



**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](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-95638)

PHILOSOPHIÆ PERIPATETICÆ LIBER TERTIVS:

S I V E

PHILOSOPHIA MORALIS.

Ad libros decem Aristotelis ad Nicomachum.

P R O L O G V S.

Moralis
dignitas.

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

Ratio Ari-
stotelis.

Laudes omnes huius scientiæ paucis & eximie complexus est Aristoteles *lib. 1. Ethic. cap. 1. & 2.* Cum enim ostendisset omnium scientiarum & artium necessariò dari fines, qui sint aliquod 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, imò summum bonum, cuius cognitio & destinatio totum humanæ vitæ negotium esse debeat. Vnde concludit, moralem scientiam omnium esse scientiarum optimam, & præstantissimam; architectonicam videlicet & dominam aliarum omnium, cuius finis est summum illud bonum, complectens & regulans fines scientiarum & artium omnium; atque adeò de summo bono summè bona est. Hanc ego vt tradam accuratissimè, vnum impeditissimæ viæ ducem sequor Philosophum, qui doctrinam hanc totam mirabiliter tradidit libris decem Ethicorum ad Nicomachum. Huius ergo rationibus velut adhibita face, totam tractationem hanc sic illustro, vt nullâ nisi Aristotelicâ face resplendere possit.

P R Æ L V D I V M.

De obiecto, proprietatibus & partibus Ethicæ scientiæ.

Nomen
Moralis.

MORALIS nomen patet à moribus deriuari; mores autem actus sunt voluntatis liberæ conformes, aut difformes rationi. Moralis ergo appellatur scientia, quæ versatur circa liberos actus voluntatis, traditque modum, quo illi fieri debeant vt 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 humanæ liberam, prout recta faciendâ est, & conformis naturæ rationali ac rationi; seu actus virtutis, & ipsa virtus.

Probatum ex Aristotele. Ratio traditur à Philosopho *lib. 1. Ethic. cap. 1. & 2.* vbi tria probat; primò quod omnis ars &

A scientia aliquem habet finem propositum, ad quem per omnes actus suos tendit; omnis enim doctrina & ars, & actus, & executio tendunt in bonum aliquod; bonum enim est id quod omnia appetunt: illud autem quod appetitur vt 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 quædam seruiunt aliis, quæ sunt respectu earum architectonica; quia earum fines regulant fines aliarum; ad ipsas enim dirigitur, vt frænofactoria ad equestrem, equestris ad militarem. Tertiò probat finem scientiæ moralis eum esse qui regulat alios omnes fines; est enim architectonica scientia, magistra reliquarum omnium, propter quam appetibiles sint aliæ 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 faciendâ, seu actus virtutis, & virtutes ipsæ, sunt obiectum huius scientiæ. Vnde rectè monet Seneca *epist. 88.* ceteras disciplinas eatenus conducere, si præparant ingenium,

QVÆSTIO I.

De existentia beatitudinis, prout est ultimus finis virtutis moralis.

Aristot. lib. 1. Eth. cap. 1. & 2.

Sapienter monet Philosophus cap. illo 2. nulla re magis humanam iuvare vitam, quam cognitione ultimi finis. Et rationem affert lib. 7. cap. 8. quia finis in rebus practicis rationem habet principij vniuersalissimi, nec aliter 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 vnicus 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 vnquam fieri posse actionem, in qua non detur finis aliquis ultimus, quem agens naturale ita propter ipsum appetat & intendat, vt ultra illum nihil aliud appetat in tali negotio & serie actionum. Ratio refertur potest ex 1. Ethic. cap. 2. quia si appetitus vel elicitus, vel naturalis nihil appeteret in singulis suis actibus, in quo quiesceret, vana & inanis esset omnis appetitus; quisquis enim aliquid appetit, intendit quiescere in eo quod appetit: sed si nullus esset ultimus finis cuiuslibet actionis, appetitus non posset quiescere in eo quod appeteret; in eo enim non quiescit appetitus, quod appetit propter aliquid vltius, non propter ipsum: ergo in qualibet actione datur aliquis finis ultimus, qui propter se appetatur, & omnia propter ipsum; & hoc est ex rei natura prorsus essenziale. Nam homo v.g. nunquam agit, quin agat propter finem vltimum huius actus, si nunquam agat, quin agat propter bonum aliquod cognitum, vltra quod actu non cognoscat aliud; finis enim est bonum cognitum, quod desideratur: sed quoties homo agit, cognoscit aliquod bonum vltra quod non cognoscit aliud: ergo quoties agit, appetit bonum vltra quod non appetit aliud: hic est finis vltimus, quem dixi.

Deinde si non daretur finis, qui propter se appeteretur 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 intentio-

nis incipit à fine vltra quem nihil est, & ordo executionis incipit à primo medio ante quod nihil est. Vnde nemo incipere potest consultationem quæ semper incipit ab vltimo fine; neque incipere potest executionem, quæ incipere debet à primo medio.

Certum est secundò, dari finem aliquem simpliciter vltimum, ad quem homo cum omnibus suis actibus, & omnia creata ordinantur ex Dei certa & immutabili ordinatione. Quia sicut omnia effectorem habent Deum à quo sunt, ita & finem vltimum propter quem sunt; Deus enim optime optimus non potest finem operum suorum omnium alium habere quam seipsum, alioqui finem præstantissimum non haberet propositum quando agit extra se. Imò nec seipsum per se & sine amitteret, nisi conficeret operando circulum amoris à bono in bonum, egrediendo à seipso per emanationem, & effluxum ac communicationem sui boni, regrediendo ad seipsum & quarendo in illo actu suo aliquod bonum suum, id est suam gloriam propter quam omnia necessariò operatur: hæc autem quid & qualis sit, constabit ex sequentibus. Difficultas igitur est, vtrum seclusa Dei ordinatione, ex ipsa rei natura necesse sit dari finem aliquem vltimum, ad quem homo necessariò seipsum & sua omnia referat, & quem non expetat propter aliud, sed in eo sistant vltimo, ac penitus quiescat.

Dico primò, dari finem aliquem ipsius hominis & rerum omnium simpliciter vltimum ex ipsa rei natura, quem homo secundum rectam rationem tenetur omnibus antepondere, appetendo propter ipsum alia omnia, & illum appetendo vltimò propter se. Ita demonstrabam prima secundæ, multis rationibus Philosophi, quas non re-

peto. Prima ratio nunc sit, quàm indicauimus nuper ex cap. 2. lib. 1. Ethic. Homo per totam collectionem suarum appetitionum potest obtinere quietem, alioqui frustra sunt illæ omnes appetitiones simul sumptæ; nam per illas tendit in aliquid in quo quiescat: sed si non detur finis aliquis simpliciter vltimus, vltra quem nihil debeat appeti, non poterit per totam collectionem appetitionum obtinere quietem; restabit enim ei semper aliquid appetendum, cum detur progressus infinitus in finibus: ergo non datur progressus infinitus in finibus, sed datur finis aliquis, qui vltimus sit appetibilem: quæ ratio est optima, & vt opinor, demonstratiua.

Secunda ratio sit, quàm habet Valentia part. 4. In expetendo vnā rem propter aliam tanquam propter finem, eum ordinem & modum seruare homo tenetur, quem habent res ipsæ vt sunt per se ordinatæ ac appetibiles: sed inter res vt sunt per se ordinatæ ac appetibiles, aliqua est per se appetibilis, tanquam extremum & perfectum bonum, & reliqua omnia propter illam: ergo ex lege naturæ debet homo in appetendo vnā rem propter aliam aliquid appetere vt perfectum bonum, & vltimum finem. Probatur minor. Illa appetibilia, quæ ex natura sua sunt ordinata, debent posse appeti omnia, alioqui frustra essent sic ordinata: sed si non detur inter illa vltimum, non poterunt appeti omnia: ergo inter appetibilia per se ordinata datur aliquod vltimum. Maior patet; nam appetibilia ordinata per accidens, id est solo arbitrio appetentis, non necessariò debent posse appeti omnia; ea verò quæ ordinata sunt ex natura

Sua ut appetantur, possunt sine dubio appeti. Minor item est manifesta, quia voluntas neque simul, neque successivè 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 à primo medio, quod nullum esse potest, si nullus est finis ultimus.

Tertia ratio sit etiam efficax, quia in causis per se subordinatis non potest dari progressus in infinitum: causæ finales causæ sunt essentialiter subordinatæ; nam illæ causæ dicuntur subordinatæ per se, quatum una causare non potest nisi per vim quam recipit ab alia simul & actu causante; cuiusmodi sine dubio sunt causæ finales subordinatæ: ergo in causis finalibus non potest dari progressus in infinitum. Probatum maior, nam in causis per se subordinatis virtus derivatur à prioribus ad posteriores per intermedias: sed si causæ illæ sint infinitæ, non poterit virtus eo modo derivari à prioribus ad posteriores per intermedias; infinitum enim nunquam exhauritur: ergo in causis per se subordinatis non potest dari progressus in infinitum. Quod autem causæ finales sint subordinatæ, certum est, ut dixi, quia omnia media causant per vim quam habent à fine; ab eo enim pendent actu omnia media, & finis per se ipsum illa omnia immediatè causat. Medium verò unum non causat aliud nisi per vim causandi, quam actu recipit à 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 processus in infinitum in finibus, deberet homo cognoscere simul & appetere infinita, quia nemo unquam appetit ullum medium, quin appetat simul finem, & omnia quæ mediant inter illud & finem: si datur progressus infinitus in finibus, illa media sunt infinita: ergo non datur progressus infinitus in finibus.

Dico secundò, nullius rei tantam videri esse necessitatem in vita, quam ut homo cognoscat, & proponat seriò finem ultimum propter quem alia omnia expetat.

Ratio triplex desumi potest ex Aristotele. Prima habetur 1. *Ethicorum*, cap. 2. ubi argumentatur à pari. *Nonne igitur*, inquit, *magnum ad vitam cognitio finis movemur habet, si quemadmodum sagittarij scopum habemus*. Sicut videlicet sagittarij si temerè iaciant, nec scopum aliquem attingere intendunt, rudes semper, & imperiti sunt sagittandi: contra verò qui propositum scopum habent, in quem dirigant sagittas, citò periti evadunt, sic qui propositum habent finem, in quem actiones ut 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 navigantium videtur *epist.* 95.

Idem confirmat Plato *lib.* 12. *de legibus*, exemplo Medicorum, Ducum, Artificum quorumcumque; unde sic licet argumentari. Nihil in arte vlla vel negotio tam est necessarium, quam cognoscere ac proponere sibi finem, cuius ex defectu nihil fieri omnino potest: ergo nec in vita. Quàm ergo, inquit Basilii *orat. de legendis libris Gentilium*, alienum est à ratione, ut cum guber-

nator ventis non se temerè committat, sed clauum rectum teneat, navim dirigens ad portum; sagittarij collineent in scopum, fabri quoque ac architecti ad libellam omnia expendant, & in finem perducant; nos iis opificibus de sapientia concedamus, nec ea quæ ad animi profectum conducunt, inquiramus? Erit ergo penes operarios consideratio finis, & humanæ finis consideratio non erit?

Secunda ratio indicata est initio quæstionis *ex* 7. *Ethic.* cap. 8. ubi finis comparatur principiis per se notis, ex quibus scientiæ derivant suas omnes conclusiones; sicut enim constitutis huiusmodi principiis facillimè habetur scientia; sic constituto & destinato ultimo fine, in vita constituta sunt omnia: summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est; cognitum verò rerum finibus, cum intelligitur, quid sit & malorum extremum, & bonorum, inventa 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 naturæ constituendis, quam voluntate. Cum ergo, inquit *lib.* 1. cap. 7. principium pliusquam dimidium sit totius, totam ferè adeptus est felicitatem, qui finem habet rectè constitutum. Fine autem illo neglecto, ait Basilii nuper citatus, animus noster velut navis sine arte ac gubernaculis huc illucque iactatur, quia nimirum non dispiciet singula, nisi cui iam vitæ suæ summa proposita est, inquit Seneca *epist.* 71. Errant consilia nostra, quia non habent quò dirigantur: ignorantem quem ventum petat, nullus suus ventus est.

Tertiam rationem habet Philosophus *lib.* 1. *ad Eudemum*, cap. 1. Vita, inquit, proposito fine carens insignis stultitiæ argumentum est. Consentit Seneca nuper citatus; ideo peccamus, quia de partibus vitæ omnes deliberamus, de vita nemo: necesse est ut multum in vita possit casus, quia vivimus casu: unde sic licet argumentari. Nihil tam est necessarium homini, quam adeptio finis, cuius amissione miserimus est: sed nisi cognoscat, meditetur, proponat sibi seriò finem, ad quem dirigat omnes vitæ suæ rationes, ad eum nunquam perveniet: ergo nihil tanti esse debet homini, quam consideratio illa & intentio finis.

SECTIO II.

Quotuplex sit finis simpliciter ultimus.

Dixi dari ex rei natura finem aliquem ultimum simpliciter, quem ex rei natura cuncta respiciant, & in quo conquiescant: nunc quæritur, utrum ille vnicus tantum sit, an verò, utrum ita multiplex esse possit, ut in vno non sit necesse omnia conquiescere. Vbi tria quæri possunt: primò, utrum ex natura rei omnium hominum non sit nisi vnicus finis ultimus: secundò, utrum ex electione libera possit idem homo plures habere ultimos fines, etiam adequatos: tertio, utrum ex natura rei idem sit finis hominis & rerum aliarum omnium.

Dico primò, vnicum omnino esse ex rei natura finem hominis adequatum & simpliciter ultimum, tametsi duo in eo distinguantur fines inadequati, quorum neuter finis est sine altero; ambo autem simul vnum finem constituunt adequatum.

Yy 3 Primam

Tertia
probatio.

Secunda
ratio.

Tertia
ratio.

Necessitas
cognoscendi
finem.

Prima
ratio.

Secunda

Tertia

Quarta

Quinta

Sexta

Primam partem probant rationes allatae nuper pro existentia ultimi finis, imò eius unitatem probat eius definitio; ultimus enim finis appellatur ille propter quem alia omnia expetuntur; ipse autem ad nihil aliud refertur; vel etiam bonum quod antepositur omnibus aliis: illud non potest esse nisi vnum, ut patet, alioqui ad illud alia omnia non referuntur: ergo finis ultimus hominis necessarius vnicus est. Deinde omne quod est ens ab alio, debet esse propter ens à se tanquam propter ultimum finem. Eas autem à se vnicum est: ergo finis etiam ultimus est vnicus. Probatur maior. Ens ab alio vel est propter seipsum, vel propter aliud ens ab alio, vel propter ens à se. Non propter seipsum, quia quidquid causam habet efficientem à se distinctam, causam etiam habet finalem à se distinctam. Non est propter aliud ens ab alio; quaterem enim de alio isto, vtrum 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 immediatè causare debet omnia media, quæ 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, cessant 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 distincta non potest esse nobis bona, nisi nobis coniungatur & vniatur; vniò 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 distingui debet necessariò res quæ possidetur, & possessio; qui non sunt duo fines adequati, cum neuter causet sine altero; sed duæ tantum rationes inadæquatae, habentes veram rationem finis; quia utraque verè mouet, constituentes vnicum finem totalem.

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

Probatio. Ratio euidens est, quia finis simpliciter ultimus adequatus est is, propter quem appetuntur alia omnia; ipse autem non appetitur propter aliud; est is, qui amatur super omnia, & aliis omnibus antepositur: illud esse non potest nisi vnum; si enim multiplex est, non appetuntur propter illud alia omnia: non amatur super omnia, non antepositur aliis omnibus: ergo finis ultimus adequatus non potest esse nisi vnus, etiam ex peruersa hominis electione. Hinc patet disparitas inter fines secundum quid ultimos, qui possunt esse plures, etiam adequati eiusdem actionis; quia scilicet propter huiusmodi finem non appetuntur simpliciter omnia; non amatur super omnia, neque omnibus antepositur. Constat etiam quod peccator constituit quidem, saltem virtualiter & interpretatiuè ultimum finem in creatura; sed si plura tamen committat peccata diuersi generis, plures sibi tantum constituit fines ultimos inadæquatos, quia in singulis non apprehendit bonitatem sufficientem ut in illis quiescat; sed tantum in illis simul sumptis, quæ propterea vnum constituunt finem adequatum.

Finis cuiuslibet
creaturæ.

Dico tertio, vnicum esse ultimum finem qui, seu ut est hominis, & rerum aliarum omnium crea-

tarum; non esse eundem finem quo, siue ut est possessio & assequutio.

Ratio est, quia radix, centrum & finis eundem solus Deus est, in quo omnia, per quem omnia, propter quem omnia: res ergo quæ est finis, est ipse Deus; possessio & assequutio huius finis, glorificatio est Dei. Deus tam est finis creaturarum rerum, quæ sunt expertes rationis, quam hominis & Angeli; omnium enim creaturarum summa perfectio est Deum glorificare; glorificatio autem Dei, cuius capax est creatura irrationalis, longe differt à glorificatione cuius capax est rationalis; illa enim non glorificat Deum cognoscendo, amando & gaudento, sed in seipsa tantum, & in sua perfectione ac subiectione manifestam reddendo potentiam, sapientiam, magnificentiam Creatoris, quia scilicet à specie creaturæ cognoscibiliter videri possunt attributa eius à quo sunt; & hic est earum finis, declarare quantus ille sit, & quanti aestimari debeat ac amari ab iis, qui capaces sunt cognitionis & amoris. Ideò vocatur compages tota creaturarum, harmonia ex variis composita tonis continuè Deum laudans; dies enim diei eruat verbum, & nox nocti indicat scientiam. Dicuntur specula & aenigmata, species & imagines, voces, & libri; in illis enim sic late ut videatur; omnes enim homines vident eum; sic pingitur, ut in minimis maximus sit; sic silet, ut eloquentiam orationis eius nullus interrumpat clamor.

Creaturæ verò rationalis finis quo, non est ille solus, qui communis ei est cum creatura irrationali; sed glorificat etiam Deum possidendo eam per cognitionem, amorem, & gaudium, quibus coniungitur summo bono, & omnia illius commoda in se deriuat, ut constabit ex questione sequenti, ubi explicabitur, quid sit finis ille ultimus, tum ex rei natura, tum ex Dei voluntate. Quod autem ulterius queri solet, quinam sit finis ille ultimus ex praua hominis electione, quando moraliter peccat, quomodo scilicet finem suum ultimum in sola constituat creatura, dictum est i. videturque omnino excedere fines Philosophiæ Moralis.

SECTIO III.

An & quomodo ultimus finis causet omnes hominum omnium actus.

Causalitas finis non est nisi appetitus & amor finis. Causabit igitur omnes hominum actus summum illud & perfectum bonum, quod est seipso aded amabile, ut propter illud appeti omnia debeant, si nulla sit, nec esse possit hominis operatio, in qua non appetatur summum illud bonum, & quæ ad illud non dirigatur.

Dico primò, nihil prorsus 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. Primò dicitur bonum, & quidem optimum, pulcherrimum, iucundissimum, ut dicitur. Secundò 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

num, 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 ac satietas appetitus, certè amant requiem siue pax animæ, siue iniquæ, inquit Augustinus *epist. 119.* Sed an perueniant ad illud, quod amant, nesciunt, 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.

Beatitudo sumpta in communi. Dico secundò. In omnibus quæ homo agit, aut appetit, necessariò appetit, saltem virtualiter & implicite finem ultimum, & beatitudinem sub ratione communi beatitudinis consideratam; non appetit finem ultimum & beatitudinem consideratam 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, utrum illa sit in Deo, an in diuitiis, an in voluptate. Beatitudo sumpta in particulari est cumulus bonorum, prout ille reperitur vel in diuitiis, vel in Deo, vel in alio aliquo bono. Sed in omnibus, quæ appetit homo, virtualiter saltem & implicite appetit cumulum bonorum abstractè, non considerando utrum 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 secundùm rationem communem beatitudinis, non beatitudinem secundùm rationem particularem beatitudinis. Minor probatur. Ille beatitudinem appetit virtualiter vt est cumulus bonorum in singulis suis actibus, qui per omnes actus quarit vt sibi omni ex parte bene sit; sed qui quarit vt sibi ex aliqua parte bene sit per singulos actus, quarit per omnes vt omni ex parte sibi bene sit: igitur homo qui per singulos actus suos appetit vt sibi ex aliqua parte bene sit, appetit beatitudinem in communi per singulos actus, saltem virtualiter & implicite. Appetitus enim singuli ad singula bona collectiue sumpti sunt ad omne bonum, quò satiari potest appetitus. Hinc optimè Philosophus *lib. 1. Rhetoric. cap. 5.* ait finem ob quem res prosequimur, esse felicitatem & particulas eius.

Beatitudo in particulari. Quod autem homo beatitudinem consideratam in particulari non appetat in omnibus suis actibus, multis rationibus probari potest alibi allatis; præcipua est, quia ille qui facit aliquid quod nullo modo est referibile in beatitudinem consideratam in particulari, non appetit etiam virtualiter & implicite 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.

QVÆSTIO II.

De quidditate ultimi finis, seu quid sit beatitudo essentialis.

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

Exposuit Philosophus *lib. 1. cap. 1. & 2.* existentiam finis ultimi, à *cap. 4.* incipit explicare illius essentiam & causas. Ostendit autem ante omnia varietatem magnam sententiarum de natura felicitatis, quamvis de nomine omnes conveniant. Tum *cap. 5.* inquirat causas huius varietatis, declaratque ibidem, & *cap. 6.* quid non sit felicitas, refutatis alienis sententiis. *Cap. deinde 7. & 8.* ex sua sententia proponit quid sit beatitudo illa, præsertim quæ dicitur obiectiua. *Lib. 10. cap. 6. 7. & 8.* docet quænam sit formalis & perfecta beatitudo. Denique *lib. 1. cap. 9. 10. & 11.* quibus causis comparetur, & in quo subiecto felicitas esse possit. Quæ omnia vt exponam brevissimè, quia quæ naturam superant, in Theologia dicta sunt, tribus contentus ero. Primò, quid sit beatitudo, quæ dicitur obiectiua: secundò, quid sit formalis beatitudo: tertio quid beatitudo naturalis, præsertim istius vitæ.

SECTIO I.

De beatitudine obiectiua.

Sic appellatur summum illud bonum, cuius possessione beati & quieti sumus; ipsa verò possessio huius tanti boni dicitur beatitudo formalis. Primum illud vt intelligatur, sciendum primò est, quinam sit verus & proprius character summi huius boni, seu quas condiciones habere debeat: secundò quibus bonis non conveniat illa ratio summi boni: tertio cui propriè bono competat.

§. I.

Quænam condiciones requirantur ad summum bonum.

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

Prima conditio est, vt bonum illud optimum, idest perfectissimum, & ita excellens super omnia, contineat in se omne genus boni, tum honesti, tum iucundi; alioqui 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 sciunguntur hæc.

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

Yy 4

cuiusque

cuiusque rei bonum est id, cuius gratia operatur: quid igitur unicuique bonum est? an non id, cuius gratia aguntur cetera. Hoc autem in Medicina est sanitas; in rei militaris facultate victoria; in actione omni & electione, quod est finis; huius enim gratia cetera omnes agunt.

Sufficiens. Tertio esse debet sufficiens, tollere videlicet miseriam omnem & indigentiam, & satiare plenissime 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, rei-que nullius indigentem; talis autem debet esse felicitas, quia est finis rerum omnium agendarum, & quies appetitus; idem felicitas nullius rei est indigna, ut habetur *lib. 10. c. 7.*

Possibile. Quarto debet esse possibile, id est debet posse fieri nostrum, & esse in nostra potestate illius possessio; quia nemo beatus esse potest ex bono quod non possidet; tunc enim, inquit Augustinus *lib. de moribus Ecclesie*, vita beata inuenitur, cum id quod est hominis optimum, & amatur, & habetur; quid enim aliud est frui, nisi habere quod diligis? Neque beatus quisquam est, qui non fruatur eo quod est hominis optimum; nec quisquam, qui eo fruatur, non est beatus. Præsto ergo esse debet optimum nostrum, si cogitamus beatè vivere.

Stabile. Quinto debet esse stabile, id est ut semel adeptum nunquam amitti possit; quia non expellet aliqui omnem miseriam, si poterit eius amissio timeri.

Debet igitur bonum, cuius possessione beati sumus, esse optimum, ultimum, sufficiens, possibile & stabile, alioqui non satiabit appetitum, nec expellet omnem miseriam; atque adeo nec efficiet beatum. Conveniunt autem omnes hæc in illo assignando charactere summi boni; sed de eo, cui conveniant illa quinque, dissidium est inter vulgus & Sapientes, inquit Philosophus *lib. 1. cap. 4.* redditque rationem *cap. 5.* quia summum bonum & felicitatem omnes existimant ex vivendi modo, in quo delectantur. Cum autem triplex omnino sit vita, voluptaria, civilis, & contemplativa; voluptarij & vulgus ineptissimum, voluptates & divitias, aliaque corporis bona, esse putant summum bonum; civiles honorem & gloriam; contemplativi bonum aliquod animi.

Varietas sententiarum. Neque verò dissenserunt tantum vulgus & Sapientes, sed Sapientes etiam ipsi tam varij hac in re fuerunt, ut Augustinus *lib. 19. civit. cap. 1.* referat discrepantes de re sectas 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 censet; Aristippus in voluptate corporis; Callipho & Dinomachus honestatem cum voluptate iunxerunt; Hieronymus in non dolendo; Peripatetici in bonis animi, corporis, & fortuna; Herilli summum bonum scientia est; Zenonis congruenter cum natura vivere; quorundam Stoicorum virtutem sequi; Aristoteles in honestate ac virtute summum bonum collocavit; Diodorus in privatione doloris.

Exclamat ergo merito Augustinus *citato loco*, ad tam grandem felicitatem, ad tam magnam possessionem quâ itur? Instruxerunt sibi vias erroris Philosophi; alij dixerunt hac; alij non hac, sed hac: latet etiam nos, nisi venisset ad nos via. Piget viator nolebas venire ad viam, venit ad te via; quarebas quâ ires ad veritatem & vitam: Ego sum, inquit, via veritas, & vita. Non errabis,

A quando ibis per illum ad illum. Nobis, inquam, in christiana luce versantibus difficile non erit statuere primò, quibus rebus non conveniat; secundò, quibus rebus conveniat ratio illa summi boni.

§. II.

Quibus rebus non conveniat ratio illa summi boni, & beatitudinis obiectiva.

Dico secundò, nullum esse prorsus bonum creatum, vel externum, vel corporis, vel animi, cui convenire aliquo modo possit ratio assignata illi summi boni, cuius possessione homo beatus dici aut esse possit.

B Probat Aristoteles eximii rationibus *lib. 1. cap. 5.* Primò enim generatim ostenditur, quia summum illud bonum esse debet optimum, continens omnia genera bonorum, ultimum ad quod ordinantur omnia, sufficiens ad satiandum appetitum & amouendam omnem miseriam, possibile, stabile: nullum est creatum bonum, etiam si ex omnibus simul collectis coalescat, cui conveniant illa omnia; non enim est optimum & summè perfectum, cum stilla duntaxat sit tenuissima totius boni, & bonum non faciat possidentem, sitque ferè homine deterior. Nullum etiam bonum alterius dotes continet, imò plurimis singula referta sunt malis. *Inest singulis*, inquit Boëtius, quod in expertis ignoret, expertus exhorreat. Nec potest tale bonum esse sufficiens ad tollendam omnem miseriam, & satiandum appetitum, quem potius acuit; bona enim limitatæ perfectionis non possunt implere appetitum, cuius obiectum est tota latitudo boni. Anxia verò est, inquit iterum Boëtius, humanorum conditio bonorum, & quæ vel nunquam tota perveniat, vel nunquam perpetuò subsistat. Neque in nostra semper est potestate, ut nostra sint huiusmodi bona, ut patet; neque potest esse fixam & stabile huiusmodi vllum bonum, quod fortuna rapit, tempus excedit, malignitas eripit, mors consumit. Sapienter Isidorus *Periplus lib. 2. epist. 26.* ait temulentum quodammodo esse inter mortales bonum, quod etiam nemine concutiente vix consistat.

§. III.

Non competit divitiis, aut aliis externis bonis.

Secundò ut breviter aliquid dicam de singulis, vera illa summi boni ratio non convenit divitiis, famæ, honori, gloriæ, potestati, quæ vocantur externa bona.

Divitiæ duplicis generis sunt, ut habetur *lib. 1. politio. cap. 6.* aliæ naturales, quibus subueniunt homini ad defectus naturales tollendos, ut cibis, potus, vestimenta; aliæ artificiales, quibus secundum se non iuvatur natura; ut pecunia, quam hominum inuenit industria, ut mensura sit commutationum; & ut ait Philosophus, vas pro necessitate.

Neutras esse posse summum bonum plurimæ rationes demonstrant. Prima, quia summum bonum est propter se appetibile, nec ad aliud ordinatur: divitiæ propter seipsas nunquam expetuntur, sed media tantum sunt ad alia bona obtinenda: non sunt igitur ipsæ summum bonum. Secunda, summum boni possessio possidentem efficit perfectissimum: divitiæ cum homine ipso deteriores sunt, perfectum hominem non efficiunt, à quo possidentur,

tur, imò reddunt sæpe deteriorem. Tertia, non potest summum bonum nimium appeti: diuitiarum nimius appetitus auaritia est. Quarta, beatitudo consistit in possessione, commodum diuitiarum magis consistit in effusione ac largitione. *Diuitia*, inquit Boëtius, *effundendo, quam coarctando melius nitentur*. Siquidem auaritia semper oliosus, claros largitas facit. Quinta, beatitudo communis esse non potest bonis & malis: diuitia sæpe maiores à peioribus possidentur; imò illa instrumenta sæpe sunt peccatorum omnium, in quibus summa est hominis miseria; cum vlla verò miseria stare non potest beatitudo: vnde magis concluditur, diuitias non esse beatitudinem, cum quibus stant innumera miseria, morbi, dolores, infamia, vitia. Imò etiam inuehant plures miseria, sollicitudines, timores, iras; non est igitur beatitudo cum tot malis. Sexta ratio est, quia beatitudo summum est bonum; diuitia bonum infimum. Denique beatitudo bonum est stabile; diuitiis quid instabilis? Comparat eas Augustinus cum fumo. *Vides magnam molem; habes quasi quod videas, non habes quod teneas*.

Fama, honor, gloria.

Reliqua externa bona sunt, vt dixi, fama, honor, gloria, potestas, quæ faciunt ad quandam dignitatem ipsius personæ. Fama iudicium est plarium de bono quod alicui personæ inest: illi si accedat laus, appellatur gloria, quam definiunt claram cum laude notitiam. Honor testimonium est virtutis & excellentiæ alicuius per exhibitionem externi alicuius actus, quo illa opinio prodatur, vt habet Philosophus 8. *Ethic. cap. 14*. Potestas imperium est in alios homines, & quædam in eos iurisdicatio.

Fama non est summum bonum.

Quod igitur illa non sint summum bonum hominis, prima ratio est, quia fama cum tota in iudiciis consistat alienis, tenuissimum bonum est, quia iudicia huiusmodi fallacissima sunt, cum suscipiantur pro deprauata affectu mentis: angustissimi etiam sunt eius limites, comparati cum orbe terrarum vniuerso. Denique instabilissimum bonum fama est, & protus insufficiens ad pellendam omnem ab homine tum indigentiam, tum miseriam. 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 vnium: honor est in honorante, non in eo qui honoratur, cum sit testimonium excellentiæ, quod exhibet ille qui honorat; non enim afficit honoratum nisi extrinsecè, & mediante apprehensione; ac proinde non est bonum nisi dum cogitatur.

Tertia, summum hominis bonum debet esse solidum aliquid, quod ab hominum arbitrio & stulto affectu non pendeat: honor consistit in hominum opinione, quam suscipit quisque prout affectus est. Hæc opinio, vt dixi, sæpe falsa est, instabilis, insufficiens ad tollendam miseriam omnem & indigentiam.

Quarta ratio est, quia honor supponit beatitudinem, non est autem ipsa beatitudo; nam exhibetur alicui honor propter eius excellentiam, hominis autem suprema excellentia est eius beatitudo: non est igitur honor ipsa beatitudo. Sed hoc honori est commune cum beatitudine, quod utraque præmium sunt virtutis, vt dicitur 1. *Ethic. c. 9*. & 4. *Ethic. cap. 3*. beatitudo videlicet primum est præmium virtutis, honor autem secundarium, quod solum ferè retribuire homines possunt, cum melius aliquid non habeant. Adde his omnibus, gloriam vanissimam esse, sapius demensam, cum conciliet inuidiam, inimicitias, infidias; ferulem, caducam: quæ omnia pugnant cum beatitudine.

A Quinta ratio est, quod neque potestas in alios sit summum bonum hominis, quia illa multarum seminatium est miseriarum, cum quibus stat, imò & quas parturit, dolores videlicet, curas, inuidias, obloquutiones, peccata. Deinde illa est instabilis & inconstans, nec est in hominis facultate illam potestatem in alios adipisci, vel retinere. Enumerat ingeniosè Lessius decem huiusmodi Potentiarum miseria lib. 1. §. 4. Prima est vinculum iustitiæ, quo Princeps obligatur ad populum regendum. Secunda, quod peccata in eo statu sunt grauiora ratione damni vel exempli ad plurimos pertinentis. Tertia, obligatio reddendæ Deo rationis, cuius est minister. Quarto honores. Quinto opes. Sexto copia adulantium. Septimo occasiones. Octauo inopia monitorum. Nonò licentia malefaciendi. Decimo potestas benefaciendi.

§. IV.

Non competit voluptati, aut aliis bonis corporis.

Tercio neque summum bonum esse possunt bona corporis, quæ appellantur corporis virtutes apud Stobæum *serm. 74*. sanitas, robor, pulchritudo, sensuum integritas, qui sunt veluti actus primi; voluptas autem ex his progerminans, actus est veluti secundus.

Corporis virtutes.

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. Imò lib. 7. cap. 11. voluptatem & dolorem ait esse architectam finis, ad quem respicientes vnumquodque aut bonum dicimus, aut malum. Quamquam non loquitur de voluptate corporis Philosophus, quam ne ipse quidem Epicurus ausus est dicere felicitatem esse, sed solum voluptatem animi, vt tradit Terullianus in *apolog. cap. 38*. Seneca de *beata vita, cap. 12. & 13*. Quamquam accusetur ab aliis plurius cum Democrito, & Heraclito sensibile. Quidquid autem ipse senserit, eius sanè discipuli voluptate animi abiecta, totum voluptati corporum tribuebant, & vt loquitur Seneca, luxuriam suam in sinu Philosophiæ abscondebant.

Voluptas corporea.

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 duntaxat medicamentum doloris; medicina enim simpliciter bona non est, sed ægrotanti; nec est bona nisi per accedens, cum signum sit præsentis indigentia, ac miseria; omnis enim medicina indigentis est; & melius est habere, quam fieri. Atqui corporeæ voluptates vel ex sua natura prauæ sunt, nimirum illæ quæ sunt contra naturam, aliæ medicamenta sunt dolorum; cum enim semper animal laboret, voluptates querit vt leuamen laborum: vnde fit, vt iuvenes magis ad voluptatem propendeant, & biliosi; quia semper illis corpus ob complexionem mordetur, & semper in appetitione sunt vehementi; iuvenes præsertim, perinde ac vinolenti. Voluptas autem contraria modò vehemens sit, pellit dolorem, & propterea intemperantes homines, & prauifiant.

Prima ratio Aristotelis.

Secunda ratio sit, quia si voluptas summum esset bonum, munus totum virtutis non esset moderari voluptates & dolores. Virtus autem tota incumbit in id vnum, vt voluptatibus & doloribus medeatur, eaque moderetur, vt habetur 2. *Ethic. cap. 3*. nihil enim improbum agimus nisi voluptatis causâ.

Secunda ratio.

causâ; nihil in affectibus est laudabile præter moderationem hanc voluptatum, sicut earum exsuperatio efficit omnia ferè vitia. Hinc fit, ut merito poenæ imponantur, quia medicamenta sunt voluptatum; imò prauissimus quisque, sola ferè voluptate à bono differt; nec est aliquid in vita difficilius, quàm affectum hunc vitæ insitum extrudere; quia nobiscum ab incunabilis voluptas innutrita est. Adde quod inter virum studiosum & multitudinem id interest, quòd studioso viro id est affectabile voluntate, quod est verè bonum; vitioso autem viro quidquid contigerit, 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 ij soli amant, qui aliis gaudere nequeunt; ipsi enim sitim quandam sibi comparant, quam explere nequeunt, ad delicias confugiunt. Præterea voluptates animi multò sunt præstantiores voluptatibus corporis. Primò, quia nullus in voluptatibus animi esse potest excessus, potest autem in voluptatibus corporis. Deinde sine vilo dolore sunt animi voluptates, corporeæ autem nunquam dolore carent, quia sunt remedia. Tertio per se delectabiles sunt naturaliter, non tantum per accidens, quia sunt operationes naturæ iam completæ; corporeæ autem delectant per accidens, & sunt operationes naturæ tendentis ad complementum suum. Denique nulla voluptas corporis eadem diu nos delectat, quia in voluptate nihil mutatione dulcius est. Hæc ferè Philosophus *lib. 7. cap. 14.*

Rationes ex S. Thoma.

