per defectum : sed damnabilis præ-

fertum est excessus , de quo pulchritè disputat Lessius

ultima dubit. ubi docet , quomodo peccent mul-

lières , quoties ornando corpus , animas multorum

enecant.

Dico quartò eutrapeliam appellari modestiam Eutrapela-

in ludicris ; est enim virtus , quæ modum staruit ha-

conuenientem in honestis ludis & iocis , quos in-

terduci ad animi relaxationem usurpare non dede-

ret. Materia illius propriæ sunt ludicra actiones , sive

in diuis , sive in factis sitæ. Videtur Philosophus 4.

Ethic. c. 8. usurpasse duntaxat illâ pro ea virtute , quæ

mediocritatem seruat in verbis ludicris ; eamque

vocat comitatem. Mediocritas enim est circa iocos

quæ vera est virtus , quia ioci necessarij sunt in vita.

In iis alij deficiunt , & scurrilitas est ; alij excedunt ,

& est rusticitas : cum moderatione autem iocari ,

est comit. est.

Proprietates comis hominis enumerantur istæ à

Philosopho. Primo ea dicere ac audire quæ ad io-

cam modicum accommodantur : focus enim libe-

ralis & eruditus differt à ioco seruili & rudis. Se-

condò eum qui audit , dolore non afficit , sed de-

lectat potius . Tertiò talia etiam audit ; quæ namque

fort audiendo , ea videtur & facere. Quartò nori

quidvis cuius dicit , quia facetæ sèpè sunt conui-

ta : itaque vir facetus , scit legem esse ioco. Voca-

tur etiam à Græcis virtus ista , ἐπιστοτη , dexteritas ,

vel urbanitas : agit etiam de hac Philosophus 10.

Ethic. cap. 6.

DD d 2

QVÆS

2 VÆSTIO III.

De iustitia.

Aristoteles lib. 5. Ethic.

LAtissimè patet iustitiae tractatio, quia utilitas eius totam amplectitur vitam: vnde illam eleganter Philo lib. de creatione Principis appellat expultricem caliginis, clarissimum vitæ lumen, & factitium solem. Explicat eam accuratè Philosophus lib. 5. Ethicorum, & quatuor de illa tradit; naturam & propriam definitionem, cap. 1. & 2. divisionem & proprias species, cap. 3. & 4. obiectum, cap. 5. 6. 7. actus & proprietates, ad finem libri. Ego breuiter eodem ordine ista explico, subiungens virtutem opposita, & annexas virtutes.

SECTIO I.

Quidditas iustitia propria.

Arist. 5. Ethic. cap. 1. & 2.

Iustitia definitio.

Dividit recte potest iustitia sumpta vniuersim, in iustitiam legalem, & iustitiam strictè sumptam.

Dico primò, iustitiam vniuersim sumptam recte à Philosopho definiti, *Est virtus quā homines agunt & volunt iusta.*

Ratio est, quia tripliciter homo iustus dicitur. Primò, qui complexionem habet omnium virtutum; omnis enim virtus iustitia quedam est, quia iustum dicitur quod est æquale ac commensum regula, cui debet commenfurati: nulla est virtus, quae non sit adæquatio & conformitas cum recta ratione: igitur nulla est virtus, quae non sit quedam iustitia: ergo complexio virtutum recte appellatur iustitia; quod in Scripturis sacris, & apud SS. Patres frequentissimum est. *Iustitia est*, inquit Anselmus dialogo de veritate, cap. 13, restitudo voluntatis servata propter seipsum. Secundò iustus appellatur, qui legitimè facit, seu qui latas in Republica leges obseruat, & illis cunctas actiones habet; conformitas enim illa cum legibus honesta est & laudabilis, appellaturque iustitia legalis, quam verè Philosophus appellat virtutem perfectissimam, & omnem virtutem; legum autem transgressionem esse omnem iniquitatem, quia nulla est virtus, quam leges non imperent. Est autem perfectissima virtus, quia perfectæ virtutis est visus; cum non ad se solum, sed etiam ad alium sit. Optimus enim ille est, non qui ad seipsum, sed qui ad alium virtutem; hoc enim est opus difficile. Complures enim in propriis quidem viri virtute possunt, sed in iis quae sunt ad alium, nequeunt. Vnde recte aiebat Bias: *Magistratus virum offendit.* Tertiò iustus appellatur, qui æquus est, seu qui non est pluris auidus; non enim plus capit quam docet, sed reddit cuique quod suum est: hæc enim propria est & stricta iustitia, quæ inclinat ut velis & præstes ea, quæ alteri debes; & iuri eius ex aequo responderet.

Recte igitur iustitia vniuersim sumpta describitur à Philosopho, quæ homines volunt & agunt iusta; iustitia enim est quæ vel habemus omnes virtutes, vel quæ leges obseruamus, vel quæ ius suum cuique reddimus. Sed hoc est velle & agere

A iusta, & commensa regula recte: ergo iustitia recte definitur, quæ homines volunt & agunt iusta.

Dico secundò, iustitiam legalem recte definiti, ex mente Philosophi, virtutem specialem, qua gñ inclinat ad observationem omnium legum, quantum id conducit ad bonum commune Reipublicæ.

Ratio est, quia ibi specialis est virtus, vbi datur propria honestas, que nulli alteri virtuti conuenit: iustitia legalis specialem respicit honestatem, quam alia nulla virtus respicit; honestum enim est & laudabile velle ac procurare bonum commune Reipublicæ, quod etiam priuatus quilibet tenet preferre bono proprio; pars enim est propter totum, & bonum partis est propter bonum totius. Illud est motiuum formale propter quod iustitia legalis vult & procurat obseruari leges, tum à iesu ab aliis: ergo iustitia legalis est virtus specialis. Cuius materiale obiectum est omnis virtus; quam leges præcipiunt; formale est communè bonum; proprius actus est procurare ut leges seruentur, vt incolmis stet Respublica. Vnde dixi Philosophus, iustitiam legalem non esse partem virtutis, sed vniuersam virtutem: & ex Theognide refut, quod in iustitia summatum est omnis virtus; quia scilicet obiectum materiale iustitiae huic est vniuersa virtus; sed speciale tamen est obiectum eius formale: vnde at Philosophus, virtutem in genere, & virtutem legalem eidem re, scilicet materialiter; sed differre rō iuvat, id est essentia & ratione formalis; quia motiuum habet speciale distinctum à motiuis omnium aliarum virtutum; debitum videlicet, quo partes quilibet Reipublicæ, nentur curare bonum illius totius, cuius sunt partes; quod est debitum maius debito pietatis, in proportione beneficij ortus obligamus parentibus & patriæ consulere; vnde iustitia legalis differt a virtute pietatis, & illa maior est ac perfectior.

Dico tertio, iustitiam strictè sumptam, propter eius specialis virtus, recte definiri, *Est consensu & perpetua voluntatis tribuendi cuique suum ius.* Id est, virtus inclinans ad ponendum æquale cum eo quod strictè alteri debetur.

Ratio est, quia ponere æqualitatem cum eo quod est strictè debitum alteri, speciale habet honestatem, quæ non conuenit vlli alteri virtuti; temperantia enim modum ponit passionibus appetitus concupiscibilis; fortitudine temperat passiones irascibilis; iustitia regulat actiones, quibus ius alterius adæquatur. Vbi video explicati debere ius. Primò, quid significet ius, sive strictum debitum: secundò quid significet adæquatio & æqualitas: tertio quid sit illud alterum. Pendet enim ex his tribus rotis quidditas propria iustitiae, & eius distinctione ab omni alia virtute.

Primò ergo nomen iuris, licet diuersa significet, propriè tamen hic significat rationem propriæ quam aliquid alteri sic debetur, vt si non fiat, inferatur iniuria, id est contrahatur obligatio restituendi, aut satisfaciendi: soletque definiti, *Legitima potestas ad rem aliquam aut functionem:* cuius potestatis violatio infert iniuriam, quia creat obligationem ad satisfactionem aut restituitionem; hoc enim est ius, seu debitum strictum, cum quo iustitia perfecta omnimodam ponit æqualitatem. Alio videlicet plures virtutes respiciunt ius morale, quod qui violat, non propterea obligatur ad satisfactionem aut restituendum: sola iustitia strictè sumpta respicit & adæquat ius illud, ex cuius violatione talis pascitur obligatio.

Secundò,

Secundò, iustitia perfectam cum stricto illo iure ponit æqualitatem; quia per actionem illam, quæ ponitur à iustitia, sic exhaustur totum illud quod alteri debebatur, vt ille sine iniuria non possit aliquid vterius exigere; non enim ad actionem iustitiae sufficit, vt facias quantum potes, sed requiritur ut facias quantum exigere alter potest sine iniuria. Ideo religio erga Deum, pietas erga patrem & parentes, iustitia legalis erga totam communiteatem deficiunt à vera ratione iustitiae; quia non possunt omnino adæquare id quod debetur; Deus enim sine iniuria semper posset plura & plura. Ius autem alterius adæquar iustitia stricta, neque potest ab ea exigi aliquid vterius à creditore, alioqui non est vera iustitia.

Tertiò iustitia respicit alterum, id est personam quæ habet ius distinctum à iure illius, qui debet; id est personam, quæ ita sit sui iuris, vt ille qui debet, non sit dominus totius iuris personæ, cui debet; hoc enim ad rationem iustitiae requiritur, alioqui non respiciet ius strictum, quod si voleatur, fieri iniuria; nemo enim facit iniuriam alteri viens iure suo. Sed neque adæquabit illud ius, alioqui aliquid sibi adderet & subtrahebat.

Ex quibus colliges primò, totam definitionem & quidditatem iustitiae; est enim virtus ponens perfectam æqualitatem cum eo iure alterius, quod violari non potest sine iniuria. Neque in ea definitione committitur circulus, quia iniuria quæ ponitur in definitione iustitiae, non definitur per ipsam iustitiam, sed est actio, ex qua nascitur obligatio restituendi, aut satisfaciendi, vbi nullus commititur circulus.

Colliges secundò, nullam etiam esse posse iustitiam propriam Dei ad homines, aut hominis ad Deum, eiusdem ad se ipsum, filiorum in parentes vt tales, dominorum in mancipia, & mancipiorum in dominos: quia in his omnibus vel non est ius strictum, vel non est adæquabilitas iuris, vel non est alteritas iurum, vt secunda secundæ probauit latius. Hinc etiam sit, vt à perfecta ratione iustitiae deficiant illæ virtutes, quæ appellantur partes potentiales iustitiae, vt sunt amicitia, gratitudo, religio, & aliae plures; nulla enim eorum respicit ius illud strictum, proprium perfectæ iustitiae.

Colliges tertio, materiale obiectum iustitiae omnino immediatum esse actionem quamlibet externam, quia tribuitur alteri quod suum est, sive commutaciones aut distribuciones: quia circa huiusmodi actiones immediate versatur actus elicitus iustitiae, qui reddit cuique quod suum est: obiectum autem formale esse ipsam æqualitatem cum iure alterius, sive actionem prout æqualem iuri stricto, quod alius haberet. Iustum enim, & æquale idem sunt, quia utrumque significat id quod est medium inter excessum & defectum; vnde dicitur iustitia in hoc differre ab aliis virtutibus moralibus, quod illæ respiciunt semper solum medium rationis, iustitia vero respicit etiam ipsum medium rei, quod apud omnes semper est idem; nam in iustitia nullum est medium rationis, quod non sit etiam medium rei.

Colliges quartò, quomodo definatur iniustitia, quæ vocatur etiam iniuria; patet enim illam esse actum, quo ponitur inæqualitas cum stricto iure alterius; opponitur enim iustitia, quæ ponit æqualitatem cum stricto iure alterius. Vnde concluditur veritas receptissimi axiomatis, quod

R.P.de Rhodes cursus Philosoph.

A iniuria propriè dicta fieri non potest volenti & consentienti, vt latè probat Philosophus cap. 9. quia iniuria est violatio iuris; sed ius illius qui vult & consentit, nunquam violati potest. Ius enim est facultas disponendi de re aliqua prout vult; qui autem facit quod alter vult, non violat facultatem disponendi de re illa prout vult; alioqui faceret id quod alter vult, & id quod non vult: ergo qui facit id quod alter vult, non violat eius ius, neque illi facit iniuriam propriè dictam. Scio multa & difficulta opponi; sed eorum solutio pender à definitione iniuriae propriè dictæ.

SECTIO II.

Divisio iustitiae in proprias species.

Aristot. cap. 3. & 4.

C Onstat ex iis quæ dixit Philosophus cap. 1. iustitiae & 2. iustitiam sumptuam vniuersim diuidi in vniuersam iustitiam legalem, & iustitiam strictam ac propriè dividam: sub finem autem capituli secundi diuidit iustitiam strictam sumptuam in duas species, commutatiuam & distributiuvam; quæ diuisio, iuxta Philosophi mentem vt intelligatur, ex cap. 3. & 4. Primo explicandum est, quid illæ significant: deinde videndum, an illa sint species huius virtutis essentialiter distinctæ: denique, vtrum aliqua etiam alia virtus propriam rationem habeat iustitiae.

Dico primò, iustitiam commutatiuam illam esse, iustitia commutatiua. quæ verfatur in commutationibus & commerciis hominum, ponendo in illis æqualitatem arithmeticam: iustitiam distributiuvam esse illam, quæ verfatur in partitione bonorum communitatibus, ponendo in illis æqualitatem geometricam.

Rationem haber Philosophus explicans geminam illam æqualitatem: alia enim est arithmeticæ, seu æqualitas quantitatum; alia est geometricæ, seu æqualitas proportionum. Arithmeticæ est æqualitas rei ad rem: debes decem, & totidem restituvis, ponis æqualitatem arithmeticam. Geometricæ est similitudo proportionis cum proportione. Petrus v. g. dignitatem habet duplò maiorem quam Paulus; si decet Petro triplo maior portio bonorum communium quam Paulo, ponit æqualitas geometrica.

E Proportio ergo est similitudo cum aliqua dissimilitudine; proportionalitas appellatur similitudo proportionum: cum autem similitudo sit inter plura, omnis proportionalitas includere necessariò debet quatuor terminos. Et hoc contingit vel realiter, & est proportionalitas disiuncta, in qua unus terminus non repetitur, vt cum dico, *Sicut se habet binarius ad quaternarium, ita se habet ternarius ad senarium.* Vel virtualiter, & est proportionalitas coniuncta, in qua unus terminus repetitur, vt cum dico, *Sicut se habet binarius ad quaternarium, ita se habet ternarius ad octonarium.*

Retus autem proportionalitas, vel spectat æqualitatem proportionum inter numeros secundum spectatos, & est æqualitas geometrica, in eadem est proportio minoris extremi ad medium, quæ medijs ad maius extremum, vt in exemplis que attuli; *Sicut se habet binarius ad quaternarium, sic se habet ternarius ad senarium:* vbi comparantur inter se numeri sumpti secundum se. Proportionalitas autem arithmeticæ similitudo est proportionum inter numeros

D D d 2 spectatos

DEI PHILOSOPH

Spectatos quoad differentiam, non autem secundum se; quando scilicet eadem est proportio differentiae, qua est inter minus extremum & medium, ad differentiam, qua est inter medium, & maius extremum; ut cum dicitur, *Quae est proportio binaria ad quaternarium, eadem est proportio senariaj ad octonarium; vel, Quae est proportio binariaj ad quaternarium, eadem est proportio quaternary ad senarium.* Sicut enim quaternarius superat binarium uno binario; sic senarius uno binatio superat quaternarium. Vides enim posse proportionalitatem hanc esse vel coniunctam, vel disiunctam. Vnde debet colligi, quod æqualitas geometrica est inter numeros spectatos secundum se; arithmeticæ inter numeros spectatos quoad differentiam: prima enim est similitudo secundum proportionem numerorum secundum se spectatorum; altera est similitudo secundum quantitatem differentie numerorum.

Accommodari ergo id potest ad iustitiam, quia distributiva respicit æqualitatem geometricam disiunctam, in qua sicut se habet dignitas unius personæ ad dignitatem alterius, sic se habet quantitas pecuniae ad quantitatem alteram. Commutativa vero respicit æqualitatem arithmeticam coniunctam, in qua eadem sit differentia minoris extremità à medio, que medij à maiori extremo.

Dico secundò, iustitiam optimè diuidi in commutativam & distributivam tanquam in duas species distinctas, & partes subiectivas iustitiae. Ita omnino colligitur ex Philosopho cap. 3. § 4.

Ratio autem est, quia illa iustitia differunt essentialiter in ratione iustitiae, quæ respiciunt diuersas æqualitates cum iure alterius; æqualitas enim cum iure est formale obiectum iustitiae: iustitia commutativa respicit æqualitatem arithmeticam coniunctam, distributiva æqualitatem geometricam disiunctam: ergo illa virtutes differunt specie inter se. Minorem eleganter probat Philosophus eo loco; tunc enim seruat æqualitas arithmeticæ coniuncta, quando conditio personatum non attenditur, sed sola differentia inter plus & minus in ipsa re; tunc enim eadem est differentia minoris extremità à medio, que medij à maiori extremo. Singuli v. g. decem habent aureos, unus alteri furatur duos, & habet duodecim; tunc est necesse ponи medium inter octo & duodecim proportionem arithmeticam coniunctam, ita ut eadem sit differentia octonarij ad denarium, quæ est denarij ad duodenarium; sic enim singuli habebunt decem, sicut exigit iustitia commutativa: ergo illa respicit æqualitatem disiunctam, quæ comparat quantitatem cum quantitate, nullo modo attendendo conditionem personatum.

Deinde verò tunc seruat æqualitas geometrica disiuncta, cum in constituenda æqualitate inter plus & minus attenditur per se loquendo conditio diuersa personarum, ita ut eadem sit ratio rei, quæ tribuitur personæ vni, cum re qua tribuitur persona alteri; quæ est proportio unius personæ cum altera persona. In iustitia distributiva, quæ non attendit solam æqualitatem rei ad rem, sed etiam conditionem personatum, non potest ponи æqualitas, nisi eadem sit proportio rei cum re, quæ est proportio dignitatis cum dignitate: ergo iustitia distributiva respicit æqualitatem geometricam disiunctam: ergo illa sunt duas species iustitiae in se distinctæ.

Scio inuenire Theologos plures multa quæ contra rationem & distinctionem illam opponant; quia sèpius iustitia commutativa ponere videtur æqualitatem geometricam, & iustitia distributiva

A æqualitatem arithmeticam: sed hæc omnia suo loco disputata & soluta sunt; nunc satis sit tradidisse doctrinam Philosophi, reliqua viderint & dicuntur Philosophi.

Dico tertio, præter iustitiam commutativam, quæ ponit æqualitas rei cum re, non attendendo dignitatem personæ; & distributivam, quæ ponit æqualitatem rerum attendendo conditionem personatum, nullas præteræ virtutes esse proprias species & partes subiectivas iustitiae strictè sumptuæ; sed plures esse partes illius, vel integrales, vel potentiales.

B Ratio est, quia præter iustitiam commutativam & distributivam nulla est, quæ attendat strictum ius alterius, & perfectam æqualitatem cum eo: quæ duo exiguntur, ut dixi, ad perfectam iustitiam: ergo præter iustitiam commutativam & distributivam nulla virtus est pars subiectiva, & vera species iustitiae. Probatur antecedens; nam iustitia legalis, ut ostendi, est quidem ad alterum, sed non respicit strictum ius, cuius violatio si vera iniuria patiens obligationem restituendi. Iustitia vindicativa, cuius proprium obiectum est punitio peccati, quia peccatum dignum est peccatum, non est etiam propria species iustitiae, cum respiciat formaliter honestatem vindictæ, non autem respicit ex propria ratione ullam æqualitatem cum iure alterius: quod patet quoties priuatus aliqui expofit à iudice punitionem accepta iniuriæ; tunc enim non elicere actum iustitia in scipium. Index autem paniens delicta elicere sape potest actum iustitiae vindicative simul & commutativa, si puniat quia delictum est peccatum dignum, & quia obligavit Reipublica ad vindictam scelerum. Vnde tunc duos elicere actus virtutum diuersarum.

C Reliquæ omnes virtutes ad alterum deficiunt à ratione iustitiae, quæ vel respiciunt strictum ius, sed inadæquabile; cuiusmodi sunt religio, cultum Dei respiciens; pietas, respiciens cultum parentum; obseruantia, cultum eorum qui virtute pollent; obedientia, subiectiōnem superiori debitam. Aliæ sex respiciunt debitum solum morale, non ius strictum, amicitia, gratitudo, affabilitas, veritas, fidelitas, liberalitas, de quibus dicam *secunda ultima.*

SECTIO III.

De obiecto iustitiae proprio, & variis iuribus.

Arist. cap. 5. 6. 7. § 10.

D Ixi sectione prima, proprium obiectum circa quod versatur iustitia, esse actiones illas, quibus ponitur æqualitas cum iure alterius: obiectum autem formale esse ipsam honestatem æqualitatis cum alieno iure. Huiusmodi actio æqualis alieno iuri solet vocari ius & iustum; de quibus distric eleganter Philosophus illis quatuor capitibus, ibi docet primò, quid illud sit; deinde quomodo aliud sit iustum ciuile, aliud naturale, aliud legitimum; ac demum æquum & bonum.

E Dico primò, ius, sive iustum, propter pertinet ad propriè dictam iustitiam & est eius obiectum, esse ius medium illud quod est inter habere plus, & habere minus.

F Ratio est, quia ius, ut nota Lessius ex Philosopho & S. Thoma, aliquando significat ipsum legem, & sic non est obiectum, sed regula iustitiae; aliquando significat potestatem legitimam ad aliquam rem obtinendam, vel ad aliquam functionem.

nem, cuius potestatis violatio est vera iniuria; & sic ius non est proximum obiectum iustitiae, sed remotum duntaxat, & id quod respicitur ab obiecto proximo; alias enim ius significat actionem alteri debitam propter ius quod habet, seu aequalem illi potestati legitimæ: illa est obiectum, quod iustitia propositum habet, & vocatur maximè propriæ iustum; est enim medium illud, quod tuerit societatem humanam, non repassio solum absolute sumpta, ut volebat Pythagoras, sed contrappassum, seu permutatio mutua, & repassio per comparationem rationum reducens ad aequalitatem.

Aequalitas verò illa per comparationem duorum fieri non potest, inquit Philosophus, nisi detur communis aliqua mensura cum qua duo illa comparentur: illa mensura est indigentia; pro indigentia verò supponitur nummus, qui est quasi vas pro indigentia quasi futura, unde numero metimus omnia. Iustitia ergo medium illud prosequitur inter plus & minus, nec est inter duo virtutem, sed est inter duo extrema, que reperiuntur in eodem virtute; nam quoque iustitia est exsuperatio simul & defectus; qui enim alteri debet, exsuperat habendo; ille cui debetur, habendo deficit, minus habens quam habere debeat. Ita Philosophus cap. illo 5. lib. 5.

Iusti diu-
ficio.
Dico secundò, iustum, quod pro lege sumitur, diuidi rectè in naturæ, ac positivum. Naturale illud appellatur, quod oritur ex ipsa natura rationali, non autem ab aliquo libera Dei aut creature ordinatione; idèo illud ubique est idem: de quo differit Philosophus cap. 7. Positivum illud est, quod ex libera Dei aut hominum ordinatione pendet, potestque mutari; & est vel diuinum, quod Deus tulit, vel humanum, quod auctoritate puri hominis est conditum: & illud positivum humanum triplex est, ius Gentium, quod apud omnes gentes seruatur; Canonicum, quod auctoritate Pontificis aut Ecclesiæ est conditum; civile, quod sancitum est Principis secularis auctoritate. De hoc iure ciuili disputatur eleganter cap. 6. definitur enim esse illud, quod tuerit humanam societatem & libertatem communem, ponendo aequalitatem. Ut autem iustum vigeat, necessarium esse legem, quae sit velut anima humanae societatis; ut illa lege seruetur societas, necessarium esse Magistratum, qui sit via lex, omnibus notum est, non enim oportet hominem dominari, sed rationem; si enim dominatur homo, sibi statim consulit, & fit tyranus. Denique sub finem capituli distinguit ius illud ciuale à iure paterno, & iuste vxorio, de quibus etiam ibi pulchre discurrit.

Denique cap. 10. aliud etiam iustum explicat, quod appellat æquum & bonum: à Græcis dicitur ἀπολεῖα, correctio videlicet legis, quatenus deficit propter loquitionem vniuersalem. Quia cùm leges vniuersaliter sint latæ, multi casus occurruunt, in quibus recta ratio dictat illas seruandas non esse; alioqui fieri contra mentem legislatoris, & contra bonum publicum aut priuatum; nam quæ sunt vniuersalia, multas patiuntur exceptions in rebus practicis; quæ exceptions cùm expressæ non sint in lege, iudicio prudentis relatae sunt, & appellantur æquum & bonum. Iudicium verò illud prudens de æquo & bono, seu de corrigenda lege, pars est illa prudentia quæ vocatur γραμμή, seu benigna sententia. Denique virtus illa voluntatis, quæ respondet huic iudicio, appellatur εἰσιταξία, seu æquitas, quæ iustitia quedam est, & definitur virtus inclinans ad recedendum à verbis legis, quando illa ob vniuersale bonum deficit à recto, ut

A nos accommoderius intentioni legislatoris; frequenter enim malum esset verba legis sequi: præcipit v. g. lex ieiunium; qui febri grauiter laborat, peccaret non frangendo ieiunium. Est igitur hæc virtus correctiva legum, quando illæ deficitur à recto proper vniuersalem expressionem; inclinat enim ut contra legem agatur, non autem contra mentem legislatoris. Explicat eam fusè S. Thomas quæst. 120, videreturque probabile quod ait Lessius lib. 2. cap. 47. illam non esse vnicam tantum virtutem, sed virtutes omnes, quatenus in materia propria emendant legem, quies ob vniuersalitatem illa deficit à recto.