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 quòd offuscat lumen rationis, & mores corrumpit, indeque ad omne peccatum trahit. Nunquam enim, inquit Philosophus, de voluptate iudicamus incorrupti. Tertio felicitas, seu summum bonum, potiore partem hominis perficit, voluptas deteriore etiam inquinat. Quarto summum bonum facit hominem dignum veneratione, quia summam confert homini excellentiam; voluptas homines facit despiciabiles & porcis similes, quorum insanæ libidini hoc vnum possis ignoscere, quod quæ fecere, patiuntur.

Reliqua bona corporis.

Reliqua bona corporis, quæ dixi esse sanitatem, robur, sensuum integritatem, & pulchritudinem, multò etiam minùs sunt summum bonum, non enim excludunt ab homine summam miseriæ, peccata nimirum & anxietates. Deinde fugacissima bona sunt, innumeris casibus obnoxia: pulchritudine v. g. nihil est incertius aut brevius, quam benè Socrates appellat breuissimi temporis tyrannidem. Imò cum extremam vix eum transcendat, certum est quod regit magnam deformitatem, ut verè vocet eam Antoninus *lib. 8. num. 31.* tabum in sacco.

S. V.

Non competit virtuti, aut aliis bonis animi.

Tertio animi bona, quæ sunt virtus & scientia, summum bonum esse voluerunt Elegantes, inquit Philosophus *lib. 1. cap. 5. & 8.* ubi arguit contra eos; & *lib. 10. cap. 8.* cuius rationes istæ sunt.

Illud non est summum bonum, cuius operationes sunt purè humanæ, nec habent quidquam diuinum. Virtutum autem operationes sunt purè humanæ, cum vel versentur circa ipsos affectus, vel circa actus, ut commercia & necessitates, quæ omnia humana sunt. Præterea virtus non tollit omnem indigentiam; magnis enim copiis habet opus vir liberalis ad operationes virtutis exercendas, & iustus ad retributiones; iusto autem opus est potentia & potestate etiam temperamenti; non enim aliter erit manifestus.

Deinde si summum bonum in virtutis fruitione ponendum est, par est ut in præstantissimæ virtutis circa præstantissimum obiectum operatione ponatur; virtutes autem morales non sunt præstantissimæ, non enim coniungunt cum Deo, sed circa res humanas, & infimas versantur. Denique summum bonum præmium est virtutis: ergo virtus non est summum bonum; nulla enim res agit solùm ut agat, & in pulchritudine suæ actionis acquiescat; sed ulterius aliquid intendit, quod assequatur per suam actionem, ut videmus tam in iis quæ naturâ, quàm quæ arte operantur. Idem ergo de ipsis dicendum est virtutibus. Imò difficultas virtuti annexa est, eamque omnem oportet moliri cogitatione beatitudinis: ergo non est virtus ipsa beatitudo.

Scientiam verò, non esse summum bonum, licet nulla hominis fruitio, teste Philosopho *10. Ethic. cap. 7.* maiores habeat voluptates, probat primò, quia scientiæ cuiuslibet maxima est imperfectio & obscuritas, eo quod à solis sensibus deat originem, unde fit ut erroribus sit plenissima. Deinde scientiæ pleræquæ non versantur circa præstantissimum obiectum modo præstantissimo. Præterea incredibiles eius angustiae sunt, ut nemo adhuc comprehendere potuerit muscam vnicam. His adde dissidia Doctorum, qui, ut rectè ait Arnobius, pericacità semper hostili digladiantur inter se; nec posse aliquid sciri, ex ipsa dissensione monstrantur.

S. VI.

Cui bono perfectè conueniat ratio summi boni.

Concludendum igitur est cum Aristotele *lib. 10. cap. 7. & 8.* soli Deo conuenire posse rationem illam obiecti beatitudinis, & characterem proprium summi boni. Probatque, quia ille solus est optimum illud, quod quaerimus, cuius nomen, cuius essentia, cuius vita est ipsum bonum, & omnis boni bonum: ille solus est vltimum illud, ad quod omnia referuntur, & propter quod sunt: ille sufficiens est ad tollendam omnem miseriæ, & satiandum plenissimè appetitum, cum ab eo, & in

in eo, & per ipsum sunt omnia, imò ipse sit omnia aternè, immensè, infinitè: ipse perfectè possideri potest ab homine, ipse stabiliter est indefectibilis. cuius possessio non solum est iucundissima, sed perfectissima etiam quies est. Quæ omnia pulcherrimè probant Valentia 1. 2. *disp.* 1. q. 2. Theophilus *disp.* 1. q. 3. art. 1.

SECTIO II.

De beatitudine formali.

Aristot. lib. 10. Eth. cap. 7. & 8.

Explicato beatitudinis obiecto, qui est finis ultimus ut res, superest ut ipsa explicetur beatitudo, quæ est finis quo, seu possessio & usus rei, quæ est finis. De hac enim præcipue controuertitur primò, qualis esse debeat formalis illa beatitudo: secundò, utrum illa sit operatio: tertio, quamnam operatio sit formalis beatitudo. Quæ tria plenè tradita sunt 1. 2. cum S. Thoma: hic ex Aristotele pauca dicere satis erit.

§. I.

Qualis vnuerſim esse debeat formalis beatitudo.

Vnio & possessio. **C**ertum est primò, beatitudinem formalem communiter ab omnibus definiti, *Est vnio cum summo bono, ex qua sequitur perfecta eius possessio.* Significat autem vnio illa & possessio, id quo summum bonum ita efficitur nobis præsens, ut eo toto perfectè possimus frui; quia nulla res supposito à nobis distincta, potest esse nobis bona, nisi sic applicetur nobis & coniungatur, ut ea frui possimus, & percipere commodam omnia, quæ possunt ex ea percipi: per beatitudinem certum est summum bonum esse maximè bonum hominis: ergo per beatitudinem summum bonum sic debet vniri & fieri præsens homini, ut percipere possit totam suauitatem, & omnia comoda, quæ possunt ex eo percipi; quæ vocatur vnio & possessio. Tunc videlicet possidetur aliquid à nobis, quando illud ita est in nostra potestate, ut pro arbitrio eo possimus frui, & percipere omne illius commodum & delectamentum. Tunc videlicet donum possideo vel pecuniam, quando illa ita est in mea potestate, ut percipere possim omne commodum illius. Quia verò non eadem est natura rerum quæ possidentur, neque possunt earum comoda eodem modo percipi, ita solet illarum possessio fieri diuerso modo: pecunia possidetur, cum uti ea possumus ad commutationem; 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 miseriam, & satiare illius appetitum; hoc autem fieri nequit nisi summum bonum sic in potestate sit ipsius beati, ut totam percipiat eius suauitatem: ergo summum bonum sic est in beati potestate, ut totam eius percipiat suauitatem. Igitur summum bonum vnitur beato, & possidetur à beato.

Multiplex vnio Dei cum beato. Certum est primò, multipliciter cogitari posse, quod homo vnatur cum summo bono, ut latius explicant Theologi. Prima vocatur vnio dependentiæ; cum enim homo perpetuè & essentialiter dependeat à Deo, ei etiam coniungi perpetuè debet, rediturus statim in nihilum, si esset aliquid me-

Adium, quod Deum ab homine diuideret, sicut interposito inter nos & solem corpore opaco, statim tenebræ fiunt. Secunda est vnio per immensitatem, quæ scilicet Deus omnibus rebus & spatiis intimè præsens est, & interminabiliter infusus & circumfusus. Tertia est vnio per gratiam, quæ pretiosissimum donum est, sic faciens homini præsentem Deum, ut si per impossibile non esset utique præsens, intimus tamen esset homini, cumque sua consignaret similitudine, sua protectione firmaret. Quarta est vnio per hypostasin, quæ duæ naturæ, diuina & humana, sic conueniunt in vnâ personam, & in ea sic connectuntur, ut communicent inuicem omnia bona sua, & actus suos, sitque caro deitatis focia; Deitas humanitatis cognata, propter vnitatem personæ. Quinta vocatur à nonnullis Theologis vnio per illapsam diuinæ substantiæ in animam, quam vocant transformationem & transitum hominis in suum principium, à quo fluxit, & in ideam, à qua prodiit. Quæ quomodo intelligi possint, dixi alibi. Sexta demum vnio est per operationem, quæ nimirum beatus sic attingit Deum, ut habeat eum præsentem, & in potestate sua, totamque suauitatem, ac omnia comoda percipere possit, quæ possunt ex eo percipi. His positis,

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

§. II.

Utrum beatitudo formalis sit aliqua operatio.

Dico primò, formalem beatitudinem non esse donum vltimum creatum, qui sit actus primus; sed esse necessariò aliquam operationem immanentem, elicitam ab ipso Beato, in parte intellectuâ residentem, non autem in parte vegetante vel sensitua. Tres partes habet conclusio.

Conclusio bimembris.

Prima soli operationi tribuens rationem beatitudinis approbatur ab omnibus Philosophis & Theologis. Probaturque multis rationibus ab Aristotele *primò Ethic. c. 7. & 8. & 10. Ethic. c. 6.* Prima sit ex *cap. illo 7.* Totum bonum hominis consistit in proprio illius opere, si sit aliquod proprium illius opus: sed datur proprium aliquod eius opus: ergo totum bonum hominis consistit in aliquo eius opere. Maiorem probat inductione; ut enim modulatoris, cæterorumque artificum, & eorum omnium, quorū est aliquod opus actione bonum, & id quod se habet, in opere ipso videtur consistere. Minorem autem hoc modo probat: *Fabrice igitur, aut sutoris opera sunt quedam & actiones; hominis autem nullum est opus, si est otiosus?*

Beatitudo est operatio.

Prima ratio.

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

Secunda ratio.

qui namque operatur, aget utique necessario, & bene etiam aget: atque ut in Olympia, non ij qui sunt elegantissimi formâ, præstantissimi robore; sed ij qui decertant, coronis donantur; sic & qui bene agunt, eorum quæ sunt in vita pulchra, bonaque compotes fiunt.

Tertia ratio.

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 ærumnis: felicitas ergo non est aliquis actus primus.

Quarta ratio.

Quarta ratio habetur lib. 1. magnorum Moralium. In usu, inquit, & actione felicitas sit oportet; nam in quibus habitus est, in his actio & usus finis est. Unde argumentari licet. Beatitudo est necessario ultima hominis perfectio, quia illa acquisita nihil superest homini quod optet. Ultima perfectio non potest esse aliquis actus primus, sed necessario est actus secundus; ad eum enim actus primus semper ordinatur: ergo beatitudo est operatio. Deinde beatitudo, ut dixi, possessio est summi boni, quâ videlicet summum bonum ita est in potestate ipsius beati, ut degustet totam eius suavitatem: huiusmodi possessio est sine dubio aliqua operatio, quia possessio est vitalis quidam gustus & sensus bonorum diuinorum, quæ operatio quædam est: ergo beatitudo est operatio.

Qualis operatio sit beatitudo.

Secunda pars negat, beatitudinem esse posse operationem transeuntem, à solo Deo elicitam, aut etiam operationem partis vegetantis, aut sentientis; sed esse necessario immanentem, creatam, ab ipso beato elicitam, partis intellectiue: quæ 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 unicuique proprium, id optimum unicuique & iucundissimum est: sed homini ut homo est, maxime propria est cognitio intellectiua primi entis, non operatio transiens, aut sensitiva. An enim (inquit 1. Ethic. c. 7.) quemadmodum oculi, pedes, manus, & demum uniuscuiusque membri opus quoddam exeat; sic etiam hominis opus aliquod statueret aliquis posse? Quodnam igitur hoc erit? Num vivere commune cum ipsis etiam brutis est, &c. Ergo illa operatio partis intellectiue est beatitudo.

Reliqua igitur est actiua quadam vita eius, quod ratione præditum est; id est vita, quæ ab ipsa proficiscitur mente, quâ quidem maxime 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 vnione diuinæ intellectiōis cum intellectu beato, vel etiam per verbum mentis productum à solo Deo. Quæ duo latius eo loco reiciebam; vnio enim cum intellectu mediata tantum esse potest in ipso Christo; in aliis beatis nulla prorsus est, nisi localis; & implicat ut per diuinam intellectiōem 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.

Prima obiectio.

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

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

Respondeo distinguendo primam maiorem. Beatitudo est maxima perfectio absolute, negatio est maxima perfectio in ratione usus & possessionis, concedo: operatio autem est maxima perfectio, quæ haberi possit in ratione usus & possessionis.

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

Respondeo operationem immanentem, quæ versatur circa summum bonum, esse veram summum boni possessionem & vnionem cum ipso; quod quomodo verum sit, patebit ex tertio puncto, quod proposui.

S. III.

Quam hominis operatio sit beatitudo formalis.

Ad intelligentiam celeberrimæ difficultatis de qua hic obiter tantum ago, & quantum ferè præluet Philosophus lib. 10. cap. 7. & 8. præmittendum est, quid intelligatur nomine beatitudinis formalis & essentialis, cuius intellecta significatione vix superesse potest de quo disputetur. Quia enim aliqui vocant beatitudinem, satietatem perfectissimam appetitus; idè assentunt illam esse solum gaudium & fructiōem. Alij beatitudinem appellant vnionem perfectam, & assimilationem cum Deo; propterea volunt sitam esse beatitudinem in triplici operatione, visione scilicet, amore, ac delectatione; tria enim illa complent in homine similitudinem perfectam cum Deo, qui se ipso fruitur videndo, amando, gaudento. Alij beatitudinem appellant adoptionem summi boni, quam propterea contendunt esse solam intellectiōem. Itaque

Certum sit primò, beatitudinem formalem dupliciter sumi posse, ut rectè obseruat Durandus in 4. dist. 49. quæst. 4. num. 10. Primò prout est status omnium bonorum aggregatione perfectus, seu prout includit illud omne, quod pertinet ad perfectionem totius hominis; & sic beatitudo consistit in cumulo bonorum exteriorum corporis & animi. Secundò prout dicit illud solum, quod est essentialiter beatitudini, ex quo sequuntur aliæ perfectiones hominis beati.

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 summum bonum, cognitionem perfectam, amorem seruientem, gaudium suauissimum.

Ratio est, quia tria illa requiruntur ad satietatem appetitus & depulsionem omnis miserie. Primò cognitio summi boni, non obscura illa & ænigmatica, quâ Deus videtur in caligine per creaturas ut specula, in quibus cognoscitur ferè tantum quoad an sit, latet autem totus quoad quid sit;

seil visio clara, immediata, intuitiva, & facie ad faciem, quâ videtur sicuti est per seipsum, & reuelata facie. Ratio est, quia sola illa cognitio hoc habet, vt perfectè satiet appetitum; alia omnes cognitiones non satiant, sed accendunt potius, & aliquid relinquunt vterius inquirendum, & appetendum; vel enim non attingunt summum bonum, vel non attingunt nisi valde imperfectè; ideo semper in motu sunt. Hæc operatio appetitum explet perfectissimè, cum sit affectio perfectissima boni perfectissimi. Propterea, inquit Augustinus, desiderium veraciter piorum, quo videre Deum cupiunt, non in eam speciem contuendam flagrat, quo vt vult, apparet quod ipse non est, sed in eam substantiam, quâ ipse est quod est.

Secundò requiritur amor perfectissimus, tum amicitie, tum concupiscentie; probatque optimè Augustinus *lib. de moribus Ecclesie, c. 3.* Quantum existimo, beatus ille nec dici potest, qui non habet quod amat, qualecunque sit; neque qui habet quod amat, si noxium sit; neque qui habet quod non amat, etiam si optimum sit: quantum restat, vt video; cum id quod est hominis optimum, & amatur, & habetur; quia scilicet bonum qualecunque sit, non satiat appetitum, si non ametur; beatitudo autem satiat appetitum.

Tertiò requiritur gaudium & delectatio, seu quies appetitus, & vitalis dulcedo ex summo vt adepto & possessio. Quod enim summè bonum est, perfectèque possidetur & amatur, de illo etiam suavis percipitur delectatio, quæ necessariò sequitur perfectissimam operationem, vt statim dicam. Qui autem non gaudet, ille beatus non est, cum etiam beatitudo appelletur gaudium, quod est fluitus, & necessarium complementum beatitudinis.

Conclusio secunda. Dico tertiò, formalem beatitudinem nec esse gaudium, nec amorem, quæ complementa sunt tantum beatitudinis; sed solam summum boni contemplationem & visionem. Ita docebam 1. 2. cum S. Thoma & Aristotele, cuius rationes mirabiles sanè sunt.

Prima ratio. Prima sit, quæ habetur 1. *Ethic. cap. 7. & lib. 10.* Quia beatitudo est operatio perfecta in vita perfecta; vel etiam optima operatio, maximè continua, iucundissima, sufficiens, & maximè quietata: cognitio summum boni optima est & præstantissima, cum sit operatio nobilissime potentie circa obiectum præstantissimum: est maximè continua, nam contemplari magis quam agere quiduis possumus: est iucundissima, vt statim probabo. Ipsa quoque sufficientia maximè fuerit in contemplatione; nam sapiens maximè sufficiens est ipse sibi: est etiam quietissima, quia præter se nullam affectat si neminem.

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, etiâ vita quæ ab ea manat, diuina est respectu vite huius humane. Oportet autem, non quemadmodum monent quidam, humana non sapere, cum simus homines; aut mortalia, cum simus mortales; sed quoad fieri potest, immortales nos ipsos, cunctaque efficere, vt vita ea viuamus, quæ ab eo manat, quod est eorum, quæ nobis insunt, præstabilißimum; nam tamen paruum est mole, vt 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, quæ præfens habeat obiectum suum; hoc enim ipse facit exprimens ipsius obiecti similitudinem in seipso. Voluntas autem potentia est cæca, neque sola sufficit per se ad operandum: ergo sola intellectus operatio est beatitudo.

Argumentor secundò. Illa sola operatio est beatitudo, quæ 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 tertiò. Illa sola operatio est beatitudo, quæ sola est possessio summum 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, quæ sola facit, & habet bonum obiecti præfens; obiectum dicimur possidere per operationem, quatenus ipsa potentia tanquam manu, & operatione vt apprehensiuâ facimus illud obiecti præfens: sola visio est huiusmodi, quæ sola est actualis representatio; voluntatis autem operatio non facit obiectum præfens, sed supponit: vnde sola intellectus operatio dicitur apprehensio, quia obiectum ad se trahit: ergo sola intellectus operatio est possessio. Amor autem non est possessio, cum abstrahat à præsentia 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; charitas enim nobilior est quam fides: amor fertur in rem vt est in se; intellectus verò fertur solum in similitudinem: voluntas libera est, & imperat intellectui. Deinde illud est beatitudo, quod opponitur summæ miserie: amor opponitur summæ miserie, seu peccato: ergo amor est beatitudo, non autem cognitio.

D Respondebam olim, amorem esse quidem præstantiorem fide in genere moris, sed non in genere rei; magis ergo placemus Deo per charitatem, quam per fidem, quamuis fides sit physice perfectior charitate, quia prodit amor à voluntate, quæ fons est omnis meriti, & moralitatis. Negatur deinde, quod voluntas feratur in ipsam rem, intellectus autem in rei similitudinem; quia intellectus maximè fertur in rem vt 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 cum amat vt amicum, mallet priuari visionem quam amore; desiderio autem concupiscentie, quo desiderat quod est sibi bonum, mallet priuari charitate, quam visione. Similiter etiam peccatum summa est miseria moraliter, non autem physice.

E Obiicitur secundò. Amor est beatitudo, si est possessio summum boni: est autem possessio; est enim vnio amati cum amante, facitque vt amans sit in amato: ergo amor est beatitudo. Deinde beatitudo est vltima perfectio: actus intellectus non est vltima perfectio, cum dirigatur ad amorem & gaudium: ergo cognitio

Obiectio

Fic satis

Obiectio secunda.

Z z

cognitio non est beatitudo, sed amor & delectatio. A
Denique beatitudo formalis sariat appetitum etiam
formaliter: cognitio sine amore ac gaudio non sa-
riat appetitum: ergo cognitio sola non est forma-
lis beatitudo, præsertim cum non appareat, quo-
modo sit possessio summi boni.

Respondebam, amorem non esse possessionem
boni amati; tamen enim vnio est cum dilecto,
non possidet tamen, sed possidetur; exit enim à se
amans ut transeat in dilectum, & fiat eius posses-
sio; intellectus autem trahit ad se obiecta, & illa
intra se apprehendit; quod est esse possessionem.
Beatitudo ergo est perfectio illa vltima, quæ pos-
sessio est; non est perfectio vltima simpliciter, id est
vltima operatio. Similiter beatitudo formalis ra-
dicaliter sariat appetitum, quatenus est radix &
causa eorum quæ sariare possunt appetitum; non
sariat formaliter appetitum, quantumvis sit for-
malis beatitudo. Visio summi boni est possessio
eius; quia sic Deum præsentem efficit Beato, ut
percipere possit totam eius suauitatem, & omnia
illius commoda.

Obiectio
tertia.

Obiicitur tertio, ille est vltimus finis quo, seu
formalis beatitudo, cui obicitur immediatè vlti-
mus finis qui: sed vltimus finis qui, ut sic, obici-
tur immediatè actui voluntatis; amor enim est qui
tendit in finem ut sic: ergo actus voluntatis est fi-
nis quo, seu formalis beatitudo. Similiter beati-
tudo formalis est actus illius potentie, cui obicitur
summum bonum ut sic, seu obiectiua beatitudo:
sed summum bonum ut sic obicitur actui volun-
tatis, non actui intellectus, qui tendit in verum ut
sic: ergo actus voluntatis est formalis beatitudo,
non autem actus intellectus. Denique beatitudo
est vltimis finis: cognitio non est vltimis finis,
cum ordinetur ad aliquid vltius: ergo cog-
nitio, &c.

Solutio.

Respondebam negando, finem qui, siue sum-
mum bonum ut possessum, immediatè obicitur actui
voluntatis; obicitur enim immediatè cognitioni,
quæ tendit in finem sub ratione veri, non sub ratio-
ne boni. Neque summum bonum est obiectiua
beatitudo sub ratione boni, sed prout præsens &
possessum; unde distinguitur illa maior. Beatitudo
formalis est actus illius potentie, cui obicitur
summum bonum, ut præsens & possessum, con-
cedo; sub ratione boni, nego. Non obicitur
actui voluntatis ut præsens & possessum, sed sub
ratione boni. Denique visio prout appetitur tan-
quam bonum hominis, in quo est, non ordina-
tur vltius; prout autem appetitur ut bonum Dei,
ordinatur ad amorem: est igitur vltimus finis ho-
minis. Neque verum est, quod visio & amor or-
dinentur ad gaudium tanquam ad finem per se,
quamuis gaudium sit aliquid posterius amore &
gaudio.

SECTIO III.

De beatitudine naturali, & beatitudine huius vite.

Explicata existentia & quidditate veræ beati-
tudinis, non erit difficile statuere per modum
corollarij existentiam, & quidditatem beati-
tudinis, quæ dicitur naturalis, & beatitudinis hu-
ius vite.

S. I.

Existentia, & quidditas beatitudinis
naturalis.

Nomine beatitudinis naturalis intelligitur illa
beatitudo, quæ respondet statui puræ naturæ
sicut beatitudo supernaturalis illa est, quæ respon-
det statui gratiæ. Status naturæ puræ is est in quo
Deus hominem ordinasset duntaxat ad finem na-
turæ debitum per media debita naturæ. Status
gratiæ is, in quo Deus ordinat hominem ad finem
indebitum per media indebita omni prorsus natu-
ræ creatæ, aut creabili.

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

Dico primo. Si fuisset homo conditus in statu
puræ naturæ, verè fuisset beatitudo aliqua natu-
ralis alterius vitæ, quam homo per actus suos as-
sequi potuisset, quæ posita fuisset in contempla-
tione Dei perfectissima, sed abstractiua tamen don-
taxat, & mediata.

Prima pars, quæ asserit existentiam huius beati-
tudinis hominis ita conditi sine vilo dono su-
pernaturali, negatur à Vasque 1. p. disp. 226. cap. 2. &
1. 2. disp. 12. cap. 3. Probatur autem ab aliis com-
muniter, quia nulla est res, quæ intra fines naturæ
sue debitos non possit perfici: ergo si homo
conditus fuisset sine vilo dono supernaturali, potui-
set perfici naturaliter intra fines sue naturæ debi-
tos: sed illa perfectio est beatitudo naturalis: ergo
si homo conditus fuisset sine donis supernaturali-
bus, obtinere potuisset beatitudinem naturalem.
Deinde non est probabile homines in statu puræ
naturæ conditos, sic abiiciendos esse à Deo, ut præ-
mium aliquod virtutis adepturi non essent, sicut
etiam damnati fuissent ob peccata. Quid enim fa-
ctum fuisset iis, qui cultores virtutis fuissent, si
felicitatem assequi nequiuissent? fuisset enim eo-
rum anima immortalis: ergo fuisset illa beata, vel
misera.

Secunda pars explicat quidditatem & adiuncta
huius beatitudinis; fuisset enim essentialiter sita in
contemplatione abstractiua summi boni, perpetua
tamen & stabilis, libera ab omnibus malis & dolo-
ribus, bonisque pluribus illi statui debitis cumulata.
Ratio ex nuper dictis perspicua est. Beatitudo enim
naturalis, sicut supernaturalis, est operatio præstan-
tissima, vltima, maximè continua, sufficientissi-
ma, id est paucioribus egens; tranquillissima, di-
uinissima. Cognitio autem & contemplatio Dei,
& studio antecellit, cum sit contemplatiua; &
præter seipsam nullum affectat penitus finem, ha-
betque voluptatem propriam, quæ quidem opera-
tionem ipsam exauget: sufficientia insuper sunt
otium, defatigationis vacuitas, ut humana, &
quæcunque alia viro tribuuntur beato, quæ per
hanc operationem inesse illi videntur: unde per-
fecta felicitas hominis fuerit hæc perfectio, sum-
pta longitudine vitæ perfecta; nihil enim fe-
licitatis est imperfectum. Adde, inquit Philo-
sophus, quod ea solum capacia sunt felicitatis,
quæ sunt capacia contemplationis: nam di-
uinis quidem tota est vita beata, talem habenti-
bus operationem; hominibus autem quoad
ipsos talis operationis inest similitudo. At cate-
torum animalium nullum prorsus est felix, quippe
cum nulla ex parte sit capax contemplationis.

Quorūque

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

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

Respondetur neminem quidem per auxilia purè naturalia posse Deum amare super omnia longo tempore, nisi Deus auerteret occasiones omnes peccandi; auertisset 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, sicque in statu puræ naturæ fuisset resurrectio mortuorum, quod absurdum videtur.

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

§. II.

Existencia & quidditas beatitudinis huius vite.

Dividitur beatitudo in perfectam & imperfectam: perfecta illa est, quæ possessio est perfecta summi boni, possidet videlicet summum bonum, & perfectè possidet. Beatitudo imperfecta est possessio solum imperfecta summi boni. Difficultas igitur sæpius agitata est, an sit aliquis in hac vita beatus, & quid sit vera huius vitæ beatitudo, si aliqua illa est.

Dico secundò, nullam omnino dari perfectam in hac vitæ beatitudinem; dari beatitudinem imperfectam, tum absolutam, tum respectivam.

Prima pars est de mente Philosophi lib. 1. *Ethic.* cap. 9. & 10. Vbi definit beatitudinem, operationem perfectam in vita perfecta, hoc est in altera vita, vt explicat, & egregie commendat Nazianzenus *epist.* 64. probaturque potest, quia perfecta felicitas, vt dixi, possessio est perfecta summi boni, satians appetitum, excludens omnem miseriam, fixa omnino & stabilis. Desunt hæc quatuor cuilibet homini in hac vita etiam felicissimo. Primò enim à pluribus bona possidentur imperfectissima, & infinite distantia à summo bono, quibus appetitus non satiatur, sed accenditur; non excluduntur omnes miserie, sed augentur; peccata enim non impediunt, sed potius causant dolores, timores, anxietates; illorum enim, quos beatos putas, personata felicitas est, inquit rectè Seneca. Accedit instabilitas huiusmodi bonorum, & breuitas possessionis: non est ergo perfecta felicitas in hac vita. Secundò summum bonum in hac vita possidetur imperfectissime, quia cognoscitur &

R.P. de Rhodis curs. Philosoph.

amatur 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 asserens, dari beatitudinem aliquam in hac vita, sed imperfectam, probatur à Philosopho lib. 1. *Ethic.* cap. 10. vbi proponit quæstionem, vtum possit aliquis in hac vita felix appellari; refertque 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 malè viuere in fortuna positum: ergo potest homo dici felix. Deinde ibi est felicitas, vbi est summa firmitas: sed nullis in operationibus tanta est firmitas, quanta in operationibus hisce, quæ à virtute proficiuntur; harum autem ipsarum eæ quæ ceteris antecellunt, maximè stabiles sunt, propterea quod in his ipsi beati continuatissime viuunt; hoc enim simile est causæ, vt ipsarum non fiat obliuio. Hæc, & plura Philosophus eo loco.

Deinde dupliciter spectari potest status huius vitæ. Primò absolute secundum se, idest secundum ea bona, quæ habet actum: secundò respectivè, quatenus bona quædam 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 possideri. Deinde si possint haberi virtutes perfectæ, quibus homo disponatur ad obtinendam perfectam possessionem summi boni in altera vita. Prima enim, vt dixi, beatitudo est absoluta; altera est beatitudo respectiva. Potest autem in hac vita possideri summum bonum, saltem imperfectè per cognitionem, amorem super omnia, & gaudium; possunt etiam haberi virtutes, & exerceri operationes, quibus disponamur 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 consistere in duobus. Primò 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 suauitatis, & ex ea nascitur cumulus bonorum, saltem spiritualium, quæ Deus amicis suis confert liberalissime. Secundò quatenus est beatitudo respectiva, consistit in exercitio virtutum heroicarum, quibus ita infallibiliter præparatur ad gloriam, vt gloriari iam meritò incipiat in spe gloriæ filiorum Dei.

QVÆSTIO III.

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

Arist. lib. 1. *Ethic.* cap. 8. lib. 10. c. 7. & 8.

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

Z z a lis.

Secunda pars.

DE

lis. Deinde verò sequitur ex ea plenitudo totius boni, seu beatitudo accidentalis; sic enim vocatur possessio eorum bonorum, quæ sequuntur beatitudinem essentialē, quia beatitudo significat cumulum omnium bonorum, & sic complectitur beatitudinem tum essentialē, tum accidentalem. De qua vltima Philosophus pauca quædam dixit citatis locis. Plura S. Thomas habet 1. 2. quæ fusiùs ibi posui. Primò de cumulo bonorum animi: secundò de cumulo bonorum corporis: tertio de cumulo bonorum exteriorum.

SECTIO I.

De cumulo bonorum animi, qui est adiunctus beatitudini.

Essē illa necessariò debent partim in intellectu, partim in voluntate. In intellectu multiplex est scientia, in voluntate rectitudo, amor, gaudium, virtutes omnes, quæ statum istum non dedecent. Addunt Theologi præterea dotes animæ beatæ, aureolas, perfectionem potentiarum omnium, pulchritudinem immensam: quæ omnia, ut vides, limites naturæ superant, intra quos stas Philosophia moralis, & ab Aristotele ignorata sunt.

Assertio.

Dico primò, reperiri necessariò in quibuslibet beatis perfectissimam scientiam & vniuersalissimam; per quam excludatur omnis opinio, omnis error, omnis ignorantia propriè dicta, prout significat carentiam cognitionis alicuius, quæ debetur ad conuenientem illius statum.

Probat.

Ratio est, quia statui perfectissimo, qualis est status beatitudinis, debetur perfectissima possessio boni perfectissimi: inter omnia verò creata bona nullum maius est, aut nobilius, aut ad quod maiorem homo appetitum habeat, quam scientia: ergo in statu beatitudinis debet necessariò reperiri scientia perfectissima: tum quoad obiecta quæ attingit, debet enim esse vniuersalissima, & ad plurima se extendere: tum quoad modum attingendi, ita ut certò, & euidenter cognoscat omnia; vnde triplex in beatis ponitur scientia, duplex supernaturalis, tertia naturalis; sed completissima, certissima, clarissima. Completa, quia peruatit secreta omnia, tum gratiæ, tum naturæ. Certa, quia in nullis errat. Clara, quia nunquam dubitat.

Assertio secunda.

Dico secundò, esse in voluntate beati cuiuslibet omnimodam rectitudinem, quæ excludatur omne prius peccatum; amorem intensissimum Dei summi boni, gaudium suauissimum de ipso Deo, & de illius possessione, virtutes omnes in gradu perfectò & heroico, quæ statum illum perfectæ quietis non dedecent.

Prima probatio.

Primò enim beati voluntas ita est affixa immobiliter ad bonum, ut ad nullum vnquam possit declinare malum graue aut leue; quia scilicet cum statu beatitudinis stare summa miseria non potest, quæ peccatum est. Deinde cum summo & necessario amore implicat stare voluntatem displicendi Deo. Denique non potest sine aliqua ignorantia fieri vnquam peccatum; beatitudo verò excludit omnem ignorantiam & inconsiderationem: ergo excludit etiam necessariò quodlibet peccatum.

Secunda.

Secundò amat Deum voluntas beati necessariò, & intensissimè. Amat necessariò, quia voluntas egredi non potest extra totam latitudinem sui obiecti adæquati, quod est ipsum bonum: si cessare

A vellet ab amore summi boni clarè cogniti, in quo est totum & plenissimum bonum, vellet egredi extra latitudinem totam obiecti sui adæquati: ergo voluntas beati non potest cessare ab amore summi boni. Amat intensissimè, quia quòd maius est bonum quod proponitur, eò potentius voluntatem trahit, si clarè proponatur: summum autem bonum omne bonum est, omne pulchrum, omne iucundum: ergo trahit sine dubio perfectissimè voluntatem; si enim finita pulchritudo dementat sapientissimè, quamuis perfectionibus plurimis septa sit, quid faciet pulchrum illud continens pulchra omnia, & excedens infinitè?

B Tertio in voluntate beata gaudium est plenissimum, suauissimum, stabilissimum. Probari possunt illa tria innumeris rationibus & auctoritatibus; sic enim promittunt omnes scripturæ, sudent omnes Patres, probat multipliciter Philosophus *lib. 10. cap. 4. & 7.* Optima enim operatio, inquit, potentiæ perfectissimæ circa perfectissimum obiectum, summam parit delectationem: beatitudo est operatio huiusmodi: ergo ex ea sequitur delectatio perfectissima. Deinde iucundissima est operatio virtutum haud dubiè illa, quæ per sapientiam prodit: Itaque Philosophia mirabilis tum puritate, tum firmitate voluptates habet, atque consentaneum est scientibus, quàm quærentibus oblectamentum ipsum iucundius esse. Denique à priori ratio est, quia ibi gaudium necessariò plenissimum est, suauissimum, & stabilissimum, ubi bonum plenissimum, suauissimum & stabilissimum plenissimè ac stabilissimè possideatur, & intensissimè amatur. Tria enim faciunt delectationem perfectam; perfectiò boni, quod possideatur; perfectiò possessionis, & perfectiò amoris. Bonum enim infinitum, perfectè possessum & amatum, fons est & causa infiniti gaudij diuini. Vbi ergo tria illa sunt, gaudium est completum. Tria illa sunt in beatis; possident enim bonum infinitum, & cum illo alia omnia bona possident perfectè, amant perfectè: ergo perfectissimè, suauissimè, plenissimè delectantur, & potest eos torrens immensa voluptatis.

C Quarto virtutes omnes, quæ statum non dedecent beatitudinis, reperiuntur in voluntate ipsius beati; quia illa perfectissimè recta est, & conformis rectæ rationi, quam amat intensissimè: ergo nulla virtus heroica illi deest, quæ non est aliud quàm rectitudo, & adæquatio cum recta ratione.

SECTIO II.

De cumulo bonorum corporis in homine beato.

Tria disputari de illa possunt, existentia, necessitas, & perfectiò gloriæ corporis in eo qui est beatus; de qua vix quidquam dici potest ab eo, qui non egreditur terminos Philosophiæ; vnde breuius.

Dico primò, ad beatitudinem absolutam, quæ in hac vita potest haberi, requiritur corporis perfectiò, & optimus eius status; ad beatitudinem alterius vitæ non absolutè quidem requiritur corporis consortium, sed ex decentia tamen omnino exigitur, & integra eius perfectiò.

Primam partem probat Philosophus *lib. 1. Ethic. cap. 10.* quia illa quæ afferunt dolores, & multas operationes impediunt, lædunt & prementur sine

sine dubio vitam beatam: sed ea quæ tollunt corporis perfectionem, afferunt dolores, & impediunt multas operationes: ergo illa premunt & lædunt vitam beatam. Dixi tamen illa corporis bona requiri ad beatitudinem illam huius vitæ, quam vocavi absolutam; nam respectiva, quæ possessio est bonorum disponentium ad obtinendam alterius vitæ beatitudinem, stat omnino cum corporis incommodis, & cum doloribus; quia per hæc mala gradus est certior ad æternam bonam.

Secunda.

Secundam partem, quæ negat bona corporis requiri ad beatitudinem alterius vitæ, probant Theologi contra plures hæreticos, qui negant animas hominum statim post separationem à corpore beatas esse, sed differri beatitudinem earum ad tempus, quo iterum corpori iungentur in resurrectione; quod impugnatum aliàs est. Nunc satis sit illa ratio, quia illa operatio non exigit consortium corporis, quæ nullo modo pendet à phantasmatis; beatitudo essentialis alterius vitæ nullo modo pendet ab operatione phantasia: ergo ad eam non exigitur corporis consortium. Neque dicas, appetitum animæ separatæ non posse esse satiatum, cum 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 appetitur cum anxietate ab anima separata. Veram quidem est, animam separatam desiderare desiderio etiam elicto unionem cum corpore, sed sine anxietate illam desiderat, quia tanto gaudio perfunditur ex Dei visione, ut nullo aliunde merore possit affici.

Tertia.

Tertia pars docet consortium corporis valde congruè requiri ad alterius vitæ beatitudinem, atque adeo 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 congruum est ut corpus particeps laboris, particeps etiam sit præmij. Denique decet omnino, ut ille appetitus naturalis, quem habet anima intimè coniuncta cum Deo, plenissimè satiatur.

Affertio secunda.

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

Probatur primò.

Primò enim probari potest discurrendo per singula bona corporis, quæ supra enumeravi; sunt enim sanitas, robur membrorum, integritas, pulchritudo & voluptas; corpus beatum perfectissimè sanum erit, & nulli periculum morbo; mors enim non erit ultra, neque luctus, neque dolor; erit enim impassibile corpus, & optimè temperatum; vnde robustissimum etiam erit, & integerrimum. Pulchritudo eorum plenissima, & suavissima supra omne id quod in corporibus laudamus & miramur; quia corpora Beatorum specula erunt, in quibus beatitudo refulcebit totius animæ; imò erunt veluti pælia, in quibus totus apparebit Christus cum suis ra-

R. P. de Rhodæ curs. Philosoph.

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

Secundò argumentari licet ex dotibus quatuor gloriæ, quibus exornatum corpus beati pulchritudinem spirituum æmulatur; illæ sunt claritas supra splendorem ipsius solis; subtilitas, quæ pervadit omnia corpora; agilitas, quæ momento decurrit omnia spatia; 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.

Probatur secundò.

SECTIO III.

Cumulus bonorum externorum.

Ille sunt, ut dixi, diuitiæ, honor, gloria, potestas & amici.

Dico primò, ad beatitudinem huius vitæ primam requiri externa bona; non multa quidem, sed mediocria tantum.

Affertio prima.

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 externa bona, deerit aliquid consentaneum statui hominis, & aderunt multa mala: ergo requiruntur ad beatitudinem externa bona ut complementa; non enim felicitatis ille admodum compos est, qui vel specie prorsus difformis, vel genere ignobilis, vel solitarius est, ac prole carens; nec minùs autem fortasse, si alicui pessimi filij fuerint, aut boni mortui. Deinde probat 7. *Ethic.* cap. 13, quia beatitudo est operatio non impedita, quia nulla operatio, quæ impeditur, perfecta est; felicitas verò est ex perfectis: acqui sine bonis externis impedita est felicitas: ergo illa requiruntur ad beatitudinem.

Probatur prima pars.

Secundam etiam partem de bonis solum mediocribus probat loco nuper citato 7. *Ethicorum.* Quia illud quod impedit felicitatem, non requiritur ad felicitatem: sed ipsa fortuna si excedit, impedimento est felicitati; detinet enim animum, & impedit operationes circa summum bonum: ergo, &c. Deinde prospera fortunæ definitio ad felicitatem spectat, idest eatenus tantum prospera fortuna dici debet, quatenus ordinatur ad iuvandam felicitatem: bona externa, si mediocritatem excedunt, non iuvant felicitatem: ergo, &c. Duas præterea rationes iudicat 10. *Ethic.* cap. 8. quas vide.

Secunda pars probatur.

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

Affertio secundas.

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

Z z 3 per

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 conuictu bonorum. Octaua. Iucundum est scire se viuere: ergo iucundum est videre amicum viuere; quia amicus est alter ipse, & videns amicum, videt seipsum. Vide cætera lib. 10. citato. Concludo cum Augustino, nihil homini amicum sine homine amico.



DISPUTATIO II.

De virtute morali generatim.

Arist. 2. Ethic. & initio 3.

Virtutis encomia,



Elicitatem sequitur virtus, quia illam necessariò antecedit, cuius & proles & mater est. Facit enim virtutes omnes felicitas, quas coronat; & felicitatem sola virtus efficit, pro qua pugnat: æqualis tantæ matri soboles, si prosapiam spectes, quæ utrique diuina est; sed tamen maior, si attendas iucunditatem, quæ nulla inest virtuti, nisi ex spe ipsius beatitudinis. Mellea enim felicitas est, inquit Ennodius, quâ condiantur fella virtutis; acerbæ virtus est, & non nisi melle viuunt; in cælo habitat, dum militat in terris; & illic triumphat, pro quo adhuc dimicat. Natales in Deo primos habuit, & ad illum redit; in cælo nata originem suam repetit, semper sursum nitens, & sursum ferens, ἀναγὰς ἀναγὰ, inquit Nysseus.

Pretium eius si quæras, margarita est, inquit Methodius, quæ non est impuris voluptatibus, ut porcis obicienda. Si maiestatem, data illa est homini pro regia purpura, quo cultu nihil magis regium esse potest, Nysseus teste. Si pulchritudinem, colores illi sunt, quibus in nobis imago diuina pingitur, inquit Ambrosius. Angelicus fulgor, quo vestiebatur homo, licet nudus creatus, & constitutus Rex totius creaturæ, ut ait Basilus; imò radij diuini vultus, & totum Dei lumen splendens in vultu animæ.

Ad virtutum ergo considerationem statim progreditur, & in ea tota occupatur Moralis: explicat eas Philosophus ab initio libri secundi, tanquam media ad felicitatem; orditurque ab iis quæ sunt generalia virtutum; ubi tria sunt explicanda. Primò ea quæ spectant generatim ad naturam virtutis: secundò quæ spectant ad actum: tertio quæ spectant ad eius materiam; ubi dico plenè 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, ubi quatuor primis capitibus causam explicat virtutis efficientem; quod pertinet ad quæstionem, an sit. Genus proprium cap. 5. integram definitionem cap. 6. diuisiones cap. 7. proprietates quasdam cap. 8. & 9. Ego eadem quatuor paucis declaro: primò virtutis de-

A finitiones: secundò diuisiones: tertio proprietates: quarto causas.

SECTIO I.

Quidditas propria & definitiones virtutis.

Ad intelligendam ergo propriam naturam virtutis, proponit Philosophus primò verum illius genus: secundò differentiam: tertio integram definitionem.

§. I.

In quo genere sit virtus.

Arist. lib. 2. cap. 5.

Idest, utrum virtus sit habitus, & utrum habitus sit verum genus ad virtutem & vitium.

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

Primò enim argumentatur eximie Philosophus cap. 5. Necesse est virtutem esse, vel affectum, vel potentiam, vel habitum; hæc enim tria solum sunt in anima: affectus vocatur ira, cupiditas, timor. Potentia quibus idonei efficiuntur ad hos effectus suscipiendos, ut quibus dolere possumus, vel irasci, habitus dicuntur, quibus nos bene aut malè habemus ad ipsos effectus, ut si ad irascendum vehementer vel remissè sumus dispositi, malè habemus; si autem mediocriter, bene: virtus non est affectus, aut potentia: ergo est habitus. Probat non esse affectum; virtutibus enim & virtutibus 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 potentia, quia nemo laudatur aut vituperatur quia potest irasci aut timere simpliciter: & naturæ potentes sumus; virtutes autem & vitia non sunt ex natura.

Secundò argumentatur cap. 1. ubi quatuor rationibus eximie demonstrat virtutem consuetudine generari, quod est illam esse habitum. Vide omnino illas. Tertio probat cap. 3. Ille verus est habitus, cuius acquisiti signum est voluptas, quæ in operationibus aduenit. Atqui signum acquisitionis virtutis est voluptas, quam quisque sentit faciundo actiones virtutis; qui namque à corporis abstinere voluptatibus, si hoc ipso gaudet, temperans est; si molestè fert, est intemperans.

Dico secundo, habitum, qui dicitur virtus, physicè sumptum, subiectum esse virtutis, non autem genus; sumptum autem moraliter, genus esse ad virtutem & vitium. Idest rationem virtutis & vitij posse separari, & esse accidens illius habitus, qui est virtus aut vitium, sumpti entitativè; esse autem essentialiter habitui sumpto moraliter. Consideratur physicè habitus, quando consideratur sola eius entitas: consideratur moraliter, pro ut inclinatur ad actus qui sunt cum libertate & aduertentia rationis.

Ratio igitur est, quia si habitus ille, qui est virtus, inclinatur aliquando ad actus, qui non sunt moraliter boni, ratio virtutis non est intrinseca illi habitui secundum entitatem suam considerata: sed habitus ille, qui est virtus, inclinatur ali-

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

quando ad actum, qui non est moraliter bonus; inclinatur enim etiam ad actus, qui sunt sine deliberatione aut advertentia; imò potest idem fieri de bono malus, & de malo bonus, ut constabit ex quaestione 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 essentialem; quia moralitas dividitur adæquatè in bonitatem & malitiam, tanquam in duas species oppositas: ergo habitus, prout est moralis, est genus ad virtutem & vitium. Sed hæc postea.

§. II.

Verum mediocritas sit propria differentia & obiectum virtutis moralis.

Aristot. lib. 2. cap. 6.

OPorter autem non solum ita dicere virtutem habitum esse, sed etiam qualisnam habitus, inquit cap. 6. ubi probat differentiam virtutis esse mediocritatem, vel potius electionem mediocritatis: explicat ergo primò, quid sit & quod duplex sit mediocritas: secundò probat virtutes omnes versari circa mediocritates: postremò quædam hinc elicit corollaria.

Medium quid sit.

Dico primò, medium, seu æquale rectè definiri, quod nec exsuperat, neque deficit. Probat Philosophus, quia in omnibus continuis, & in quolibet divisibili 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 duplex.

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 nimirum sumitur per comparationem ad ipsum agens, ideoque non consistit in indivisibili, 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 medius inter binarium & senarium.

Virtutis moralis obiectum.

Dico secundò, nullam esse virtutem, 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, coniectrix medij est; redigit enim illud ad quoddam medium: virtus est præstantior omni arte: ergo ipsa multò magis respicit medium. Probatur maior ex communi proverbio; dici enim solet de opere bene factò, quod ei nihil addi aut demi potest. Minor autem patet, quod virtus arte præstantior sit; quia ars solà cognitione contenta est, non autem virtus. Ars versatur circa solam cognitionem, & externum opus, non circa bonum ipsum 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; cætera si exsuperent, vel deficient, vituperantur, ut inductione constat. Tertia. Circa id versatur virtus,

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

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

Medium rationis obiectum virtutis moralis.

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 quælibet virtus circa medium rei, sed sola iustitia; quia in sola virtute iustitiæ 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.

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

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

§. III.

Integra definitio virtutis moralis.

Aristot. lib. 2. cap. 6.

E Constituto genere virtutis, & propria eius differentia, facilis est definitio integram eius naturam explicans. Duas assignat Philosophus eo capite. Prima omni conuenit virtuti, altera solius virtutis moralis propria est.

Dico primò, rectè definiri virtutem in genere, *Qualitatem qua 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,

Z z 4 portandum

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

Virtutis
moralis de-
finitio.

Dico secundò, rectè definiti virtutem moralem, *Est habitus electiuus in mediocritate consistens, eà qua est ad nos definita ratione, & vt prudens definitur.* Vbi habitus ponitur loco generis, reliqua locum habent differentia.

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

Secundò dicitur in mediocritate consistens, eà 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, vt prudens definitur, quia proprium prudentiæ munus est determinare medium pensatis omnibus circumstantiis. Aliæ omnes virtutis definitiones cum allatis coincidunt. Dicitur v. g. vltimum potentia, quia est illud vltimum, ad quod potentia perungere potest, vt plenè perficiatur. Addenda est & altera definitio Augustini, *Virtus est bona qualitas mentis, quæ rectè viuatur, & quæ nemo malè viuatur.*

SECTIO II.

Diuisiones virtutis.

Aristot. 2. Ethic. cap. 7.

TRadita virtutis quidditate, sequitur vt partes assignentur, in quas diuiditur. Multipliciter autem diuiditur: primò in acquisitam & infusam; quæ diuisio pertinet ad disquisitionem theologice, & hoc loco penitus omittendam: secundò in intellectualem & moralem, de qua dictum aliquid est in Physica: tertio diuiditur virtus moralis in quatuor principales, seu Cardinales, de qua dixi etiam in Theologia: quarto Aristoteles diuidit virtutes specialiter in eas quæ dirigunt affectus, res externas, & conuersationem humanam: quinto alia quadam sunt diuisiones virtutis allatæ à S. Thoma, & à Philosopho.

S. I.

Diuisio virtutis in intellectualem & moralem.

Aristot. lib. 1. Ethic. cap. vi.

Virtutis vni-
uersalissime
sumptæ di-
uisio.

Dico primò virtutem vniuersalissimè sumptam rectè 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;

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

Definitur autem 6. Ethic. virtus intellectualis, per quam anima dicit verum affirmando, aut negando; dicit, inquam, indefectibiliter, idèque suspicio & opinio cum versentur sapientissimè circa falsum, virtutes non sunt intellectus.

Ars & prudentia virtutes sunt intellectus, & attingunt indefectibiliter verum; nam tamen ad iuncta interdum habeant iudicia falsa, vt cum das elemosynam illi quem prudenter iudicas esse pauperem; cum architectus ex arte iudicat lignum aliquid 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 principis; sed ex aliqua præuia operatione falsa, vt in exemplis allatis patet. Nam in priore iudicium prudentiæ supponit iudicium vnum speculationum falsum de paupertate alicuius, sed supposito eo iudicio falso, iudicium prudentiæ verissimum est. Eadem ratio est alterius exempli. Consistunt ergo semper ars & prudentia in aliquo iudicio vero, licet possint supponere aliquid iudicium falsum, quod tamen non prouenit vnquam ab ipso habitu artis, aut prudentiæ, nec ex earum principis; opinio autem & fides non sunt huiusmodi, quia proprius earum actus esse potest error.

Differunt ars & prudentia inter se, quod ars versetur circa res facitiles, prudentia circa res agibiles, id est ars circa res externas, prudentia circa solos mores. Differunt à scientia, intellectu, & sapientia, quod ars & prudentia versentur circa contingentia & singularia; 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 & humanæ actiones; quo modo prudentia est virtus moralis, quia ipsius est dirigere mores, seu actus, quos eliciunt aliæ virtutes voluntatis. Et hæc est propria ipsius materia.

S. II.

Diuisio virtutum in quatuor Cardinales.

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

Primò ergo, quod recta sit hæc diuisio, probatur, quia illa virtutum diuisio est recta, cuius membra diuidentia verè participant rationem virtutis: quatuor illa membra verè participant rationem virtutis; nam vt homo rectè se habeat, debet ratio eius esse rectè composita in seipsa; 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 prosequutiui, tum auersatiui. Rectitudo rationis prudentia est; actiones ad alterum moderatur iustitia; passiones prosequutiuas temperantia; passiones auersatiuas fortitudo: ergo diuisio illa recta est, quatuor membra continens, ad quæ veluti ad principia & fundamenta reuocantur quodammodo aliæ virtutes morales, illique annexæ sunt vel tanquam partes subiectiue, vel tanquam partes integrantes, vel tanquam partes potentiales.

Partes subiectiue illæ sunt, quas præcipua virtus sub se continet, tanquam veras species, de quibus prædicatur vt genus de suis speciebus. Integrantes illæ dicuntur, quæ necessariò concurrunt omnes ad præcipuum eius actum. Potentiales dicuntur eæ, quæ non habent totam vim principalis virtutis, sed tantum quasi partialem. Id est, quæ non sunt species talis virtutis, sed propter quandam conuenientiam ad illas reuocantur.

Fateor tamen diuisionem hanc non esse omninò adæquatam; quia virtus illa, quæ vult aliquis in communi bene facere, non videtur pertinere ad obiectum formale vllius specialis virtutis.

§. III.

Aristotelica diuisio virtutis moralis.

Virtutis moralis diuisio Aristotelica.

Dico tertio, rectè ab Aristotele diuidi virtutes morales, in eas mediocritates, quæ respiciunt affectus, res externas, & conuersationem humanam; demùm 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 verò magis sunt veri. Ponitque primum virtutes, quæ affectus moderantur, quæ sunt fortitudo & temperantia; mediocritas enim circa timores & fiducias est fortitudo: excessus timoris, & defectus fiducie, timiditas est: defectus timoris & excessus fiducie audacia. Mediocritas circa voluptates & dolores est temperantia, exsuperatio intemperantia; defectus nomine caret, quia pauci circa voluptates deficiunt, idè nec nomen habent, sed insensati vocantur. Mediocritas circa iram est mansuetudo, excessus iracundia, defectus iræ vacuitas, ἀσθένεια.

Secundò res externas, videlicet pecuniam & honores respiciunt liberalitas, magnificentia, magnanimitas & virtus innominata. Mediocritas circa dandas, & capiendas pecunias in paruis sumptibus est liberalitas; exsuperatio in erogandis pecuniis, & defectus in capiendis, est prodigalitas; excessus in capiendis, & defectus in dandis est auaritia. Mediocritas in erogandis pecuniis magnis ad grandes sumptus, & grandia opera, est magnificentia; excessus, ruditas circa decorum; defectus, pusillitas. Mediocritas circa magni honoris appetitum, & contrarij displicentiam, est magnanimitas; circa paruos autem nomine careri, excessus ambitio; defectus ἀφιλοπρία.

A Tertio, in communi congressu ad verba & actus tres sunt necessariae; vna quæ respiciat verum, altera quæ respiciat iucundum in verbis & ioco; tertia quæ iucundum in singulis congressionibus. Mediocritas circa verum dicitur candor; excessus fictionis, si ad maiora tendat, arrogantia; si 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 vtilitatis causâ; si nullius rei gratiâ, placiditas.

B Quarto, affectus potius sunt quàm virtutes verecundia, & indignatio; sunt tamen virtutes improprie. 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 gaudento de malis, est malèvolentia. Hactenus Aristoteles, qui membra huius diuisionis explicat lib. 3. & 4. Omisit autem hîc iustitiam, quia eas solùm virtutes enumerabat, quæ sunt inter duo extrema vitiosa. Non est ergo adæquata diuisio, nec sanè rigorosa, vt patebit ex statim dicendis.

§. IV.

Reliquæ diuisiones virtutum.

Dico quarto, rectè quoque diuidi virtutes in eas quæ sunt circa actiones, & eas quæ sunt circa passiones. Illæ sunt circa actiones, in quibus bonum & malum sumitur ex commensuratione ad alterum distinctum ab operante; circa passiones illæ, in quibus bonum & malum sumitur ex commensuratione ad ipsum operantem.

Virutes circa actiones & circa passiones.

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

E 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: tertia pietas, quæ patriæ ac parentibus debita officia rependit: quarta est veritas in verbis: quinta fidelitas in promissis: sexta gratitudo, quæ compensat beneficium: septima vindictio, quæ moderatè vlciscitur iniuriam & culpam: octaua liberalitas, quæ in vtilitatem aliorum pecunias largitur: nona magnificentia, quæ versatur in magnis sumptibus ad aliorum vtilitatem: decima amicitia, quæ officia exhibet amico.

Circa passiones primò temperantia moderatur voluptates appetitus concupiscibilis circa tactum & gustum: secundò liberalitas eiusdem delectationes circa pecunias: tertia φιλοπρία eiusdem delectationes circa honores: quarta magnificentia moderatur spem & desperationem circa magnos sumptus: quinta magnanimitas moderatur eandem circa honores: sexta veritas, quæ se alteri manifestat in verbis & factis decentibus, quatenus hoc est

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 fiducia & timores: decima mansuetudo, quæ regit iram.

Altera diuisio virtutis habetur initio primi Ethicorum; alia enim est virtus heroica, alia communis. Heroica est, quæ siue ob excellentiam operis, siue ob circumstantiam, erumpit in actum difficillimum, & superantem modum communem operandi humanum; idem vocatur à Philosopho virtus, quæ super nos est, & diuina, diuinos efficiens homines: opponitur illi vitium, quod feritatem appellat. Virtus communis est, quæ actus elicit laudabiles, sed minùs difficiles, & non excedentes modum operandi humanum.

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

SECTIO 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 adde inæqualitatem, & subordinationem. Causa subiectiua remota sola est natura rationalis, proxima est voluntas, non autem appetitus. Effectiua physica solus est actus, si sint naturales; si sint infusæ, solus est Deus. Quæ omnia plenè dixisse videor in 2. 2.

QVÆSTIO II.

De actu virtutis generatim.

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

Explicata natura virtutis, ad actum eius progredior, in quo video tria requiri. Primò ut sit voluntarius: secundò ut sit liber: tertio ut sit moralis, siue ut sit moraliter bonus; quæ singula exposuit breuiter Philosophus initio lib. 3. Fusiùs persequuntur Theologi 1. 2. quæ strictim hîc repetito.

SECTIO I.

An, & quomodo actus virtutis esse debeat voluntarius.

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

In iis, quæ sua sponte quis agit, laudes & vituperationes; in iis quæ inuitus facit, venia nonnunquam & misericordia locum habet, inquit Philosophus *cap. illo 1.* quia scilicet primum quod in actu virtutis requiritur, est ratio voluntarij, quæ ut explicetur, videndum est primò, quid sit inuoluntarium, & quænam eius causæ; secundò

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

S. I.

Quid sit actus inuoluntarius, & quænam sint eius causæ.

Dico primò, 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 causatur per violentiam aut ignorantiam. Minor declaratur, quia ut aliquid sit voluntarium, debet procedere à principio interno cognoscente singula, ut dicitur postea. Si fiat per vim, non fiet à principio interno; si fiat per ignorantiam, non procedet à principio cognoscente singula: ergo vis & ignorantia tollunt voluntarium, & causant inuoluntarium; quod ut sit manifestius, videndum est, quomodo violentia, ignorantia, metus, & concupiscentia causent inuoluntarium.

Dico secundò violentum, quod causa est inuoluntarij, rectè definiri, *Id quod est à principio extrinseco, vim non conferente, seu reluctante passivo.* Vel etiam, *Violentum est illud, cuius principium est foris, & in quod nihil is qui agit, aut patitur, confert.*

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

Violentia igitur esse potest primò cessatio actionis, si v.g. cum agens operari vult, vel cum impetu innato fertur ad operandum, impediatur agere, patitur violentiam. Secundò, 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.

Tertio rei destructio non potest esse violenta rei quæ destruitur, sed subiecto quod illam exigebat.

Hinc colligitur, quomodo voluntas pati possit violentiam; primò enim pati sine dubio potest principium negatiuum violentiam, si ab extrinseco principio impediatur elicere actum, ad quem habet inclinationem; ut si beatus videns Deum, impediatur illum amare. Secundò violentiam pati potest circa externos actus, quos aliis potentiis imperat; si v.g. violentem currere detineas. Tertio violentiam pati non potest simpliciter circa internos actus elicitos ab ipsa voluntate, quia tales actus elicti 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 necessiteretur ad aliquem actum, cum elicitura esset actum contrarium; talis enim actus esset contra inclinationem actuale voluntatis, non contra naturalem eius inclinationem.

Ignorantia antecedens reddit actum inuoluntarium.
Dico tertio, ignorantiam illam, quæ dicitur antecedens, reddere actum voluntatis inuoluntarium; ignorantiam verò 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 quæstionem instituunt, cuius summa hæc est, quam attuli.

Ignorantia inuincibilis.
Primo enim ignorantia quædam dicitur inuincibilis, seu inculpabilis, quam aliquis remouere neque potuit, neque debuit. Illa vulgò appellatur antecedens, quæ neque directè, neque indirectè volita est, & causa est operis; quando venator v.g. post adhibitam totam diligentiam necessariam, iaculatur & occidit hominem, quem arbitratur esse feram; illa ignorantia, vt patet, non est directè voluntaria, neque indirectè, cum neque sit volita in seipsa, neque in vlla negligentia, quæ fuerit eius causa. Et est illa ignorantia quodammodo causa operis; quia si adfuisset 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 sit ex ignorantia antecedente, non procedit à cognitione: ergo illud est prorsus inuoluntarium.

Ignorantia vincibilis.
Secundò alia ignorantia vocatur vincibilis & culpabilis, quam remouere aliquis potuit & debuit: illa nominatur consequens, & volita est vel directè, vel indirectè. Si directè volita sit in seipsa per actum positum, vocatur affectata, vt si quis nolit audire concionatorem nunciantem ieiunia, vt sine scrupulo possit omittere ieiunium. Si volita sit indirectè, seu in sua causa, seu in aliqua negligentia sciendi, vocatur crassa, si magna & grauis sit negligentia. Dicitur simplex, si negligentia fuerit parua; cum tamen is qui operatur, teneretur adhibere maiorem. In hac ignorantia indirectè volita semper, vt vides, adest aliquod dubium. Est aliquando causa operis, aliquando non est causa; illa verò nunquam reddit actum inuoluntarium.

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

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

A habet ignorantiam comitantem, ignorans agit, sed non agit ex ignorantia, quia illud, ex, indicat causalitatem. Vnde patet, actum qui sit cum tali aliqua ignorantia, esse quidem posse obiectiue volitum, sed esse nullo modo posse voluntarium, cum non procedat villo modo efficaciter ex cognitione ac voluntate talis operis, vt probaui latius alibi.

Metus non reddit opus inuoluntarium.
Dico quarto, metum, siue grauis, siue leuis mali, nunquam reddere opus inuoluntarium simpliciter, sed tantum secundum quid; quod appellatur etiam coactum. Ita docet Philosophus capite citato, actiones illas, quæ fiunt ex metu, licet mixtæ sint, id est partim voluntariæ, partim inuoluntariæ, magis tamen esse similes spontaneis.

B Ratio eius est primo, quia illud voluntarium est, quod sit à principio intrinseco cognoscente singula: quod sit ex metu, est huiusmodi; qui enim procella ingruente merces proicit in mare, cognoscit se proicere, causamque propter quam proicit: ergo illud, quod sit ex metu, est voluntarium. Altera Philosophi ratio est, quia illæ actiones, quæ fiunt ex metu, laudem merentur, vel ignominiam: ergo sunt voluntariæ. Antecedens probat triplicem distinguendo actuum 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 aliquod scelus admittitur. Ex primis actionibus sequitur laus, ex secundis commiseratio, ex tertiis summa ignominia.

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

Concupiscentia non facit inuoluntarium.
Dico quinto concupiscentiam, siue antecedens fuerit, siue consequens, non reddere opus inuoluntarium; imò reddere illud magis voluntarium, quamvis reddat illud minus liberum. Ita etiam docet ibidem Philosophus.

D Ratio est, quia concupiscentia est motus appetitus voluntatem impellentis ad prosecutionem alicuius boni, vel fugam alicuius mali. Dicitur consequens, si actum sequatur, quo voluntas seipsam excitet ad bonum sensibile appetendum; illa concupiscentia maximum est indicium voluntatis inflammata, atque adeo auget voluntarium. Dicitur antecedens, si nullo modo volita sit, sed voluntatem omnino præueniat: illa intensiorem reddit actum, & conatum voluntatis; sed voluntarium est inclinatio quædam, & pondus, quo voluntas propellitur: ergo concupiscentia auget voluntarium. Sed minuit tamen cognitionem, quæ proponit indifferentiam obiecti: ergo minuit liberum, quod crescit, quò magis proponitur indifferentia obiecti.

§. II.

Quid, & quotuplex sit voluntarium.

Dico primo, voluntarium rectè à Philosopho Voluntarij definiti, *Quod est à principio interno cognoscente singula in quibus est actio.* definitio.

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

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

In quolibet autem actu reperiuntur aliqua ipsi actui substantialia, & aliqua quæ sunt eius circumstantiæ. Substantialia sunt ea, quæ continent definitionem, tum genericam, tum specificam actus, v.g. quod actio imperata sit, vel elicita. Circumstantiæ sunt accidentia ipsius actus, tum in genere naturæ, tum in genere moris. Ut aliquid sit voluntarium, cognoscenda sunt substantialia, & accidentalia; secundum illa enim sola est voluntarius actus, quæ cognoscuntur.

Circumstantia quid sit.

Circumstantia videlicet dicta est à circumstando, ut notat S. Thom. 1. 2. q. 7. art. 1. nam sicut circumstare locum dicitur id quod in loco ipso non est, & tamen à loco procul non abest; ita quædam actus humani accidentia circumstantiæ vocantur, quia non sunt aliquid intrinsecum substantiæ actus; & tamen ad illum aliquo modo pertinent. Circumstantiam igitur sic defines, *Est ea quæ adiungitur actui, neque tamen pertinet ad eius substantiam.* Vnde obiectum actionis propriè non est circumstantia, quia pertinet ad eius essentiam, saltem terminatiuè.

Circumstantiæ septem.

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

Porro aliquæ sunt circumstantiæ, quæ mutant speciem actus, ut si percutiatur Sacerdos, si persona Deo facta, vel cognata, vel nupta polluitur: hæ circumstantiæ induunt rationem obiecti. Aliæ non mutant speciem actus, sed augent tantum, vel minuunt illius malitiam.

Voluntarij multiplex diuisio.

Dico secundò, voluntarium multipliciter diuidi: primò in necessarium & liberum: secundò in positium & negatum, siue directum, & indirectum: tertio in formale & virtuale.

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

Secundò aliud ita est voluntarium, ut voluntas positiuè illud efficiat; diciturque voluntarium directum, quia pender à voluntate tanquam effectus à sua causâ. Vel ita est voluntarium, ut pendeat

tantum à voluntate, quatenus illud non impedit, cum posset & deberet illud impedire; idcirco voluntati attribuitur, non ut efficienti, sed ut permittenti, vocaturque voluntarium indirectum. Denique voluntarium formale illud est, quod in seipso est volitum, ut cum aliquis interimere vult hominem. Virtuale, quod est volitum in sua causa, v.g. scit aliquis se iurare quoties est ebrius; iuramentum 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 adest à voluntate cum libertate, ac confidit 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, quæ dicuntur passionibus, & respiciunt obiectum ut bonum aut malum; alij sunt proprii hominis, & respiciunt obiectum sub ratione finis aut mediorum. Passiones explicabit sequens quæstio: de actibus generis agit Philosophus citato loco, cum quo

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

Ratio est, quia voluntas vel in ipso fine respicit bonum absolutè, diciturque actus ille voluntas, seu amor simplex; vel respicit finem ut obtinendum per media, & dicitur intentio; vel respicit finem ut obtentum, & vocatur fruitio.

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

Quod autem voluntas per actum istum profectum ferti nunquam possit in malum sub ratione mali, sed feratur necessariò in bonum vel verum, vel apparens, sæpe in Physica probatum est; quia appetitus non est aliud quàm 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. Quærit verò Philosophus cap. 4. utrum voluntas versetur circa bonum apparens, an circa verum bonum? Responderetque solum verum bonum esse à voluntate appetibile; vnicuique autem appetibile illud esse, quod cuique videtur bonum. Sed bono viro, quod reuerà est, videtur bonum; studiosus enim homo rectè singula indicat, & in singulis id ipsi videtur, quod reuerà est tale; multitudo verò decipitur ob voluptatem. Vnde sequitur, posse bonum apparens amari à multitudine, sed nunquam amari à bono viro; quia nemo amat nisi quod ipsi videtur bonum.

Quomodo verò possit voluntas ferti in aliquid impossibile per actum præsentem & efficacem ex parte subiecti, conditionatum verò & inefficacem ex parte obiecti, disputauimus 1. 2.

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

per media, seu est volitio efficax finis, quod Aristoteles 6. *Ethic. cap. 9.* appellat propositum, seu actum voluntatis, quo decernimus finem assequi efficaciter; quod fieri non potest nisi voluntas saltem confusè velit aliqua 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 seipsam. Dicitur fruitio à fructu, qui est vltimum illud, quod expectatur ex arbore, & cum quadam suauitate percipitur: similiter enim fruitio pertinet ad amorem, & delectationem, quam aliquis habet de vltimo expectato, quod est finis obtentus; quia vt ait Augustinus lib. 10. de *Trinit. cap. 11.* frui est cum gaudio vti, non adhuc spei, sed iam rei.

Actus circa media.

Dico secundò. Actus circa media, vel respiciunt ipsa media eligenda, & sunt consultatio, consensus, electio; vel respiciunt media vt executioni mandanda, & est imperium ac vsus; consultatio tamen & imperium actus sunt intellectus, non voluntatis.

Consultatio.

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

Consultabile illud dicitur, inquit Philosophus ibidem, de quo sanæ mentis quilibet consultaue- rit. Consultabilia verò non sunt primò aeterna & immutabilia, de mundo enim, vel de diametri, laterique incommensurabilitate nemo consultat. Secundò nec ea quæ in nostra non sunt potestate, v. g. siccitates & imbres; vel ea quæ eueniunt à fortuna. Consultamus ergo de iis solum rebus agendis, quæ in nostra sunt potestate, & quæ agere per nos possumus; sed neque de iis omnibus consultamus, quæ per nos ipsos aguntur; circa exactas enim scientias, & sufficientes non est consultatio, vt de literis; non enim ambigimus quo pacto literæ sint scribendæ; sed de his consultamus, quæ sunt quidem à nobis, non tamen semper eodem modo. Consultatio ergo in iis versatur, quæ fieri quidem plerumque possunt, incerta tamen sunt quoniam euenient pacto; & in quibus est indeterminatio. Tertiò finis non est aliquid consultabile, sed ea quæ ad finem ipsum perdunt; nec enim Medicus si sanabit, nec orator si persuadebit, nec vllus demum de fine deliberat, sed posito quodam fine, quemadmodum, & per quæ fiet ille, considerant; atque si per plura posse fieri videtur, per quod illorum facillimè, optimè- que fiet, perquirunt: si per vnum, quoniam pacto per illum fiet, & illud per quid efficitur, considerant; idque faciunt donec ad primam perueniant causam, quæ quidem in inuentione vltimum est; qui namque consultat, is quærere videtur. Finis ergo non est consultabilis. Quartò si consultantes in aliquid inciderint, 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, ratiocinamur circa media, inquirendo illa & examinando, quid valeant ad finem. Iudicium est actus, quo posita inquisitione per rationem, concluditur quid sit agen-

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

A dum. Ibi autem incipit exequutio, vbi desinit inquisitio, scilicet in primo medio, quod remotissimum est à fine.

Consensus, vel vt alij appellant, sententia, est actus voluntatis circa media, quo ipsa amplectitur id quod intellectus indicauit esse vtile; 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 differt ab intentione; consensus enim est simplex complacentia vnius medij præ alio; electio autem est voluntas efficax illius.

Consensus quid sit.

B Electio bene definitur ab Aristotele cap. 2. spontaneum, cuius consultatio antecessit; id est actus voluntatis, quo post consultationem voluntas vnum medium amplectitur præ aliis, de quibus consultatum est: ita videlicet actus est appetitus, vt connotet actum intellectus explicite, & in ordine ad illum definiatur; conuenit enim voluntati respectu plurium mediorum, & finis, cum ordine quem præscribit ratio. Intellectus autem tunc potissimum appellatur ratio, cum consultat. conferens vnum cum alio; idè rectè Philosophus, vt dixi, vocat electionem appetitum præconsiliari, & 6. *Ethic. cap. 2.* vocat eam intellectum appetitiuum, & appetitum intellectiuium, propter consultationem, quæ semper præluet intellectui.

Electiois definitio.

C Gravis autem controuersia est inter Doctores, quomodo intentio finis, & electio mediorum inuicem distinguantur. Statuebam autem aliàs primò, nullam esse posse intentionem, quæ non sit saltem confusè electio mediorum, alioqui non esset efficax. Secundò intentionem & electionem esse posse vnum actum indiuisibilem, si voluntas non intendat finem nisi vt obtinendum per talia media, neque talia velit media, nisi propter talem finem. Tunc enim voluntas indiuisibiliter 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 determinauit medium vsurpandum ad assequendum finem. Ratio est, quia imperare non est aliud quàm notificare & declarare quid velit fieri 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 suæ voluntatis. Licet ergo radicale imperium sit à voluntate, quæ causa est imperij; formale tamen imperium est ab intellectu, & sequitur actum appetitus, cui semper est coniunctum; imperium enim est declaratio & promulgatio actus appetitus; idè necessariò exprimitur per verbum imperatiui modi, *fac hoc*; cum tamen iudicium simplex dicat tantum, *hoc est faciendum*: nam vtitur tantum verbo indicatiui modi. Imperium verò cum dicit *fac hoc*, significat, quod voluntas præcipit fieri hoc; quæ sine dubio est secunda mentis operatio.

Imperium quid sit.

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

Vtus.

AAa Collige

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

Colliges secundo, 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.

SECTIO II.

An, & quomodo actus virtutis debeat esse liber.

Aristot. 3. *Ethic. cap. 5.*

Postquam exposuit Philosophus quatuor primis capitibus libri tertij rationem voluntarij sine qua nullus esse potest actus vitij aut virtutis, alteram capite quinto exponit dotem humani actus propriam, quod sit liber. Brutorum enim actus involuntarij 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 septem contineri possunt. An sit verè homo & plenè liber? Quid sit, & in quo sita sit vera illa hominis libertas? Quas conditiones exigit usus libertatis? Quænam esse possint eius impedimenta? Quænam potentia hominis sit libera? Circa quos actus possit esse libera? Quomodo actus omisso capax sit libertatis? Ego nunc soli Philosopho insitens primùm ostendo liberum esse actum virtutis & vitij. Secundo quid sit illa libertas propria humani actus.