SECTIO IV.

De actibus iustitiae, vitiisque oppositis.

XV Vatuor sunt illi actus: restitutio, contractus, iudicis, distributiones onerum & munerum publicorum. Tres priores ad iustitiam communitarum pertinent, ultimus ad distributionem. Scriperunt de singulis Theologi amplissima volumina. Ego strictè & obiter trium priorum explico quiditatem, obligationes & causas: reliqua in alium locum differo.

S. I.

Restitutionis quidditas, obligationes, & cause.

Certum est primò, restitutionem propriè dictam Definitio rectè definiri, Et compensatio damni quod illa restituunt est iniurie. Tunc enim dicimus restituere, cùm illud reparamus, quod per læsionem saltem materialiter iniustum ablatur erat. Dicitur compensatio damni, ut differat à satisfactione, quæ compensatio est iniuriae. Differt enim damnum ab iniuria propriè dicta, quia damnum actio est, quæ ius alterius in rem aliquam violatur; iniuria vero est actio, quæ violatur alterius persona, & vilificatur ac humiliatur. Tunc videlicet patitur aliquis damnum, cùm minus habet in rebus externis quam habere debeat: patitur autem iniuriam cùm persona eius abicitur & dehonatur.

Restitutio ergo compensat damnum reddendo Discremen rem ablatam, satisfactio compensat iniuriam hominis à satisfactio-
nando personam offendit, & humiliando per-
sonam offendit, quantum humiliata est perso-
na officia.

E Differt etiam restitutio à solutione, quæ non Et à solu-
præsupponit iniuriam, sicutque per exhibitionem rei tione.
diuersa à re quæ fuit alterius; restitutio autem
præsupponit iniuriam saltem materialiter, & exigit ut res quantum fieri potest eadem sit, saltem in
æquivalenti. Imò restitutio est rei ex iustitia sola
debita, & est semper actus iustitiae; solutio est rei
etiam debita ex charitate, voto, gratitudine; neque
semper est actus iustitiae, ut patet.

Certum est secundò, restitutionem, seu compen-
sationem illam damni esse absolute necessariam,
quando fieri potest, quia retinere rem alienam non
est minus iniustum, quam illam auferre, idèo est
furtum quoddam continuatum. Sed non est tamen
necessaria necessitate medijs, ut probatum manet in
tractatu de Sacramentis; cùm possit homo salvare,
quamvis non restituat, neque ullum actum eliciat
loco restitutio post contractam eius obligatio-
nem, idèo salus obtineri possit sine ipsa resti-
tutione, tum in re, tum in voto. Est igitur ne-
cessaria necessitate præcepti eos obligantis, qui

Necessitas
restitutio-
nis.

596 Philosophiæ Peripat. Lib. III. Disp. III.

sciunt & possunt restituere id quod detinent in- A mortali. Ita censem communiter Doctores,

Præceptū restituendi est primariō negotiū.

Disputant autem Doctores, vtrum illud præceptū primariō & principaliter positivū sit, præcipiens actū positivū; an verò sit primariō negatiū prohibens positivū aliquid. Positivū esse docent Lessius, Valentia, Sotus, Nauarrius; quia illo præcepto iubemur rem alienam reddere, neque semper & pro semper obligat, videaturque differe à præcepto non furandi. Principalius autem esse negatiū, docon Medina, Casnus, Molina, Vasques, & Delugo; quia per illud præceptum prohibetur primariō detentio rei alienae, licet secundū corticem verborum videatur imperari actio realis; quæ tamen per accidentis solum imperatur, ne detineatur res aliena: certum v. g. & bona immobilia restituis eo ipso quod cessas detinere; quæ posterior sententia magis placet propter allatam rationem: actio enim positiva imperatur solum per accidentis. Præceptum etiam restituendi unum est præceptum cum præcepto non furandi, & pro semper obligat eo modo, quo obligat; non enim obligat simpliciter ut alienum non retineas, sed ut non retineas domino rationabiliter inuitu.

Obligatio restituendi oritur ex duplice causa: certum est tertius, quod obligatio restituendi ex duplice solum capite oritur potest: primum est res accepta: secundum acceptio iniusta. Per rem acceptam intelligitur res aliena, quæ sine villa culpa mea ad me deuenit; vt si eam emi à fure, quem ignorabam esse furem. Per iniustam acceptiōē intelligitur damnum quodlibet illatum alteri cum peccato iniustitia. Constat ergo quod ex utroque capite oritur obligatio restituendi. Primum quando apud me aliena res adhuc extat, teneor sine dubio illam reddere; quia quādū dominus illa sua re caret, minus habet quādū habere deberet; & ego plus habeo: tunc ergo exigit iniustitia ut ponatur æqualitas. Iniusta quoque acceptio obligat ad restituicionem, quia cum rem alterius iniuste accepi, posui omnino iniuste inæqualitatem, quam ut tollam, exigit iniustitia, obligans ut restituam.

Sed ratione tamen rei accepte nemo tenetur restituere, quando res accepta sine villa eius culpa perii. Ratione autem iniustæ acceptiōē, seu ratione culpa tenetur quilibet restituere, quamvis perierit res illa; & non fuerit factus inde ditor; quia ille posuit inæqualitatem, cum culpabiliter damnum intulit: ergo quamvis res illa non extet, tenetur reparare damnum illatum ex culpa. Nominis autem culpa vulgo significatur omissione diligentiae, ex qua damnum aliquod sequitur. Solet illa poni quintuplex: leuissima, quæ est omissione diligentiae, quam adhibere solent diligentiores & prudentiores: lata culpa est omissione illius diligentiae, quam passim adhibent eiusdem fortis & conditionis homines: culpa latior vbi est dolus presumptus; latissima vbi est dolus apertus.

His positis difficultas est, qualis culpa sufficiat ut obligetur aliquis restituere ratione iniustæ acceptiōē: primum extra officium & contractum: secundum eum qui est in officio: tertius eum qui habet contractum; vtrum videlicet nemo tenetur restituere rem notabilem propter illatam iniustiam, nisi eam intulerit cum culpa lata & peccato mortali.

Conclusio bimembbris.

Dico primum. Quotiesquis extra officium & contractum caufat alteri damnum graue, nunquam tamen obligatur ad restituicionem ex delicto, nisi tale damnum caufauerit cum culpa lata & peccato

Primo, enim, quod vbi non sit culpa lata, fine Regis omisso diligentia, que communiter adhiberi solet à prudentibus, non sit obligatio restituendi, lata videtur esse per se notum; quia tunc non est obligatio ratione rei accepte, quam suppono non amplius extare; neque ratione acceptiōē iniustitia, cùm nulla commissa sit iniustitia ab eo, qui totam adhibuit diligentiam communem; fecit enim totum ad quod obligabatur; nemo enim tenebat ex quisitissimam adhibere diligentiam.

Secundū, quod sine peccato mortali non sit etiam talis obligatio, afferunt Nauarrius, Soto, Henriquez, Lessius, Delugo, contra Vasquem, Probandique, quia obligatio restituendi non potest esse maior, quād fuerit illata iniuria, ex qua talis obligatio est orta: sed si abesse mortali peccato facta sit iniuria, illa est tantum venialis: ergo ea non potest otiri grauius obligatio restituendi. Non potest autem esse obligatio lenis tantum, & sub veniali restituendi rem notabilem; tunc enim obligatio est grauius, & sub peccato graui, quando ad materiam grauem obligat; cùm grauitas materia faciat grauitatem obligationis. Nemo v. g. sub veniali tenetur restituere ceplum arietorum millia.

Dico secundū. Ille qui causauit alteri damnum in aliquo officio, non tenetur ad restituicionem, nisi damnum etiam illud causauerit cum culpa lata & peccato mortali. Ita censem etiam communiter Doctores relati à Sanche lib. I. confessorum, cap. 4. dubit. 4.

Ratio est, quia nemo etiam constitutus in officio tenetur maiorem adhibere diligentiam, quād soleant in hoc officio prudentes adhibere; nemo enim tenetur esse diligentior quād communiter sint alij, nec esse prudenterissimus Advocatus, Medicus, Confessarius; imò etiam tutor & curator: quos tamen duos afferunt Syluester obligati ad restituicionem ex culpa leui, & faterur Lessius id in foro externo seruari.

Idem statuendum est de illo qui dedit alteri consilium falsum; tenetur enim omnino ad restituicionem damni sequenti ex culpa lata, & ex ignorantia crassa, si ex officio tenebatur id scite, responditque absolutè: v. g. si sit Parochus, Confessorius, Concionator, Theologus, Medicus, Jurisconsultus, vel eius professionis ad quam talis consultatio pertinebat, & dederit consilium falso; tunc ex iniustitia tenetur reuocare consilium; imò etiam reparare damna sequita ex consilio, modò tamen, vt dixi, commiserit peccatum mortale. Ratio est, quia ille qui sic dedit consilium, putatur, & tenetur scire id de quo consulitus; idēq; alterum reuerā decipit, & est causa damni: ergo ratione iniustæ damnificationis tenetur restituere. Ad hanc tamen ibi Lessius, eum qui dubitante responderet, non teneri ad restituicionem, quia tunc ille qui decipitur, imputare sibi debet, non autem decipienti. Idem statuit de eo qui responderet ex sententia probabili, & de eo cuius insufficiencia nota est, eo quod non sit talis professionis; nam etiam ille si decipitur, non tenetur restituere.

Quid, inquires, si consultor omnino inculpat decipiat alterum? nunquid tenetur reparare damnum, quia tunc nec ratione rei accepte, nec ratione iniustæ acceptiōē tenetur?

Respondeo illum omnino teneri ad reuocandum prius consilium, etiam datum sine culpa; sed ad hoc illum teneri solum ex charitate, si non praevideat villum documentum futurum; si vero praevi-

Status controverxiæ.

Quæst. III. Sect. IV. de Actibus iustitiae. 597

deat, teneri ex iustitia. Ita Sanchez lib. 1. consilio-
rum, cap. 4. dubio 5.

Res conducta vel modata, deposita perit sine culpa conductoris, vel
commodatarij; tunc nulla prorsus est obligatio
restituendi in conscientia rem illam quæ perit. Ita
communicerent docent Authores adducti à Molina,
Vasque, Delugo. Et probant ex variis iuribus,
præfertim ex cap. 39. de commodato.

Ratio autem est, quia semper res domino perit,
si nulla intercedit culpa, vel pactio; si enim ita
contraxisces ut commodatarius rem tuam omni modo
integram redderet, quamvis sine vilius culpa
periisset, teneretur reddere. Teneretur etiam, si
vilius fuisset re illa ad alios vius quæ permissoſ a
Domino; vel etiam si esset in mera restituendi rem
illam commodatatio, ita vt periiſset, quia non fuisset
restituta debito tempore, modo tamen apud
dominum res non eodem modo fuisset peritura.

Obligatio ex iure naturæ.
Dico quartò, si solum naturæ ius attendatur,
commodatarius & conductor nunquam tenentur
ad restitutionem rei commodatae aut conductæ,
quando non commiserunt culpam latam, quæ sit
peccatum mortale. Ita contra Vasquem tradunt
Molina, Lessius, Delugo.

Ratio est, quia si nemo tenetur ad restitutionem
damni dati in officio, nisi quando interuenit culpa
lata, sic ex iure naturæ nemo teneri potest ad repara-
ndum damnum rei commodatae, vel conductæ,
nisi simile peccatum intercesserit. Neque di-
cas cum Vasque, oriri ex ipsa natura contractus,
vt ille in cuius gratiam factus est contractus, te-
neatur restituere ob culpam leuiorem, quæ si
contractus esset factus in vilitatem alterius: ergo
hæc obligatio ex iure naturæ oritur. Respondeo
negando antecedens; quia ex natura quidem con-
tractus oritur vt ille in cuius vilitatem factus est
contractus, teneatur ad maiorem diligentiam, sed
non vt teneatur ad restitutionem, si culpa non in-
teruererit.

Sed variae tamen leges, tum canonice, tum ci-
uiles, decernunt, vt commodatarius, conductor,
& quilibet alijs causans damnum alteri post con-
tractum, teneatur ad restitutionem ex culpa leuiſſi-
ma, si contractus factus sit in commoditatem so-
lius commodatarij; si sit factus in commoditatem
solius commodantis, vt solum teneatur ex culpa
lata; si ad vilitatem vtriusque, vt teneatur ex cul-
pa leui.