§. I.

Verum actus virtutis & vitij sit verè liber.

Nomine libertatis non hæc intelligitur immunitas à servitute, à periculo, à coactione; sed immunitas à necessitate, seu dominium in actus, & indifferentia potentia, quæ sic agit, ut possit non agere. Hanc enim præcipuam hominis dotem negarunt iam olim, & nunc etiam plerique negant bruti homines, similes effecti iumentis insipientibus, & iudicio suo demissi ad eorum naturam. Alij enim putant induci ab astris quandam necessitatem in humanos actus; alij volunt fato prorsus inevitabili fieri omnia; denique alij à Dei concursu, à præsentia & decretis volunt omnem excindi 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.

Primò enim satis esse posset dicere cum Nemefio cap. 39. *de homine*, naturaliter omnes homines

hac opinione imbui. Libertatem videlicet asserit 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. *Actum*, inquit Aristoteles cap. isto 5. *à principio usque ad finem domini sumus, cum singula quæque cognoscimus*. Longum aliorum omnium catalogum dabit Theophilus 9. 3. art. 1.

Secundo, experientià certà 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 brutis non accidit. Quam experientiam evidentissimam esse docet Scotus in 1. dist. 39. contraque eam negantes agendum nō esse rationibus, sed cruciatibus, donec confiterentur esse in potestate cruciantis cessare à cruciatu; non enim posse illos de cruciante conqueri, si dicant non esse in potestate ipsius etiam quod facit.

Tertiò, si non sunt liberi actus hominis, nemo rectè operari, nemo peccare dicendus est magis, quàm brutum. In eo enim quod sit ex necessitate, neque peccatum est, neque virtus. Id quod ad eod certum esse docet Augustinus lib. de duabus animabus, 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. Dicere autem quod nemo peccet, aut bene faciat magis quàm bruta, repugnat luminis rationis, quod patet ex remorsu conscientia, ex angore ac verecundia, quæ sequuntur peccatum. Quæ omnia brutis non conveniunt.

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 deliberetur, quæ necessariò fient, aut necessariò non fient? Idem dico de monitionibus & adhortationibus, quæ sublata libertate sunt inutiles.

Quintò, iniustæ sunt laudes omnes & vituperia, præmia & pœnæ; quia quod necessariò fit, neque laudari, neque vituperari potest; neque premiari, neque puniri. Nulla verò gens est, quæ laudes & præmia non decernat bonis, malis verò vituperia & supplicia: ergo notum est naturæ lumine hominis actus esse liberos.

Sextò à priori ratio illa est, quam indicavit Aristoteles citato loco. A principio ad finem actionum domini sumus, cum singula quæque cognoscimus. Vbi nimirum est cognitio indifferentia finis & mediorum, ibi libera est intentio & electio: sed homo cognoscit indifferentiam finis & mediorum, id est illa posse amari, vel non amari. Cognoscit v. g. talem finem obtineri posse per hoc aut illud medium: ergo voluntas eligere potest hoc aut illud; quod est voluntatem esse liberam.

Quæcunque opponunt libertatis & humanæ dignitatis hostes adversus liberum arbitrium, alibi soluta sunt. De astrorum enim virtute, de fati necessitate, de præscientiæ decretorum & concursus divini infallibilitate, satis dictum est in Physica, & præsertim in Theologia, quæ plenius ista discutit.

S. II.

Quid sit libertas in actu virtutis.

Dixi actum à voluntate prodeuntem esse liberum; de quo Catholici omnes conveniunt. Difficilius 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 servitute, & coactione. Alij volunt libertatem esse indifferentiam obiectivam, seu obiectum quod non proponitur sub ratione summi boni, aut summi mali; sed ut indifferens ut possit amari, aut non amari.

Libertatis definitio.

Dico secundò, libertatem in actu primo, seu potentiam liberam rectè definiti, *Potentiam actiue indifferentem, seu, potentiam quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis est in sensu composito potest agere, & non agere.* Libertatem autem in actu secundo, seu potentiam, quæ actu operatur, liberè definiti potentiam quæ actu agit cum posset non agere positis omnibus ad agendum prærequisitis.

Primò libertatem definitio actiue indifferentiam, seu facultatem agendi & non agendi. Hoc enim fundamentum sit omnium quæ disputari solent de libertate. Triplex videlicet voluntatis indifferentia cogitari potest. Obiectiva, ut dixi, est obiectum quod proponitur ut indifferens ut ametur, vel non ametur. Passiva, quæ passum potest recipere aliquam formam, aut non recipere. Activa est dominium quoddam potentia ad suos actus ponendos, vel non ponendos; seu vis potentia ad determinandum seipsam ad hoc agendum, vel non agendum; hæc enim synonyma sunt.

Libertas formalis.

Libertas formalis non est obiectiva indifferentia, quia illa stante, cogi & necessitari potest voluntas à Deo; & hæretici negantes libertatem hominis, non negant obiectivam indifferentiam; sciunt enim ponium non proponi ut summum bonum; ergo ad libertatem formalem non sufficit indifferentia obiectiva, quam tamen fateor esse radicem libertatis. Ratio enim cur voluntas liberè agat, est quia obiectum ab intellectu proponitur ut indifferens; quod cum non habeant bruta, libera non sunt.

Indifferentia etiam passiva non est libertas, alioqui materia prima, quæ ad varias formas recipiendas indifferens est, esset libera. Intellectus & sensus externi haberent libertatem, quia varios actus recipere possunt. A priori ratio est, quia passum sic est indifferens ut ab extrinseco determinetur: ergo indifferentia passiva non est libertas.

Activa in differentia est libertas.

Sola igitur superest activa indifferentia, quia libertas est aliqua indifferentia non obiectiva, neque passiva: ergo est activa indifferentia. Probatur maior, quia actio est libera, & omisso actionis; utraque enim laudatur, aut vituperatur: ergo potentia libera potest agere & non agere; si enim tantum potest agere, omisso actionis libera non est: & si tantum potest non agere, actio non est libera, quia eam non potest ponere. Deinde libertas est vis eligendi alterum e duobus; nam ut omitram Scripturas, Concilia & Patres, Aristoteles clarè id exprimit e, ubi probat libertatem circa vitia & virtutes, quia hæc sunt consultabilia, & eligibilia. Deinde quia in iis possumus agere, in quibus pos-

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

Asumus non agere; quia principium eorum est in nobis; quia ob ea laudamur & vituperamur. Ex quo efficacissimum ducitur argumentum. In eo consistit libertas, per quod homo capax est præcepti, consilij, admonitionis; per quod dignus est vituperio & laude, pœna & præmio; per quod magis potest peccare quàm bruta: sed in iis quæ aliquis non potest omittere, non est capax præcepti, consilij, monitionis, & adhortationis; nemo dignus est laude vel vituperio, pœna vel præmio; nemo magis peccat quàm 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, quàm sit contraria non solum fidei, sed lumini etiam naturali sententia, quæ libertatem negat esse vim potentia ad determinandum seipsam; sed esse agere voluntariè. Quod, ut vides, convenit brutis, pueris & amentibus; convenit beatis Deum necessariò amanti- bus; sic enim tollitur omne peccatum, & omnis virtus, omnis laus & vituperatio, omne præmium & omnis pœna.

Reiicitur etiam aliud commentum, quod docet libertatem esse adhesionem cum Deo; quasi verò 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 absurda, ut convincit euidenter ratio quam attuli.

C Secundò libertas definitur, *Facultas agendi & non agendi, positis omnibus prærequisitis ad agendum;* quæ ad duo capita reuocantur. Primum est, ut obiectum proponatur voluntati ab intellectu, & ut proponatur tanquam indifferens, id est non sub ratione summi boni. Secundum est, ut adsit concursus diuinus in actu primo, id est decretum indifferens, quo Deus decernat suam omnipotentiam quasi credere creaturæ; ita ut quando volent, ea utatur ad agendum, vel non agendum. Concursus autem in actu secundo non est vnum ex prærequisitis ad actionem, cum sit actio ipsa creaturæ. Libertas ergo est vis agendi & non agendi, 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 conveniat; ignis enim positis ad vrendam stuppam necessariis, potest comburere; & illis sublati, potest non vrere: ergo libertas est facultas, &c.

Libertatis alia definitio.

Tertio addebam esse facultatem agendi, & non agendi, positis prærequisitis in sensu composito. Est enim implicancia euidens in hac propositione: *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 contradictoria 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. Præterea ca-

AA a 2 rentia

rentia visionis homini cæco libera erit, quia in sensu diuiso, id est sublata cæcitate, videre homo potest. Homini captiuo, & clauso in carcere liber est cursus, quia sublatis compedibus, & aperto carcere potest egredi. Quæ omnia, quàm sint falsa & absurda, iudicent Sapientes.

Neque dicas: Voluntas non potest agere quamdiu 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.

Respondet enim voluntatem posse agere quando est indifferens, modò seipsam 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: distinguitur ergo hæc propositio: *Voluntas non potest agere quamdiu 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 distinguere agere vel non agere; quo modo intelligitur vulgata definitio libertatis. Ex quibus

Tertia definitio.

Colligitur primò, definitionem alteram libertatis esse veram: *Libertas est facultas determinandi seipsum ad agendum vel non agendum*. Ratio est, quia libertas, ut probaui, 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 potentie liberæ non conuenit potentie necessariæ: potestas agendi & non agendi per determinationem ab extrinseco, conuenit cuilibet potentie necessariæ; si enim Deus ignem determinet ad comburendum, comburet; si determinet ad non comburendum, non comburet: si obiectum præsens determinet oculum ad videndum, videbit; si non determinet, non videbit: ergo potestas agendi & non agendi potentie liberæ propria est potestas seipsam determinandi. Deinde agere liberè est vnum è duobus eligere: sed vnum è duobus eligere, est seipsam determinare ad vnum è duobus, 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 seipsam determinare; nam quod ab extrinseco determinatur, tunc quando agit non potest non agere: ergo agere liberè est seipsam determinare.

Scio explicari difficile 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 indifferens, quæ non potest esse determinatio: ergo impossibilis est determinatio voluntatis per seipsam. Neque dici potest, determinationem aliam esse causalem & virtutalem, aliam determinationem formalem. Determinatio enim illa causalis non est determinatio nisi secundum id quod est de nouo superadditum potentie indifferenti: sed nihil de nouo est superadditum præter actum: ergo solus actus est determinatio. Causalem autem illam determinationem tanquam fictitiam & impossibi-

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 determinationem formaliter; imò illa est actiua determinatio, cum sit actio & determinatio.

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

SECTIO III.

An, & quomodo actus virtutis sit moralis.

Ad actum virtutis non satis est quod voluntarius sit, & liber; sed dirigi etiam debet à iudicio rectæ rationis; quod est actum illum morale esse. Quod ut declarem, primò explico, quid sit moralitas humani actus: secundò, quænam sint eius species: tertio, quænam eius causæ.

§. I.

Quid sit moralitas actus voluntatis.

Id est, quomodo definiatur moralitas in genere, quas condiciones exigit, quomodo distinguatur ab ipso actu, & quomodo ab eo sit separabilis.

Dico primò, moralitatem actus esse conformitatem vel diffinitatem actus cum regula rectæ rationis; seu connotationem illam secundum quam actus humanus vel conformis vel diffinitus rectæ rationi, tum creatæ, tum increatæ. Quod antequam probem,

Obserua primò, nomine rectæ rationis significari actuale iudicium intellectus, dictans quid sit agendum vel omittendum conuenienter ad finem proprium homini, siue conuenienter ad naturam, quæ vitur 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 *scientia*, quasi scientia intus habita eorum quæ agenda sunt. Sed difficile tamen vitatur circulus in explicatione illa rectitudinis; quia ratio dicitur recta, eo quod præscribat quod est rectum; & rectum dicitur, quod est conforme rationi rectæ, seu quod est conforme iudicio præscribenti rectum. Quam ego difficultatem ut præcluderem, vocavi rectam rationem eam quæ dicitur quid sit agendum in ordine ad finem homini proprium; seu quid sit conueniens naturæ rationali. Vbi natura rationalis non significat tantum naturam quæ vitur ratione; nam etiam edificare sine calce, plantare caulem inuersum, est difforme naturæ vtenti ratione; sed significat naturam quæ vitur discursu & libertate, cui omnia quæ sunt conformia, illa sunt recta; quæ verò sunt difforma, illa sunt moraliter mala.

Obserua

Obserua secundò, voluntatem cum sit potentia cæca, neque discernere vllò 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 censent esse legem æternam, seu rectam illam rationem diuinam, per quam dirigit cuncta in suos fines, & præscribit 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 convenientia sunt, illa sunt bona; bonum enim respectum dicitur per ordinem ad subiectum, cui est conueniens; neque sine circulo, ac progressu in infinitum potest aliter explicari, quid sit bonitas, quid sit recta ratio. Regula verò secundaria, subordinata illi primariæ, 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 eget voluntas. Ratio recta dictans quid fieri debeat, 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 rectæ rationi. Illa est quæ promulgat legem æternam, cuius veluti radius est; vnde dicitur lumen vultus Dei. Voluntatem etiam diuinam inimitat eo ipso quo præscribit ea fieri, quæ conueniunt naturæ rationali. Recta ergo ratio est immediata regula. His positis,

Probat
conclusio.

Ratio conclusionis est, quia moralitas actus voluntatis non est sola libertas: ergo est conformitas vel diffinitas cum ratione. Antecedens contra Durandum, Suarezem, & Salam probatur, quia moralitas in actu potest variari, eadem libertate immutata, vt statim dicam: ergo moralitas non est libertas. Imò possunt in eodem actu esse plures moralitates; adulterium enim est duplex peccatum, elemosyna facta ex voto duplex habet meritum. Est autem vna tantum libertas in vnicuique actu: ergo moralitas & libertas non duo sunt distincta. Denique rectum appellamus, quod est conforme regulæ; prauum quod est illi difforme. 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, & diffinitatis cum recta ratione.

Conclusio
secunda.

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

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

Probat.

Ratio cur ad omnem honestatem & turpitudinem moralem exigatur libertas, est quia quod vitari non potuit, nemo turpe iudicat esse, vel honestum.

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

A nestum. Non habent crimen, inquit Ambrosius, quæ reluctantiis inferuntur; voluntaria tantum 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 aduertentia rationis superioris, id est, cognitio actualis, vel bonitatis, vel malitiæ, probat eadem ratio: quia omne honestum & turpe voluntaria sunt: sed vbi est plena inconsideratio bonitatis & malitiæ, ibi non est voluntarium: ergo sine consideratione actuali bonitatis aut malitiæ nullum est bonum aut malum morale. Qualis autem requiratur consensus ad peccatum, & qualis aduertentia, viderint Theologi.

Dico tertio, moralitatem seu bonitatem & malitiam actus non esse aliquid intrinsecum & essentiali actui, sed esse connotationem conformitatis vel diffinitatis cum recta ratione, omnino separabilem ab ipso actu.

Tertia.

Ratio est, quia si malitia & bonitas moralis essent essentialia actui, non posset idem actus habere plures malitias, aut plures bonitates; neque posset fieri de bono non bonus, aut etiam malus. Potest autem, vt dixi, actus idem habere plures bonitates, aut plures malitias. Deinde nullus est actus, qui ex bono non possit 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 præcipitur illi ambulatio, actus est bonus; si pergat velle ambulare cum prohibetur, & ignoratur culpabiliter prohibitio, actus est malus.

Probat.

S. II.

Quenam sint species moralitatis in genere.

Certum est moralitatem diuidi communiter in bonitatem & malitiam. Cum enim, vt dixi, moralitas sit relatio conformitatis vel diffinitatis cum recta ratione, certè necessariò diuiditur in bonitatem, quæ conformitas est; & malitiam, quæ est diffinitas cum ratione. Quo posito quaeritur, vtrum detur aliquis actus, qui neque bonus sit, neque malus; sed sit indifferens? Vtrum idem actus possit esse simul bonus & malus? Vtrum possit habere bonitates plures, vel plures malitias?

Dico primò, moralitatem ita diuidi adæquatè in bonitatem & malitiam, vt nullus dari possit actus liber & factus cum aduertentia, qui sit indifferens in indiuiduo; tamen multi dari possunt actus indifferentes ex obiecto, & secundum speciem.

Probant contra Valquem, Almainum, Angelum Theologi plures hanc assertionem ex Scripturis & Patribus. Mihi nunc satis sit ratio vulgaris ducta ex obligatione, quam habet creatura rationalis præfigendi sibi bonum finem in omnibus suis actibus. Sic enim arguo. Actus moralis in indiuiduo 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 indiuiduo spectatus bonus est aut malus, neque vllus esse potest indifferens. Probat minor. Omnis actus deliberatus & aduertenter factus, bonus est aut malus, si teneatur homo in omnibus suis actionibus ex

Moralitatis
adæquata
diuisio.

AAa 3 obiecto

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

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

Obiiciunt aduersarij multa & difficilia. Implacare speciem, cuius nulla esse possunt individua: frustra inuehi præceptum, 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 sperit sine bono fine: dari medium inter conformitatem & difformitatem petitam ex obiecto: ergo dari etiam medium inter conformitatem & difformitatem 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 allatæ rationis. Concedo enim, nullam esse posse speciem, cuius aliqua dari non possint individua; dari enim possunt actus in individuo, qui sint indifferentes præcisè secundum speciem quam habent ex obiecto; non qui sint indifferentes secundum omnia, quæ habent à fine aut aliis circumstantiis. Præceptum illud præfigendi sibi finem bonum in omnibus, est ipsa natura rationalis, quæ necessariò exigit operationes debitas fini sibi proprio. Omnia quæ facimus, vel sunt sine advertentia, & sic neque sunt bona, neque mala; vel sunt cum advertentia & plena libertate, & sic peccata sunt, si fiant sine fine honesto. Plerumque verò bona esse, quia recta ratio dicitur esse in illis gratificandum naturæ; 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 sperit, aut fricari manus sine bono fine, quia indeliberatè illa facit; & si facit deliberatè, ferè semper facit ex fine honesto, ut dixi. Inter conformitatem & difformitatem petitam ex obiecto datur medium, quia nemo tenetur ponere honestatem in omnibus obiectis suorum actuum. Non datur medium inter conformitatem & difformitatem petitam ex fine; quia tenemur habere semper honestum finem, & naturæ humanæ debitum. Denique fateor, quod per accidens ex ignorantia illius qui operatur, & existimat dari posse actum indifferentem, dari potest actus indifferens: nego posse

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

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

Ratio est, quia malum est ex quolibet defectu, bonum autem est ex integra causa, ita ut desinat esse bonum, si aliqua eius circumstantia mala sit: ergo implicat, ut 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, ut satis demonstrat allata ratio.

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

Ratio à priori est, quia potest idem actus esse conformis, vel difformis pluribus virtutibus; qui enim ex voto servat castitatem, elicit actum conformem castitati & religioni. Qui violat castitatem, quam vult, facit actum vtrique difformem virtuti. Qui furatur rem sacram, peccat furto, & sacrilegio. Deinde moralitas, ut dicitur, peti potest ab obiecto, à circumstantiis, & à fine: ergo in eodem actu esse potest multiplex bonitas, & multiplex malitia. Quod, ut fiat clarius, videndum est.

S. III.

Quænam sint cause moralitatis.

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

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

D Ratio est, quia quædam sunt obiecta circa quæ versari nunquam potest voluntas cum advertentia rationis & libertate, quin malè operetur, etiam si nulla lege positiva illa prohibeantur: v.g. nemo unquam 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 primam & præcipuam perfectionem hauriunt à formis: ergo actus morales præcipuam bonitatem, vel malitiam hauriunt ab obiectis.

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

Ex

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

**Circumstan-
tiæ sunt
causa boni-
tatis & ma-
litiæ actus.**
Dico secundo, alteram etiam causam bonitatis & malitiæ moralis esse circumstantias, quarum honestas ad actum bonum esse debet directe volita propter se, ad actum verò malum malitia earum non debet semper expresse intendi: quod tamen aliquando est necessarium, vt à circumstantiis determinetur in actum specialis malitia.

Ratio est, quia ex circumstantiis aliquando noua datur actu bonitas, vel malitia; quia ille specialem habent oppositionem cum aliqua virtute, vt cum occidis hominem, quem noster 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, vt si per integrum diem hæreas in cogitatione vindictæ; magis enim sine dubio peccas quam si hæres per quadrantem: ergo per circumstantias causatur bonitas & malitia moralis.

Quod autem bonitas earum directe debeat intendi, non autem malitia, probauit superior conclusio. Sed aliquæ tamen circumstantiæ sunt generales, quæ includuntur in quolibet peccato, qualis est ingratitude, inobedientia in Deum, & aliæ huiusmodi. Illæ cum reperiuntur v. g. in quolibet actu malo, certè non afferunt specialem malitiam, nisi quando specialiter sunt volitæ. Idem dici solet de circumstantiis actus purè interni, cuius tota malitia consummatur in corde. De quo plura scitu digna statuunt Theologi.

**Finis extrinsecus
causat boni-
tatem &
malitiam.**
Dico tertio, finem etiam extrinsecum, qui vocari solet finis operantis, causare in actu bonitatem aut malitiam.

Ratio est, quia si actus sint ex obiecto indifferentes, & eis addatur bonus finis, boni fiunt; 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 habet bonitates. Si actus sit indifferens ex bono fine, fit 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 fit bonus; quia malum est ex quolibet defectu.

QVÆSTIO III.

*De passionibus prope sunt materia
virtutis moralis.*

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

Explicata natura virtutis, & actu illius proprio, sequuntur passionibus, in quibus coercendis, & ad iustam temperiem moderandis, tota virtus occupatur, vt rectè traditur à Philosopho 2. *Ethic.*

A cap. 3. Agunt de illis Medici, quatenus earum moderatio præcipuum est remedium tuendæ valetudinis. Agunt Rhetores, vt earum commotione animus auditorum in sententiam inflectatur Oratoris. Agunt omnium accuratissimè Morales Philosophi, quia earum moderatio totum componit hominem, & ad omnem prouehit virtutem. Ego vt 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.

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

§. I.

Passionum nomen, & definitio.

Passionis nomen, vt rectè aduertit S. Thomas *quæst. 22. art. 1.* tripliciter sumi solet. Primum pro receptione cuiuslibet formæ; aer enim dum lucem recipit, pati dicitur. Secundo significat receptionem rei alicuius, cum alterius abiectio; aqua v. g. patitur cum refrigeratur. Tertiò receptionem rei alicuius cum abiectio illius quod naturæ patientis erat accommodatum, vt cum aqua calefit, patitur; quia recipit aliquid sibi disconueniens. In hac vltima significatione usurpatur hoc loco passio; significat enim motus illos animi, vt loquitur Augustinus *lib. 9. ciuit. cap. 4.* quos Græci *πάθη*; nostri autem quidam, vt Cicero, perturbationes vocant, eo quod animum quando sunt vehementiores, de rationis sede deturbent. Quidam affectiones, vel affectus, quando scilicet mitiores sunt ac sedatores: quidam verò de Græco *πάθη* vocant, quando medium quandam statum habent, & corporis habitum immutant. Ad hæc tria nomina referri videntur alia omnia, quæ passim leguntur, agitudinum, procellarum, fluctuum, motuum, vinculorum; quia in iis ægra est anima, agitata, commota, captiua, compedita; quod ex sequentibus innotesceat.

Dico primò, passionem esse motum appetitus sensitui ex apprehensione boni vel mali, cum sit aliqua immutatione non naturali corporis. Idem significat Aristotelica definitio 2. *Rhetoric. cap. 1.* quæ ita se habet: *Affectus sunt, quibus homines commoti differenter iudicant.* Neque sensum alium habet Damascenus *lib. 2. fidei, cap. 22.* passionem definiens, *Motum virtutis appetitiua sensibilis, ob imaginationem boni aut mali.*

E Primum igitur passio dicitur motus, idest actus immanens, quia non est receptio tantum formæ alicuius, sed actio propriè dicta, quamuis appelletur passio propter immutationem corporis, quam adiunctam habet. Probatur autem, passionem esse veros actus; quia ille actus est immanens & vitalis, per quem facultas vitalis tendit in proprium obiectum, & illud attingit: anima per passionem tendit in bonum & malum, & attingit illa: ergo passionem sunt actus vitales. Non igitur audiendi sunt Stoici volentes dolorem & gaudia, cæteraque passionem esse solum iudicia

A A a 4 quædam

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

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

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

Colligi verò potest ex data definitione, passiones vniuersim posse diuidi dupliciter. Primò ratione obiecti, in eas quæ versantur circa bonum, & sunt quædam prosequutiones; & eas quæ versantur circa malum, & sunt quædam auersiones. Secundò ratione subiecti, in passiones appetitus concupiscibilis, quæ respiciunt bonum & malum absolute sumptum; & appetitus irascibilis, quæ respiciunt bonum & malum sub ratione ardui & difficilis. Deinde verò in utroque appetitu variæ sunt passiones. Circa primam illam diuisionem nulla esse potest dissensio. De secunda esse potest difficultas.

§. II.

Diuisiones passionum in eas quæ sunt appetitus concupiscibilis, & in eas quæ sunt appetitus irascibilis.

Deo secundò, passiones rectè ac adæquate diuidi in eas, quæ versantur circa bonum & malum absolute sumpta, pertinentque ad appetitum concupiscibilem; & eas quæ versantur circa bonum & malum sub ratione ardui, pertinentque ad appetitum irascibilem. Ita communiter Philosophi, & Theologi.

Ratio est, quia bonum duobus modis expeti potest, & malum dupliciter repudiari: primò ut est absolute bonum aut malum: secundò ut diffi-

cile obtineri, vel vitari potest, non quod difficultas ipsa sit formalis ratio obiecti quod terminat appetitum, hoc enim constat esse impossibile; sed quia bonum sic expeditur aliquando, ut per eam prosequutionem animal reddatur expeditum ad superandas difficultates, si quæ occurrant in prosequutione boni, aut mali fuga. Unde argumentor. Duæ rationes boni, quæ sufficiunt ad formalem distinctionem potentiarum appetituarum, sufficere quoque possunt ad distinguendos duos ordines passionum. Ratio boni absolute, & ratio boni ardui sufficiunt ad formalem distinctionem appetitus concupiscibilis & irascibilis: ergo illa etiam duplex ratio sufficit ad distinguendas eo modo passiones; præsertim etiam cum diuersa sint obiecta formalia illarum passionum; ratio enim boni, pro ut reddit animal expeditum ad superandas difficultates occurrentes in prosequutione obiecti, differt à ratione boni, quæ hoc non facit.

Obiicitur primò, passiones debere distingui per obiecta formalia & fines: sed facile & difficile non sunt obiecta vel fines; nam difficile non est aliquid appetibile: ergo passiones non distinguuntur penes facile vel difficile.

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

Obiicitur secundò. Actus ille, quo quis fertur in calamum, aliasve ob causas repulsi facili, ut cum quis irascitur aduersus infantem, spectat ad appetitum irascibilem, cum sit actus iræ; sed nulla ibi est arduitas vincenda: ergo passiones non debent distingui penes obiecta facilia, vel difficilia. Idem opponi potest de spe, quia sæpe sperare solemus res in quibus obtinendis nulla est arduitas.

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

Obiicitur tertiò. Intellectus, & sensus non multiplicantur penes arduitatem obiecti concupiscibilis: ergo neque debet multiplicari appetitus. Confirmari potest ex 2. Ethic. cap. 3. ubi dicitur, difficilius esse cupiditati quam iræ resistere: ergo penes difficultatem non distinguuntur passiones horum appetituum.

Respondeo, disparem esse rationem potentie cognoscentis, & appetentis; obiectum enim potentiarum cognoscentium non est bonum; idè ratio boni non eas multiplicat: appetituum autem tendunt in bonum. Philosophus verò dicit difficilius esse cupiditatem vincere, quam iram; sed non dicit cupiditatem ferri in aliquid difficile. Fatetur nullum

Passionum
diuisio.

Alia adæ-
quata di-
uisio.

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

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

§. III.

Numerus passionum utriusque appetitus.

Passiones
vndecim.

Dico tertio, passiones appetitus, tum concupiscibilis, tum irascibilis esse tantum vndecim, quarum sex pertinent ad appetitum concupiscibilem, amor, desiderium, gaudium, odium, fuga, dolor: quinque ad irascibilem, spes, audacia, desperatio, timor, & ira. Ita docet communis sententia, tametsi Philosophus *lib. 2. Rhetoricæ* constituat passiones tredecim. Nemesius *lib. de homine, cap. 17.* non proponat nisi quinque, cupiditatem quadruplicem, & iram: Plato assermet illas esse innumeras: Cardanus *lib. 14. subtilitatis*, & Viues *lib. 2. anime*, ponant viginti.

Ratio tamen vulgaræ divisionis optima traditur à S. Thoma. Tot sunt passiones in appetitu concupiscibili, quot diuersis modis contingit appetitum concupiscibilem tendere per prosecutionem in bonum, & per fugam in malum absolute consideratum; sex autem modis mouetur. Primum enim oblata re bona inclinatur appetitus per propensionem quandam, & coactionem sui ad illud bonum, præcise ab eius absentia & præsentia, estque amor. Si bonum illud sit absens, excitatur desiderium; si sit præsens, exoritur gaudium. Similiter oblata re oritur odium, seu auersio, præcise ab eius præsentia & absentia. Si res ea sit absens, oritur fuga; si præsens, gignitur dolor, seu tristitia.

Similiter in appetitu irascibili tot sunt passiones, quot modis contingit appetitum irascibilem tendere in bonum arduum per prosecutionem, & in malum arduum per fugam: quod contingit modis quinque; bonum enim difficile, si obtinendum sit, & præsens, mouere non potest appetitum irascibilem; quia si est præsens, nulla superesse potest vincenda difficultas, ideo nulla esse potest passio appetitus irascibilis circa bonum præsens, quæ opponatur ira. Vel igitur bonum absens arduum æstimatur possibile, vel impossibile ad obtinendum. Si possibile, duos in appetitu irascibili excitat motus prosecutionis: primum spem, quæ respicit bonum ipsum difficile tanquam finem & terminum. Deinde audaciam, quæ aggreditur media ad finem conducibilia, postposita eorum difficultate. Si verò bonum æstimeretur impossibile, desperatio exurgit spei opposita, cuius formale obiectum est impossibilitas illius boni, quæ malum quoddam est. Si autem malum arduum sit absens & imminens, oritur timor. Si præsens, excitatur ira, quæ offendentem repellimus cum quodam appetitu vindictæ.

Confirmatur eleganti ratiocinatione S. Thomæ *quæst. 23. art. 4.* Ut se habet agens naturale ad effectum suum, quem effectiue mouet; ita bonum proportionem se habet ad appetitum quem mouet obiectiue: sed agens naturale ita se habet ad effectum suum ut ei communicet, primum inclinationem quandam ad perfectionem similem perfectioni agentis, atque adeo ad ipsum quodammodo agens: secundò ut illi det motum ad illam perfectionem acquirendam, quando illa caruerit: tertio ut det illi etiam quietem in illa perfectione,

A quando illam habuerit; & consequenter alienet etiam à contrariis. Ita bonum primò 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.

B Colligitur ex his primò, quare in appetitu concupiscibili sex ponantur passiones; in appetitu verò irascibili tantum quinque; quia scilicet appetitus irascibilis, ut dixi, versari non potest circa bonum præsens, 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 vndecim. Sed pro varietate tamen obiectorum materialium, innumeras illas esse, inuidiam, pudorem, emulationem, &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 præsens; si malum sit aliena calamitas, vocatur hic dolor misericordia; si sit aliena prosperitas, vocatur inuidia; si sit infamia nostra, vocatur pudor.

C Supererat passionum comparatio, vel secundum ordinem generationis, idest quam passio aliam generaliter præcedat, vel secundum ordinem perfectionis, idest, quam sit alia perfectior. In quo nihil apparet difficile.

SECTIO II.

Proprietates passionum in genere.

Considerata quidditate passionum, quatuor eorum proprietates expono; immutant enim corpus, animam immutant, contrarietatem habent inuicem, & aliquando sunt mala.

§. I.

Immutatio tum corporis, tum animæ per passiones.

Dico primò, passiones causare semper mutationem aliquam in corpore, quæ initium semper habet in ipso corde, inde transit ad spiritum & sanguinem, vnde totum immutatur temperamentum.

Ratio est naturalis sympathia inter potentias eiusdem animæ, ex qua fit ut appetitu excitato per aliquam passionem, motrix etiam potentia ipsius cordis agat, & in ipso corde motum producat. Nam quia sedes appetitus est ipsum cor, quod continuò mouetur per dilationem & compressionem, seruatque spiritus vitales; simul ac exoritur passio, mutatur ipse motus cordis, quod in passionibus prosecutionis dilatatur, in auersationis comprimitur. Hinc in spiritibus oritur agitatio, qui sanguini immixti, illum etiam immutant; cumque sanguis toto sit fusus corpore, necesse est totam inde corporis temperiem disturbari, crearique sepe morbos, & ipsam etiam aliquando mortem.

Verum non omnes eodem modo passiones corpus immutant; siquidem amor accendit sanguinem & spiritum, & qui amant, ardent & calefunt; hinc ad amandum procliores sunt, quibus corporis

Passiones
appetitus
concupiscibilis &
irascibilis.

Conclusio
prima.

Probat.

corporis temperies est calidior. Tristitia cor contrahit, sanguinem & spiritum efficit crassiores; sicut etiam magis ad tristitiam inclinantur, qui crassiori sunt sanguine; quibus autem purior sanguis est, & tenuior, sunt hilariores. In timore sanguis & spiritus relictis exterioribus partibus confugit ad cor tanquam ad arcem ipsius vitæ; unde sequitur in vultu pallor, tremor in externis partibus. Contra verò in voluptate, gaudio, & spe ad partes omnes effunduntur. Idèd in senibus periculosa est læticia repentina, quia ubi parum est sanguinis & spirituum, vacuatur facillè totum cor. Irà incalescunt spiritus, & effunduntur cum sanguine, ut patebit magis ex sequenti sectione. Nunc satis est dicere, quod in passionibus spiritus effunduntur vel contrahuntur, incalescunt vel refrigerantur.

Conclusio
secunda.

Dico secundò, passionibus etiam immutare vehementer animam, quatenus per eas primò sic perturbatur vis cognoscitiua intellectus, ut perspicere liquidò nequeat veritatem, neque rectè de singulis diiudicare: deinde libertas ipsa voluntatis plurimùm imminuitur. Breuiùs dicam, excutari mentem & obtenebrescere, ligari & captiuam fieri libertatem.

Primò enim tenebras partis cognoscitiuæ, seruitutem verò appetitiuæ docet authoritas omnium Sapientum. Chrysostomus & Nyssenius aiunt hominem per passiones obtrufecere, idest nihil posse cogitare supra id quod bruta ipsa cogitant. *Tu quoque si vis cernere verum, inquit Boëtius, tramine recto carpere callem, gaudia pelle, pelle timore, spernue fugas, nec dolor adsit, nubila mens est, vinculaque franis, hæc ubi regnant.* De libertate captiua mira prædicant sancti Patres. *Reges efficiuntur, inquit Chrysostomus, si voluerimus absurdum imperare cupiditatibus.* Augustinus solam sapientiam ait esse regnum mentis, propter edomitās passiones, quibus regnantibus captiua est libertas animæ. Vide Theophilum Raynaudum à n. 100. Aristoteles sanè passiones definit, ut dixi, quibus comanoti de rebus aliter iudicamus.

Secundò utrumque probat manifesta ratio, quia tum ex parte obiecti, tum ex parte potentiae, tum ex natura passionis ipsius constat imminui per illam vsum rationis, atque libertatem voluntatis. Ex parte, inquam, obiecti sic argui potest. Quò magis apprehenditur obiecti alicuius delectabilitas & bonitas, eò minùs appetitur eius malignitas; quo enim aliquid apprehenditur ut bonum, eò minùs apprehenditur ut malum: sed passio iuncta est cum vehementi apprehensione obiecti sub ratione boni, v.g. delectabilis: ergo passio efficit necessariò ut obiectum minùs apprehendatur sub ratione mali.

Ex parte potentiae intellectiue 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 odium: ergo anima minùs apprehendere potest rectitudinem aut malitiam obiecti; sicut is qui contemplatur aliquid attentius, non videt prætereuntes, nec audit ea quæ dicuntur.

Istis rationibus ostenditur vsum libertatis impediri passionibus, captiuamque fieri voluntatem; non enim potest imminui passionibus lumen rationis, quin libertas etiam patiatur damnum. Deinde dissipantur, ut dixi, aliòque distrahuntur vires potentiae appetitiuæ; passio enim totam illam occupat: ergo minùs illi relinquit vi-

rium ad actus oppositos: ergo minuit indifferentiam eius, & velut æquilibrium. Denique tantà vehementiā fertur in obiectum, & animam tanto vigore in illud rapit, ut difficillimè voluntas possit ab eo animam abstrahere. Sicut igitur minùs expeditè ambulat, qui obstitentem habet aduersarium, & trahentem in vnam partem; sic minùs expedita voluntas est ad agendum, vel non agendum, quando à potenti aduersario rapitur ad agendum. Hinc conqueritur Apostolus, sentire se legem in membris repugnantem legi mentis, & captiuantem in lege peccati.

§. II.

Passionum contrarietas, bonitas, & malitia.