Disputant autem Doctores, vtrum illæ leges
obligent etiam in conscientia, & ante iudicis sen-
tentiam, ita vt teneatur restituere etiam ille, qui
non adhibuit summam diligentiam ad impedien-
dum damnum alterius commodantis aut locantis.
Negant enim illam obligationem esse in conscientia
Sotus, Toletus, Sa, Delugo, & probabile
putat Lessius; alij communis volunt, obligari
etiam ad hoc in conscientia commodatatores, con-
ductores, & alios huiusmodi; quia cum leges ex-
igant summam illam diligentiam, videtur com-
modatarius tacite se ad illam obligare ac promittere,
dum init pactum: quæ ratio conuincere tantum
videtur, quod leges obligare ita potuerunt, & ita
possent conuenire contrahentes. Sed ex ea non se-
quitur, quod de facto ita contrahentes conueniant,
vt alter teneatur de culpa etiam leuiſſima; cum sum-
ma illa diligentia sit admodum difficilis & rara. Vnde
verius existimat, quod nemo in conscientia
teneatur restituere ob damnum sequutum sine culpa,
saltum leui. Quis enim evitet culpam leuiſſimam,
quam ne ipſi quidem prudentes faciliſ solent vitare?

A Durius ergo videretur esse obligare hoc modo ex
culpa leuiſſima, tametsi ius humanum ob præsum-
ptionem fraudis obligat etiam ob huiusmodi culpā.

Rationes autem aduersariorum probant tantum,
quod quando contractus est factus in vilitatem
commodatarij, culpa esse potest lata, quæ non
esset nisi leuiſſima, si contractus esset in vilitatem
commodantis. Vnde concluditur, quod si habebas
alterius pecuniam in cubiculo, quæ vtebaris, si tra-
xiſti ostium, sed non tentasti virum manserit aper-
tum, vnde factum sit vt illa furto ablata fuerit;
tunc teneris ad restitutionem in conscientia, quia
culpa illa non fuit leuiſſima, si habebas pecuniam
in solum commodum tuum, obligabaris enim ad
maiorem diligentiam.

B Ex quibus etiam concluditur, quod qui ex con-
tractu habet rem alienam, quam non potest conser-
vare nisi rem suam amittendo, potest res proprias
etiam viliores præferre alienis pretiosioribus, si
contractus factus sit in vilitatem commodantis: si quas ha-
autem factus sit in vilitatem commodatarij solius,
potest res suas pretiosiores alienis minus pretiosis
præponere; suas autem viliores tenet res postponere
alienis. Si vero contractus sit in vilitatem vtriusque,
potest res suas pretiosas vel pretiosiores præponere
alienis. Ratio est, quia ille qui eo modo se gerit,
facit id quod communiter faciunt prudentes. Illi
enim qui non tenentur nisi ex culpa lata, commu-
nem adhibent diligentiam, quamvis res suas præfe-
rant alienis, quas habent in vilitatem alterius. Qui
autem tenentur summan adhibere diligentiam, cer-
tè debent res suas viliores alienis pretiosioribus
postponere. Denique illi, qui tenentur ad diligen-
tiam prudentiorum, certè res suas æquæ pretiosas
possunt alienis præponere.

C Videtur
sola suffi-
cere in-
tentio no-
cendi, sine
culpa lata.

Obicitur primò contra primam conclusionem: Non requiritur ad obligationem restitutionis, vt
cum culpa lata damnum illatum fuerit, si sola in-
tentio nocendi sèpè sufficit ad contrahendam il-
lam obligationem, etiam si actio externa inferens
damnum nullam contineat culpam latam: sed sola
intentio nocendi sèpè sufficit: ergo ad obligatio-
nem contrahendam restitutionis non requiritur
culpa lata. Probatur minor: si cum ignorantia co-
mitante, quæ non est volita culpabiliter, neque ta-
men est causa operis, inimicum aliquis occidit,
quem maximè optabat occidere, putans ibi latè
feram, & postquam diligenter cœcūspexit, vtrum
esset feræ; tunc externa iaculatio non continet cul-
pam latam, quia tota est adhibita diligentia vt hoc
damnum vitaretur. Si tamen ille tacitulus est ex vo-
luntate occidendi, si fortè ibi lateret inimicus, tunc
ille tenetur ad restituendum; quia illud damnum
causatum ex tali actione, & intentione nocendi, est
vero voluntarium, cùm procedat ex voluntate occi-
dendi. Similiter etiam sint duo, qui fœteam in agro
aperiant; alter vt capiat feram, alter vt in illam in-
cidat homo illac fortè transiens: primus non pec-
cabit, alter autem peccabit contra iustitiam. Dein-
de si eo fine vt moreretur Petrus, posuisti venenum
in abditissimo cubiculo tui loco, ad quem Petrus
nunquam, aut fere nunquam venire solet, sub illa
tamen spe posuisti, vt si fortasse veniret, & comedet
et moreretur; venit Petrus & corredit, peccasti
contra iustitiam. Si committat aliquis homicidium,
quod postea per ertorem imputatur alteri; si com-
mittat illud vt imputetur alteri, tenetur restituere
quæ illata sunt innocentia: & in materia castitatis
idem constat, si enim laueat aliquis coenit eo fine,
vt sequatur pollutio, tunc peccat mortaliter contra
castitatem; si vero ex alio fine coenit, quamvis præ-
tideat

Ad quod
obligat
ius huma-
num.

Vtrum
obligat in
conscien-
tia.

598 Philosophiæ Peripat.Lib.III. Disp.III.

uideat pollutionem, non peccat mortaliter: ergo A pollutionem. Contrarium evenit in casibus allati,

Obicitur secundò, non requiri ad obligationem
restituendi culpam latam, quæ sit peccatum morta-

le; nam quando plures rem alterius paulatim futu-

tur, v.g. fructus vineæ, alij aliorum infici, peccatum

est duntaxat veniale; sed postea tamen si clementia

illatum ab omnibus graue damnum, teneris quic-

que sub mortali parte suam restituere: ergo ad gra-

uem obligationem restituendi sufficit peccatum ve-

niale. Similiter si pluribus acceptioribus leibus

graue damnum intulisti proximo, teneris postea sub

mortali totam summam restituere. Si proficis in ma-

re gemmam alienam, existimans illam valere tribus

assibus, cum valeat mille nummis, teneris reddere

mille nummos. Denique quando aliquis alieni domi-

ni pericolo præviso adhuc illud opus facit cum an-

imo refaciendi totum damnum, si consequuntum

aliquid fuerit, tunc sape contingit vt non peccet,

& tamen obligabitur ad restituendum.

Respondeo nunquam ex peccato solidum veniale, posse oriri obligationem restituendi; nam si plures

aliquid notabile furari sunt, ita ut singuli aliquid

tantum leue acceperint, obligatio restituendi, si est alio

grauis, non oritur ex priori peccato, sed ex retenu-

tione iniusta rei graui. Idem dici potest de modicis

furtis, nisi quod furtum ultimum te leuis fuit pecca-

tum notabile, vt probabam olim. Ille qui proieci

in mare gemmam valentem mille nummos, puras

illam valere tantum tres asses, non tenetur restituere

integrum pretium gemmarum, quia non commisisti peccatum nisi veniale, cui tanta illa pena non potest esse proportionata. Si autem putasset illam valere

centum aureos, tenetur reddere totum pretium

gemmae, quia commisisti peccatum mortale, cui

proportionata est pena reddendi mille aureos. Qui

præviso periculo damni alieni, facit aliquod cum

animo illud farciendi, si sequuntur fortè furti, obliga-

guit se ad illud damnum reparandum; vnde debet

illud reparare propter tacitum contractum, quo se

obligavit.

Et hæc dixi se satis sit de obligatione restitu-

onis in genere; nam que addi possent in specie de obli-

igatione restituendi, seu an, & quomodo facien-

da sit restitutio pro illatis iniuriis, prius in bonis

animi, secundò in bonis corporis, tertio in bonis

famæ ac honoris, quartò in bonis fortune, spectant

ad Theologiam moralém, non ad Philosóphiā,

cuius fines nunc non egredimus.

S. II.

Contractuum natura, varia species, & varia conditions.

Post restitutionem nihil est quod iustitiam com-

pletet impensius, quæm contractus, quibus tota

videtur stare humana societas: sed hanc tradicio-

nen diffusissimam totam sibi etiam vindicat mora-

lis Theologia: ergo nunc tria illa quæ propositi,

E paucis explico, quia illis continetur generalis tan-

tum notitia contractuum.

Certum igitur primò est, contractum strictè sum-

ptum rectè definiri à Iurisperitis, E/ ilvo, currego con-

obligario; id est actus in quo ex mutuo consen-

to duorum oriunt obligatio ex veraque parte. Quia fer-

elicet, contractus dicitur quasi contra, seu vice illi-

actus; cum scilicet duo vel plures in obligationem

candem consensum trahunt: vnde loco generis po-

nuntur aetus plurium, nungam enim est contractus,

nisi sint duo saltem, & duorum actus. Loco dif-

ferentiae ponuntur plurimum consensus, ex quo nascitur

obligatio; forma enim & essentia contractus est con-

sensus in obligatione; effectus autem est obligatio.

Certum

Ostendit
tur, solam
intentionē
nocendi,
non suffi-
cere.

Respondeo cum Lessio 6.7. dubit. 7. & c. 9. dubit.
16. & cap. 12. num. 129. Sanche lib. 1. consiliorum,
c. 1. dubit. 49. Vndeque 1.2. disp. 12.5. c. 1. contra plu-
res, quos citat & sequitur Delugo disp. 8. scilicet 5. num-
quam intentionem solam nocendi sufficere ad obliga-
tionem restitutionis, vt etiam latius probatum est
prima secundæ. Ratio est, quia quoties damnum non
est voluntarium inferenti, sed voluntum duntaxat,
tunc obligatio non est restituendi sed quoties dam-
num infertur per extermam actionem, quæ non con-
tinet culpam latam, damnum non est voluntarium
inferenti: ergo sola intentio non sufficit ad obliga-
tionem restituendi. Probatur minor. Tunc damnum
voluntarium non est illud inferenti, quando actio
per quam infertur, non procedit efficaciter à volun-
tate nocendi prout iniusta: sed emissio teli eo modo
facta non procedit efficaciter à voluntate iniu-
sta formaliter ut iniusta; quod probo. Si actio illa
sit de se prudens, iusta, & nullo modo periculosa hic
& nunc, non potest procedere hic & nunc à volun-
tate iniusta formaliter ut iniusta: actio ista est hu-
milius, quam qui elicit, vtitur iure suo, & pruden-
ter omnino agit, cum omnem adhibuerit diligentia
necessariam: ergo actio illa externa non procedit
tunc efficaciter ab actione prout iniusta formaliter.

Confirmatur primò, quia sola intentio interna
non potest reddere actionem extermam iniustum, si
de se illa non sit iniusta; nam v.g. index non tene-
tur ad restitutionem, licet ex odio nocentem dam-
num, quem iuste dannare potest. Si aliquis vtens
moderamine inculpatæ tutelæ, aggressum inter-
ficiat ex odio, non peccat contra iustitiam: ergo
sola intentio nocendi non sufficit ad hoc vt actio
externa sit iniusta, quamvis sufficiat ad hoc vt actio
illa sit peccatum odij; procedit enim à voluntate vt
est odium, non prout iniusta. Vnde reddi potest ra-
tio à priori, cur sola intentio in aliis plurimi peccati
sufficiat ut malitiam suam communiqueret actu
externo, in peccato iniustiæ non sufficiat; quia, vt
sæpe dixi, obiectum iniustiæ, ut actio de se iniusta:
vnde quoties illa de se non est iniusta, implicat vt
sit iniusta per solam voluntatem, que non est ini-
usta nisi prout tendit in talen actionem. Hoc autem
non repetitur in aliis multis peccatis; nam vt actus
externus contrahat malitiam odij, sufficit, quod pro-
cedat ex odio interno, quia illud non est odium de-
pendenter ab actu externo, cum tamen iniustitia
non sit talis, nisi per ordinem ad actum extermum.

Ad argumentum igitur nego, in illo casu volun-
tarium esse homicidium, sed esse voluntum duntaxat,
quia non procedit efficaciter per se à voluntate oc-
cidendi formaliter ut iniusta, sed fortius tanquam &
per accidens illi coniungitur, & sequitur ex illa vol-
luntate prout est odium, non prout iniusta. Si fo-
rum aliquis aperiat in loco remoto, & nullo modo
periculoso, ybi habet ius fodiendi; tunc etiam fortè
intendat vt hostis illac casu transiens; capiatur,
non peccat contra iustitiam. Idem dico de illo qui
parat venenum, & de illo qui commitit homicidiū,
quod imputatur deinde alteri. Si enim fuit pericu-
losum & probabile, quod imputaretur alteri hoc
homicidium, & hoc intenderis, peccasti contra
iustitiam aduersus illum cui imputatur, & teneris de
damnis. Si vero non fuerit periculoso aut proba-
bile, quamvis illud intenderis, peccasti odio, non
iniustiæ. Cœna quam aliquis facit intendens pollu-
tionem, est hanc dubiè peccatum mortale contra
castitatem; dispar autem ratio est, quia cœna illa no-
est actio prudens, quam seclusa illa intentione prau-
facete possit; quia præuides sequi probabiliter ex ea

Solutur
argumen-
tum.

Quæst. III. Sect. IV. de Actibus iustitiae. 599

Certum est secundò, contractum latè sumptum reè definiri, *Altum in quo ex consensu plurium nascitur obligatio, saltem ex una parte.* Huiusmodi est promissio gratuita, donatio; quæ licet in iure sèpè appelletur contractus, vt latè probat Rebiffus in legem *Labeo*; fatentur tamen omnes, illam esse minus strictam acceptiōēm contractus, in quo debeat esse obligatio ex utraque parte: hic autem obligatio non est nisi donantis aut promittentis. Sed quia tamen ibi est plurium consensus generans aliquam obligationem, quod est essentiale contractui, idè vocantur contractus, sed in significatione latiori, vi docet glossa in legem *Labeo*.

Definitio Certum est tertio, pactum re*et* definiti, est pluri-
pacti. um idem consensus; sic enim habetur *in b. i. ff.* de
pactis. Hoc est enim quasi genus ad contractum
stictum & latum, quia si pacto addas obligationem,
erit contractus; quoties enim obligatio solum ori-
tur ex officio, tunc non oritur ex contractu, sed ex
quasi contractu. His positis operae pretium erit ex-
pendere tria illa, quae dixi ad contractum exigendi.
Primum, qualis actus conficiat contractum: secun-
dum, qualiter mutuum consensum exigat: tertium,
qualem pariat obligationem.

Dico primum, actus quibus legitimus omnis contractus conficitur, esse potissimum quatuor, unde illi quatuor modis perfici dicuntur, consensu, re, verbo, & scriptura.

Ratio est, quia contractus tunc perfici dicitur, quando haber omnia, quæ secundum suam speciem requirit ut pariat obligationem; ut autem talis sit, aliquando solus sufficit consensus aliquo modo exteriū manifestatus, ut empirio, venditio, locatio, conductio; hæc enim nomina puram significant conuentionem, quæ vbi posita est, perfectus est contractus. Aliquando requiritur traditio rei, quia non consentur illi contractus celebrati nisi re ipsa tradita, ut depositum, mutuum, commodatum, permutation, pignus; quia illa non significant nisi traditionem ipsam alicuius rei. Alij contractus verbis perfici dicuntur, quia non consentur legitimis, donec vterque contrahens certis verbis suum exproficerit consensum: huiusmodi contractus stipulaciones dicuntur; sunt enim illa certe quædam formulae constantes interrogatione prætoria viuis, & alterius, subsequente responsione alterius. Interrogans videlicet stipulator dicitur, interrogatus autem promissor, aut etiam aliquando stipularius. Denique aliqui contractus solâ perficiuntur scripturâ, quia non habentur rati ante contractum à notario instrumentum; contrahentes enim voluntatem suspendunt se obligandi, donec perficiatur scriptura. Huiusmodi sunt contractus omnes, qui egerint insinuatione, & emphyteusis de te ecclesiastica.

Dico secundum. Nullus potest esse contractus validus, ad quem essentialiter non requiratur consensus internum, seu voluntas contrahendi; qui autem factum est solum & apparenter sine animo vello interno exteriori contrahit, ille non contrahit valide, neque vello modo se obligat.

Ratio est, quia contractus, ut dixi, actus est, in quo ex plurium consensu nascitur obligatio: ubi ergo deest consensus, nec est contractus, neque obligatio. Quando enim aliquid est meum, non potest fieri alterius, nisi ex mea voluntate, cuius solius est dominium. Dubitari solet, utrum ille validè contraheret, qui voluntatem haberet promittendi & contrahendi: sed voluntatem tamen non haberet se obligandi, vel certè non haberet voluntatem implendi quod promittitur.

Respondeo primò quidem voluntatem se obligandi omnino essentialem esse contractui per se

A loquendo; nam contrahere est se obligare; & vel-
le contrahere, est velle se obligare. Vel ergo ita vis
contrahere, ut expresse dicas, *Sic scirem obligationem*
annexam esse contractum, nonnullum contrahere. Tunc si
habeas voluntatem contrahendi sine obligatione,
neque contrahis; neque vis contrahere; carentia
enim obligationis est contra substantiam promissio-
nis; ideo tunc voluntas te non obligandi destruit
voluntatem contrahendi, & est cum ea incompatibili-
bilis. Si autem velles contrahere sine obligatione,
quia ignoras obligationem essentialem esse contra-
etu; si autem scires obligationem essentialem esse,
adhuc velles contrahere; tunc contractus irritus
non est, quia tunc voluntas contrahendi efficacior
B est quam voluntas te non obligandi.

Dicit quoniam voluntates te non obligantur.
Secondo tamen valide omnino ille contrahit, qui animum habet se obligandi, & tamen non implendi promissum; non enim se destruunt illae voluntates, qui cum animo non obseruandi stare potest voluntas se obligandi; ut si aliquis professio nem religiosam faciat cum animo seruandi concubinam, quam habet.

Dico secundū, Quilibet contraetus solū habens consensum contrahētiū, etiam si vestitus nondum sit, id est, non habeat omnia illa que requirit ius ciuile, obligat tamen in conscientia, nisi tamen ius ciuile illum irriteret aut irritabiliē esse volerit.

Ratio est, quia ius, cum naturale, tum canonico
huiusmodi contractus omnino approbat; nam ex
iure naturali tenetur quisque præstare quod promi-
Contrac-
tus validi
ex iure
naturæ.

... sit acceptante altero. Reliqua quoque plantarum quod propter naturam
sit ex iure civili addita sunt, non ex iure naturali.
Immo ius canonicum contractus illos approbat, ut ostendit Molina *disp. 258*. Sed illi tamen contractus, qui solo artito iure naturae validi essent, irriti tamquam funt, si ius positivum illos irritauerit; quia ius hum-
num potestatem habet vel omnino irritandi pactum,
quod alias esset validum; vel tribuendi facultatem
alteri contrahentium irritandi obligationem: non enim est dubium, quin Res publica constitutere possit certas quadam conditiones, quibus deemptis irritus sit contraactus: unde Principes saeculares & ecclastiae plures saepe huiusmodi conditiones adhibent, ex quarum defectu testamento, & alij contractus omnino irritantur.

Certum tamen omnino est, quod in foto ciuili In foro ci-
omnes huiusmodi cōtractus nudi non pariunt obli- uili sunt
gationem, quia sic habetur *l.iuris gentium*, §. finali,
D. de pacto, & *L.ex placito*, *C. de rerum permutatione*. irriti.
Quia scilicet ius ciuile, quanvis omnibus huiusmo-
di contractibus non resistat eos irritando, noluit ta-
men illis vnguam assilente concedendo actionem,
ne lites multiplicarentur; tamen si quedam sunt hu-
iusmodi pacta, quæ in foto etiā externo dant actionem,
cuiusmodi est donatio verbalis acceptata, pro-
missio dotis. Inde nullum est huiusmodi pactū, quod
non habeat plures alios effectus, etiam in foro ci-
uili. Primo enim illa impedit soluti repetitio-
nem, tribuunt compensandi ius, &c.

Denique si pactum nudum confirmatur iuramento, patit actionem in utroque foro, ut patet ex authenticata, *Sacramentia puberum*; & statim dicetur.

Dico quartò, contractū diuīsōes esse quatuor
potissimum. Prima est in contractū nominatum,
& innominatum. Nominati dicuntur illi, qui pro-
priū in iure habent nomen per quod ab aliis di-
stinguantur, vt venditio, locatio, &c. Innominati
sunt qui speciale nomen non habent, sed tantum
genericum, & illorum quatuor sunt species, *Do ut*
des, *do ut facias*, *facio ut facias*, *facio ut des*: v. g.
Do tibi panem ut tu des mihi vinum.

Secunda est in contractum bona fidei & stricti Secunda
diuina, juris

*gandi est
essentialis
contra-
ctui.*

Non ati-
tem vo-
untas im-
plendi
promis-
sum.

**Obligatio
ex contra-
cta orta.**

Contra-
stus validi
ex iure
naturæ.

*ma di-
lo con-
ctuum.*

600 Philosoph. Peripat. Lib. III. Disp. III.

Iuris. Bona fidei contractus appellatur in quo index multa potest ex aequo & bono arbitrari, ut sunt depositum, emptio, locatio. Stricti iuris contractus appellatur, in quo index ad verba adstringitur, cuiusmodi sunt stipulations, feudales contractus, & emphtheutici.

Tertia diuisio.

Lucratui dicuntur, in quibus ex altera parte nihil rependitur, cuiusmodi sunt promissio, donatio, commodatum, precarium, testamentum, legatum. Onerosi sunt, in quibus aliquid reddi debet pro eo quod datur; seu in quibus ex utraque parte aliquid exhibetur, ut sunt emprio, locatio, mutuum.

Quarta diuisio.

Quarta est in contractum nudum & vestitum. Nudus est pura conuentio, catens omni firmamento, unde accipiat robur in foro externo: huiusmodi sunt donatio & mutuum antequam de facto impleantur. Contractus vestitus dicitur, qui habet aliquid unde in foro externo accipiat robur. Dicitur autem contractus vestitus sex modis. Primo re ipsa, si altera ex parte impletus sit. Secundo verbis, si accedat ei formula stipulationis. Tertio litteris, si faciearis per epistolam tibi esse satisfactum. Quartus si contractus nominatus in suo genere sit perfectus, ut emprio & locatio sunt ex suo genere contractus vestiti. Quinto coherentia cum contractu vestito, v.g. si quando locatus dominum Paulum, simul fecisti pactum de committing bove cum equo. Sexto per iuramentum omnino vestitur contractus, qui alioqui esset iritus in iure ciuili, & tribueret facultatem resiliendi: quod quomodo verum sit, fose tradunt Doctores.

Sequuntur nunc conditiones necessariae ad contractum, quarum aliae requiruntur ex parte modi quo fit contractus; aliae ex parte personarum, quae contrahere validè possunt; aliae ex parte ipsarum rerum, de quibus contrahere validè possunt: vbi tandem additur quomodo restituo in integrum concedi possit post contractus validos. Quae omnia sanè video magis spectare ad Theologiam, quam ad moralem Philosophiam, cuius fines nunc non egredior.

S. III.

De iudicio prout est tertius actus iustitiae.

Iudicium temerarium.

Certum est primò, iudicium vniuersum esse actum illum intellectus, quo affirmamus vel negamus aliquid de re aliqua; unde vocatur a Doctoribus iudicium temerarium actus ille intellectus, quo ex leibus indicis & sine fundamento insufficiente de aliquo proximi peccato, aliòve illius malo iudicamus: vbi vides tria esse. Primo quod affirmit aliquid, aut neget: secundò, quod fit de re mala: tertio, quod ex leibus solum indicis ita iudicet; quod enim ex iustis & sufficientibus causis concipiatur, non est temerarium. In hoc autem actu iudicandi quatuor solent distingui gradus. Primus est dubitatio, cu suspensus haeret animus, neutram in partem inclinans, neque dicas illū esse furem, neque dicas non esse. Secundus est suspicio, quando animus non haeret omnino suspensus, sed in parte alteram inclinat, nondum tamen assentit absoluted. Tertius est opinio, quando determinat assentit vni parti, sed tamen cu aliqua formidine oppositi: vt, Petrus omnino furatus est, sed possem tamen decipi. Quartus est iudicium firmum, assensus scilicet sine formidine oppositi. Sequitur deinde sententia, siue interni iudicij patefactio, quae propriè pertinet ad iudicem. De illis quatuor magnopere interest scire, an & quomodo sint peccata, praesertim mortalia, de quo dixi secunda secunda, agens de obligatione restituendi famam, vbi

Statuebam primò, iudicium temerarium de graui malo proximi semper esse peccatum mortale, modò ad sit aduentitia tu ipsius iudicij, tu insufficientia motiuorum, sic enim cum S.Th. Theologi omnes statuunt ut

Iudicij temerarij malitia.

A certū, clamāte Christo & probate Mart. 7. Nolite hinc dicare, & non iudicabimini. Rationes modò non moror, manifestū enim est hanc esse grauem iniustitiam.