Dico tertio, plures passiones appetitus, tum concupiscibilis, tum irascibilis, habere quandam contrarietatem inter se, quæ petitur 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 bonum; odij verò malum. Idem dico de reliquis passionibus appetitus concupiscibilis, quarum oppositio petitur ex obiectis. Passionum autem appetitus irascibilis, saltem omnium contrarietas ex obiectis materialibus non petitur; nam spes & desperatio tendunt in bonum, sed diuerso modo tendunt; nam spes tendit in bonum prout possibile ac obtinendum; desperatio tendit in illud prout impossibile ac non obtinendum. Audacia quoque & timor versantur circa malum; sed audacia circa illud versatur ut superandum, timor circa illud prout imminens.

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

Dico quartò, passiones secundum se neque bonas esse, neque malas; sed bonas esse, si moderatæ sint, & præscriptos à ratione limites teneant; malas verò esse si sint immoderatæ, neque rationi obediunt.

Ratio multiplex afferri potest aduersus Stoicos, qui omnes passiones damnabant ut malas, & negabant ullam in sapiente reperiri posse passionem. Primò enim multæ passiones rationi conformes sunt & laudabiles; est enim bonum peccata propria detestari, & aliena etiam odire: iustum est redamare amicos, miseriis aliorum compati, & cetera. Secundò incentiua virtutum sunt pleræque passiones, spes v.g. præmij, & poenæ timor. Animi arma & membra vocabat aliquis, quia inermis & mutilus est animus sine affectu; quibus enim pedibus festinaret ad virtutem, nisi votis qua manu apprehenderet, nisi spe? Tertio sunt etiam ipsæ virtutes; fortitudo enim est moderata audacia. Da modum cupiditati iustitia est; da voluptati, temperantia. Inculti cordis vepres vitia sunt, culti rosæ. *Virtus, inquit Theages, ex affectibus nascitur, & nata cum ipsis consistit.*

Denique vim eam in humanis actibus habent passiones, ut si rationem præueniant, magnoperè illæ minuunt bonitatem & malitiam actus; augeant verò illas magnoperè si sequantur considerationem rationis. Si enim in actu bono recta ratio passionem imperet, intensior fit actus, & cum

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

maiori applicatione animi perficitur; si non im-
peretur, sed ipsa sponte accadat, perfectionem
actus ipsius indicat: quod idem verum est de ma-
litiis.

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 incli-
nat ad peccatum, sed virtus est. Non est in pote-
state nostra impedire, ut ne omnino nascantur,
& ut nullam in corpore causent mutationem. Si-
tum est in nobis efficere, ut ne sint immoderate,
idest ut ne rectæ ultra rationis fines prodeant.

SECTIO III.

Causa passionum, & remedia.

Formalis causa passionum explicata manet ex
earum quidditate; finalis ex effectibus nuper
dictis; effectiuam proximam sæpe dixi esse appeti-
tum sensitivum, qui in corde residet, ac proinde
passiones omnes in corde generari: voluntas enim
passiones veras non habet, tamen 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 positis,

Difficultas esse potest de his, quæ possunt esse
principia & subiecta passionum; & de iis quæ dis-
ponunt ad passiones, ita ut efficiant nos ad eas
magis propensos; ac de his quæ mederi possunt
passionibus, & eas impedire.

Dico primò, passiones esse posse in quolibet
animali, etiam in homine sapiente: Deo & An-
gelis non conveniunt propriè dictas passiones, sed
improprias tantum & analogicas.

Ratio est, quia quodlibet animal appetitum ha-
bet sensitivum, cuius actus passiones vocantur. In
homine sapiente idem ille appetitus reperitur,
suntque passiones bonæ si sunt moderatæ, ut
ostendi. Dicitur à Theologis illas fuisse in Deo
homine, qui est tota sapientia increata & creata,
tamen propassiones illæ magis appellantur prop-
ter imperium despoticum, quod habebat in eas ra-
tio & voluntas; cuius imperium nunquam illæ
vel præveniebant, vel excedebant, vel illi repug-
nabant. Deo autem & Angelis passiones non con-
veniunt, quia illæ invehunt mutationem corpo-
ream, cuius illæ capaces non sunt. Si verò suman-
tur pro actibus voluntatis circa bonum & malum,
competunt Deo & Angelis amor, miseria, ira.

Dico secundò, causam cur ad certas quasdam
passiones nonnulli sint aliis praeiores, esse præ-
sertim temperamentum sanguinis & spirituum;
conferre quoque aliquid quantitatem, figuram, &
situm cordis; consuetudinem etiam, socios, & oc-
cupationes. Astra verò, tempestatem anni, cibo-
rum genus nihil posse conferre nisi mutando
temperamentum.

Ratio est dependentia ipsius animæ à corpore
in operando, quandiu est coniuncta corpori, &
illud informat; videmus enim diversam esse ope-
rationem pro diversâ perfectione instrumenti. Ex-
perimur autem eos qui sanguinem habent subtili-
lem; clarum, & temperatum, propensiores esse ad
amorem & gaudium; sunt enim lati, amantes,

A benigni. Qui sanguinem subtilem, & clarum, in-
temperatè verò calidum, proclives esse ad iram fa-
cile mobilem; quia facile huiusmodi materia igitur
nescit, & facile restinguitur; unde iudem proni
sunt etiam ad audaciam, arrogantiam, honorum
appetentiam. Qui sanguinem habent subtilem, &
clarum, sed immoderatè frigidum, inclinari ad pu-
sillanimitatem, honorum contemptum. Ex crasso
item sanguine variè temperato variæ sine dubio
existunt inclinationes. Qui enim sanguinem ha-
bent crassum, turbidum & calidum, inclinantur ad
tristitiam, & iram. Qui crassum & calidum, sed non
turbidum, inclinantur ad mediocrem iram, & con-
stantem audaciam. Qui habent crassum, turbi-
dum, frigidum, tristes sunt, tardi quidem ad
iram, sed illius tenaces, propter crassitatem huius
materie. Reliqua prosequi longum esset.

B Dico tertio, remedia generalia passionum quin-
que potissimum esse. Primò certum est præcipuum
esse moderationem amoris, quia ille reliquos affe-
ctus quodammodo continet, imperat, effundit,
coercet. Ordinabuntur omnes affectus, si eum qui
ceteros impetu suo dirigit & versat, direxeris. Ma-
gni interest, sit amoris impetus, an casus; namque
tuto illo, & securo in fluctibus fortunæ, incolu-
mes sunt ceteri, velut appendices immunitatis
eius. Secundum remedium est cura in affectibus
adhuc teneris euellendis, & veluti sarciendis:

*Blandior ad falcem messor perducit aristas,
Si raris segetem pellere continet.*

C Time adultis iam affectibus, roboratos nec aude-
bimus opprimere, & vix poterimus. Tertium, cogi-
tare quantum iuvet valetudinem tranquillitas
affectuum. Peritissimi Medicorum inter pharmaca
lætitiâ iubent. Perphyrius sic monet: *Conferuat
maximè sanitatem imperturbatus animi status. Vale-
tudo*, inquit Cornelius Celsus, *bona contingit ob
bonos mores*. Quartum, cogitare, nullum in vita
malum contingere, nisi ob vota humana. Inetudi-
tio affectuum omnium est malorum & vitiolorum
proscenium, omnis hîc instruitur vitæ tragœdia.
Quintum, correctionem affectuum vis molliet con-
suetudinis: magnum istud beneficium naturæ, vel-
le deponi. Proxena naturarum consuetudo est, in
quo peccavit natura, mos emendabit. Hæc ex Eu-
sebio Nyerembergio lib. 4. de arte voluntatis, pla-
cuit hîc atterere: plura inferius addentur dum
agam de singulis passionibus.

SECTIO IV.

Characteres passionum appetitus concupiscibilis.

Grandis hîc se aperit campus, & amplissima
G 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, causæ, effectus, remedia.

Illis quatuor continetur verus amoris character
I philosophico exaratus stylo, non poetico expres-
sus calamo, quales eos esse video qui habentur
apud Platonem & Platonicos, & apud Poetas. Alij
enim, teste Fagio in commentario capitulo 5. Capitu-
laris Patrum Hebraeorum, amorem pingebant for-
mâ iuuenem, aperto capite, tunica rudi; cuius in
unica

Amoris de-
scriptio.

tunica scriptum erat, *Mors & vita, hyems & æstas*. 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, quâ feriret inimicos; altera aurea, quâ vulneraret amicos: alatus & carcus. A nonnullis ætate florens & pulcher, aspera veste, aperto capite, pectore nudo, corde pellucido, vna manu calceos tenens; alterâ hanc epigraphen, *Ius meum alteri*. Quartò apud Eustathium pingitur arcu instructus & gladio, eiusque lateri foeminae duæ, altera candida, altera nigra hærebant, significantes diem & noctem. Curru vehebatur, quem variæ sequebantur animantes, iis omnibus leges dicens. Quibus omnibus, ut vides, explicantur amoris proprietates & vires. Ego ut apertius & pressius ista explicem

Amoris definitio.

Dico primò, rectè definiti amorem in vniuersum, *Est actualis propensio, seu inclinatio appetitus in bonum*: vel etiam, quod idem significat, *Vnio affectiva amantis cum dilecto*. Quæ duo significant amorem sumptum vniuersum esse actum appetitus, vel rationalis, vel sensitui, quo ferimur & mouemur in bonum, quia bonum est abstrahendo ab eius absentia, vel præsentia.

Ratio est primò, quia amor, tum rationalis, tum animalis, est in animalibus aliquid aliquo modo simile amorì eorum quæ sensu & vitâ carent, qui vocatur à Dionysio c. 4. de diuinis nominibus, amor naturalis. Sed amor ille naturalis non est aliud quàm propensio & inclinatio rerum cognitione carentium in suas perfectiones. *Amores corporum* (inquit Augustinus lib. 11. de ciuit. c. 28.) *momenta sunt ponderum, siue deorsum grauitate, siue sursum leuitate nituntur*. Ergo amor vitalis est etiam inclinatio & propensio in bonum; iuxta illud eiusdem Augustini eodem loco, *animum ferri amore quocunque fertur, sicut corpus pondere: Amor meus pondus meum; illo feror quocunque feror*. Consentit etiam Nyssenus homilia 8. in Ecclesiasten. *Amor, inquit, est inrinscicus insita in id quod animo est iucundum, habiundo*. Neque mens est alia Dionysij, cum ait amorem esse vim aliquam coniungentem & miscentem; quæ superiora quidem impellit, ut prospiciant inferioribus; paribus, ut societate iungantur, & cætera. 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 aliæ omnes definitiones amoris, quæ solent afferri, vel soli conueniunt amorì amicitiae, vel non omnibus conueniunt quæ amantur. Definitur amor 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 gratiâ; 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 avarus 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 beneuolentiae, vel concupiscentiae, in quod

A non inclinetur & propendeat appetitus: ergo rectè definitur amor, propensio & inclinatio, seu tendentia appetitus in bonum ut bonum est; nam ut vulgò dicitur, potentia cognoscit trahendo intra se obiecta, & illa sibi faciundo præsentia. Amat verò tendendo in obiecta, & extra se prodeundo, ac in illa quasi transmigrando.

Dico secundo, rectè ac adæquatè diuidi amorem in amorem amicitiae & amorem concupiscentiae, quæ sunt duæ species amoris omnino distinctæ ac impermixtæ. Ita olim probaui contra plures Theologos, qui volunt nullum esse amorem qui non sit beneuolentia simul & concupiscentia; quia duplicem amor quilibet dicit habitudinem; vnam ad personam, cui vult bonum; alteram ad bonum, quod vult personæ. Secundum priorem habitudinem, inquit, est amor beneuolentiae, quia vult bonum; secundum posteriorem amor est concupiscentiae, quia bonum concupiscit personæ. Sed immeritò illi, ut ostendebam.

Ratio est, quia tunc est amor amicitiae, quando ratio volendi bonum est perfectio & meritum personæ; 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 personâ; non autem dignitas personæ: ergo illi duo amores habent diuersas rationes formales, & sunt specie distincti; amor enim amicitiae respicit bonum absolutum, seu meritum personæ; amor autem concupiscentiae respicit formaliter bonum respectuum, seu conuenientiam ipsius boni. Sed hæc aliis plenius, ubi ostendi rationem formalem amandi bonum esse distinctiuam vtriusque amoris, etiam si fortasse in amore amicitiae materialiter inueniatur aliqua concupiscentia, & in amore concupiscentiae aliqua etiam beneuolentia. Sed rationes tamen formales semper sunt distinctæ, ideoque distincti specificè sunt amores.

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

Primò enim bonum & pulchrum causant amorem alliciendo & rapiendo animum ad amorem sui. *Pulchrum & bonum*, ait Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, *omnibus est desiderabile ac amabile*. Pulchrum dicitur ipsum bonum, prout delectat potentiam cognoscentem, rationalem aut sensitiuam; *καλόν*, eo quod vocet & trahat ad amorem. Nomine boni significatur quod honestum, vtile, vel iucundum. Triâ hæc amorem causant, quia sunt obiectum proprium voluntatis, & id quod illi conuenit. Quò igitur magis 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 quærit quare bonum causa sit amoris; bonum enim & amabile ac conueniens voluntati idem sunt. Pulchrum etiam quare ametur, cæci esse interrogationem respondisse dicitur Aristoteles; est enim ipsummet 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 esse docet Philosophus, cur matres liberos ardentius diligant, quàm patres.

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

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

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

Tertiò causat maximè amorem ipse amor. Notum est illud Senecæ epist. 9. *Monstrabo tibi amatorium 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, atque adeo efficit ut bonum amantis sit amati proprium, atque idèd vt ab amato ametur, iuxta illud 8. *Ethic. Amabile bonum, unicuique autem maximè proprium.* Referuntur ad causam hanc beneficia, quæ indicia sunt amoris. Imò cum 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 affecerint, quàm ab illis amentur; quia vnusquisque, inquit, magis opus suum amat, quàm ab eo amaretur, si esset animatum.

Colliges ex his primò, meritò Platonicos quinque veluti gradus posuisse in ipso amoris ortu. Primò enim volunt conuerti & rapi animam ad bonum, quod cognoscitur; deinde conuersam & raptam illius pulchritudine ac bonitate, radio quodam eius illustrari; tum illustratam accendi, accensam adherere, adherentem transformari. Primus raptus est amoris ortus, illustratio pabulum, incendium incrementum, adherentia impetus, transformatio perfectio.

Colliges secundò, quinam ad amandum maximè sint idonei; nam ex corporis habitudine aptissimi ad amandum sunt sanguinei, accenduntur enim facili; sunt enim bilares & iucundi; iuuenes etiam, quia calidi sunt & simplices ac creduli; nobiles & potentes, quia sunt ambiciosi.

Colliges tertiò, quinam sint maximè amabiles; quod explicat eleganter Philosophus lib. 2. *Rhetoric. cap. 4.* ubi 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 consuetudine, & neque contentiosos, neque pertinaces; omnes enim illi pugnaces sunt, inquit: item tam illudere, quàm sufferre aptos, laudatores boni, non exprobrantes errores vel beneficia, immemores iniuriæ, & reconciliabiles, non contradicentes, nostra admirantes. Vide cætera. Versatur in eo argumento eleganter Ambrosius lib. 2. officiorum, cap. 7. *Primum, inquit, placiditas mentis, & animi benignitas influunt in affectum hominum; popularis enim & grata est omnibus bonitas: ea si facilitate animi, & mansuetudine morum, & moderatione precepti, & affabilitate sermonis, verborumque honore, patienti quoque sermonum vice, modestique adinnetur gratia, incredibile quantum procedit ad cumulum dilectionis.*

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

R. P. de Rhodens curs. Philosoph.

Primus, inquam, amoris effectus vnio est, & transformatio quædam amantis in dilectum; sic enim præter Platonem & omnes Platonicos sæpè asserit S. Dionysius, qui amorem appellat vim vnientem & commiscentem, *δυναμὴν ἐνωτικὴν καὶ συγκαταμίχουσαν*: natura sub votum venit, fies id quod amaueris. Diminutè de amore cogitauit, qui amantem putauit dimidium amari: est totum, est vnium, sed vnum. Notum illud Augustini: *Si terram diligis, terra es; si cælum diligis, cælum es; si Deum diligis, Deus es.* Vnio autem illa eius qui amat cum eo qui amatur, primò probatur ex natura ipsius amoris, qui, ut dixi, est inclinatio, tendentia & motus quidam amantis in eum qui amatur: inclinatio autem illa est vnio, siue vnio in fieri: ergo proprius effectus amoris est vnio in facto esse. Deinde proprium amoris est impellere amantem, ut idem velit, idem sapiat cum amato, alioqui amor non est. Idem autem velle cum alio, est vnum esse per affectum cum illo: vnio 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 vnio; per affectum, quatenus inclinatur in dilectum; per similitudinem voluntatum; per continuam cogitationem de ipso bono quod amatur.

Secundus amoris effectus vocatur ecstasis, quæ parum differt ab vnione; significat enim alienationem quandam amantis à seipso: qui autem de altero assidue cogitat, & eiusdem cum altero est voluntatis, totus in rebus alterius versatur, & extra se quodammodo egreditur; abstrahitur enim cogitatione à rebus aliis, & affectu extra se prodit, totus in dilectum translatus, sui & rerum suarum oblitus, adèd vt iam non in suo corpore, ac in se viuere videatur, sed in dilecto, & dilectus in ipso. Hoc est ecstasin pati: ergo amor ecstasin 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: & cum 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.

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

Alios præterea numerari video effectus amoris, qui spectant ad corpus, in quo amor quandam caulat commotionem. Primus est languor, quia propter vehementem animi occupationem circa dilectum deficiunt spiritus, neque commodè fieri possunt operationes vegetatiuæ: vnde sequitur languor, qui etiam significat mœrorum animi ob rei amatae distantiam. Secundus est liquefactio, quæ dilatio est ipsius cordis, & spirituum veluti effusio. Contingit autem hæc in amore,

Effectus
amoris
sex.

Primus.

Secundus.

Tertius.

Reliqui
amoris
effectus.

BBb

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

Amantiū
mores.

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

Remedia
amoris
peruersi.

Colliges secundò peruersi amoris remedia illa esse, quæ contraria sunt causis amoris, quas enumerabam. Primum sit, cogitationem omnino auertere à re peruersè amata; sic enim fiet ut obiecto non amplius præfente intellectui, appetitus à peruerso amore cesset. Ut autem auertatur cogitatio, necesse in primis est auerti sensus externos à visu & auditu; oculus enim prædatur sapissimè animam, & mors ipsa intrat per fenestras. Secundum studiosè inquirere defectus rei perperam dilectæ, & illos nauos attendere propter quos odio magis digna est quam amor; minuta enim æstimatione amor minuitur. Tertium est otij fuga; meritò enim appellatur amor otiosorum negotium. Quartum conuertere animum ad obiecta verè amabilia, qualis Deus est, quem amare summa sapientia, & summa beatitudo.

Odiū natura,
causæ,
effectus &
remedia.

Colliges teritiò, quænam sit odiū natura, causæ, effectus, remedia; nam ex contrario amore debent ea iudicari; odium enim est auersio & alienatio appetitus ab eo quod æstimatur malum. Odium aliud opponitur amoris amicitia, quo volumus alicui malum, quia malus est, seu quia meretur; aliud opponitur amoris concupiscentia, vocaturque odium abominationis, & est illud, quo appetitus refugit aliquod malum ut est disconueniens. Causæ odiū sunt malitia, dissimilitudo, inimicitia. Effectus seuitia, contemptus, subsannatio, excandescencia, maledicencia, prauum iudicium eorum quæ sunt ab inimico. Odiū remedia sunt auertere cogitationem à malitia, quam inesse hosti existimamus, minuere iniuriam, cogitare bona quæ in eo sunt, maxime beneficia aliàs collata, odiū effectus & mala perpendere.

Dico primò, desiderium esse actum appetitus in bonum absens.

Ratio est, quia licet desiderium amor quidam sit, si amor latius sumatur prout significat inclinationem quamlibet appetitus in bonum; si tamen proprie sumatur, distinguitur haud dubiè amor à desiderio & à gaudio, quoniam amor solam respicit rationem boni, & in illam tendit prout est tale, abstractendo ab eo quod sit absens aut præfens; desiderium autem amor quidam est & tendentia ipsius appetitus in bonum, quod absens est; gaudium verò quiescit in bono præfenti & obtento. Vtraque verò passio distinguitur essentialiter ab amore, quia absentia boni formaliter sumpta non est quidem formalis ratio specificatiua desiderij, cum absentia boni malum quoddam sit per quod specificari non potest actus prosequutiui; sed est duntaxat fundamentum, & conditio proportionis, quam habet bonum cum appetitu, quatenus efficit ut appetitus taliter tendat in bonum, idest in bonum ut assequendum. Itaque in desiderio duo sunt, primò motus in ipsum bonum, deinde motus in assequutionem illius boni: hæc est quæ specificat desiderium, & supponit necessariò absentiam boni, ad quod desiderij suis volat quoddammodo animus.

Scio diuidi communiter concupiscentias in naturales, quæ homini sunt communes cum brutis; per eas enim ea bona expetuntur, quæ spectant ad tuendum statum naturalem animalis; & rationales siue innaturales, quæ sunt propriæ hominis, quia sequuntur cogitationem propriam hominis. Rectè autem dicitur 1. Politic. c. 6. concupiscentias naturales esse finitas, quia determinata sunt ea quæ à brutis expetuntur, tanquam ad naturalem eorum statum pertinentia; cupiditates verò innaturales esse infinitas, quia infinita sunt ea quæ intellectus humanus apprehendere potest ut delectabilia, vel vilia: potissimum verò circa pecunias concupiscentia limitata non habent, ut rectè asserit Philosophus eo loco.

Dico secundò, easdem omnino esse causas desiderij, quæ sunt causæ amoris, bonum videlicet quod apprehenditur conueniens personæ amatæ, aut etiam nobis. Deinde speciatim desiderium accendit agnitio egestatis propriæ, cui non succurimus nisi desiderijs in experientia difficultatum; unde fit ut iuuenes facile desiderant. Cupiditates quoque sunt in illis acutissimæ, in quibus abundat sanguis & bilis; ij enim facile desiderant, sed parum constantes sunt in desiderando. Meticulosi quoque ad desideria sunt procliuēs, quia suis viribus diffidunt.

Dico teritiò, effectus desideriorum esse primò relaxationem incredibilem eorum qui desiderant: secundò acutum industriam desiderantium, ideoque fastidiuntur quæ in promptu sunt; in verita exarscit appetitus. Tertio vnum desiderium ex alio pulsatur, neque satiatur appetitus ademptione rei desideratæ, quia caducum est & leue omne quod desideramus, nisi ad æterna & increata bona figurat desideriorum anchora.

Colliges ex iis primò, remedia cupiditatum hæc esse. Primò, ut initio statim compescantur; si adultæ fuerint, eas nemo sine sudore euellat, sicut arbores proceras. Nequitia elidatur in semine, inquit Hieronymus ad Eustoch. & Seneca: Imbecillus est primò omnis affectus, deinde ipse se concitat; facilius excluditur, quam erit. Secundò sapienter con-

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

sulit Philosophus apud Valerium lib. 7. cap. 7. ut cupiditates consideremus tanquam abeuntes, & fugientes, ac quasi fessas; implent enim animum amaritudine cum recedunt. Tertiò ut considerentur cruciatus animi sequentes cupiditatem adeò inutilē.

Colliges secundò, quid sit fuga desiderio contraria; est enim aversio animi à malo absolute sumpto; differt enim à timore, qui est circa malum arduum. Differt etiam ab odio, quia fuga est mali absentis, siue illud futurum sit, siue sit præteritum: quomodo autem possit actus appetitus esse præfens & efficax circa rem absentem, alibi explicui.

S. III.

Gaudij natura, cause, effectus, remedia.

Gaudij definitio.

Dico primò gaudium rectè definitur actum appetitus circa bonum præfens 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 est appetitus, non autem actio. Ratio tamen manifesta est, quia omnis motus appetitus circa bonum volitio est: delectatio est motus appetitus circa bonum; si enim passio est, vel qualitas, quæro à qua causa illa producatur; non enim producitur ab obiecto, quod est sæpe aliquid impossibile: non ab imaginatione, vel intellectu, alioqui esset cognitio: ergo delectatio passio est. Aliter etiam probat S. Thomas, quia res inanimatæ quiescunt obtento fine, eo quod vacent ab omni actu, quia finem illum non cognoscunt; res autem cognoscuntur, quia cognoscunt bonum quod possident, quies illarum in bono actus quidam est, quo delectantur ex possessione boni acquisiti, & in eo conquiescunt; unde definitur etiam delectatio quies in bono possessio; vel etiam suauitas quædam vitalis resultans ex possessione boni obtenti & concupiti: ubi nomine quietis & suauitatis significatur actus appetitus circa bonum præfens.

Ad præsentiam videlicet boni amati refertur gaudium in anima in modum passionis cuiusdam, licet reuerà sit propriè dictus actus. Sicut enim corpora cum ad locum peruenire naturalem, bene afficiuntur; ita spiritus obtento bono amato ex eius præsentia, quæ fit per intellectum aut sensum, bene afficiuntur; sed illa corporum affectio, ut dixi, vitalis non est, nec ab illis sentitur; affectio autem illa spirituum est vitalis & sentitur, vocaturque gaudium, delectatio, fructus, voluptas.

Secundò dixi delectationem actum esse ipsius appetitus; solet enim delectatio ab imperitis existimari esse illa perceptio obiecti convenientis, quæ fit in sensu, v. g. delectationem appellant gustus, gustationem ipsius cibi; sed immeritò confundunt delectationem causalem, seu id quod causat delectationem, cum eo quod est formaliter delectatio; nam obiectiva & causalis delectatio cognitio quædam est, ut dicam statim; sed delectatio ipsa formaliter est in appetitu, cum sit actus circa bonum.

Tertiò dicitur actus circa bonum præfens obtentum & amatum; per hæc enim differt gaudium à quocunque alio affectu, & ad illud tria necessariò requiruntur: primò possessio & præsentia boni, quæ coniunctio est boni convenientis cum ipsa potentia. Secundò illius possessionis cognitio, vel per intellectum, si delectatio sit spiritualis; vel per phantasiam, si sit corpora; nulla enim est volitio sine prævia cognitione. Tertiò amor illius boni; quod enim non amatur, non parit gaudium. Vbi

R. P. de Rhodes curf. Philosoph.

Atria illa perfecta sunt, plena est etiam delectatio, præsertim si bonum perfectum sit.

Dico secundò, tres esse præcipuas causas gaudij. Prima est bonum præfens: secunda possessio boni; tertia ipsius amor. Patet ex dictis de natura gaudij.

Primò enim bonum quod est præfens ac conueniens, causat gaudium; sed illud etiam magnopere arget si bonum fuerit dilatum, si maiori partem labore; sequenti enim gaudio, inquit Cassiodorus, confert dulcedinem præmissa tristitia. Auger etiam si ratum sit, si post iacturam recuperatum. Placent autem in primis nouæ voluptates, quia nondum deprehensi sunt earum defectus, quos tempus postea manifestat; idè fastidium parit voluptas durans; sed magis tamen delectat cum prævidetur mox auferenda: gratissima sunt poma dum fugiunt; quia tunc bonum illud videtur discessu fieri difficilius, ac proinde maius.

Secundò causat delectationem possessio boni, quæ, ut sæpe monui, est coniunctio ipsius boni cum eo à quo possideri dicitur; nulla enim res supposito à nobis distincta potest esse nobis bona, nisi coniungatur nobis, quia non aliter deriuat in nos suam bonitatem & suauitatem. Hæc coniunctio possessio est, & ut nuper dixi, delectatio causalis: unde ait S. Thomas, causam delectationis cuiuslibet esse operationem, idè coniunctionem obiecti noui cum potentia, cui consentaneum illud est.

Tertiò, quomodo amor boni præcat & causat gaudium, satis dictum est nuper, prima disputatione, cum egi de beatitudine.

Dico tertiò, effectus delectationis quinque meritorè numerari. Primò, quod perficiat, & acuat operationem, de qua est, ut fusiè traditur 10. Ethic. c. 4. & 5. Ratio est, quia delectatio complementum quoddam est & terminus operationis: ergo formaliter reddit illam perfectiorem. Deinde suauitas stimulat operantem ad acrius & perfectius operandum. Sed obseruat tamen Philosophus 6. Ethic. c. 5. & 7. Ethic. c. 11. quod delectatio maximè obstat cognitioni quando est de operatione, quæ non est cognitio; quando enim delectatio est de cognitione ipsa, potius eam acuit, idè delectationes corporis hebetant intelligentiam; vim enim omnè ad se deriuant.

Secundus effectus delectationis est quod pariat sitim & desiderium. Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum. Duplicem ob causam sic euenit. Prima est ex parte obiecti delectabilis, si bonum illud de quo delectamur, imperfectum sit; cum enim illo non saturetur appetitus, cuius capacitas infinita est, necesse est ut ille statim ad aliam inhiat voluptatem. Huiusmodi sunt creata omnia bona, quibus degustatis, tollitur statim omnis eorum estimatio & sapor, nauseatque statim anima super cibo illo leuissimo. Secunda causa est ex parte possessionis, seu operationis, quæ bonum delectabile nobis coniungitur; tamen enim illud sit perfectissimum, si tamen imperfectè tantum possideatur, imperfecta delectatio est. Huiusmodi est gaudium, quod hic habetur de Deo imperfectè cognito; per illud enim sitis excitatur illum melius cognoscendi. Dicitur etiam sitim causare perfecta delectatio, eo quod tollat omnem fastidium, quale solent habere illi qui adhuc cupiunt. Huiusmodi enim est gaudium Beatorum in cælo, quod ita satiat, ut coniunctum tamen sit cum siti. Qui bibunt me, adhuc sitient; & qui manducant me, adhuc esurient.

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

BBb 2

Ratio

Gaudij causa.

Delectationis effectus quinque.

Ratio est, quia delectatio quælibet coniunctum A propter infinitam felicitatem incapax est doloris. Tertiò dixi, dolorem esse actum appetitus circa malum præfens; nam illud est verum obiectum doloriferum. Est autem difficile dicere, quale sit obiectum illud doloriferum, quo cruciatur corpus, quando v. g. secatur alicui membrum, quando plagæ infliguntur, quando gladio diuiditur caro. Hunc enim plures Theologi volunt esse qualitatem doloriferam, per quam causetur: verum immeritò id asserti alijs probatum est, quia non potest illa qualitas dolorifera esse aliud quam læsio corporis, siue aliquid disconueniens sensui tactus aut gustus, aut alteri sensui, imò etiam appetui rationali; nam in eo est etiam dolor, qui vocatur tristitia. Quod enim causet actum illum auersiuum, qui vocatur dolor, est malum præfens, seu id quod est disconueniens sensui: diuisio continui, combustio & alia huiusmodi sunt aliquid disconueniens tactui: ergo illud est obiectum remotionis doloris, proximum est perceptio, seu actio sensus percipientis hoc obiectum disconueniens. Semper enim in dolore corporeo id quod appellatur dolor causalis, est aliqua sensatio, actio videlicet præteritæ tactus & gustus: dolor autem formalis ex eo sequitur in appetitu, sicut dixi.

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

Colliges ex his, quæ aptissima sunt remedia immoderate delectationis. Primum sit cogitare adiuncta illi mala, v. g. antecedentia, comitantia, sequentia; quot laboribus ad eas delectationes deuenitur, per quot pericula in modico gaudentur, quot dolores illi sunt admixti, quot sequuntur aculei. Habet omnis hoc voluptas, stimulis agit sequentes, apiumque par volantum, ubi grata mella fudit, fugit, & minus tenaci ferit ista corda morfu. Alterum remedium est consideratio illarum fugacitatis. Vide quæ dixi 1. *dispur.* de beatitudine obiectiua, quæ voluptas corpora esse nequit, propter defectus ibi enumeratos.

§. IV.

Doloris natura, cause, effectus, remedia.

Dolor formalis quid sit.

Dico primò, dolorem formalem esse actum appetitus, vel sensui, vel rationalis circa malum aliquod præfens.

Primò dixi dolorem formalem, quia ut 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 appetitu, qui sedem habet in corde: unde dolor in eo etiam solo residere potest.

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

Verum, inquit, si dolor actus est appetitus auersantis malum, non est aliud quam nolitio aliqua mali: hoc autem dici non potest, quia Deus summè odit, & non vult peccata; in Deum tamen non cadit dolor: ergo dolor non est actus appetitus. Neque satis est dicere, dolorem esse nolitioem iunctam cum inquietudine, cruciatio, vexatione; nam inquietudo illa, cruciatus & vexatio non est aliud quam aliqua nolitio, quæ tota est in Deo.

Respondeo dolorem esse veram nolitioem obiecti disconuenientis, & torquentis eum qui dolet; non enim quælibet 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

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 externi disconuenientem.

Colliges secundò, septem esse species tristitiæ. Prima est misericordia, quæ est dolor de alieno malo cum voluntate succurrendi. Secunda inuidia, dolor de alieno bono, æstimato ut proprio malo, quatenus indicamus nos ab alio superari. Tertia nemesis, dolor de alieno bono, quatenus indicatur eo indignus esse cui datur. Quarta zelus, dolor de bono alieno, quatenus illud nobis deest. Quinta anxietas, dolor sic aggrauans, ut nullum effugium patere videatur. Sexta acedia, sic aggrauans ut etiam vltim prohibeat membrorum, & afferat torporem. Septima pœnitentia, dolor de malo præterito.

Dico secundò, causas doloris tres esse, sine quibus nullus vnquam dolor esse potest. Prima est malum præfens & nobis coniunctum: secunda eius cognitio: tertia odium eius & execratio; sic enim constat ex oppositis causis gaudij, de bono præfente ac coniuncto, cognito & amato.

Primò ergo tot sunt genera dolorum, quot sunt genera malorum, quæ nobis coniungi possunt: v. g. tristitiam causat amissio boni possessi, frustratio rei speratæ ac expectatæ, casus in malum quod timebatur, non posse superare id quod impedit consequationem alicuius boni, dilatio in assequendo bono, ita quæ non expletur, & alia huiusmodi plura, imò innumera.

Secundò, cognitio illius mali, quod dolorem affert, necessaria est ad dolorem & odium illius mali; oritur enim dolor hoc ordine, v. g. corporeus in manu: primò infertur ei læsio, tactus eam læsionem percipit, ab eo per sympathiam excitatur internus sensus, hic sensitio appetitus malum hoc renunciat, appetitus illud auersatur, auersionem hanc excipit dolor.

Dico tertiò, effectus tristitiæ plures esse in perceptionem corporis, & animi.

Primò 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 boni.

omnis boni; nam turbat & impedit omnem operationem rationis, & intelligentiæ, si fuerit immodica; tunc enim cum tristitia mentem occupat, nihil vel intelligere, vel addiscere, vel rectè 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 vllum consilium ritè suscipi, mente vndique 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 maxime contrahit, adeo ut aliquibus post mortem inuentum sit cor non latius membranâ. Causat etiam sanguinis & spirituum contractionem ad cor, & sic eos auocans ab instrumentis sensuum; vnde sequitur macies, & ossium exsiccatio, eo quod euocentur spiritus ad cor, quod cum illis grauetur, erumpunt suspiria, & sic cor leuatur; erumpunt etiam lacrymæ, quia cerebrum etiam contrahitur, videturque per eos quasi tubos ipse dolor quodammodo euaporari, ut ait Basilius homilia de gratiarum actione. Denique qui dolent, societatem hominum fugiunt, amicorum solatia illis sunt molesta, nihil eis placet præter cogitationem rei, de qua dolent.

Colliges ex his, quænam remedia prodesse possint ad leniendam tristitiam quando praua est, & non est secundum Deum. Primum est depellere à nobis opinionem mali ob quod tristamur; non enim affligunt nos ipse res, sed ea, quas de rebus habemus opiniones, inquit Epictetus in *Enchiridio*, cap. 10. Secundum habere præmeditata mala, quæ possunt contingere; præcogitati enim mali mollis ictus venit, inquit Seneca *epist. 77.* Tertium bona cogitare, quæ oriri solent ex aduersis. Optimè Seneca *epist. 86. Malo me fortuna in castris suis, quam in deliciis habeat.* Quartum auocate animum & cogitationem à malo, quod præsens est, & conuertere ad bona, quæ habentur, vel putantur futura. *Spe gaudentes*, inquit Apostolus, *in tribulatione patientes.* Quintum cogitare humanum esse aduersa pati, nec esse quemquam cui non ad sint quamplurima. Mortalis nemo est quem non attingat dolor, inquit Euripides apud Tullium 3. *Tusculanarum.* Sextum cogitare inutilitatem tristitiæ, quæ malum non minuit, sed auget cruciando. Septimum adhibere illa quæ delectationem afferunt, ut studium literarum, amicorum confortia, & consolationes; delectat enim amari.

SECTIO V.

Characteres passionum appetitus irascibilis.

E sunt spes & desperatio, audacia & timor, hæc demum ira. Quarum omnium subitico breuissimam explicationem.

S. 1.

Spes & desperatio.

Spei definitio.

Dico primò, spem, prout passio est, rectè definire. Est actus appetitus prosequenti in bonum arduum, possibile, quod apprehendi ut modo ut futurum, cum quadam firmitate difficultatem oppositam superante.

Primò ergo spes actus est appetitus profecturi. R. P. de Rhodens curs. Philosoph.