Statuebam secundò, opinionē, suspicionem, & dubitationem de alterius graui malo esse sepe peccata graui, quando sunt valde temeraria, quia illi actus sunt sepe valde iniuriosi proximo, cui eriam molestissimi sunt; habet enim quisque ius ut male de illo non iudicemus, aut opinemur quandiu non dubit' causā sufficientē ita iudicandi, aut suspicāti. Imò verissimum est, quod addūt DD. causā illorum iudiciorū, & suspicionē esse secretū odium & iniuria.

Statuebam tertio, hæc iudicia excusari aliquando à peccato graui ex defectu aduentitia ad iudicium & suspicionem, si materia sit leuis, de qua iudicis; & motiuū non sint quidē omnino certa, sed probabilitas, ita ut sufficere quidē non possint ad iudicium certū, sed ad iudicium duntaxat probabile, quod absque peccato elici poterat. Idē dico de suspicionibus & opinionibus; si enim suspicēt cum fundamento sufficienti ad suspicionem, non tamen ad iudicium, tunc nullo modo pecco.

Certū est secundò, iudicium quod propriè dicitur iudicium esse actum iustitiae, non esse duntaxat sententia illam quidē internā, quam priuatus quilibet in animo profert de bono vel malo proximi, sed esse sententiam exercitus prolatā à indice, quā definit quid cuique sit debitū in omnibus controversiis contractū, aut delictorū. Imò significat totā illam causā discussionē fieri solitam in tribunalibus, & sententiam deinde a iudice prolatā; qui sine dubio actus est nobilissimus impetratus à virtute iustitiae obligantis iudicē ad eū elicendū, multò magis quam obliget debitorem ad solutionem debitū.

Porrò in celebrissimo illo actu iudicij, vbi de delictis fertur sententia iusta vel iniusta, quinque interuenient persona, de quibus singulis multa disputatione solent. Iudex, accusator, testimoni, reus, & adlocutus. Mihī alii omisssis, duo tantū videntur scitu dignissima. Primo circa iudicē, an & quomodo damnare possit eum, quē certò nouit esse innocentē, si ex allegatis & probatis secundū totam formulā iuris convincentem esse reus. Secundū circa ipsum reum, virtutē illius teatetur confiteri quoties iudicē illum index interrogat, etiam si de capite ipsius planè agatur.

Dico primo longè videri probabilis, quod index nunquā capite dampnare potest eū quē ex scientia privata certò nouit esse innocentē, quātumvis secundū damnatio allegata & probata publicē probetur nocens, scilicet in aliis causis, vbi nō agitur de vita vel muriatione, teneatur illū condēnare, postquam adhuc omni diligētia non potest accusatores falsitatis cōvincere.

Primam partem probat Petrus Navarr. lib. 2. c. 3. Quod n. 161. Eman. Sa verbo Index, Lessius c. 29. dubit. 10. cōd. Adrian. Angelus, Hostiensis, Panormitanus, & alij. Contrariū docent plerique cū S.Thoma q. 67. art. 2. Ratio autē optima videtur, quia index nō potest ex scientia illa publica eū condemnare, quē certò nouit esse innocentē, si Respublica neque illi dederit, neque dare potuerit illam potestatē: sed Respublica neque illam dedit facultatē, neque dare potuerit ergo iudex nō potest illū damnare. Maior videtur ex terminis nota. Probatur minor. Respublica non potuit dare potestatē iudici occidendi cu, quoties conseruet in iudicio esse reus, in cuius vitam ipsa nullā habet facultatem: sed in viā ē innocentis Respublica nulli in habet ius; Deus enim solus est Dominus vita, ac mortis: ergo Respublica non potuit dare potestatē iudici occidendi innocentem. Sed neque potuit statuere formam iudicij, quae si serueretur, occidi deberet innocentē; lex enim illa esset omnino iniusta, & ab omnibus damnaretur: ergo manifestum est, quod Respublica non potest decernere.

Quæst. III. Sect. IV. de Actibus iustitiae. 601

ut occidatur ille qui pro certo est innocens, quod seruaretur talis forma iudicij.

Deinde argumentor cum Lessio. Tam est intrinsecum malum occidere directè eum, quem scio esse innocentem, quam accedere ad non suam: sed quantumvis proberet talen mulierem esse tuam vxorem, non potes tamen ad illam accedere, si certe nosti eam non esse tuam: ergo neque licet occidere directè illum qui securt esse innocens, quantumvis falsò proberet esse nocens. Sed index directè innocentem occideret, si eum occideret, quem certe nouit esse innocentem; quia tunc non intendit aliquem aliam distinctum ab occidente innocentis, cui per accidentem illa sit coniuncta; sed intendit solum ipsam occidentem innocentis, in quem fertur sententia; ubi enim est ille alius actus distinctus? In quo est maxima disparitas illius qui oppugnans urbem rebellem, dirigit tormenta in eam partem ubi collocati sunt innocentes; intendit enim dirimere muros urbis illius; cui ruina per accidentem est coniuncta mors innocentium. Vides ergo hic duos actus; in casu autem nostro non est nisi sententia damnans innocentem.

Secunda pars de causis, vbi non agitur de vita & membris proximis, sed solum de bonis fortunæ, communis est inter Doctores, qui probant ex eo quod Respublica, ut constat ex vñcupionibus, habet autoritatem transferendi bona fortuna ab uno in alium, quoties bonum publicum id exigit: ergo habet autoritatem statuendi formam iudicij, quæ seruat transferunt bona fortuna vnius in alium; commodum enim publicum exigit ut seruatur certa quedam & fixa forma iudicij, neque unquam perueratur: ergo potest imperare iudicii, ut tunc damnet innocentem, transferendo eius bona in alium. Vbi est magna disparitas inter vitam innocentis, & alia eius externa bona; in vitam enim eius Respublica nullum unquam ius habet, habet autem in eius externa bona.

Dificultas. Obiicitur. Ille qui non agit nisi vt persona publica, non potest vt scientia priuatæ, sed publicæ tantum: iudex non agit in iudicio nisi vt publica persona: ergo iudex non potest ex scientia priuata dimittere illum, quem ex scientia publica nouit esse innocentem, quantumvis ex scientia priuata cognoscat illum esse innocentem.

Respondeo distinguendo maiorem. Ille qui non agit, nisi vt publica persona, non potest vt scientia priuatæ, sed publicæ tantum, si pro certo tunc nouerit illam scientiam publicam esse, iniurissimum errorem & calumniam, negatur maior; quando illud certe non nouit, conceditur maior. Alioqui quod est statutum ad seruandam iustitiam, seruaret iniurie. Scio alia plura obici, sed levia illa sunt, & solvi facile possunt. Inde autem constat, quomodo iudex etiam supremus non possit damnare illum, quem nouit esse nocentem, si proberet esse innocens secundum formam iudicij, quoties tenetur seruare, quoties non timetur maius aliquid malum.

Dico secundum, reum, cui graui aliqua pena imminet, si iuridice non interrogetur ab ipso iudice, vel si dubitet utrum interrogetur iuridice, non teneri aperire veritatem: immo videri admodum probabile, quod etiam interrogatus iuridice, saltem moraliter non peccat, si crimen non fateatur, sed vtratur aliqua restrictione mentali.

Prinam partem omnes tenent Doctores, quia quoties iudex non agit vt iudex, non potest obligare illum quem interrogat de criminis: sed quoties iuridice non interrogat, non agit vt iudex, quia non habet iudicis, autoritatem, nisi quando

R.P. de Rhodes curs. Philosoph.

A seruat formam iuris: ergo tunc quando non interrogat iuridice, non obligat reum ad aperiendam veritatem. Tunc autem iudex iuridice non interrogat, quando non sunt iudicia competentia, & probatio semiplena, non enim placet quod aliqui dicunt de publica fama criminis; illa enim locum dumtaxat tener accusatoris aut denunciatoris, quod non est satis ad interrogationem iuridicam; ad eam enim requiritur haud dubiè probatio criminis semiplena, & iudicia prorsus competentia, ut reum conuincat de patrato crimen.

Secunda pars non est minus certa, quamvis paucos habeat aduersarios. Ratio est, quia nemo tenet utrum iuridice non est, cum damno suo graui parere illi, quem dubitat, non esse superiore, & non habere autoritatem imperandi; libertas enim tunc certa est & possidet; lex autem est dubia, id est præceptum est dubius superioris. Sed quando reus dubitat, utrum iudex ipsum interroget iuridice, dubitat de autoritate superioris: ergo quoties de eo dubitat, potest collare crimen, neque tenetur respondere ad illius mentem.

Tertia pars totam continet difficultatem, quia Quid si scientia communissimam esse Doctorum feret omnium ut interrogari iuridice, teneri fateri veritatem criminis, quamvis capite plectendus sit; ex quo etiam fieri, ut Confessarius non possit absoluere eum qui crimen negat pertinaciter tunc quando eo modo interrogatur. Sed aliquibus tamen satis dura videtur tanta illa obligatio, quam absolute negant Panormitanus, Syluester, & Angelus. Medium vero viam tenent Petrus Navarra, Lessius, Emanuël Salazar, Bonacina, & quidam alii, dicuntque non teneri reum sub mortali peccati poena fateri hoc modo veritatem, neque teneri Confessarium ad id obligare reum, saltem quādū est euadendi aliqua spes. Quæ tercia sententia præ aliis placet.

Ratio autem quæ id omnino suadet, est quia Probatio.

præceptum illud non potest esse iustum, quod ita est difficile, ut nullo modo sit accommodatum humanæ conditioni: atqui præceptum illud fatendi crimen quando spes est euadendi mortem, est ita difficile, ut non sit accommodatum humanæ imbecillitatis; nam ex mille hominibus sic interrogatis vix nullum inuenias qui crimen non neget ad peccatum mortis fugiendum: ergo illud præceptum, saltem sub mortali, non esset iustum: ergo tunc iudex non potest obligare reum ad fatendam veritatem cum tanto incommodo suo. Vnde meritò dicitur in lege nimis grave, D. de testibus, neminem teneri extra se exhibere id per quod negorium fiat. Imo constat ex variis iuribus, quod nemo teneretur testificari contra sanguineum iunctum, filius v.g. contra patrem, & pater contra filium; hoc enim pugnat cum iure naturæ, & cum inclinatione rationabili tuendi proximos: ergo multo minus tenetur aliquis cum periculo mortis testificari contra seipsum. Altera statuant predicti Doctores de illo, qui spem euadendi non habet: sed hoc videtur adhuc valde dubium, propter humanam infirmitatem, cui est molestissimum aperire publicè peccatum suum. Sed factorem tamen sententiam contraria, quæ assertit obligari reos fateri crimina, quando interrogantur iuridice, admodum probabile est, quia communior est, & habet Autiores omni exceptione maiores.

Obiicitur ab istis Authoribus. Vnusquisque tenetur obedire superiori legitimè precipienti: sed in oppositum, iudex interrogans iuridice, superior est, & legitimè precipit quando interrogat reum seruans ordinem iuris: ergo reus tenetur illi obedire aperiendo veritatem. Deinde iudex habet ex autoritate superiori legitimè precipienti: sed in oppositum.

E E E tate

602 Philosophiæ Peripat. Lib. III. Disp. III.

tate potestatem interrogandi: ergo reus tenetur illi respondere.

Respondeo concessa maiori, negari posse minorem; iudex enim non potest præcipere legitimè reo ut aperiat veritatem cum periculo vita sua; bene quidem reum interrogat, ut fungatur officio; sed interrogando non obligat reum ut contra ius naturæ manifestet crimen unde imminet ipsi certamors. Habet ergo iudex facultatem interrogandi; sed nego hinc sequi quod reus habeat obligacionem respondendi cum tanto damno suo; sicut iudex habet potestatem legitimam detinendam reum in carcere, sed reus non obligatur in eo manere; fugier enim si possit. Potest iudex citare reum ad iudicium, ad quod tamen ille non tenetur comparere. Nullum ergo ibi est præceptum grauiter obligans.

SECTIO V.

De virtutibus iustitiae annexis.

Partes potentiales iustitiae.

Certum est primum, quod iusticia strictè sumpta, de qua dixi haec sunt, plures virtutes sunt annexæ, quæ sunt partes eius veluti potentiales; quia licet totam eius essentiam non participent, imitantur tamen aliquo modo eam, & participant aliquam eius partem: habet videlicet iustitia, quod sit ad alterum, quod respiciat debitum strictum, & perfectè ad equabile. Virtutes omnes, quæ annectuntur iustitiae, sunt ad alterum, & respiciunt aliquid debitum; sed non respiciunt debitum quod possit adiquari, ut religio erga Deum, & pietas erga parentes; vel non respiciunt debitum strictum & obligans ad restitutionem, ut gratitudo & amicitia.

Quænam illæ sint.

Cerum est secundum, decem numerari solere virtutes religioni annexas eo modo: quatuor earum respiciunt debitum quod perfectè nequit adiquari, religio, pietas, obseruancia, obedientia: sex aliae respiciunt quod non est strictum, sed morale tantum, amicitia, gratitudo, vindicatio, veritas, liberalitas, æquitas, seu iustitia. De illis singulis videatur esse inutile dicere; religio tamen & amicitia non videntur posse omnino omitti.

S. I.

Religionis quidditas, obiectum, & proprij actus.

Religionis definitio.

Ico primum, religionem, sive dicta sit à relegendo, vel à religiendo, vel quod est verius, à religando, definiti rectè posse. *Virius est specialis moralium omnium prima & nobilissima, quæ Deo ut supremo Domino, & primo principio rerum omnium debitum cultum exhibet.*

Religio est virtus.

Primo dicitur *virtus*, id est habitus cum recta ratione electius, vel etiam habitus reddens bonum cum à quo habetur, & opus eius laudabile. Nihil enim iustus & rationi conformius esse potest, quam ut supremo Domino vile mancipium honorem exhibeat cum quadam sui subiectione; nihil æquius, quam ut primo principio, à quo sumus, propter quod sumus, ex cuius munificentia sumus conditi, per quod in esse detinemur ne defluamus in nihilum, de cuius bonis via viam, deferamus obsequia nostra, & cultu debito testificemur quantum à nobis honorem promereatur. Si enim honore digni sunt Princeps propter potentiam, Nobiles propter prosopiam, Docti propter sapientiam, benefici propter munificentiam, Domini propter dependentiam; quis honor debitus erit primario principio,

A fini ultimo, Monarchæ potentissimo, sapientissimo, amantissimo, in quo omnia, per quem omnia, ad quæ omnia? Sed religio tota in eo versatur, ut cum deferat honorem Deo, quo dignus ut principio à quo pendemus magis quam radius à sole, quam impressio sigilli facta in aqua à sigillo, vi Domino, cui debemus nos ipsos toto; exigit enim cultus omnes hæc virtus, quos creatura potest exhibere Deum eleuando supra seipsum, & abiicendo se infra illum: ergo religio vera est virtus, cuius proprius character est ea prosequi, quæ sunt rationi conuenientia; proprii effectus redire laudabilem eum in quo est, & opus eius laudabile: nihil autem laudabilius quam laudare eum, in quo sunt omnia quæ laudari possunt.

B Secundum dicitur *specialis virtus*, distincta tum à Theologicis, quarum obiectum formale immediatum est increata perfectio; tum ab aliis moralibus, quæ non in eo versantur ut Deum honorent, quia honestum est illum honorare, & se illi submittere. Religio autem mediata dumtaxat versatur circa diuinam excellentiam supra nos; obiectum enim eius immediatum non est nisi honestas; Denique enim colit, quia honestum est colere primum illud esse illimitatum, ac fontem suum quasi coronat, ut probabam in proprio tractatu de virtutibus Theologicis. Iustitia reddit homini quod suum est, id est id quod ei ab homine debetur; humilitatis officium est hominem submittere infra Deum, aut infra reliquos homines; quia hoc congruit eius iustitiae, ut intra humilitatis fines se contineat, neque per elationem prodeat extra eos. Religionis proprium est munus, ut homo sui submissione honoret Deum, quia hoc honestum est, & rationi congruum. Charitas immediata Deum honorat, quia honor ille bonum est Dei summè dignus; religio immediate Deum honorat, quia honestum est propter eius excellentiam. Habet ergo Religio speciale motuum: ergo est virtus specialis.

C Tertiò dicitur *moralium omnium prima*, ut ipso affinis charitati theologicæ, & rantium non theologica. Probatur à S. Thoma 2.2. q.81. art.6. quia propinquior est religio, ut dixi, virtutibus theologicis, quam alia vlla virtus: quod autem magis accedit ad id quod magis perfectum est, perfectius etiam est. Deinde obiectum eius, tum formale, tum materiale, perfectius est quam obiectum vllius alterius virtutis; remotum enim obiectum eius est universalitas illa, increata perfectionis pelagus, silentio interminus, oceanus ipsius pulchri, & omne bonum; hoc autem infinitè superat omnia creata bona. Deinde honestas culcus tantæ maiestatis debet superat etiam alias omnes honestates, quia nihil magis potest esse debitum quam honor debitus enim maximè honorabili. Denique idem probat officium & effectus huius virtutis; illius enim munus proprium est coniungere hominem cum Deo primo principio & supremo Domino: unde vocatur religio, non quod supponat separationem creature à creatore; sed quod creaturam rationalem, que ligata Deo est per dependentiam essentialiem, regat per voluntariam subiectionem; est enim veluti secundus modus hominis cum Deo, cui cum sit necessariò subiectus, iterum subiectur voluntarie.

E Quard dicitur *virtus*, que Deo exhibet cultum; quibus verbis exprimitur proprium obiectum materiale circa quod versatur religio; cultus enim honor est alteri exhibitus cum quodam submissione; nam honor genericum nomen est, significans testimonium excellentie alterius, seu signum quo alterius significans excellit:

Quæst. III. Sect. V. de Virtutibus iustitiae. 603

lentiam: illud signum si coniunctum sit cum submissione ac subiectione illius qui honorat, dicitur cultus, quem religio exhibet Deo significando supremam eius excellentiam voluntaria sui submissione. Itaque in actu religionis duo interueniunt actus intellectus. Primo consideratio supremi dominij & excellentiae Dei, à quo pendent omnia; & consideratio nostri nihil, continuaque ab eo dependentia. Deinde profunda mentis submissio, quā mens testetur utrumque illud. Denique corundem professio exterior verbis, gestu corporis, & aliis huiusmodi, quibus significamus interiorum submissionem. Duo actus intellectus praeui sunt actui religionis; tertius & quartus verē ad illam pertinent, suntque cultus ille Deo exhibitus à religione, submissio videlicet, & exterior eius nota; actus videlicet voluntatis, quo volita est inclinatio illa honoraria, & eius executio, quā potest esse vel exterior in corpore, vel interior in actu aliquo intellectus, quo significo illam meam dependentiam à Deo. Breuius dici potest compleri actum religionis per Dei estimationem, & signa illam manifestantia.

Obiectum
formale
proximum.

Quinto dicitur, *virtus exhibens cultum debitum Deo*; illud enim est formale obiectum, propter quod religio Deum colit, & se illi subiicit, quia scilicet hoc est honestissimum, id est Deo debitum strictissime, adē ut debitum illud sit, ut dixi nuper, omnium primum, omnium strictissimum, omnium vniuersalissimum.

Obiectum
remotum.

Sexto dicitur, *debiti Deo ut primo principio & supremo Domino*; hęc enim est ratio propter quam debet creatura exhibere honorem Deo cum submissione; excellentia videlicet supremi Domini, & principij primi, à quo fluunt & pendent omnia; & hoc est obiectum formale religionis, sed remotum tantum, remetis Deus est obiectum formale cui, ut sępe dixi. Spectat nimis, & exhibet religio cultum Deo, qui non est specie diuersus propter diuersa Dei attributa, nec propter beneficia diuersa; quia religio colit Deum ut principium vniuersalissimum, quod includit necessariò vniuersas perfectiones, ac proinde sub quacumque diuina perfectione colatur Deus, sub eadem semper colitur ratione formalis primi principij.

Actus reli-
gionis.

Dico secundò, actus religionis proprios alios esse internos, alios externos. Interni recte à S. Thoma numerantur duo, deuotio & oratio. Externi sex, adoratio, sacrificium, votum, iuramentum, oblatio primitiarum, donorum & decimarum, adiutorio: laus verò & gratiarum actio partes quādam sunt & species orationis.

Probatio
affectionis.

Ratio vniuersim est, quia illi omnes actus pertinent ad officium religionis, qui possunt elici à voluntate ad protestandam & significandam estimationem nostram de diuina excellentia, & de subiectione ad dependentiam nostra ab eo. In illis omnibus actibus, quos enumeravi, significamus vtramque illam estimationem, & illam protestam, quod est Deo se voluntariè submittere; nam per deuotionem homo scipsum tradit & mancipat, & offert in cultum Dei, quod est scipsum deuovere Deo ut mancipium. Per orationem significamus Deum esse authorem & fontem vniuersi boni, quod sperare possumus, & sic postulamus ea quae nondum habemus; gratias agimus ob ea quae acceptimus, laudamus benefactorem, timemus inuidem. Per adorationem protestamur & significamus nihil nostrum & seruitutem. Per sacrificium significamus eius dominium in mortem & vitam. Per votum, iuramentum, oblationes, & ea-

R.P. de Rhodes curf. Philoceph.

A tera huiusmodi officium idem præstamus: ergo illi omnes actus pertinent ad virtutem religionis. Adit Valentia, posse nos significare diuinum dominium, & nostram subiectionem subiicendo illi tria genera bonorum, quorum possumus habere dominium aut usum; sunt enim vel animi bona, vel bona corporis, vel externa: in octo illis actibus hoc obsequium exhibemus Deo: animi bona deuotio, oratio, votum & iuramentum subiiciunt Deo: bona corporis adoratio exterior, bona extera sacrificium & oblationes.

Deuotio vel significat specialem actum huius Deuotio:

virtutis, vel generalem quandam conditionem & circumstantiam, quae perficit & nobilitat quemlibet actum internum elicium à virtute religionis. Quando significat actum specialem religionis, non est aliud quā interna quādam & absoluta sui traditio ad diuinum cultum, sive id fiat sine voto, sive (quod est perfectius) id fiat cum voto; tunc enim deuotus aliquis dicitur esse alteri, cū totum se tradit ad eum colendum, & ei seruendum. Vnde vides nullam esse posse deuotionem perfectiorem eā quā in votis religiosis exercetur.

Deuotio autem secundo modo sumpta pro circumstantia, & conditione cuiuslibet actus huius Deuotio:

virtutis, qui per eam mirabiliter perficitur, est affectus feruens & promptus ad exercendos actus omnes, quibus Deus colitur per virtutem religionis; vnde illa reperitur in oratione, adoracione, sacrificio, voto, & aliis, si cum ingenti & prompto affectu illi actus exerceantur; quia scilicet deuotio hęc ita generalis signum est illius alterius, quā homo totum se obrutus & tradidit ad Dei cultum. Requirit igitur deuotio feruorem & promptitudinem. Feruor est affectus vehemens & intensus ad obeundos istos actus diuini cultus, & ad eos recte obeundos. Promptitudo est affectus absolutus & deliberatus exercendi ut decet actus quibus Deus colitur, vincendo timorem, fugam, tergiuersationem voluntatis, & alia quae retardant ab eorum actu executione. Fruetus huius deuotionis est dulcedo & delectatio in illis obeundis, quae reperitur tum in parte superiori ipsius animi, pertinetque ad deuotionem substantiam; tum etiam aliquando in parte ipsa inferiori, quan irrigat pars superior adiuuante gratia, & infundit suam lętitiam, ut eorū & caro exultent in Deum vivum; & hęc est quae vocatur deuotio sensibilis. Denique causa vnde proficit, & à qua prodit ista deuotio, est, inquit S. Thomas, consideratio tum diuinarum perfectionum & beneficiorum Dei erga nos; tum indigentia ac miseria nostra, quae continuo Dei auxilio eget. Hęc efficiunt voluntatem feruenter & recte actus diuini cultus.

Oratio vniuersim sumpta recte definitur à Damasco, *Ascensio mentis in Deum*. Propriè oratio est decentium à Deo petitio. Dicitur *ascensio mentis*, vel (ut ait Augustinus) ascensio anima de terrestribus ad coelestia, inquisitio supernorum, insubtilium desiderium; quia scilicet tunc oramus, quando ex affectu colendi Deum cogitamus res supernas & inuisibilis, & erga eas afficiuntur; consideratio enim & affectus in qualibet oratione reperiuntur; sive illa consummatur interius in anima, & sic mentalis; sive sit vocalis: nam sine attentione & affectu inanis est, simò nulla oratio. Sic autem sumpta oratio continet modos omnes orandi, quos commode Doctores ex Apostolo tres potissimum esse volunt. Primus fit per modum laudis, & complebitur actus illos, quibus Dei magnitudinem extollit

Ecc 2 extollit

604 Philosophiæ Peripat.Lib.III. Disp.III.

DEI FESTA.

extollimus , admiramus , adoramus , benedicimus , glorificamus , amamus , aliis omnibus preferimus , & consideramus cum ut est in se bonus . Secundus fit per modum gratiarum actionis , & complectitur eos omnes actus , quibus Deo nos profitemur debere omnia , & cum consideramus ac amamus ut est nobis bonus . Tertius fit per modum petitio- nis , quam dixi esse rationem propriæ ac strictè sumptam ; est enim illa explicatio desiderij nostræ , seu loquutio , quæ explicamus desiderium nostrum de re aliqua obtinenda a Deo , & rationes ob quas moueri potest ad illam tribuendam ; non enim eo fine sit , ut Deus sciat meum desiderium & illas rationes , sed ut moueat ad illam tribuendam . Non est igitur oratio formaliter actus voluntatis , quia desiderium præter orationem ; illa vero est loquutio , tum interna , id est actus intellectus explicans illud desiderium eo fine ut Deus moueat ; tum etiam aliquando externa , si verbis etiam oratio perficiatur . Reliquæ de oratione tractantur mirabiliter a Doctoribus , quia vitæ huius beatitudo , & via ad beatitudinem alterius vitæ , sine dubio est sedula & feruens oratio .