Aui; est enim motus in bonum: motus autem ad res pertinet ad appetitum, quoniam actio potentie cognoscentis perficitur secundum quod res sunt in cognoscente, non secundum motum cognoscentis ad res; cognitio enim facit obiectum præsens: spes ergo actus est appetitus; & quidem efficax, addit enim firmitatem quandam ad superandas oppositas difficultates; vnde 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 finis. Arduum, quia spes pertinet ad appetitum irascibilem, & per hoc differt à simplici desiderio, quod tendit in bonum absolute sumptum. Possibile, quod nimirum iudicamus posse obtineri; nam quæ iudicamus non posse obtineri, non sperantur, sed de his desperatur. Quia verò bonum illud, quod speratur, superat vires ipsius sperantis, nec sine alterius auxilio est possibile, hinc fit ut spes sæpe connotet auxilium alienum tanquam aliquid necessarium ad possibilitatem obiecti sperati, atque adeo ut hoc auxilium sit vnum ex obiectis speratis. Huiusmodi est spes christiana, quæ sic respicit Deum remuneratorem, ut respiciat etiam auxiliatorem, idest omnipotentem & fidelem ad præstandum auxilium quod promissit, sed indirectè tantum & secundariò id respicit, ut dicam statim.

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

Colliges primò, rationes illas enumeratas boni absentis & ardui non esse formalia obiecta ipsius spei, sed condiciones duntaxat aliquas, sine quibus obiectum bonum non haberet illam cum appetitu proportionem, ratione cuius eam posset mouere ad prosequutionem spei propriam. Ratio enim absentis & ardui 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 propriò illa specialis, quæ tali bono conuenit, propter condiciones illas adiunctas absenti, ardui, possibili & futuri.

Colliges secundò, formale obiectum spei non esse auxilium ab aliquo præstandum ad asequutionem sperati boni; hoc enim, ut dixi, vnum est ex sperandis, & spei obiectum vnum materiale, sed non est motuum sperandi; nam indigentia auxilij alieni ut sic non est ratio aliqua boni; imò multa speramus propriis viribus obtinenda, sicuti speramus vincere hostem. Obiectum ergo formale spei semper est bonum nostrum ut obtinendum, quod aliquando nullam continet alienam opem, sed aliquando sic respicit auxilium ab aliquo præstandum, tanquam causam effectiuam, sine qua bonum illud esset impossibile, vel certè 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. Dicite igitur ordinem ad Dei fidelitatem & omnipotentiam, per quas bonum illud fit possibile, ac futurum. Duo igitur sunt distinguenda in actu spei; actus

B B B

quo

quo firmiter credo Deum mihi auxiliaturum, & actus quo tendo in bonum quod mihi per Dei gratiam efficitur possibile. Ratio autem est, quia spes est actus amoris concupiscentiæ; nam ex amore concupiscentiæ, quo bonum amamus nostrum, posita cognitione possibilitatis illius, nascitur in appetitu desiderium & intentio efficax assequendi bonum hoc arduum, qui est actus spei: ergo spes tendit in bonum nostrum ut bonum nobis est, non autem in auxilium.

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

Spei causa.

Dico secundo, causas spei easdem illas esse, quæ causæ sunt desiderij & amoris. Deinde spei causæ peculiares esse plurimæ possunt: primo subsidia rei obtinendæ opportuna, quia creditur obtineri satis facile posse illud bonum. Ex quo colligit Philosophus, iuvenes valde ad spem pronos esse, quia non sunt experti subsidia sperare deficere sæpe solere, neque satis cognoscunt difficultates. Similiter facile ij sperant, qui potentes habent amicos. Secundo experientia spem non raro excitat, cum usu compertum est difficultates posse superari. Tertio maxima incommoda spem sæpe acunt.

Effectus etiam spei conveniunt cum effectibus amoris & desiderij. Deinde dicitur spes lenire omnes labores, unde in mediis carceribus dicit Apostolus, *Gloriamur in spe gloria filiorum Dei*. Præterea diligentiam ad operandum incredibiliter acuit; unde Philo spem ait Antistitam & Aedituam esse Palatii, quod inhabitant virtutes omnes.

Desperatio quid sit.

Dico tertio, desperationem esse actum appetitus, quo ille victus difficultate adipiscendi boni, refugit ab illo æstimato ut impossibili.

Primo desperationem pono actum aliquem appetitus, non autem iudicium intellectus duntaxat; possunt enim in eo qui desperat de adeptione alicuius boni spectari duo; alterum est absolutum iudicium intellectus, quo iudicat aliquis se non posse consequi bonum illud, vel certe se non illud assequiturum. Alterum est fuga illius boni; actus videlicet, quo refugit tale bonum ut impossibile, vel difficile obtineri, ac proinde nunquam obtinendum; desperatio enim opponitur spei: ergo desperatio actus est voluntatis.

Secundo dixi desperationem actum esse, quo appetitus refugit bonum ut impossibile; nam tamen si desperatio actus est aversativus, qui versari non potest circa bonum ut bonum; versari tamen potest circa bonum tanquam circa obiectum materiale; obiectum autem formale illius est impossibilitas, vel difficultas illius boni superans vires proprias; desperatio enim est propriè nolitio, & odium boni sub ratione impossibilis aut difficilis: bonum ergo, de quo desperamus, sæpe cupimus absolute, sed avertimur tamen illud ut impossibile, ac difficile. Sæpe tamen solum 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 nunquam illam assequiturum.

Dico primo, audaciam esse actum appetitus, quo ille fertur in opus difficile vallatum periculis, quatenus existimatur medium vile ad consequendum finem.

Ratio est, quia in eo audacia differt à spe, quod spes versetur circa finem immediate, audacia vero circa executionem mediolorum difficultium, in quibus est periculum; cum enim affectus spei, ut dixi, sit motus quidam in bonum arduum difficultatem oppositam superans, seu affectus quidam prosequutionis efficax cum quadam firmitate difficultatem oppositam superante, proprium illius est gignere affectum audaciæ, qui respicit quidem rationem ardui, sed eandem tamen illam, quæ à spe respicitur; spes enim eam respicit rationem ardui, quæ consistit in sola difficultate rem aliquam obtinendi; audacia vero respicit eam rationem ardui, quæ oritur ex nocuentis, & damnis, aut damnorum periculis, quæ possunt imminere. Vterque igitur affectus est erectio quædam appetitus contra rationem ardui; sed nihilominus spei concessa est audacia velut famula, quæ circa medium difficile versetur, ut bonum speratum obtineri possit. Obiectum enim materiale est ipsum malum, vel periculum mali imminens; formale autem est illud malum propterea est medium obtinendæ rei speratæ accommodatum, & sic induit rationem boni.

Causas easdem habet audacia, quas dixi esse causas spei. Adde tamen ex Philosopho lib. 1. *Rhetoricæ*, cap. 5. illos esse maxime audaces, primo qui recte se habent erga diuinam, quia certo sibi pollicentur Dei auxilium, per quod superare possint difficultates. Secundo illi qui acceperunt iniuriam, sunt maxime audaces, quia communis est persuasio, Deum iis opitulari, qui affecti sunt iniuria. Tertio illi qui sæpe subierunt pericula & evaserunt. Dupliciter enim audaces fieri solent homines; aut quod experti non sint, aut quod auxilium habeant. Quarto si terribile illud periculum non sit à potentioribus, sed à paribus, aut minoribus, & quibus meliores se esse putant. Quinto si plura & maiora sibi putant inesse, quibus cum excedant, timendi sunt; ea sunt pecuniæ, magnitudo, vires. Sexto si neminem iniuriis affecerunt, aut non multos, aut non eiusmodi, quos metuerent.

Dico secundo, timorem esse actum appetitus aversativum, in malum futurum, proxime imminens, & ægrè evitabile.

Ratio est, quia timor distinguitur ab odio, à fuga, & à tristitia. Distinguitur ab odio, eo quod timor avertetur malum futurum; ubi tamen queri potest quomodo bruta timere aliquid possint, cum non cognoscant futura? Sed respondeo futura cognosci posse imperfectè per sensum internum, & sub aliquo dubio; quod sufficit ad timorem. Differt etiam timor à fuga simplici, quod timor respiciat malum arduum proxime imminens; non enim timeantur mala, quæ longè absunt, ut notat Aristoteles lib. 2. *Rhetoricæ*, cap. 5. omnes enim, inquit, sciunt se morituros; verum quia non propè, non curant, sed morbo pressi vehementer timeant. Denique differt timor à tristitia, quia timor avertitur malum quod ægrè potest evitari; si enim, inquit Philosophus eo loco, malum sit prorsus inevitabile, timorem non parit, sed tristitiam, & timorem quendam

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

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

Generica
eius diui-
sio.

Ex quibus colliges primò diuidi timorem vniuersim in sex membra, segnitiam, pudorem, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam seu angorem. Segnitias est timor laboris vires excedentis, quo retardatur aliquis ab opere: pudor seu erubescencia est timor labendi, & infamiam promerendi. Verecundia est timor infamiae ob admisam turpitudinem; hæc enim duo, quæ sæpe confunduntur, in eo differunt, quòd pudor scelus respiciat patrandum, verecundia patratum, sed vterque sit metus probri. Admiratio est timor magni mali, cuius non possit facillè reperiri exitus, licet aliàs admiratio communius significet laudationem rei alicuius magnæ, ac singularis; quæ laudatio continet iudicium de magnitudine rei alicuius, oblectationem appetitus in ea, & voluntatem eam laudandi. Causæ admirationis hoc modo sumptæ sunt ignorantia, & rei magnitudo. Stupor est timor mali, quòd propter nouitatem, & inesperienza ingens videatur. Agonia est timor improvisi mali, cui prospici non potest; vel etiam est timor, ne quod aggressi sumus, non cedat ex sententia.

Timoris
diuisio
apud
Christia-
nos.

Varie ti-
moris
causæ.

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

Dico tertio, causas timoris plures esse. Prima, & principalior est malum futurum, & probabiliter saltem imminens. Vocat huiusmodi mala Philosophus terribilia; ea scilicet quæ magnos dolores, aut corruptiones inducunt; imò signa illorum terribilia sunt & timentur, vt inimicitia & ira potentium; nam cum non lateat velle ac posse ipsos, propè ad iam faciendum sunt. Item iniustitia vires habens. Similiter in potestate alterius esse timorem infert, quamobrem consilij aliquid quempiam fecisse, timentur, ne aut dicant, aut deferant. Potentes illis terribiles sunt, qui possunt iniuriis affici, homines enim vltimum, cum possunt, inferunt iniuriam. Timentur quoque, qui passi sunt iniuriam, aut pati se putant; semper enim expectant opportunitatem. Qui item iniuriam intulerunt, terribiles sunt; timent enim ne par referatur: ad hæc qui de iisdem certant, cum vtrisque simul eadem esse non possint. Ex affectis iniuria non timentur ij qui sunt acutæ iræ ac minaces, sed tranquilli, & dissimulatores. Cuncta verò quæ timentur, terribiliora sunt, si cum errauerint, corrigi non possint. Denique terribilia sunt ea quæ quoties in alios sunt aut imminet, sunt miseria.

Secunda causa timoris est amor; res enim est solliciti plena timoris amor, quia qui amat, displicere metuit dilecto, vel etiam timet iacturam rei amate. Tertia defectus potestatis ad resistendum potentioribus. Quarta, mala conscientia; *Magna enim, inquit Tullius, vis est conscientia, vt neque timeant, qui nihil commiserunt; & poenam semper ante oculos versari putent, qui peccauerunt.* Quinta cognitio periculi presentis, sic enim noctambuli si subito excitentur, turbantur, & sæpe pereunt. Sexta vehemens desiderium alicuius boni, quod magni sit. Septima frigiditas sanguinis cum magna copia atrabilis; qui enim habent huiusmodi temperamentum, ij vehementer sunt timidi.

Dico quarto, timoris etiam effectus plures & pessimos esse.

Primus est spirituum & caloris recursus ad partes interiores, vnde sequitur pallor in vultu, &

tremor in extremis membris; maxime autem in metu tremere solet labium inferius, quia illud facilius frigescit. Hinc etiam qui timent, decidunt facilius à loco in quo incederent securi, si non timerent.

Secundus est horror capillorum, quia collecto in interioribus partibus calore, pori restringuntur frigore, vnde capillorum per poros erumpentium sequitur rigor & contractio.

Tertius est vocis trepidatio, & interdum etiam præclusio, quia calore destituta instrumenta vocis munus suum non obeunt; hinc etiam fit vt qui timent, vocem reddant acutiorē, quia contrahitur arteria, cuius contrarium in pudore accidit; cum enim in eo sursum euocetur sanguis & spiritus, dilatur etiam arteria, & vox fit grauior.

Quartus est sitis, quia collecto intus calore, ardent viscera, & humidum absuntur.

Quintus cordis palpitatio, canities præproperea, & 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 pulchrè vocabat Diogenes, colorem ipsius virtutis. In pudore videlicet sanguis & spiritus ad vultum conflunt, in vulgari metu concurrunt ad cor.

Causa tamen huius discriminis ista sine dubio est, quia pudor timor est modicus, per quem pauci ad cor euocantur spiritus; vnde illi quos pudor afficit, initio pallescent aliquantulum, postmodum verò rubescunt, quia facies eorum in alterius presentia multum laborat, quasi non sustineat vultum alterius, idè in pudore oculos demittimus, manu faciem tegimus; idè ad partem illam tanquam laborantem accurrit spiritus & sanguis, qui prius accurrerant ad cor.

Colliges ex iis remedia timoris ista esse potissimum. Primò minuire amorem & cupiditates; qui enim nihil habet quod cupiat, is metuit nihil. Sublata videlicet causa, effectus non sequitur. *Desinis timere, si sperare desinis*, inquit Seneca *epist. 5.* Secundò ea quæ valent ad tollendam tristitiam, timoris etiam remedia sunt; nemo enim ea futura metuit, de quibus non dolet presentibus. Tertio minuire opinionem mali quod metuitur; plura enim sunt, inquit Seneca *epistola 13.* quæ nos terrent, quam quæ premunt; & sapius opinione, quam re laboramus. Quarto cogitare inutilitatem timoris, & mala quæ ante tempus sine fructu cruciant. *Quæ ista dementia est* (inquit idem *epist. 98.*) *malum suum antecedere.* Et *epist. 13.* *Illud tibi precipio, ne sis miser ante tempus; cum illa quæ velut imminetia expansisti, fortasse nunquam ventura sint. Certe nondum venerunt.* Vide cætera.

S. III.

Ira.

Dico primò, iram rectè à Philosopho definiti *Ira definitur lib. 2. Rethoric. cap. 2. Est appetitus eius quæ nitio. apparet vltionis, propter apparentem immeritò vel in se, vel in suos contemptum.* Vel breuius, *Ira est appetitus vindictæ propter contemptum.*

Ratio est, quia cum quis intulit alteri molestiam, effernescit illicò repellendæ molestiæ appetitus, & illius in authorem ipsam retorquendæ, quæ appellatur vindicta compensans illum moerorem. Hæc est propriè ira, verus affectus prosequutus; quia compensatio & retributio accepti mali rationem aliquam boni habet, idè 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 coniuncto cum dolore; causa enim iræ altera remota est, altera proxima. Remota est iniuria per desipientiam illata. Proxima est dolor conceptus ob talem desipientiam. *Irritat læso dolorem*, inquit Lactantius, & dolor appetitum facit ultionis.

Neque obstat, quod rebus aliquando irascimur inanitis, à quibus neque contemptus, neque villa iniuria proficiscitur. Calamo enim non raro irascimur parum apto ad scribendum. Illa est enim vera vlciscendi voluntas, & quasi vmbra quædam retributionis, ut qui mala faciunt, inquit Augustinus, mala etiam patiantur; quia scilicet homo per illum actum eodem modo se habet, ac si accepisset iniuriam, & eam vlcisceretur.

Quomodo
differat ab
odio.

Colliges ex his primò, quomodo ira differat ab odio inimiciæ & à simplici desiderio? Differt ab odio illo, primò quòd ira licet occasione sumat ab ipso damno illato, velique alteri damnum, sicuti odium inimiciæ; peculiari tamen quodam modo vult illud malum sub formalitate compensationis & vindictæ; non autem odium inimiciæ, cuius aliquam veluti particulam esse iram docet Philosophus *lib. 5. politic. cap. 10.* Quia odium est generalius, quàm ira; imò si durat ira, degenerat in odium. Præterea, inquit idem Philosophus, odium magis ratione vitur quàm ira; nam ira cum dolore fit, idè non facile ratione vitur; odium verò lentius est, cum 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 præuium dolorem supponit, & ex eo nascitur; ob eum enim reponere vult vindictam, & quasi dolorem dolore compensare. Idè etiam ipsa dulcissima est, & ut notat Philosophus, defluente melle dulcior in virorum pectoribus gliscit. Ex amaro igitur oritur suauitas, quia gratum est consequi, quod exoptas; idè etiam immoratur in cogitatione vlciscendi; quæ imaginatio, inquit, voluptatem similem ei facit, quæ in somnis accidit.

Et à desiderio.

A desiderio differt, quia desiderium non supponit necessariò dolorem; ira tamen supponit: unde non quicumque vindictam expetit, irascitur, sed quicumque irascitur ob dolorem; nam etiam ira desiderium quoddam est.

Ira tres
species.

Colliges secundò, iram vulgò in tres species commodè diuidi, exardescientiam, similitatem, & inimicitiam. Prima, quæ vocatur etiam fel, est iræ impetus subito enascens, & parum durans. Simultas est ira permanens & diuturna. Inimicitia est ira nunquam conquiescens, donec sumatur vindicta. Eos qui primà specie iræ concitantur, vocat Philosophus acutos; qui secundà, amaros; qui tercià, difficiles. In prioribus humor biliosus præualet, qui citò accenditur; in aliis biliosus simul & melancolicus, qui tardius extinguitur.

Causæ
eiusdem.

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

Ratio est, quia licet tres sint veluti partes contemptus propriè dicti, despectus, detractio, contumelia; tamen quælibet iniuria iram concitat, tametsi nulla est, quæ pungat acrius, quàm desipientia. Sicut autem amoris deseruit sanguis, odio, timori;

A tristitiæ melancolia: ita bilis deseruit iræ; nam illa motu iræ insurgente statim effervesceat & concitatur tanquam in malum præsens factura imperum. Motus enim spirituum & humorum respondente motibus animorum propter sympathiam corporis & animæ. Maxime igitur irascuntur illi primò, qui contemnuntur in iis, in quibus se maiores putant. Vir v.g. eruditus, si damnetur imperitiis, difficile tolerat. Secundò illi qui circa ea impediuntur, quæ maxime cupiunt, & quibus maxime indigent. Idè agrotantes, pauperes, amantes, & tientes, & vniuersaliter aliquid cupientes, & non assequentes, iracundi sunt, & facile incenduntur, maxime in eos qui contemnunt eos, maxime ob præsentem fortunam; pauper in eos à quibus ob paupertatem contemnuntur; amans iis à quibus spernitur ob amorem. Præparatur enim quilibet a turbatione, quæ in ipso est. Quartò si forte opposita expectabat; maiorem enim infert dolorem quod est præter opinionem. Quintò qui sunt contemptibiliores, magis proni sunt ad irascendum, cum sæpe patiantur contemptum. Sextò, qui animo sunt angusto & infirmo. Septimò superbi, quos videlicet contemptus acrius pungit. Octauò studiosi facile irascuntur, quia spiritus consumunt inferuientes lætitiæ. Ob eandem causam melancolici & fatigati corpore accenduntur facilius.

Irascimur autem primò deridentibus & conuiciantibus: secundò iis qui officiunt: tertio videntibus ea quibus maxime studemus: quarto amicis facilius quàm inimicis, & assuetis honorare ac magnificere, si contemnunt: quinto iis qui apud illos nos contemnunt, à quibus maxime honorari cupimus; quos admiramur, quibus mirabiles videri volumus, quos metuimus, & à quibus metuimur. Alia huiusmodi plura persequitur apostolus Philosophus *lib. 2. Rhetoric. cap. 5. & 26.*

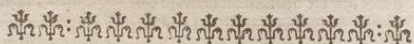
Dico tertio, effectus iræ plurimos esse ac perniciosissimos.

Primus est fetor quidam cordis cum quadam amaritudine, unde à pluribus etiam ira desinitur sanguinis effervescentia circa cor. Secundus est incompositus totius corporis status. *Ira sue similitudinis*, inquit Gregorius, *incensum palpitans cor, corpus fremit, lingua se præpedit, facies ignescit, asperantur oculi, &c.* Anobis *lib. 1. Quid ergo sequitur necessario, nisi ut ex illius luminibus summa emicent, flamma asium, anhelum pectus spiritum acciat, ex ore & ex verbis ardentibus labiorum scintillas inualvescat.* Tertius est delectatio ex vindictæ spe, & obscuratio rationis. Qui irascuntur, inhiant in vindictam. *Per viscera ipsa quære supplicium vram, si vniis, anime.* Iram exsuscitant eorum comparationes, qui vel minori, vel parti de causa irati sunt. Iniuriam acceptam extollunt; vix ipsa tantum, vix adhuc creditur malum. Ab ira se nunquam discelfuros profitentur, nunquam concitatus cessabit in pœnas furor, crescetque semper: queruntur quòd tardiores sint in vlciscenda iniuria. In seipsos irascuntur ob amissam vlciscendi occasionem. Ebullitionem sanguinis circa cor sentiunt, seque vellitari ad ultionem: manca eorum oratio est ad declarationem iræ. Eos quibus irascuntur, despiciunt. *Eiectum littore, egentem excepi, & regni dementem in parte locavi.* Partes corporis omnes incitant ad fumendam vindictam, furoris arguunt mediocritatem, videntur in amentiam versi, hortantur se ad maiora. Inducunt facilia omnia esse ad vindictam. Proferunt se moliti magna. Iram extollunt, à persona læsa & lædente. Illatam iniuriam narrant & exaggerant. Latantur tanquam ultionem viderent.

derent. Eorum omnium causa est, quia bilis cum accendatur insurgente motu iræ, accendit etiam spiritus, unde statim turbatur ratio, quia spiritus esse debent temperati & tranquilli, ut sint idonei mentis functionibus. Excitantur etiam vapores ab eadem bile effervescente, qui caput opplent & ofuscant. Denique idem humor biliosus calefactus passionem etiam iræ auget per sympathiam, indeque totum immutat corpus, quia est valde calidus; unde cum spiritibus & sanguine simul foras sese 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 humilis est, non molestè fert contemptum. Secundum ut minuamus opinionem contemptus, seu iniuria acceptæ. Tertium ut proprios cogitemus defectus. Quartò ut tantisper cohibeamus animum à vindicta, donec ira deferuerit. Quintò fugere iracundorum hominum consortium. Sextò non multum inquirere, quid de nobis dicatur. *Multa nos iniuria transiunt*, inquit, Seneca, *ex quibus pleraque non accipit qui nescit*. Septimò ponenda ob oculos exempla patientiæ.

Colliges secundò aliorum in nos iram sedari. Primò si non obstitimus irato: initia malorum quies curat. Secundò iuvat suavi oratione iratum placare. Tertiò fateri culpam, & irato non contradicere. Et hæc de passionibus satis sit, ut ex his intelligere quisque possit eorum victoriam, totum esse debere studium sapientiæ.



DISPUTATIO III.

De virtutibus moralibus in specie.

Aristoteles à lib. 3. ad 10.



ACTENVS in genere proposui virtutis moralis naturam, actus, & materiam, ut inde cognosci possit vniuersim character ipse virtutis: nunc ad singulas explicandas curam conuertit Philosophus, explicatque primùm fortitudinem, temperantiam, iustitiam; deinde virtutes intellectuales, semiuitutes, & amicitiam. Ego parum ab eo discessero, si quatuor quæstionibus 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 quòd ea reliquis præcellat virtutibus; sed quòd natiuitate illas ferè antecedit omnes, imò & quodammodo complexa esse videatur. Unde 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-

tia opposita; deinde partes illi annexas, & opposita singulis vitia.

SECTIO I.

De natura fortitudinis.

Certum est primò, dari virtutem aliquam specialem ab aliis omnibus distinctam, quæ fortitudo appelleretur; fortitudinis enim nomen, ut rectè 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 & immobiliter 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.

Fortitudo virtus ab aliis distincta.

Certum est secundò definiri optimè fortitudinem 3. Ethic. cap. 7. mediocritatem, quæ circa timores fiduciasque versatur. *Qui igitur*, inquit, *ea quæ oportet, & cuius causa oportet, & ut oportet sustinet ac timet, & simili eiam modo confidit, fortis est; quippe eam pro dignitate, & sicut ratio prescribit, fortis vir & patitur, & agat*. Consonat Tullius citatus ab Augustino lib. 83. quæstionum, quæst. 1. *Fortitudo*, inquit, *est considerata laborum perperio, & periculorum susceptio*. Quali diceret, fortitudinem esse virtutem, quæ inducitur mediocritas in affectus timoris & audaciæ, ne impediatur voluntas ab eo quod circa malorum pericula hominem decet. Quæ definitio ut intelligatur, explicari debent fortitudinis obiectum, actus, proprietates, vitia fortitudini vel opposita, vel similia.

Fortitudinis definitio.

§. I.

Obiectum fortitudinis.

Aristot. 3. Ethic. cap. 6.

DVo probat Philosophus cap. illo 6. Primò fortitudinem versari circa terribilia, tanquam circa proprium obiectum: secundò illam non versari circa quælibet terribilia.

Fortitudinis materiale obiectum remotum.

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

Ratio est, quia fortitudinis obiectum, ut rectè notat S. Thomas 4. Ethic. lect. 1. aliud est remotum, aliud proximum. Proximum sunt passionibus fortitudo imponit mediocritatem. Remotum est id circa quod versantur huiusmodi passionibus. Illud dixi esse terribilia, idest mala & pericula malorum; deinde quænam sint ea terribilia.

Primò ergo probat Philosophus, terribilia respici à virtute fortitudinis, quia fortitudo est mediocritas circa timores & fiducias: sed timores & fiduciæ non versantur nisi circa res terribiles; solas enim illas metuimus, cum illæ simpliciter sint malæ; metus autem expectatio est mali, & circa eas etiam exercetur fiducia, ut patet: ergo terribilia, idest ea quæ difficile sunt aut tolerantur, sunt obiectum fortitudinis. Probatque S. Thomas q. 123. art. 1.

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 fit per virtutes intellectuales: deinde secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus instituitur humanis, quod pertinet ad iustitiam: tertio secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponenda; impeditur autem dupliciter, uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili, quod tollitur per temperantiam: deinde per aliquod difficile, quod tollitur per fortitudinem moderantem fiducias & timores.

Secundo proponit Philosophus, quamnam terribilia obiectum sint fortitudinis; aliqua enim sunt quae non sunt obiecta fortitudinis, quia mediocritas circa metum eorum, & fiduciam non est fortitudo. Debent igitur primo haec mala, ut fortitudini accommodentur, talia esse, ut honeste suscipi, vel sustineri possint, qualia sunt ea quae pro Reipublicae salute suscipiuntur; unde nec duellantes, nec grassatores dici debent fortes, sed feri potius, & immanes. Secundo perfectae fortitudinis obiectum sunt ea terribilia, quae sunt maxima, praesertim mors; quia illa, inquit, maxime omnium est horribilis, cum sit terminus, nihilque amplius homini mortuo aut bonum, aut malum esse videatur. Tertio non circa quamlibet mortem versari vir fortis videtur, ut si contigerit in morbo vel in mari; sed versatur circa eam mortem, quae in pulcherrimis rebus contingit, cuiusmodi est mors in bello appetita. Ille igitur verè fortis est, qui circa praecalam mortem fuerit impavidus, & circa ea quae mortem afferunt, cum proxima sunt.

Materiale
proximum.

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

Prima pars asseritur 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, quae vocatur fortitudo. Rationem asserit S. Thomas art. 3. quia proprium 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 difficilem, quae voluntatem retrahere possunt à bono rationis. Oportet autem impulsus illum non solum moderate tolerare difficultia, sed etiam aggredi, quando ea oportet exterminare: ergo fortitudo versatur circa timores & fiducias.

Secunda pars de obiecto formali fortitudinis probatur ex 3. *Ethic. cap. 7.* *Fortis vir*, inquit, *ut homo erit interitius; timebit tamen ipse mala huiusmodi, sed ut oportet, & ut ratio praescribit, honestatis causam 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 specialem. Minorem deinde probat. *Qui igitur ea quae oportet, & ut oportet, sustinet ac timeat, & simili modo confidit, fortis est.* Finis autem universae operationis est qui secundum habitum existit; at viro forti fortitudo ipsa honesta res est: talis igitur erit etiam finis, quippe cum fine singula definiuntur.

S. II.

Actus fortitudinis.

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

Explicat illos in genere cap. 7. Deinde ad eos in particulari descendit cap. 9. Vbi asserit proprietates viri fortis.

Dico tertio, actus elicitos fortitudinis esse duos tantum. Prior & potior 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 nimirum & fiducia; circa duos enim illos affectus non potest esse mediocritas nisi duplex: ergo neque actus esse possunt nisi duos; nam omnis timor moderatus pertinet ad perpersionem: omnis fiducia & audacia moderata pertinet ad aggressionem difficilem: ergo duo duntaxat sunt actus elicti fortitudinis.

Secunda pars asserit, nobiliorem esse actum, quo toleramus & moderamur timores, quam eum quo agimus, & moderamur audaciam; ita enim sentit Aristoteles cap. 9. *Quamvis, inquit, circa fiduciam & timores vir fortis versetur, fortitudo tamen non simili modo in utroque, sed in timendis rebus magis spectatur.* Probatque, quia difficultas est doloris ferre quam abstinere à voluptatibus, & aggredienda: ergo est laudabilior actus fortitudinis. Probat antecedens, quia quod est minus voluntarium, est difficilius; perperissio autem dolorum est minus voluntaria quam aggressio: ergo perperissio dolorum est difficilior. Deinde qui aggreditur, non apprehendit malum nisi ut futurum: perperissio apprehendit ut praesens, difficilius autem malum praesens, quam malum futurum. Addit S. Thomas 3. *Ethic. lect. 18.* esse difficilius stare contra fortorem, quam insurgere in aequalem vel minorem; timor autem imminet homini ab aliquo fortiori contra ipsum insurgente, non autem audacia: ergo timor est difficilior quam audacia.

Dico quarto, proprietates actus fortitudinis, & ipsius viri fortis sex numerari ab Aristotele cap. 9.

Primo enim fortis, inquit, impavidus est ut homo, atque timeat quidem res formidolosas, quae facultatem hominis excedunt; verum ut oportet, & ut dicat ratio, tolerat honestatis causam. Secundo agit ex honesta causa, quae sunt ipsius fortitudinis. Tertio fortitudo maxime apparet esse perfectissima in iis quae subito eveniunt; non quod fortitudo in iis quae in electione sunt, magis versetur circa repentina; sed quod subito casus magis ostendant habitum acquisitum. Quarto fortes in actu suo nam assumunt dolore moderatam; nam ut dicitur cap. 8. furor cooperatur fortibus. Quinto fortis tolerantio delectatur ex una parte, nimirum ex consideratione actus & finis sui; aliunde vero ex perpersione tristitiam dolores sentit, atque tristatur. Fortitudinis enim finis, inquit, iocundus esse videtur; verum ab evenientibus doloribus offuscatur. Idque probat exemplo pugilum, quibus iocundus est finis, ob quem pugnant, sed molestum est card. Sic mors quidem & vulnera forti viro molesta erunt, atque inuitus feret; sed feret tamen, quia honestum est ea ferre, & turpe non ferre: neque fit in omnibus virtutibus, ut cum voluptate operemur, quoad attingitur finis. Sexto fortes non sunt semper optimi milites, sed ij qui minus sunt fortes, & nullum aliud bonum habent; quia hi parati sunt obficere se periculis, vitamque pro parvo emolumento perdunt.

S. III.

§. III.

Vitia fortitudini opposita.

Aristot. 3. Ethic. cap. 7.

Dico quintò, vitia fortitudini opposita esse duo: primum est timiditas per excessum timoris & defectum audaciæ: alterum audacia per defectum timoris, & excessum fiducia.

Timiditas. Timiditas longius à fortitudine recedit, quam audacia, ut sæpe docet Philosophus; excedit enim in timendo, & in audendo deficit; quod est sine dubio contra præscriptum rationis; quia timidus non audent aggredi, quando ratio dicit, aut sicut dicit; sed liquitur statim animo, quoties graue aliquod impendit, & timore præpeditus, abrupte actionem, & difficultati propositæ succumbit; quod est contrarium fortitudini, & peccatum interdum graue, aliàs leue pro diuersitate illius mali, quod periculo premente committitur.

Audacia. Audacia diuiditur ab Aristotele in duas species; alteram appellat intimidatam, alteram absolute vocat audaciam. *Intimidata*, inquit, *vitium est nomine carens; sed infania tamen & indolentia potest nominari.* Definitur defectus in timendo contra præscriptum rationis, v. g. cum neque fulmina timeantur, neque terræ motus; id quod ait tribui Celtis: recta enim ratio non solum timorem reprimat ne excedat, sed excitat eum etiam aliquoties, ut malum declinet, quando non est iusta ratio ut sustineatur. *Qui enim*, inquit lib. 1. magnorum Mortalium, *tunc non timet, non fortis, sed iurens est; quia metuendum quidem, sed tolerandum est; nam si nihil metuens toleret, neuiquam fortis.* Vnde dicitur 3. Ethic. cap. 7. furiosos nihil timere. Eleganter Seneca ad Polybium cap. 36. *Non sentire mala non est hominis; non ferre non est viri.*

Audacia proprie dicta, siue temeritas, excessus est in audendo & 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. *considerando in rebus terribilibus excedit, audax est, & arrogans, & fortitudinis affectator.*

Actus ignauia. Dico sextò, actus ignauia istos ab Aristotele rectè numerari.

Primo timere quæ non oportet; secundò deficere in confidendo; tertio malè se habet timidus circa spem, cum vniuersa timeat; fortis verò contra se habet: confidere namque bene sperantis hominis est. Quarto mortem sibi consciscere ad fugiendam paupertatem, aut amorem, aut molestum aliquid, non fortis hominis est, sed potius timidi; est enim mollitudinis laboriosa fugere; atque non quia res est honesta, expetit mortem; sed quia malum fugit. Fortis enim virorum est, inquit ille apud Curtium lib. 7. magis mortem contemnere, quam odisse vitam. Sæpe radio laboris ad vilitatem compelluntur ignaui. Aureus poëta ingeniosus, *Fortiter ille facit qui miser esse potest.*

Actus intimidatis. Actus intimidatis sunt primò nihil omnino timere: secundò dolorem omnem & cruciatum spernere, quod factum esse ab Epicuro testatur Tertullianus cap. 45. *Apologeticè*, tertio nihil velle concedi naturæ, cum tamen homo saxeus non sit, ut Seneca tradit cap. 37. ad Polybium. Quarto ex motu turpi tormenta subire grania. Quintò pertinaciter in sententia sic hære, ut nunquam apparere velit ab ea dimotus.

Actus audaciæ isti sunt. Primò qualis est fortis circa res ipsas formidolosas, talis videri vult audax. Secundò plures ipsorum timidi sunt; in iis audentes res formidolosas non sustinent. Tertio audaces ante ipsa pericula præcipientes sunt, & volunt ea; sed cum in ipsis sunt, tergiversantur. Fortes autem in ipsis quidem operibus sunt feruidi, antea verò quieti.

Actus audaciæ.

§. IV.

Vitia fortitudini affinia.

Aristot. 3. Ethic. cap. 8.

Dico septimò, vitia fortitudini affinia ea dici, quæ nomen habent & imitationem aliquam fortitudinis; quemadmodum inquit Philo lib. de fortitudine, nummi adulterini veram referunt Principis imaginem.

Vitia fortitudini affinia.

Prima vocatur fortitudo ciuilis, quæ nimirum in pericula irruit non propter honestatem fortitudinis, sed ad vitandam penam, quam ignaui sanciunt leges, vel ad obtinenda præmia & honores fortibus in Republica dati solitos. Ciues enim ob increpationes quæ sunt ex legibus, & opprobria, honoresve subire pericula videntur.

Fortitudo ciuilis.

Probat autem hanc non esse veram fortitudinem, quia fortitudo tolerat & aggreditur difficilia propter ipsam honestatem; fortitudo autem ciuilis spe præmij ducitur; ob pudorem enim & appetitionem honoris exercetur, & ob fugiendam reprehensionem, quæ quidem est turpis: ergo spuria est & adulterina fortitudo illa ciuilis: non enim pudore aut necessitate, sed quia res est honesta, fortem esse oportet.

Secunda fortitudinis fucata species est militatis, quæ videlicet contemnit aliquis pericula, eo quod expertus sit illa sæpe vana esse: atque fortis videtur esse, quia quales illæ sunt, alij nesciunt.

Fucata.

Probat autem triplici ratione illam non esse veram fortitudinem; prima est, quia non versatur circa difficilia, quia & aduersarios offendere, & seipsos tueri maxime possunt, & euitare hostis conatus, & illum percutere, cum armis uti maxime possint, & talia habeant ut & ad faciendum sint, & ad non patiendum aptissima; quibus efficitur ut & ipsi tanquam aduersus inermes armati, & tanquam aduersus rudes ludimagistri decerent. Secundò in huiusmodi certaminibus non ij sunt pugnacissimi, qui fortissimi sunt; sed ij qui vires habent, & ij qui optime valent corporibus. Tertio isti tunc timidi sunt, cum excreuit periculum, & inferiores sunt copiis & apparatu.

Tertia est, quæ quis ardua subit ob concitationem alicuius affectus, præsertim iræ; nam ira fortitudinem maxime acuit, vnde fortiores ij etiam solent esse qui sunt iracundiores. Fortes ergo, inquit Philosophus, ij videntur, qui ob iram feruntur perinde atque fera in eos qui ipsas vulnere afficiunt, quia & fortes concitantur iræ.

Fortitudo ad ardua.

Hanc non esse veram fortitudinem multæ probant rationes. Primò, quia dolore concitati ac irâ huiusmodi homines irruunt in periculum, nihil providentes malorum; nam hoc pacto ipsi asini cum esuriunt, fortes essent; non enim à pabulo verberibus dimouentur. Secundò etiam adulteri propter libidinem audent plurima: ergo qui ob dolorem aut iram ad pericula compelluntur, fortes non sunt. Tertio qui per eos affectus concitati agunt, pugnaces quidem sunt, at non fortes; non enim ob honestatem agunt, nec ut ratio præcipit; sed ob

ob ipsum affectum; aliqua tamen ex parte sunt similes fortibus.

Fortitudo ex spe. Quarta fortitudinis veræ umbra est eorum, qui sunt fortes ex eo quod spe freti sint, idest qui properetere spem in periculis habent, quia multos sæpe superarunt. Vnde fit ut felicem sibi quisque tunc exitum spondeat, quia sæpe aliàs fuerunt victores.

Illa fortitudo est solum adumbrata. Primò quia se superiores putant, & nihil suscepturos mali; unde nihilo tutiores videntur esse quàm ebrii, qui sperant sibi omnia euentura prosperè. Secundò, cum non eueniunt ipsis talia, qualia sperarunt, fugam arripiunt. Fortis autem viri est res eas, quæ sunt & videntur formidolosæ, ferre; quia honestum est ferre, & turpe est non ferre. Tertiò fortis magis videtur qui subitis in periculis est interritus, quàm in præcis; est enim ab habitu magis, & minus ex apparatu.

SECTIO II.

De virtutibus fortitudini adiunctis.

Fortitudo vna est specie. Certum est primò, fortitudinem ita esse vnâ specie infima, ut nullas propriè loquendo sub se habeat virtutes totales specie distinctas, tanquam partes subiectiuas, integrales, aut potentiales. Partes subiectiuas nullas habet proprias, quia omne illud discrimen, quod excogitari potest inter varia obiecta fortitudinis, est materiale. Formaliter autem, & in ratione honesti perinde est moderatè aggredi, & moderatè sustinere. Perinde etiam est non refugere hoc aut illud periculum: nec refert ad formalem rationem fortitudinis, quomodocunque patitur homo. Nam hæc discrimen non efficiunt nisi materiale. Partes etiam integrales proprias & potentiales non habet, quæ nimirum ab ipsa specie differant; quia idem semper habent motuum formale; & illæ omnes quæ communiter numerantur, materialiter solum differunt.

Eius partes potentiales. Certum est secundò, partes fortitudinis potentiales illas vocari à S. Thoma, quæ virtutem imitantur fortitudinis in materia minus difficili, idest quæ idipsum quod fortitudo spectat circa mortis pericula, spectant in materia minus difficili. Septem autem numerantur à S. Thoma, magnanimitas, securitas animi, magnificencia, patientia, longanimitas, perseverantia, constantia, quas tamen omnes facilius videmus cum Augustino reuocare ad magnanimitatem, magnificenciam, patientiam, perseverantiam. Cum enim duo sint munera fortitudinis, pati & aggredi; ad aggrediendum requiritur primò promptitudo quædam animi ad suscipiendum periculum, quod præstat magnanimitas: secundò strenuitas in exequutione, quod facit magnificencia. Ad patiendum requiritur primò ne animus malorum asperitate frangatur, quæ patientia est. Secundò, ne diuturnitate malorum fatiscens cœpta bona abrumpat.

S. I.

Magnanimitas.

Aristoteles 4. Ethic. cap. 3.

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

Magnanimitatis definitio. Dico primò, magnanimitatem generatim sumptam rectè definiri, virtutem quæ ad magna, & heroica opera in omni virtutum genere inclinatur.

A Ratio est, quia magnus animus dicitur qui adspirat ad magna, eaque sola æstimat & cogitat, quæ verò sunt parua, negligit; is enim, inquit Philosophus, est magnanimus, qui dignus est magnis, & is dignum se esse censeat. Atqui nihil in rebus humanis est magnum præter virtutes, quæ tamen etiam aliæ sunt aliis potiores: ergo ille propriè magnanimus est, qui ad magna inclinatur virtutum opera, modò tamen mortis non sint pericula, quæ obiectum sunt veræ fortitudinis. Neque tamen hæc virtus omnes est amplexa virtutes, tametsi earum ferè omnium sectetur materiam; non enim ex proprio illarum motiuo spectat huiusmodi obiecta, sed cum habeat pro materia res magnas, idest maximè ardua opera virtutum, sub speciali quodam motiuo illa respicit.

B Addit Philosophus cap. 3. proprium magnanimi viri esse, quod in quaque virtute magnum est. Et infra docet magnanimitatem esse quoddam virtutum omnium ornamentum; nam & maiores eas, amplioremque 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 appetendo in eis magnitudinem quandam & excellentiam. Circa eisdem actus eximios versatur fidentia, quæ sperat se posse vincere periculum, & bonum consequi, licet eximium & difficile. Securitas etiam adheret magnanimitati: proprium eius est excludere timorem & anxietatem, animumque confirmare aduersus anxias curas.

C Dico secundò, magnanimitatem specialem rectè definiri ab Aristotele cap. 3. *Est mediocritas circa honores magnos.* Adeo ut quemadmodum fortitudo moderatur timorem & audaciam in periculis mortis; sic magnanimitas specialis moderetur timorem & audaciam in periculis contemptus: ne videlicet desistat à magnis actibus virtutum ex timore dedecoris, nec aggrediatur ex appetitu honoris. Ita expressè Philotophus eo loco, consentiuntque Valques 1. p. disp. 235. cap. 4. Sepulveda lib. 3. de honestate discipline militari, Flaminius Nobilius lib. de felicitate, cap. 9. Marinus, & plures alij.

D Ratio est, quia proprium magnanimitatis est animum perficere circa res magnas, adeo ut erga eas rectè se habeat. Hæc enim specialis quædam honestas est per se appetibilis. Honor, præsertim magnus, præcipuum & primum hominis bonum est: ergo proprium est magnanimitatis perficere animum erga maximos honores, ita ut iuxta rationis præscriptum illos dispiciat & appetat. Magni videlicet honores & ignominia propria sunt materia magnanimitatis.

E Colliges virtutem illam, quam innominatam appellat Philosophus, dicitque mediocritatem esse circa honores paruos, non esse aliam quàm Christianam humilitatem, quando heroica humilitas, & versatur circa magnos honores aut ignominias, tunc esse propriam virtutem magnanimitatis; facit enim ut moderatè versetur animum circa honores magnos, inclinando eum ad eximia virtutum opera, contempto dedecore, & appetitu honoris represso.

Dices humilitatem esse partem potentialem temperantia, cuius proprium est moderari affectus appetitus concupiscibilis, cuiusmodi est appetitus honoris.

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

tiam, tum ad fortitudinem. Ad temperantiam pertinet, quatenus absolute moderatur appetitum honoris & laudis. Ad fortitudinem autem spectat & est vera magnanimitas, quatenus præparat animum ad tolerandam ignominiam & earendum honore ex honestate quæ reperitur in superanda illa difficultate; quæ maxima est; nam hæc est honestas quædam eximia, quam non continet alia vlla virtus, sed est affinis fortitudini, nempe victoria summæ difficultatis in subeunda ignominia virtutis causâ, & contemnendis magnis honoribus, quatenus ad excellentes virtutum actus eliciendos pati non refugit ignominiam, & in eis exercendis timet studium honoris. Vno verbo humilitas heroica est vera magnanimitas.

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

Magnanimus quis.

Primo magnanimus dicitur is, qui magnis est dignus, & magnis dignum se esse censet; qui namque non pro dignitate hoc facit, stolidus; qui autem in parvis dignus est, & hisce dignum se esse censet, is modestus est, non magnanimus. Secundo magnanimus cum 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 vnaqueque virtute magnum. Tertio magnanimus aggressus pericula, nunquam fugam ob timorem arripit, neque iniuriam vlli facit, quia is nullius rei gratia potest agere turpia, cui nihil est magnum. Quarto magnanimitas ornamentum videtur esse virtutum, quia maiores efficit ipsas; idè difficile esse magnanimum, non enim esse potest si non omnis probitas addit. Quarto modicè honoribus etiam magnis delectatur, & oblatos à vulgo propter res parvas contemnit. Quinto in parvis & magnis rebus moderatum se præbet. Sexto non offert se casibus periculorum ipsorum gratia, nec amat pericula, quia paucas res magnificat; sed magnis tamen vltro se exponit, quando de rebus præclaris agitur, & tunc vitæ non parit. Septimo acceptum beneficium maiore compensat beneficio, unde fit ut non valde meminerit beneficiorum acceptorum, quia maioribus illa obruit beneficiis. Octavo solet libenter inferuire alteri; neminem aut vix quemquam rogare. Nondum cunctari & quietem agere, nisi magna res sit proposita, quia parua non meretur; unde fit, ut pauca faciat, sed magna. Decimo apertè amat, & apertè odit; quia timentis est fraude occultare sententiam. Imò apertè omnia dicit; amat enim orationis libertatem. Undecimo dissimulatione in vulgus vitur; non enim sua patefacit omnibus, sed regit, quia non vult laudes vulgi. Duodecimo non potest alterius nutu vivere, nisi amici; id enim esse servile, nec sine assentatione fieri potest. Decimotertio non facile admirari, nihil enim ei videtur magnum in rebus humanis. Decimoquarto, non meminisse iniuriarum; vici enim magnanimi non est memorem esse iniuriarum, & malorum, sed ea potius nihili facere. Decimoquinto nec aliorum laudator est, nec maledictus. Decimosexto non vehementer contendit, quia nihil ei videtur magnum. Vide alia plura, quæ sine dubio conveniunt magnanimitati generatim sumptæ, magis quàm magnanimitati speciali, quam vocant heroicam humilitatem.

Opposita magnanimitati vitia.

Dico quarto, magnanimitati per defectum opponi pusillanimitatem; per excessum opponi superbiam & arrogantiam.

Pusillanimitas vitium est, quo quis apprehendit

R. P. de Rhodæ curs. Philosoph.

A omnia tanquam nimis magna, & suam facultatem excedentia; unde fit ut suis viribus minùs diffidens, ea refugiat ad quæ idoneus est.

Superbia etiam opponitur magnanimitati, quatenus est heroica humilitas, & est parata subire ignominias magnas, propter magnos virtutum actus, quos etiam elicit sine appetitu honoris; sicut fortitudo parata est subire mortem. Vitium excedens inordinate subit ignominias, & honores appetit in actibus virtutum, aut vitiorum; vitium deficiens inordinate utrumque refugit: sed de humilitate & superbia dicitur postea plenius.

S. II.

Magnificencia.

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

R Ecè observat S. Thomas quæst. 134. magnificencia nomen dupliciter sumi posse. Primo in genere pro quavis virtute, quæ facit res magnas, & sic non est virtus specialis: secundo pro virtute aliqua speciali, cuius obiectum & naturam, actus, officia & extrema inuestigat Philosophus capitibus illis citatis.

Dico primo, magnificenciam esse mediocritatem in dandis, & accipiendis pecuniis ad magnos sumptus faciendos in rebus magnis. Liberalitatem autem esse mediocritatem circa dandas & accipiendas pecunias in parvis sumptibus. Obiectum ergo & materia magnificencie sunt magni sumptus ad res magnas: obiectum liberalitatis sunt parvi sumptus.

Magnificencia quid sit.

Ratio est, quia magnificencia & magnanimitas in eo differunt, quod magnanimitas intendat magnitudinem in actu virtutis ob quam spernit honores magnos, & subit ignominias. Magnificencia verò intendat magnitudinem in opere externo ad hominum usus accommodato, propter quod spernit pecuniam, magnosque facit sumptus, quod est propriè magnificum esse.

Vnde constat has virtutes non ad solam reuocari temperantiam, non enim sunt tantum mediocris appetitus pecuniæ; si enim hoc tantum haberent propositum, moderatè appetere pecunias, ad solam possent reuocari temperantiam. At verò magnificencia, proptè intendit magna opera, & propter illa magnos sumptus facit, spectat omnino ad fortitudinem, alioqui frustra duæ ponuntur virtutes, quarum vna versetur circa magnos sumptus, altera circa paruos; sicut non est duplex temperantia, vna circa magnas voluptates, altera circa parvas. Magnificencia ergo spectat difficultatem in sumptibus ad opera ingentia, quæ cum reperiri non possit in aliquibus subiectis, in quibus est liberalitas, bene numeratur ut virtus distincta à magnificencia.

Dico secundo, actum magnificencie primarium esse efficere ut decet res magnas, ad quas magno sumptu opus est.

Actus magnificencie.

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

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

Viri magnanimi proprietates.

C C c

Secundo

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 erogatur; exacta enim ratio ad parsimoniam magis pertinet, atque potius quoniam pacto pulcherrimum, maximeque decens fuerit ipsum opus, considerabit, quam quanti constiterit; & quoniam modo confectum, quam per minimos fuerit sumptus. Quartò ab æquali sumptu facit magnificus rem magis præclaram, quam liberalis; quia vir magnificus quocunque sumptu facit opus præclarum quam liberalis. Quintò in iis magnis operibus sumptus facit, quæ diuturno tempore persistere possunt; hæc enim sunt maxime pulchra, & in singulis decorum ipsum servat.

Actus principalis liberalitatis.

Dico tertiò, actum principalem liberalitatis esse dare pecunias honestatis causâ, & rectè; id est quibus, quando, quantum oportet, & cum voluptate. Secundarium autem, & minus præcipuum eius actum esse capere cum mediocritate.

Probat à Philosopho multis rationibus. Prima est, quia ipsius virtutis est beneficia potius conferre, quam suscipere; & honesta potius agere, quam non agere turpia. Deinde gratia sequitur eum qui dat, non eum qui recipit; & laus etiam magis. Tertiò facilius est non accipere, quam dare; homines enim multò magis sua erogant, quam non accipiunt aliena. Quartò ij, qui dant, liberales dicuntur; qui non accipiunt, laudantur ob iustitiam, non ob liberalitatem. Quintò liberales homines maxime omnium ferè hominum studiosorum amantur; profunt 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 unde oportet, accipiet ex propriis rebus; quia id est necessarium, ut donare possit. Tertiò non quibuscvis dabit; ut quibus oportet, & quando, & ubi honestum est, donare possit. Quartò attinet etiam ad liberalem ut in dando adeo exsuperet, ut sibi pauciora relinquat; est enim liberalis ad seipsum non respicere. Quintò liberalitas non in multitudine rerum, quæ dantur; sed in habitudinis consistit. Vide cetera.

Oppositum magnificentiæ vitium.

Dico quartò, vitium magnificentiæ oppositum per excessum esse indecoram quandam diligentiam in sumptu faciendo; *Barbaria* Philosophus appellat; per defectum esse pusillitatem, seu parvi scientiam.

Is qui exsuperat, primò in parvis rebus multa consumit & splendo rem inconcinne captat; omnia enim non honestatis, sed ostentationis divitiarum causâ facit, & ut propterea sit admirationi. Deinde ubi multos facere oportet sumptus, parvos facit, & contrà. Tertiò pusillus in decoro circa universa deficit, & maximis factis sumptibus, in parvo perdit decorum. Quartò quicquid facit, tardè, differendo que facit, consideratque quoniam pacto, quam minimos sumptus faciat, & etiam conqueritur, cunctaque maiora quam oportet, se facere putat. Quintò hi duo habitus vitiosi quidem sunt, non tamen afferunt probra, propterea quod neque detrimento sunt aliis, neque nimium sunt deformes.

Prodigalitas, & avaritia, vitia liberalitati opposita.

Dico quintò, vitium liberalitati oppositum per excessum esse prodigalitem, per defectum esse avaritiam.

Prodigalitas vitium est in dando, & in non ac-

apiendo exsuperans. Avaritia superat in accipiendo, deficit in dando. Prodigum proprium est primò, quod multò sit melior quam avarus, quia facilius corrigi potest ab egestate & ab ætate; & quia habet ea quæ sunt hominis liberalis; dat enim, & non accipit: quod si assuescat ad rectè faciendum, euadet utique liberalis. Quapropter videtur non esse moribus pravius; non est enim improbi, nec ingenerosi, tam in dando, quam in non capiendo exsuperare; stolidi tamen est. Deinde ille minus est malus, qui pluribus prodest: prodigus pluribus prodest, quam avarus, qui nemini, ne sibi quidem ipsi prodest. Secundò plerique prodigorum avari etiam sunt, simul capiendo, & prodigè dando; quia cum facultates ipsis decuant, ex alienis dare coguntur. Tertiò ipsorum dationes non sunt honestæ, nec ut oportet efficiuntur; sed interdum locupletes eos efficiunt, qui pauperes esse deberent. Quartò plerique prodigorum sunt imperantes; nam cum facile erogent, proni sunt ad sumptus in flagitiis faciendos; atque quia non ad honestatem vivunt, ad voluptates declinant. Quintò prodigus adhibita cura & diligentia devenit ad medium; avaritia verò est incurabilis, quia senectus & imbecillitas omnis avaros efficere videtur. Deinde, quia hominibus magis est insita, quam prodigalitas.

Condemnationem avaritiæ habent omnes & sacri & prophani codices. *Avaro nihil est salutius*, inquit Ecclesiasticus cap. 10. quia nullum est peccatum, quod non suadeat, & ad quod non inducat avaritia: unde additur; *Hic enim & animam suam venalem habet, quoniam in vita sua proiecit intimam suam*. Et Apostolus 1. ad Timotheum, cap. 6. monet eos qui volunt divites fieri, incidere in tentationem, & in laqueum diaboli, & in desideria multa inutilia & nociva, &c. Unde Gregorius lib. 31. moralium, cap. 31. septem numerat filias avaritiæ, quia scilicet homo avarus ut divitias acquirat, incidit in huiusmodi peccata. Sunt enim proditio, fraus, fallacia, peritiam, inquietudo, violentia, & obduratio cordis contra misericordiam. Rationem dabit S. Thomas 2. 2. quæst. 119. art. 1.

Avaritiam appellat Philosophus *animositas*, quia res turpis, illibera, & homine maxime indigna. Et Tullius ait nihil esse tam angustum, tamque parvi animi, quam amare pecuniam.

S. III.

Patientia, & perseverantia.

Ignota Philosopho fuit virtus patientiæ, quæ propriè christiana est virtus, vel certe virtus est ipsa fortitudinis, ut patebit ex dicendis de illius natura, obiecto, actibus, proprietatibus, gradibus, & vitiis oppositis.

Dico primò, patientiam, proptè virtus est specialis, rectè definiri, *Virtutem qua confirmat animum adversus tristitiam, ne ab illius oppressu à se prescriptio rationis recedat, aut indecori aliquid agat*. Eodem recidit altera illa patientiæ definitio, quam ex Tullio refert Augustinus lib. 83. quæstionum, quæst. 31. *Patientia est bonitatis aut utilitatis causâ rerum arduarum ac difficilium perpassio*.

Primò dixi, patientiam proptè specialis est virtus, sumitur enim patientia primò vniuersim pro virtute, quæ firmat animum adversus quoslibet 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 virtute, quæ moderatur tristitias ortas ex aliis malis, quæ distinguuntur 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 tristitias. Triplex videlicet est materia, seu obiectum circa quod patientia versatur per actum suum. Prima est materia proxima, meriores nimirum, qui solent oriri ex infamia, egestate, inimicis & ceteris infortuniis; hos enim meriores patientia moderatur, & ad normam rationis reducit. Altera est materia remota, ut sunt externi actus, & verba, quæ ita moderatur, ut nihil fiat contra rationis præscriptum. Tertia, inquit Lessius, est materia remotissima, illa videlicet mala, quæ sunt causa tristitiæ internæ. Proprium itaque patientiæ munus est sic temperare tristitiam ortam ex præsentibus malis, ut vel illam omnino comprimatur, vel illam moderetur sicuti recta ratio præscribit, aded ut actiones, verba, & externi gestus nihil indecori habeant.

Tertiò dixi, patientiam sic moderari tristitias, ut rectam semper rationem atendant, idest propriam respiciat honestatem. Possum enim dupliciter ferre patienter mala, seu dolorem animi temperare. Primò intuitu honestatis, quæ in ipsa inest tolerantia, & hæc est propria ratio formalis patientiæ virtutis specialis. Secundò intuitu honestatis alicuius alterius virtutis, quæ impugnat per tristitias præfentes, & sic patientia est omnis virtutis, quælibet enim virtus propriam honestatem sic amat, ut ex vi huius amoris resistat omnibus quæ illam impugnant: quod in sensu patientia definitur ab Augustino lib. de patientia, cap. 2. *Patientia hominis est quæ mala æquo animo toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus.*

Colliges ex his primò, eandem omnino virtutem patientiæ iuxta diversa mala quæ tolerat moderatè ac ut deest, vocari æquanimitatem, constantiam, longanimitatem. Si enim tristitia oriatur ex iactura externorum bonorum, tunc patientia illam moderans tristitiam vocatur æquanimitas. Si oriatur ab incommodis corporis, vocatur constantia. Si oriatur molestia ex dilatione rei expectata, vocatur longanimitas. Si ex iniuriis verborum, vocatur propriè patientia.

Colliges secundò, gradus patientiæ istos tres numerari ex parte modi quo mala toleramus. Primus est tolerare sine murmuratione interna: secundus sine querimoniis externis: tertius cum gaudio, sicut Christus, qui ut ait Tertullianus lib. de patientia, discessurus totà saginari voluit voluptate patientiæ.

Colliges tertiò tres esse veluti partes & species patientiæ, propter mala, ut dixi, diversa quæ tolerantur. Prima est in damnis fortunarum: secunda in damnis famæ: tertia in damnis corporis.

Dico secundò, vitia patientiæ opposita esse duo; impatientiam, quæ in dolendo excedit; & insensibilitatem, quæ minus dolet quàm debeat.

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

tur aut indignatur propter dolorem, meritiò impatiens dicitur, non quòd immediatè ira eliciatur ab impatientia, sed quia impatientia iram imperat; dolorem enim ab aliquo iratum primò sequitur impatientia, deinde ira.

Dico tertiò, patientiæ istas esse veras proprietates: primà quòd sit difficillima: secunda quòd sit maximè necessaria: tertia quòd sit maximè meritoria.

Primò difficultatem patientiæ ostendit repugnantia totius naturæ cum doloribus; nihil enim est quod tantoperè illa exhorreat. Vnde sicut in bonum sensibile toto impetu inclinatur corrupta natura hominum, sic à malo sensibili toto conatu fugit. Vnde laudantur viri patientes, quia superant communem naturam hominum, prærius & honoribus afficiuntur; hoc est enim heroem esse.

Secundò necessitatem patientiæ inculcat sæpius Scriptura. *Patientia vobis necessaria est*, inquit Apostolus: *in patientia vestra possidebitis animas vestras*, inquit ipse Christus, idest salutem animæ assequimini. Ratio probat, quia exercitium virtutum non est possibile sine victoria dolorum; nam illi sæpe occurrunt, & virtutis causâ subeundi sunt: ergo neque sine patientia potest obtineri salus.

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

Dico quartò, perseverantiam, propterea specialis est virtus, rectè definitur, *Est virtus animum persiciens, ut non obstante radio & molestia, quam offerre solet diuturnitas temporis necessarij ad perficiendum opus aliquod bonum difficile, persistat tamen in officio usque ad operis consummationem.*

Dico primò, perseverantiam propterea est virtus specialis; quia perseverantia sumitur tripliciter. Primò pro conseruatione gratiæ sanctificantis usque ad mortem, quæ ut sic non est virtus, sed magnum quoddam Dei donum, & privilegium proprium electorum. Secundò significat propositum continuandi aliquod bonum opus donec illud absoluat; seu quandiu ratio dictabit, ex affectu honestatis peculiaris, quæ in opere illo relucet, ut cum quis servat 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 relucens, 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 radio & molestia*; quia materia huius virtutis est primò tedium & molestia, quæ capitur ex diuturnitate rei laboriose ac difficilis; eam enim vincit & moderatur perseverantia. Deinde materia etiam perseverantiæ opus est bonum cuiuscunque virtutis, propterea continuatum usque in finem, quem ratio præscripsit. Forma enim quam perseverantia inducit in bonum opus, est illius continuatio usque in finem, siue ille sit finis vitæ, siue finis negotij. Actus ergo illius

Patientiæ necessitas.

Perseverantia definitio.

Duo patientiæ opposita vitia.

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

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

Colliges secundo, duo esse vitia perseverantiæ ac constantiæ opposita; per excessum enim pertinacia illi est opposita, inconstantia verò per defectum. Pertinax dicitur apud Aristotelem 7. *Ethic. cap. 9.* qui firmus manet in proposito, siue sentiendi, siue agendi ubi non oportet, vel plusquam oportet. Mollis verò & inconstans appellatur, qui ob difficultates occurrentes, & maxime ob tristitias, ac privationem delectationum desistit ab opere bono, ceditque difficultatibus. Quamquam etiam molles à Philosopho appellari constet eos, qui nimium sunt appetentes delectationum & iocis etiam ac ludis dediti.

QVÆSTIO II.

De temperantia.

EXimium virtutis temperantiæ decus est, à cuius exercitio, ut recte notat Ambrosius, mundum inchoare Deus voluit, relicturus paradysum homini, si temperantiam amasset. Vnde nec immerito Clemens Alexandrinus *lib. 2. Stromatum, c. 11.* ait hominem temperantiâ simillimum Deo fieri. Explicat eam Philosophus *cap. 10. ad finem libri 3. Ethic.* cuius insitens vestigiis, primùm expono naturam temperantiæ generatim, deinde partes eius subiectivas, postremò partes potentiales.

SECTIO I.

De natura temperantiæ generatim.

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

TRia proponit Philosophus, obiectum temperantiæ, actus, & comparisonem eius cum fortitudine; quæ ut 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 quæ moderatur & refrænât cupiditatem delectationum corporalium, quæ sensu aliquo externo percipiuntur. Et ut sic distinguitur ab aliis omnibus virtutibus, cum habeat diuersum obiectum & diuersum munus; nulla enim alia virtus versatur circa delectabilia sensuum. Et est vera virtus, cum obiectum eius formale sit conformitas cum recta ratione; regula enim quam sequitur in assumendis, repudiandisque rebus delectabilibus, non est alia, quàm necessitas vitæ præsentis.

Certum est secundo, temperantiam rectè defi-

Temperantia virtus est.

Temperantia definitio.

niri, *Est mediocritas circa voluptates*; idest, virtus moderatrix earum passionum appetitus concupiscibilis, quæ versantur circa delectabilia corporis, secundum sensum præsertim gustus in visu cibi & potus, & secundum sensum tactus in usu venerorum. Quia nimirum sicut fortitudo mediocritas est timoris & fiducia circa terribilia; sic temperantia mediocritas est passionum omnium appetitus concupiscibilis; amoris videlicet, cupiditatis & delectationis circa delectabilia. Quod ut firmius manifestum, proponam obiectum proprium temperantiæ, actus eius, partes integrales, & vitia opposita.

S. 1.

Quodnam sit obiectum proprium temperantiæ.

Aristot. *cap. 10.*

Dico primò, obiectum materiale temperantiæ strictè sumptæ aliud esse remotum, aliud proximum. Remotum sunt ea obiecta delectabilia, quæ per gustum & tactum possunt allicere appetitum, nimirum esculenta, poculenta, & venera: proximum autem sunt delectationes gustus & tactus: tristitiæ quoque ortæ ex earum absentia sunt etiam obiectum materiale temperantiæ, sed minus præcipuum.

Probat totam assertionem eleganter Philosophus toto illo capite, ubi primò docet alias esse voluptates animi, alias corporis. Voluptates animi eæ sunt, quæ sequuntur operationem intellectus aut sensus interni, non autem operationem vilius externi sensus; nam in illis nihil corporis, sed sola mens patitur: huiusmodi sunt delectationes omnes quæ percipiuntur ex contemplatione veritatis, studiositate, honoribus, fabularum narratione. Nam tam ambitiosus, inquit, quàm avidus disciplinæ gaudet eo, cuius est avidus: voluptates autem eæ non sunt materia temperantiæ; qui enim capiuntur iis voluptatibus, neque intemperantes dicuntur, neque temperantes. Eos verò qui fabulis aut narrationibus delectantur, & circa talia dies consumunt, verbosos atque deliros dicimus; intemperantes autem non solemus vocare, nec eos etiam, qui pecuniarum vel amicorum causâ dolent. Voluptates corporis eæ sunt, quæ capiuntur per externos sensus, idest in quibus obiectum delectationis appetitus est aliqua sensatio externa; ut cum gaudet appetitus, gaudet de gustatione aliquis cibi. Circa solas igitur voluptates corporis versatur temperantiæ virtus, quia si soli temperantes dicuntur, qui eas moderatè adhibent pro ratione præscribit; si soli intemperantes, qui eas persequuntur contra dictamen rationis.

Deinde ait, temperantiam non versari circa voluptates quaslibet corporeas; probatque, quia voluptates corporis alia sunt in visu, alia in auditu, &c. Sed qui rebus iis gaudet, quæ visu percipiuntur, ut coloribus, picturis, figuris, nec temperantes, nec intemperantes dicuntur, quamvis in iis sensari possit mediocritas, & excessus etiam esse possit, ac defectus. Similiter eos qui gaudet iis quæ auditu percipiuntur, nemo vocat intemperantes; qui verò delectantur odoribus, per accidens tantum possunt tales appellari: non enim eos qui malorum, aut rosarum, aut vaporum; sed potius eos qui vinguentorum aut epularum odoribus delectantur, intemperantes dicimus esse: ergo non omnes voluptates corporeæ sunt obiecta temperantiæ. Id quod præterea ostenditur, quia temperantia circa eas solas voluptates versatur, quæ sunt homini communes.

E Sed qui rebus iis gaudet, quæ visu percipiuntur, ut coloribus, picturis, figuris, nec temperantes, nec intemperantes dicuntur, quamvis in iis sensari possit mediocritas, & excessus etiam esse possit, ac defectus. Similiter eos qui gaudet iis quæ auditu percipiuntur, nemo vocat intemperantes; qui verò delectantur odoribus, per accidens tantum possunt tales appellari: non enim eos qui malorum, aut rosarum, aut vaporum; sed potius eos qui vinguentorum aut epularum odoribus delectantur, intemperantes dicimus esse: ergo non omnes voluptates corporeæ sunt obiecta temperantiæ. Id quod præterea ostenditur, quia temperantia circa eas solas voluptates versatur, quæ sunt homini communes.

Quaest. 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.

Tertio 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 ferinæ 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 ferinæ, 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 pronæ, 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 minùs præcipuam & secundariam esse tristitias ortas ex absentia voluptatum; nam fortitudo moderatur tristitias & timores ex rerum difficultium tolerantia: temperantia moderatur solum tristitias, quas parit voluptatum absentia.

Obiectum
formale
temperan-
tiae.

Dico secundò, obiectum formale temperantiae esse honestatem, quæ reperitur in mediocritate voluptatum gustus & tactus. Regulam verò vnde indicatur, quænam delectatio habeat talem mediocritatem præscriptam à recta ratione, non aliam esse quàm necessitatem & utilitatem rerum ad hanc vitam pertinentium.

Ratio est, quia honestas temperantiae propria in hoc posita est, ut voluptas corporea tactus & gustus ametur semper in ordine ad aliud: illud non potest aliud esse quàm necessitas & utilitas humanæ vitæ, idest quantum necesse est ut consulatur necessitatibus humanæ vitæ ac officiorum, ut exponit optimè S. Thomas *quaest. 141. art. 6.* post Augustinum *lib. de moribus Ecclesiæ, cap. 21.* Clementem Alexandrinum *lib. 3. paedagogi, cap. 7.* Hieronymum *in cap. 44. Ezechielis*, & eleganter explicat Philosophus *lib. 3. Ethic. cap. 11.* Vir temperans, inquit, appetit ea tantummodò iucunda, quæ vel ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem faciunt; atque ea quædam mediocriter, & propterea decet; & cætera etiam quæ his impedimento non sunt, vel præter honestatem, vel supra facultates; nam qui ita facit, magis tales voluptates amat, quàm dignum sit; temperans autem tantum ut recta ratio præscribit.

Colliges ex his virtutis huius eximie tres proprietates. Prima est summa difficultas, quia voluptates tactus & gustus vehementissimæ sunt, alliciuntque appetitum ardentius quàm alie: vnde merito ait Philosophus, difficultius esse resistere voluptati quàm iracundia. Deinde quia illæ voluptates rationem excæcant; imminuto autem usu rationis, difficultius est agere propterea dicitur. Denique cum vehementer ad se trahat totum voluntatis conatum, vehementer etiam libertatis usum imminuit: est ergo difficillimum applicare voluntatem ad obiectum voluptati 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 suas non eas, facient enim*

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

te gaudium inimicis tuis. Hinc toties Christus præcipit abnegationem, crucem & voluptatum abrenunciationem. Denique præcipiunt humane leges, in quibus homo huiusmodi voluptatum nimius amator feris annumeratur; nihil enim agere ille potest dignum homine, nihil vile Reipublicæ. Tertia proprietas est eximia dignitas temperantiae; homo enim per eam exiit quidquid belluinum est, & desinit similis esse brutis animantibus; liberatus autem hoc modo ab hac feruitute 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, tamen eximia quædam sit virtus, esse tamen minùs nobilem quàm reliquas virtutes morales; quia ut rectè ratiocinatur Philosophus, melius est prodesse multis, quàm vni. Iustitia & fortitudo in commune profunt, prudentia virtutibus omnibus facem præfert. Temperantiae utilitas directè non extenditur nisi ad eum qui est temperantiae subiectum.

S. II.

Quinam sint actus, & partes temperantiae.

Aristot. *lib. 3. cap. 11.*

Dico tertio, actum maximè proprium & elicibilem temperantiae, illum esse, quo volumus mediocritatem voluptatum tactus & gustus; idest, quo vult aliquis moderatè, ac ut præscribit recta ratio, se habere circa esculenta, poculenta, & venerea. Actus autem imperatos esse cupiditates, & delectationes moderatas esculentorum, poculentorum, venereorum.

Actus tem-
perantiae
proprius.

Explicat autem Philosophus capite illo 11. paulò 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 vllis rebus huiusmodi delectatur, neque si absint, dolet; neque cupit nisi mediocriter. Tertio nec magis quàm oportet, neque quando non oportet, vlla res omnino illum delectat. Mediocriter autem, & ut oportet eas res appetit, quæ voluptate quidem afficiunt, ad sanitatem autem & bonam corporis valetudinem conferunt. Quarto appetit etiam mediocriter res cæteras voluptatis effectrices, si nec impedimento sint dictis habitibus corporis, nec honestatis cancellos egrediantur. Quintò moderatè quoque se habet circa illa delectabilia, non solum usu & actu externo, sed affectibus etiam internis, appetendo nimirum interius, quantum, ubi, quale, quando, & quomodo decet, & eodem modo exterius vsurpare.

Sextò denique virtus hæc cogitationes sanctis inserit, desideria recta multiplicat, animi tepore non accendit, mentem ab omni defendit procella vitiorum; quia nimirum temperantia optima dispositio est preparans animum ad eos actus, quos dixi; remouet enim impedimenta, & mentem eximie disponit ad diuinarum rerum contemplationem, ex qua nascuntur deinde aliae omnes virtutes. Idèò temperantiam appellat Philo fundamentum virtutum. Vide prosperum ea de re optimè differentem *lib. 3. de vita contemplatiua, c. 19.*

Dico quartò, partes integrales temperantiae

CCC 3 duas

Temperan-
tiæ partes
integrales.

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

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

Secundo partes temperantiæ subiectivas, seu proprias eius species esse quatuor, probat S. Thomas, quia species virtutum distinguuntur per ordinem ad diversas materias; obiecta verò materialia circa quæ versatur temperantia, quatuor sunt; delectationes enim gustus pertinent vel ad cibum, vel ad potum; delectationes circa cibum moderatur abstinentia; delectationes circa potum sobrietas. Deinde verò 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, quæ sanè parum à castitate differt.

Tertio partes huius virtutis potentiales illæ appellantur, quæ similitudinem quandam habent cum temperantia, sed & in multis eam imitantur; sed ab illa tamen differunt, neque respiciunt idem obiectum formale. Imitantur temperantiam, quod moderentur appetitum circa quædam delectabilia; differunt ab ea, quod non versentur circa delectabilia gustus & tactus; sed circa quædam alia delectabilia, quæ octo virtutes occupant. Continentia frenat universas passiones insurgentes, & eas sic cohibet ut non vincant voluntatem. Humilitas moderatur appetitum excellentiæ; mansuetudo appetitum vindictæ. Affinis illis clementia temperat appetitum punitionis; studiositas appetitum scientiæ; modestia componit & moderatur externos corporis motus; simplicitas modum ponit in externo cultu; eutrapelia iocos & ludos honestè componit.