Adoratio , sacrificium , votum , oblatio , iuramen- tum , & adiutorio longam requirent tractationem ; quæ neque nostri est instituti , nec nostri oti : sicut & virtus religioni opposita longum esset hic ponere ; alia enim sunt per excessum cultus , & generali nomine dicitur superstitionis , qualis est idolatria , diuinatio , magia ; alia per defectum vel contemptum , qualia sunt perierium , tentatio Dei , sacrilegium , simonia .

S. II.

Amicitia quidditas , species , proprietates , & causa .

Solem de mundo tollunt , qui auferunt ex mun- do amicitiam , inquit Tullius ; quia scilicet nihil in tota humana societate pulchritus , nihil verò iucundius , & utilius est quam amicitia conciliatrix animorum , virtutum nutrix , parens felicitatis . Explicat illam mirabiliter Philosophus lib . 8. & 9. Ethicorum , vbi docet illam esse veluti fructum virtutis , ostenditque cap . 1. Philosophum moralem debere illam declarare docendo quid illa sit , & quæ varia , quæ proprietates habeat , & per quas causas generari & conservari possit .

Dico primò rectè definiri amicitiam , Est mutua plurimum benevolentia , non latens , ipsorum gratia , & fundata in communione aliqua bonorum . Ita Philosophus lib . 8. cap . 2. 3. & 4.

Primo enim amicitia est benevolentia , quæ sci- licet volumus alteri bonum , gaudendo de bono quod alter habet , desiderando & procurando bonum quod non habet , dolendo & compatiendo de malis , & illa pro viribus auertendo . Obiectum videlicet amicitia bonum est , quia est id quod amamus , & id propter quod amamus . Volo amico bonum propter bonum quod in ipso est ; amo enim , quia dignus est , & amare non aliud est quam velle bonum .

Fundatur in Quia vero triplex est bonum , inquit ibidem virtute sola . Philosophus cap . 3. triplex quoque distingui posse species amicitiae , quia ob vnumquodque ex illis bonis amamus , vel etiam vnumquodque ex illis bonis est id quod volumus amicis . Primo autem amicitia , que fit ob iucundum & vtile , non est amicitia nisi per accidens ; quia propter ea non amatur amicus , quæ talis . Deinde non

A sunt durabiles omnes huiusmodi amicitiae ; eas facile contrahunt & dimittunt senes & iuvenes ; illi ob vtile ; isti ob iucundum . Secundò ergo sola bonorum amicitia vera est amicitia , quia fit propter bonum honestum , quod amico inest . Neque sunt tales amicitiae mutabiles , quia virtus permanens est . Continet etiam haec amicitia vtile ac iucundum aliarum , quia virtus actus sunt gracissimi homini iusto . Denique in amicitia huiusmodi omnia insunt quæ amicis inesse oportet ; vtile ac iucundum . Vnde concludit Philosophus primo , quod haec amicitiae rara sunt : secundò , quod ad eas facientes multo tempore opus est . Addicte cap . 4. quomodo differant haec amicitiae . In amicitia videlicet illa vera locum non habet columnam , sibi im- tuò credunt amici , iniuriam non faciunt . Tria bona ei coniuncta sunt : in aliis eorum nihil reperitur .

Secundò amicitia est benevolentia mutua ; si enim non amas & redamari , amicos non es ; sed ad communum benevolus . Amicitia saltem inter duos est , quos in unum colligit existens in vitroque amor . Deinde benevolentia illa mutua est , non latens ; quia virtus amico nota est ; amamus quidem aliquando etiam ignotos , sed benevolentia illa solùm est , non amicitia . Denique fundatur amicitia in communione aliqua peculiari eorumdem bonorum , quæ cōmunitio & consociatio est causa amandi alterum sicut seipsum , & comiter cum illo tractandis . Inter milites est amicitia propter societatem militiam : inter eruditos ratione communis in eruditione , &c . Interdum autem communio est causa inimicitiae per accidens , quia bonum vias impedit alterius bonum . Hinc dictum illud ab Hesiodo , quod figulus figurum odit , & faber fabrum .

Dico secundò , amicitiam in variis species benevolentie . Primo enim diuiditur in amicitiam excellentiæ & amicitiam parvum : secundò in amicitiam ciuilium & priuatum : tertio in amicitiam soliditatem & consanguineam .

Primo ergo amicitiam excellentiam Philosophus explicat lib . 7. cap . 8. camque definit esse , quæ persona inter se inaequales mutuo amant . Oportet autem , inquit , omnem amicitiam excellentiam fieri cum proportione secundum dignitatem personarum . Ita ut dignior magis ametur quamamet , quia sicut aquila , quæ amicitiae propria est ; illa enim pars aut inuenit , aut facit . Vnde sit , inquit , ut si maxima inter amicos sit distantia , cesset amicitia : vnde videatur fieri quod amici non deberent velle amicis maxima bona . Deinde cap . 14. explicat querelas , que accident in amicitia excellentia ; tunc enim sunt , cum quisque minus accipere se patet quam pro statu suo debeat . Vitantur , cum plus virtus exhibetur ; excellenti quidem plus honoris , agenti autem plus lucri . Capite vero 13. querelas explicat , quæ accident in amicitia parvum , cum scilicet non redditur beneficium ; omnes enim , vel pluri volunt quidem honesta , sed anteponunt tamen ea quæ profunt . Ut haec querimonie videntur , oportet & quale reddere , aut maius .

Secundò ciuilium amicitiam explicat c . 9. 10. 11. Amicitiam omnis , inquit , amicitia fundatur in aliquo ciuilis societate , seu communitate bonorum ; vnde fit et amicitia & iustitia circa idem versentur , & similiter incrementa capiant . Omnis porro societas humana est pars aliqua ciuilis societatis ; igitur omnis amicitia pars esse videtur amicitie ciuilis , quæ in omni recte instituta Republica pluimur viget . Imò in singulis tantum est amicitia , quantum est iusti . Pergit autem c . 11. dicere qualis sit amicitia Regis erga subditos , patris erga filios ; & quomodo

Quæst. III. Sect. V. de Virtutibus iustitiae. 605

varia sit secundum triplex genus gubernationis amicitia.

Confanguineæ & fœderatæ. Tertiæ amicitiam sodalitiam, & consanguineam explicat cap. 12. Illa est qua fundatur in aliqua pactione aut conuentione; ista fundatur in natura. Parentes videlicet amant filios ut aliquid sui, vel potius ut seipso; qui enim ex ipsis orti sunt, sunt quasi ipsi, & tamen alij sunt separatione. Hinc sit ut parentes plus ament filios quam ab ipsis amentur, quod probat quatuor rationibus. Amant etiam mutuò fratres, quod ex ipsis sunt orti: unde cum tertio illo habentes identitatem, illam habent etiam inter se; sunt enim quodammodo idem in diuisis. Iuvat illam, quod nutriti sunt simili, & sunt æqualis aetatis. Reliquorum consanguineorum amicitia est similiter, quia sunt ex ipsis. Denique filiorum in parentes amicitia est ut ad bonum excellens, propter magna eorum beneficia.

Proprietates amicitiae. Dico tertio, proprietates amicitiae istas commoda dici posse, quod sit maximè necessaria, quod honestissima, quod iucundissima, quod innumeris vilitatibus plenissima.

Necessitas. Primò necessitatem amicitiae proponit lib. 8. c. 1. Est enim, inquit, illa omni hominum generi maximè in vita necessaria. Primò in ciuitatibus, idèo legumlatores magis circa hanc, quam circa iustitiam student; si enim sunt amici, non egent iustitiam; si sunt iusti, egent amicitiam; & id quod maximè iustum est, ad amicitiam attinet. Secundò viris felicibus est necessaria; nemo enim habens cetera omnia bona, sine amicis experteret viuere. Idem multis eximiis rationibus probat lib. 9. c. 9. Tertiò miseris necessaria est, quia egent solatio, &c.

Honestas. Secundò eius honestatem ibidem explicat, quia honestissimum est habere amicos, cum amicitia fundatur in virtute; est autem optimum amari & amare. Sed melius tamen est amare quam amari. Communiter tamen homines magis expectunt amari quam amare; quia scilicet amari est honorari, quamvis amari melius est, quam honorari, cum amor experatur propter se, honor autem in ordine ad aliud. Amicitia tamen magis consistit in amare.

Iucunditas. Tertiò, iucunditas amicitiae habetur lib. 9. c. 12. Nihil enim, inquit, iis qui amant, iucundius esse potest quam simul versari, quia ex oculis maximè amor oritur, quia amor communicatio quadam est. Deinde gratum est videre se viuere: ergo & videre viuere amicum; inquit amici cum amicis faciunt & communicant, que maximè amant: unde sequitur, quod ex amicitia bonorum fiamus boni, ex improborum amicitia improbi, propter communicationem & exemplum.

Vtilitas. Quartò amicorum utilitas exponitur lib. 9. c. 11. amicum enim experibile esse, tum in prospera, tum in aduersa fortuna, constat. Disputat

A autem in terra sit experibilior, concluditque quod in aduersa magis sunt amici utiles; in prospera boni. Addit autem quod in aduersis tardè vocandi sunt amici, in prosperis verò statim. Contra verò in aduersis amicorum, statim ad illos accurrendum est, in prosperis tardius. Breuiter & verò Cicero: *Non aqua, non igne pluribus locis vivimus, quam amicitia.*

Dico quartò, causas qua amicitiam ingenerant **Causæ amicitiae.** & conservant esse tres potissimum, benevolentiam, concordiam, beneficentiam & beneficiorum repensionem. Explicat illas optimè Philosophus lib. 9.

B Primò benevolentiam explicat cap. 5. Quæ non **Benevolentia.** est amicitia, inquit, sed principium amicitia; sit tia. enim repente, est ad ignotos, est aliquando latens; pro illis sape, quibus benevoli sumus, nihil vellemus agere. Parit autem amicitiam, quia ut rectè ait Seneca, amatorum sine medicamento, sine vilius herba venefica, si vis amari, ama.

Secundò de concordia differit cap. 6. Non est **Concordia.** autem circa res speculatinas, sed de actionibus idem sentire & velle; at cum vterque seipsum vult, seditionem habent. Est verò concordia in bonis; nam & secum quisque horum concors est, & omnes inter se sunt concordes, quia in eisdem omnino sunt. Talium etiam voluntates non refluent, ut ait Eurippus; voluntque semper iusta, quæ prosunt: prauos autem concordes esse impossibile est, quemadmodum nec amicos.

Tertiò beneficentiam explicat cap. 7. probatque **Beneficentia.** eos qui contulerunt beneficia, magis amare illos tia. quibus contulerunt, quam ab iis amentur. Quia scilicet hi qui amant, sunt opus eius qui fecit beneficium; magis autem amamus opera nostra, quam ab illis amemur. Deinde iucundius est honestum, quam vtile; res etiam praesens est iucundior quam præterita; honestas dati beneficij maner, præterit vtilitas. Memoria enim rei honestæ gratori est, quam rei vtilis memoria; expectatio verò contraria. Præterea quæ cum labore sunt, magis diligimus, &c. Similiter etiam cap. 4. docet quod officiorum in amicos mensura sunt illa officia, quæ bonus sibi tribuit ex amore quem habet erga se; quia iustus & virtus omnium rerum mensura sunt; deinde, quia amicus est alter ipse. Deinde vir probus erga seipsum habet tria, concordiam, ratio enim eius cum appetitu conuenit; benevolentiam, beneficentiam, complacentiam. Eadem exhibenda sunt amicis. In homine prauo contraria horum reperiuntur; est enim discors sibi ipsis, & semper in seditione; alia enim cupiunt ut praui, alia volunt ut incontinentes; bona nec sibi faciunt, nec volunt. Improbis ergo ne erga se quidem amicè affectus est. Hæc sunt quæ de amicitia explicat late Philosophus lib. 8. & 9.

R.P. de Rhodes sur. Philosoph.

EE 3 PHILO