S. III.

Quenam sint vitia temperantiæ opposita.

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

Vitia temperan-
tiæ
opposita.

Dico quintò, vitium temperantiæ oppositum per excessum esse intemperantiam, oppositum verò per defectum esse insensibilitatem.

A Intemperantia Philosopho ἀκρασία, est excessus in experendis, vel fruendis voluptatibus tactus & gustus; quando scilicet experientur, vel usurpantur, quando, & ubi non oportet, vel plusquam oportet, vel non eo modo quo oportet, vel quas non oportet.

Observeat autem Philosophus, cupiditates alias esse naturales, quæ nimirum eadem sunt apud omnes, ut fames & sitis; vel proprias, quæ nostra sponte sunt, suntque alia atque alia iuxta varias condiciones hominum. Circa naturales non delinquitur nisi vno modo, id est circa quantitatem, si plus sumatur de cibo & potu quam oportet: quod non evenit, inquit, nisi iis qui servili & abiecto animo sunt. Circa proprias verò infinitis peccatur modis, cupiendo scilicet quæ 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 quæ afferunt voluptatem, & à cupiditate usque adeo ducitur, ut illam cæteris omnibus anteponat. Quapropter & non adipiscens, & cupiens dolet; cupiditas enim est cum dolore: absurdum autem est ob voluptatem dolere.

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

Dico sextò, inter omnia humana vitia intemperantiam esse maxime probrosam & infamam, ac homine indignam.

Ratio est primò, quia (inquit Philosophus) intemperantia multò est probrosior, quam timiditas; nam illud vitium est magis probrosum, quod est magis spontaneum: sed intemperantia magis est spontanea quam timiditas; hæc enim fit ob dolorem, illa ob voluptatem; quorum alterum experimus, alterum fugimus: & dolor quidem distrahit, atque corrumpit naturam eius, qui habet ipsum; voluptas autem nihil tale facit. Minus igitur nostra sponte timiditas comparatur, quam intemperantia. Secundo ad res afficientes voluptate facilius est assueferi; sunt enim plures tales in vita, & assuefactio fit sine periculo; in rebus autem formidolosis contrà.

Denique à priori ratio est, quia per intemperantiam homo vincitur à delectationibus infimis, 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 ingenij aut industria, sed brutus impetus, & cæca in venem abiectio.

Colliges ex his, meritis intemperantiam à Philosopho vocari vitium puerile; concupiscentiam autem similem esse puero, quia sicut puer impetu ducitur ad ea quæ oblectant absque rationis directione, ita & concupiscentia. Puer si arbitrio suo permittatur, crescit in audacia, magisque in dies fit rebellis: ita & concupiscentia si motibus sinatur, fit intolerabilior. Puer emendatur si coercetur: sic & concupiscentia rationi paulatim subicitur. Debet

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

Debet puer viuere ex imperio pædagogi, concupiscens animæ facultas ex imperio rationis. Vide cætera, ubi tandem concludit: *Est igitur voluptatum appetitio insatiabilis, & operatio cupiditatis similis ipsi amentis; auget omni ex parte id quod est sibi affine.*

SECTIO II.

De partibus temperantiæ subiectiuis.

Exposita generatim temperantia, venio ad præcipuas 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 quibullibet corporeis voluptatibus omnium sensum, plures sunt eius partes. De proprijs ergo tantum mihi sermo nunc est, & de oppositis vitijs.

§. I.

Abstinencia & sobrietas, & vitia opposita.

Abstinencia
virtus est
specialis.

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

Primò dicitur abstinencia *specialis virtus*, non solum proptèr significat subtractionem ciborum maiorem quàm imperet temperantia; hæc enim vocatur propriè abstinencia: sed proptèr significat virtutem, quæ coercetur, & ad iustam mediocritatem reducit ciborum appetitum & sumptum.

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

Tanta verò, & tam laudabilis est honestas illa, ut eam appellet meritò Augustinus primum hominis ingressum in templum virtutum, potestque colligi ex opposito ei vitio, de quo mox. Valent autem ad eius commendationem quæcumque in laudem ieiunij dici solent; quod præstiterunt eximie Tertullianus, Basilus, Cyprianus libris & orationibus de ieiunio; Ambrosius libro de Elia & ieiunio; Lessius sanè *lib. 4. cap. 2. dubitat. 10.* ex varijs Patribus enumerat præcipua quædam ieiunij commoda: partim in corpore; præstat enim illi bonam valetudinem, & longauitatem; qui enim abstinens est, adiciet vitam, ut habetur *Ecclesiast. cap. 37.* partim in animo; carnis enim tentationes extinguit, & subiicit illam spiritui. Ieiunijs, inquit Cyprianus, vitorum sentina siccatur; petulantia marcescit, & fugitiua abeunt voluptates. Intellectum serenat, & ad omnes suas functiones aptiorem reddit. Ieiunium, inquit Chrysost. *homil. 1. ad plebem*, leues pennas animæ producit, ut in sublime ferat. De abstinencia, inquit S. Leo, prodeunt castæ cogitationes, rationabiles voluntates, salubria consilia. Preparat animam ad diuinas illustrationes, & solatia. Ieiunium, inquit Cyprianus, scripturarum delicijs pascitur, contemplatione reficitur, gratia stabilitur, cœlesti pane nutritur. Denique ieiunium pro peccati reatu satisfacit, & impendit in poenam auertit flagella; quævis à Deo impetrat beneficia, & eximiam à Deo mercedem hand dubiè meretur. Vide Valentian *disp. 9. 2. puncto 2.*

Secundò abstinencia dicitur mediocritas circa

usum ciborum, ubi duos potissimum actus temperantia complectitur, sicut intemperantia peccat potissimum in duobus: primò quatenus trahit ad velsendum cibo vetito; secundò quatenus trahit ad modum illicitum vtendi cibo. In his duobus mediocritatem debitam seruat temperantia, ita nimirum ut usus ciborum valetudini, & officijs mentis congruat, quod edoctum se à Deo esse ait Augustinus *lib. 10. confessionum, cap. 31.* eumque solum esse legitimum ciborum usum ut alimur, non ut delectemur, frequenter inculcant Chrysostom. *homil. 71. in Mattheum*, & Clemens *lib. 2. pædagogi, cap. 1.*

Tertiò colligitur ex his, actus temperantiæ proprios istos esse. Primò interitibus alienum habere animum à cibo & potu, aded ut nec de illis vel loquatur, vel cogitet. Secundò illis uti præcisè ad tuendam valetudinem, non autem ad delicias. Hoc me docuisti, inquit Augustinus, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Tertiò subtrahere cibo & potui etiam ea quæ congruunt valetudini, ad castigandam carnem, & subiiciendam illam spiritui.

Quartò modum seruare ac decentiam in qualitate ciborum, abstinendo à delicatioribus; in quantitate, cauendo ab excessu; in modo edendi, vitando nimiam voracitatem; in tempore, loco, aliisque omnibus circumstantiis, hoc semper in oculis habendo, quod eca ventri, & venter eciis: Deus autem & hunc & has destruit.

Dico secundò, gulam esse vitium capitale peccantiæ oppositum, cuius quinque sunt species, & quinque filia.

Actus temperantiæ
proprij.

Gula capitalis
vitium.

Primò dicitur gula vitium, & quidem capitale. Vitium videlicet illud capitale appellatur, ex quo alia oriuntur quamplurima: talem esse gulam testatur Tertullianus. Monstrum, inquit, libido haberetur sine gula; corporis enim pinguedo, inquit Porphyrius *lib. 4. de abstinencia*, animam pestilentia afficit, atque à beatæ vitæ domicilio deturbat. Ut meritò dicas cum Plinio *lib. 26. cap. 8.* pessimum corporis vas alius; instat ut creditor, & in die sæpius appellat. Huius gratiæ expetitur auaritia, &c.

Secundò dicitur gula quinque habere sub se species, quas ex Gregorio Magno enumerat Sanctus Thomas *quæst. 146. art. 4.* præproperè, lautè, nimis, ardentè, studiosè. Quia, inquit S. Doctor, gula importat inordinatam edendi concupiscentiam. In esu autem duo considerantur, nimirum ipse cibus, qui comeditur, & comestio: potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter; vno quidem modo in ordine ad cibum ipsum qui capitur; & sic quantum ad substantiam quærit cibos lautos, aut pretiosos: homines huiusmodi vocat S. Bernardus *serm. 30. in Cantica*, ciborum obseruatores, non morum bonorum. Contrà quàm vsurpatum esse à B. Virgine, ostendit *lib. 1. de Virg. cap. 2.* Cibus ei obuius, qui mortem arceret, non qui delicias ministraret. Quantum ad qualitatem, quærit studiosè præparatos; quantum ad quantitatem, excedit nimis comedendo; quantum ad sumptionem, attenditur inordinatio, vel quia præuenit debitum edendi tempus, quod est præproperè; vel non seruat debitum modum in edendo, quod est ardentè.

Quinque
eius species.

Tertiò dicitur gula quinque habere filias, id est effectus quinque in animo eius qui gulæ deditus est. Numerat eos S. Thomas *art. 6.* ex eodem Gregorio. Sunt, inquit, latitia incepta, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis. Cum enim

Effectus.

enim, inquit S. Doctor, gula sit immoderata delectatio & 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 gulæ ponitur 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 fartas, adipibus tanquam luto inuolutas, & in multo sanguine tanquam in cœnoso gurgite natantes, ad nihil subtile, aut celeste allurgere. Quo de argumento vide præclarissimè 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 aciem mentis obtundi, nimietate ciborum vigorem cordis hebetari, &c. Secundò quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur, quasi sopito gubernaculo rationis per immoderantiam cibi: hæc est inepta latitudo, ut præclare differit Hieronymus lib. 2. in *Iovinianum*, *quæst.* 3. Nonarianus lib. de *cibus Iudæis*, cap. 4. Porphyrius lib. 2. de *abstinentia*. Tertiò quantum ad inordinata verba, & sic ponitur multiloquium. Quartò quantum ad inordinatum actum, & sic ponitur scurrilitas, id est iocularitas quædam ex defectu rationis. Quintò quoad corpus, & est immunditia; nam ut ait eleganter Philo lib. de *agricult.* ventris ingluuiem pedissequa sequitur libido. Pulchrè Ambrosius lib. de *paradiso*, cap. ult. Qui sunt, inquit, qui super ventrem ambulant, ut serpens, *Genes.* 3. nisi qui ventris & gulæ viuunt? quorum Deus venter est, & gloria in pudendis eorum; qui cibo onerati ad terrena curantur. Et Tertullian. lib. *contra psychicos*: Quorum, inquit, Deus venter est, aqualiculus altare, Sacerdos coquus: quorum fides in culina caler, charitas in olla feruet, & tota spes in ferculis iacet.

Sobrietatis
quid.

Dico tertiò, sobrietatem esse specialem virtutem, quæ affectum & vsum moderatur potationis inebriare valentis.

Ratio est, quia virtus ista circa passiones versatur, & actus eius perficitur in vlu externo materiæ, quæ causare potest ebrietatem; id est formam suam & rectitudinem rationis imprimit affectui interno, & externo actui. Potus autem inebriare valens, propria est materia, sed remota huius virtutis: eius officium est in ea mensura uti potu inebriante, quando eo utendum est, quæ mentis functiones non impediatur, vel offendar.

Ebrietatis
vitium.

Dicitur autem virtus hæc omnibus quidem esse necessaria, sed præsertim adolescentibus ad feruorem ætatis; mulieribus ob iudicij debilitatem; senibus & Regibus, quia in his vigere ratio debet ad aliorum eruditionem.

Dico quartò, ebrietatem vitium esse probrosissimum, hominem deturbans ab humano statu, quod faciliè viratur per sobrietatis assuetudinem. Probra huius vitij manifesta sunt; quod ipsi etiam damnant, qui amant.

S. II.

Castitas & opposita ei luxuria.

Eleganter Methodius apud Photium ait *napta-via* dictam esse *napta-via*; quod ea pulcherrimè

ma virtute similis homo euadat Deo: & optimè Ambrosius in funere Satyri vocat castitatem matrem totius virtutis. Imò Gregorius Thaumaturgus ait virtutes dictas esse à Græcis *napta-via*, quia puritas, vel sola, est omnes virtutes; idè notat 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 rectè defini: *Virtus est specialis, statuens mediocritatem circa delectabilia venereorum, vel ea prorsus abiciendo, vel non aliter eis utendo quam recta ratio prescribit.*

Primò dixi castitatem propriè dictam, quia rectè notat S. Thomas *quæst.* 151. art. 2. castitatis nomen dupliciter posse sumi. Primò improprie ac metaphoricè, proptè significat virtutem, quæ temperat quassibet delectationes, tum corporis, tum animi; estque virtus illa generalis. Secundò propriè accipi, & est virtus specialis habens materiam specialem, nempe concupiscentias delectabilium venereorum; 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 à rebus creatis se abstrahat mens humana, & inhaeret cum Deo, censetur pura: si autem à Deo recedens, creaturis se totam mancipet & addicat, fornicatur quodammodo & impura euadit. Vnde dicit Augustinus: *Castitas animi est amor ordinatus, non subdens maiora minoribus.*

Secundò dicitur castitas statuere mediocritatem circa delectabilia venerea; hoc enim proprium est obiectum eius, & materia; quia scilicet proximum obiectum circa quod castitas versatur, sunt interni motus concupiscentiæ incitantes ad venerea, quos vel omnino comprimit, vel secundum rectam rationis normam componit. Remota materia sunt externi actus, qui vel præsent coniunctionem, ut aspectus, tactus, olus, vel est ipsa coniunctio. Proptè moderatur appetitum coniunctionis, vocatur castitas; quatenus autem circa præuios actus versatur, eos auersando, & ab eis auocando, dicitur pudicitia, ut notabam nuper. Vel certè dicitur castitas proptè resecat vsum & affectum venereorum: pudicitia quatenus est conformis pudori, qui solet esse in illorum vlu.

Tertiò dicitur castitatis munus esse vel omnino abiciere huiusmodi delectabilia, vel iis vi secundum rationem. Est enim castitas alia perfecta, alia imperfecta: perfecta est, quæ ab omnibus voluptatibus carnis, tum licitis, tum illicitis perpetuè abstinerere proponit, & appetitum etiam abicit nuptiarum. Imperfecta est, quæ id vel ad tempus dimittit taxat proponit, vel ab illicitis tantum abstinere, & licitis moderatè vitur.

Itaque actus castitatis isti commodè numerari possunt. Primus hortere actus omnes internos cogitationum, appetituum, delectationum circa venerea. Secundus hortere actus omnes externos venereos. Tercius ea omnia, quæ præuia sunt, & possunt impellere ad huiusmodi actus, tum affectu interno, tum externo actu deuitare.

Grandis est virtutis, inquit Hieronymus, & sollicitæ diligentia, in carne non carnaliter viuere; secum pugnare quotidie, & inclusum hostem, argi

instar centum oculis observare. Et Tertullianus *lib. de pudicitia, cap. 1.* castitatis amatorem comparat cum funambulo, qui per tenuissimum filum pendente velligio ingreditur, carnem spiritu librans, animum fide moderans, oculum metu temperans, ne qua illum carnis vacillatio, animi auocatio de fide decusserit. *Amos 7.* inquit Hieronymus, adamante in manu habens Deus cernitur. Adamas ille vir castus est, qui positus in Dei manu, solum hirci sanguinem timet; nam potest vinci libidine, non flammis.

Ex quibus constat, præcipuam & primariam castitatis speciem, imò florem delibatum huius virtutis, & omnium aliarum esse virginitatem, quæ consistit in carnis integritate cum proposito abstinendi perpetuò à veneris omnibus delectationibus; idè definitur ab Augustino *lib. de sancta Virginit. cap. 13.* *Quod est in carne corruptibilis incorruptionis perpetua meditatio*; id est firmum, & stabile propositum servandi perpetuam carnis integritatem. Exigit nimirum virginitas duo: alterum in corpore, alterum in animo. In corpore nunquam pollutum esse voluntariè; in animo propositum nunquam reuocabile sic permanendi. Est autem virtus hæc non solum licita, sed femper, & apud omnes etiam gentes laudata, & honorata: flos videlicet morum virginitas est, inquit Tertullianus citato loco, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, præiudicium omnis bonæ mentis; quæ viget in coniugio, viduitate, coelibatu, virginitate.

Luxuriæ vitium. Dico secundò, luxuriam esse vitium speciale oppositum castitati per excessum, cuius obiectum delectatio est venerea; filia internæ octo, externæ quatuor, species sex.

Primò, quod luxuria vitium sit speciale capitale, fons videlicet & radix plurium aliorum; imò, si verum dicimus, omnium; probat consensus omnium Sapientum, imò & totius generis humani. Sic enim sæpe Deus ipse in Scripturis loquitur de luxuria tanquam de peccato abominabili, v. g. Ephesiorum 5. *Fornicatio & omnis immunditia nec nomine in vobis, sicut decet Sanctos.* Et rursum: *Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, non habet hereditatem in regno Christi & Dei.* Ad Galatas 5. numeratur fornicatio inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur. *Hebraeorum 12.* dicitur quod fornicarios & adulteros iudicabit Deus: & *Apocal. 21.* asseritur, quod pars eorum erit in stagno ardenti igne, & sulphure, quod est mors secunda. Sanctos Patres, & Sapientes etiam Ethnicos audire non vacat; satis enim nunc sit ratio apertissima, quæ probatur vitij huius fecditas. Illud enim vitium turpissimum est, quod repugnat fini à natura instituto in procreatione ac recta educatione liberorum; & quod destruit amorem filiorum in parentes, & amorem parentum in filios. Peccatum luxuriæ repugnat procreationi 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 & reuerentiam in parentes, & parentum amorem in liberos. Ergo manifestum est, fecdissimum esse ac contra legem naturalem hoc vitium, cuius etiam actus omnes si voluntarij sint, sunt etiam mortiferi, vt probabam fufius 1. 2. nihil enim in

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

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.

Ratio autem affertur à S. Thoma, quia quando inferiores potentia vehementer afficiuntur ad obiecta sua, consequens est vt superiores deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ appetitus sensitiuus vehementer intendit delectabili, propter vehementiam passionis & delectationis: ergo est necesse, vt per luxuriam intellectus & voluntas deordinentur. Sunt autem quatuor actus in intellectu, simplex consideratio finis, v. g. boni spiritualis; consultatio recta de medijs ad finem hunc consequendum; examen & iudicium de medijs occurrentibus; denique imperium, quo ratio dat operam vt mandentur executioni. Luxuria perturbat & impedit illa quatuor: considerationem enim voluptas vehemens omninò prohibet, & attentionem circa spiritualia, vt 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 brutalem indolem format, peruersa phantasia, & corrupto affectu hominis. Provt ergo reddit mentem inidoneam ad cogitationem rerum spiritualium, generat cæcitatem mentis: vt inidoneam ad consultandum de medijs, generat præcipitationem; immerfus enim rebus carnalibus intellectus, redditur ineptus ad consultandum, non solum de modo rectè viuendi, sed de rebus etiam alijs; & ita præcipitanter agit omnia. Vt autem reddit ineptum ad iudicandum de medijs salutis, & ad ea expendenda, generat inconsiderationem; vt verò mollem & debilem ad exequenda bona proposita propter speciem quandam difficultatis, causat inconstantiam. Peruertitur ergo per hoc vitium tota prudentia, vt habetur 7. *Ethic. c. 11.* quia isti sunt quatuor eius actus.

In voluntate sunt intentio finis & electio mediorum. Intentionem peruertit 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 hæc voluptates. Electionem peruertit amorem ingenerando præsentis sæculi, vnde sequitur horror, & desperatio futuri: horror, quia pro voluptatibus sperant pœnas, quia his compediti voluptatibus, desperant se posse salutem consequi. Pulchrè Seneca epist. 14. *Honestum ei vile est, cui corpus nimis carum est.*

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

Luxuriæ
species.

loquitur quæ amat & cogitat; unde mirum non est, quod loquatur turpia, ut sibi fauceat; quod scurrilia, ut risum moueat; quod ludicra, ut genio indulgeat; quod stulta, cum sapientiâ prorsus careat.

Quintò denique sex numerari solent species luxuriæ: fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam; quæ vitæ ac naturæ probra satius est ignorare, quàm dicere; de quibus eleganter Cassiodorus lib. de amicitia: *In opere impudicitia cui præterit quod delectat, & permanet sine fine quod cruciat.* De actu quidem immunditiæ nihil remanet, nisi recordatio peccati in tormentum animæ, & expectationem gehennæ. De talibus lugendum potius censeo, quàm loquendum.

Remedia quæ tantum hoc malum curent, afferuntur plurima à Patribus. Exemplum Christi & Sanctorum, quos carnis mortificatio in cælum euexit. Exemplum eorum, quos luxuria in infernum detruxit. Poenæ in hac etiam vita illatæ à Deo iusto vindice malorum. Voluptatis huius vilitas, breuitas, dolores admixti, mala quæ secum trahit. Denique amor Dei, timor inferni, amor cæli.

SECTIO III.

De partibus potentialibus temperantiæ.

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

S. I.

Continentia, & incontinentia.

Aristot. 7. Ethic.

Nomen continentia sæpe usurpatur pro ipsa virtute castitatis. Sapient. 8. *Scius quod non possem aliter esse continens, nisi Deus det.* Sed magis propriè significat inchoationem tantum quandam illius, de qua pulchrè disserit Philosophus toto eo libro, præsertim vsque ad cap. 11. inde vsque ad finem agit de voluptate.

Continentia
definitur.

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

Primò dicitur firmitas animi à Philosopho 6. 9. id est propositum certum & fixum adhaerendi 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 facile dimouetur ab electione bona de fugienda voluptate; incontinens autem non persistet in electione.

Secundò dicitur firmitas animi contra impulsus passionum; vult enim firmiter inherere bono rationis, neque ad illicita impetu rapitur. Hoc autem statuitur discrimen continentis & temperantis, quod continens non superetur à voluptate quando vehemens urget passio, temperans verò ab eadem voluptate non superetur postquam passionis iam domita sunt; unde negat Philosophus 4. Ethic. cap. ult. continentiam esse veram virtutem, sed inchoationem dumtaxat virtutis, & semivirtutem;

tem; quia licet voluntatem conformet cum recta ratione, non subicit tamen appetitum rationi, neque passiones refecat, sed vincit: ad propriam autem virtutem requiritur, ut nullo insurgentium passionum impetu turbetur, vel certe ut rarius huiusmodi motus patiatur, & non adeò vehementes ac continentia.

Tertiò dixi, continentiam versari circa victoriam passionum venerearum; quia cum passiones illæ vehementius appetitum à bono rationis retrahant, opus fuit dispositione aliqua, per quam contineret se homo aduersus rebelles impetus intra præscriptos rationis fines. Hæc est continentia. Ad alias autem virtutes requiritur etiam aliqua similis dispositio, quæ tamen non absolute vocatur continentia, sed continentia iræ, v.g. continentia opum, continentia honorum; quæ sunt inchoationes quædam mansuetudinis, liberalitatis & humilitatis; nam illæ virtutes sunt, quando passiones compressas tenent; sunt continentia, quando comprimunt: sed hæc non vocantur absolute continentia, quia passiones horum delectabilium minùs alliciunt, & minùs de statu rationis hominem deiciunt, quàm passiones delectabilium tactus, quæ solent esse maximè vehementes, dum trahunt hominem ad turpia.

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

Primò dicitur vitium, quia credere passioni contra rationis præscriptum, est aliquid appetenti vitiosum, & vituperabile. Ratio enim & voluntas imperare debent & dominari passioni, non autem passio rationi. Incontinens passione rapitur, rationemque amouens à gubernaculo, clauum tradit cæco appetitui: ergo vitiosa est incontinentia.

Secundò dicitur incontinentia vitium esse, quo voluntas passionem sequitur, & ab ea superatur. Sic enim Philosophus cap. 8. differentiam assignat incontinentis & intemperantis: primò quod intemperans ex electione agit, non ex perturbatione; idè non illum pœnitet, & est incurabilis. Incontinens autem cum ex passione non agat, facilis est ad pœnitentiam, & idè curabilis. Secundo intemperantia similis est morbo continuo & incurabili, ut tabi; incontinentia verò est similis morbo comitiali. Tertiò intemperans errat circa ipsum finem, non autem incontinens. Rectè autem dicitur 6. 7. quod duplex est genus incontinentiæ. Infirmitas & temeritas. Infirmitas est cum vincimur perturbatione post deliberationem de ea superanda; temeritas cum vincimur defectu deliberationis prius factæ.

Tertiò dicitur, incontinentem vinci passionis, quando remanet aliquis rationis vlus; sic enim disputat eleganter Philosophus 6. 3. utrum incontinens agat sciens ea quæ agit. Socrates enim negabat esse possibile, ut quis rectè existimans, agat incontinenter. Absurdum enim esse, si scientia inuit, aliud quidpiam vincere, & ipsum perinde atque mancipium trahere; neminem enim existimantem aliud agere præter id quod est optimum. Alij verò aiebant, neminem quidem incontinenter agere, si habeat scientiam, sed tantum si habeat opinionem. Primò ergo asserit, incontinentem agentem habere scientiam habitu, non actu, seu considerationem. Deinde habere quidem illum actu scientiam & cognitionem vniuersalem, sed non singularem. Imò quidam ita cognitionem hanc habent actu, ut quodammodo eam non habeant, ut dormientes, insani, ebrij: ita incontinentes sciunt ut illi, & dicunt vera ut histiones recitant. Tertiò incontinens

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

§. II.

Manfuetudo & iracundia, clementia & crudelitas.

Aristot. 4. Ethic. cap. 5.

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

Primò ergo mansuetudo dicitur virtus, & quidem omnino eximia & diuina, quæ primò diuinam in nobis imaginem pingit. Mansuetudo dum amittitur, inquit Gregorius lib. 2. *Moralium, cap. 30.* supernæ imaginis similitudo vitatur. Facit etiam simillimum hominem Christo Domino, cuius sanè vita, mores, verba omnem in se mansuetudinis expressere maiestatem. Quid ergo nobilius? Secundò quid ea vtilius, quæ omnium corda & amorem conciliat homini? *Beati mites,* inquit Christus, *quoniam ipsi possidebunt terram:* non solum terram viuientium & hereditatem beatam, vt interpretantur Gregorius Nyssenus, & Basilus; sed omnium etiam hominum corda, vt docet Chrysostomus, iuxta illud *Ecclesiast. cap. 3. Fili in mansuetudine opera tua perfice, & super gloriam hominum diligèris.* Tertio nihil ea dulcius & delectabilius; mansuetus enim & ipse semper hilaris est, & latus, aliisque delectationem affert. Mansueti autem delectabuntur in multitudine pacis, vt dicitur *Psal. 36.* vnde ipsemet Christus: *Discite à me, quia mitis sum, & inuenietis requiem animabus vestris.* Paradisum inuenit vir mansuetus, quia nihil eum perturbat. Summus autem sapientiæ finis est, inquit Ambrosius in *Psal. 118.* vt simus mente tranquilli. Et optimè Chrysologus: *Si te habes, totum habes.* Mitto mirabiles alios effectus mansuetudinis, quod mereatur remissionem peccatorum, iuxta illud Christi Domini, *Matth. 5. Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet & vobis Pater cælestis peccata vestra.* Mereatur æternam mercedem in cælo: *Mansueti autem hereditabunt terram.* Denique viri omnes magni fuerunt mansuetissimi. Moyses vir mitissimus dicitur *Num. 12.* Dauid *Psal. 31.* non videtur curare si Deus aliarum omnium virtutum obliuiscatur; non postulat nisi vt meminerit mansuetudinis: *Memento Domine Dauid, & omnis mansuetudinis eius.*

Secundò dicitur virtus moderatrix irarum; sicut

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

Tertio igitur propria mansuetudinis materia sunt motus omnes iracundiæ, tum interni, tum externi; eos enim omnes comprimit mansuetus; vnde quatuor videntur esse actus præcipui mansuetudinis. Primus interiori amaritudine non turbare animum, propositâ causâ quapiam iracundiæ, sed tranquillum seruire animum; non cogitare vindictam, sed potius cogitationes pacis; non volere animo iniuriam acceptam; non amarescere, non irritari, non auersari eum à quo læsus es. Secundus, non exterius effervesce, oculis micando, vultum immutando, & alios iracundiæ motus incompositos edendo. Tertius nullum vquam verbum proferre, quod sit durum, asperum, arrogans, contumeliosum; sed linguam eucharim habere, & labia fauim distillantia; sermo enim durus suscitatur furem. Optimè Tullius lib. 2. *officiorum,* difficile dictum est, inquit, quantoperè conciliet animos hominum comitas, affabilitasque sermonis. Quartus vultu & gestu præferre hilaritatem semper & suauitatem; non autem mærorem, arrogantiam, contemptum. Popularis & grata est omnibus bonitas, inquit Ambrosius lib. 2. *officiorum, cap. 7.* nihilque quod tam faciliè illabatur humanis sensibus, eà; si mansuetudine morum, & facilitate animi, & moderatione præcepti, & affabilitate sermonis, verborumque honore, patienti quoque sermonum vice, modestiæque adiunetur gratiâ, incredibile quantum procedit ad cumulum dilectionis. Denique, teste Bernardo, basis præcipua sanctitatis lenitas est, iuxta illud *Ecclesiast. 25.* vbi sermo est de Moyse, *In fide & lenitate ipse sanctum fecit illum.*

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

DPrimò dicitur iracundia vitium; tametsi enim ira, vt dixi olim, non est semper mala, imò aliquando bona est, & vt ait Nemæus lib. de natura hominis, cap. 21. satellitium rationis; sæpe tamen est vitiosa, quoties extra rationis præscriptos limites excedit, vel vindictam expetendo, quando non debet; vel plus expetendo, quàm debet. Peccat enim sine dubio, qui vindictam expetit ob causam illegitimam, vel expetit maiorem quàm oportet, vel propria autoritate appetit, vel etiam magis expetit quàm oportet, nimis effervesceundo, interius & exterius plura dando iræ signa quàm oportet.

ERatio autem, cur peccatum hoc sæpe sit grauissimum, petitur potissimum ex pernicioso 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 voluntariè ac deliberatè notabilis appetitur vindicta, ira peccatum est mortiferum. Cum autem *Matth. 5.* visus est Christus grauitè omnem damnare iram, 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; vitiosa enim est, eo quod plus irascatur quam oportet. Materiam ergo eius actus, proprietates & species satis exposuisse videor agens de affectu ira.

Tertiò sex filias habere dicitur iracundia, numeratas à sancto Gregorio. Rixæ, tumor mentis, contumeliæ, 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. Pro ut est in corde, parit indignationem, & tumorem mentis. Indignatio est, quæ is cui irascimur, contemnitur tanquam indignus, ut ab eo tale quid patiamur. Tumor mentis est, quo seipsum irascens ei præfert cui irascitur. Pro ut est in ore, parit contumeliam, clamorem, blasphemiam. Pro ut ad factum procedit, parit rixas seu pugnas, vulnera, homicidia. Ira non habet misericordiam, ut dicitur *Prov. 27.* nec erumpens furor; & impetum concitati spiritus ferre quis poterit?

Colliges primò, lentitudinem, seu stuporem esse vitium mansuetudini oppositum per defectum. Vocatur ab Aristotele ἀσύνεσις, seu vacuitas ira; quoties nimirum non incitatur aliquis ad iram, quando ratio illam suadet. In propriis autem iniuriis nunquam illam suadet, sed in iniuriis Deo illatis, aut Reipublicæ; & tunc lentitudo illa opponitur zelo, non autem mansuetudini.

Colliges secundò, clementiam esse omnino assanem mansuetudini; proprium enim eius est modum adhibere convenientem in externa punitione: officium eius est minuere punitionem peccati, quantum iustitiæ ratio patitur. Clementia est, inquit Seneca, moderatio aliquid ex debita & merita poena remittens. Differt tamen à mansuetudine, quòd mansuetudo moderetur vindictam, quia honestum est iræ imperare; clementia moderetur poenam delicti, quia honestum est homini potestatem habenti moderari potestatem puniendi.

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

S. III.

Humilitas & opposita ei superbia.

Hæc virtus, ut aliàs monui, apud Philosophum nomen non habet, quia ei Magnus Doctor è cælo veniens, & nomen dedit, & pretium eius docuit. Illa videlicet totius Evangelij summa est, & tota Christiani hominis Philosophia. Mihi satis erit breuem dare illius ideam, quæ doceat quid illa sit, quod obiectum, quos actus, quas species, quos gradus habeat. Deinde opposita ipsi superbia quid sit, & quàm tetra sit.

Humilitatis definitio.

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

A Vel etiam à Bernardo lib. de gradibus humilitatis: *Humilitas est virtus, quæ quæ verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit.* Clarissime Lessius lib. 4. cap. 4. num. 54. *Humilitas est virtus inclinans nos ad vilitatem nostram signis vel factis profertendam.*

Primò dicitur, *virtus quæ defectum suum aliquis considerans*; quia scilicet quamvis humilitatis propria sedes voluntas sit, radix tamen eius & fundamentum est in intellectu, in quo supponit necessariò cognitionem sui defectus, & imperfectæ cognitionis; quàm infimus videlicet sit per naturam, & quàm miser ac miserabilis factus sit per peccatum, aded ut sincerè ac coram Deo nihilum suum diiudicans, statuat se miserimum esse omnium hominum, dignum contemptu, omnique indignum honore ac obseruantia, meritisque postponendum omnibus aliis. Hæc enim est illa sui cognitio, quam commendant mirabiliter Scripturæ omnes sacre ac prophane. Iudicium scilicet illud, quo aliquis iudicat se vilissimum, contemptibilem, & reliquis omnibus viliorem ac miseriorem. Neque in eo iudicio quicquam fallitur, quia comparat id quod ipse per naturam est, & per peccatum, cum eo quod alij sunt, vel etiam per gratiam esse possunt; & sic nemo est quem non possit ac debeat quisque sibi antepone. Hoc est initium, hi natales humilitatis.

C Secundò dicitur virtus, quæ quis continet se in infimis, vel etiam sibi ipsi vilescit, ut ait Bernardus; aut denique, quod idem est, signis & factis profertetur suam vilitatem. Hæc enim omnia synonyma sunt, & significant propriam rationem, differentiamque humilitatis, tum pro ut est in voluntate, tum pro ut foras se prodat, & erumpit in externos actus. Siquidem eleganter & verissimè Bernardus *serm. 4. in Cantica*, duplicem distinguit humilitatem. Alteram intellectus & iudicii, quam in nobis veritas parit, & non habet calorem; quæ nimirum verissimè aliquis iudicat se vilissimum esse ac contemptu dignum: quod cuiuslibet facillimum est, & obuium; sed nondum tamen vilis haberi vult & contemni. Alteram ponit humilitatem affectus, quam charitas inflamat, quia est etiam in voluntate; vult enim talis etiam ab aliis existimari, ac pro nihilo haberi, despici, deiici, dehonorari, alijs postponi; hoc enim est continere se in infimis, & vilescere sibi ipsi, profiteri suam vilitatem; estque proprius virtutis huius character.

E Tertiò etiam addebam ex Lessio, virtutem hanc inclinare ad profertendam vilitatem suam signis, & factis; quia nimirum utraque illa humilitas veritatis, & charitatis erumpit etiam exterius, & totum hominem sic componit ad modestiam, ut profiteatur vilitatem suam ipse; tum signis exterius, loquendo de se modestissime, celando virtutes, defectus aperiendo, alijs cedendo, alios præ se honorando, submittendo se, humi prosternendo, genuflectendo; tum factis eligendo humilem locum, humile sodalitium, humillima obsequia. Neque tantum in seipso amat professionem hanc suæ vilitatis, ut à se profectam, id est non tantum se ipse despicit, & vilitatem suam profertur; sed amat etiam ut profectam ab alijs; gaudet enim se ab alijs contemni, dolet laudari: unde nec contemptus insultat, nec exultat honoratus. Humilis ergo est qui iudicio intellectus, voluntatis affectu, actibus externis & signis postponit se ipsam alijs, & profertur vilitatem suam.

Ex

Quæst. II. Sect. III. Partes temperantiæ. 589

Ex quo veræ humilitatis charactere colligi quatuor possunt, quæ de illa sciri ac dici plurimum interest: eius obiectum proprium & materia, proprii eius actus, varij eius gradus, eximia excellentia, & reliqua incitamenta.

Humilitatis obiectum.

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 vltimum. Ex aduerso autem refugit laudes, honores, famam & cetera 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, & proficere 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 nimirum honestum est, eum qui vilis est & miserimus, proficere vilitatem suam, & refundere omnem honorem & laudem in auctorem totius boni. Vnde optimè notat Lessius, magnam esse humilitatis affinitatem cum virtute religionis, à qua tamen differt. Conuenit enim cum religione, quod proficatur ex propria suaratione diuinam excellentiam; & tantum in eo differt, quod religio proficatur primariò Dei excellentiam, & secundariò propriam vilitatem; humilitas primariò proficatur suam vilitatem, secundariò autem & consequenter diuinam excellentiam. Scio alia esse motiua honestissima propter quæ laudabile est appetere vilia, magnifica refugere; quia sic Deus honoratur, & hoc illi placet, quia sic Christum imitatur, 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 aestimare in conspectu Dei, iudicare se omnium minimum & miserimum, comparare se cum Deo, & aestimare seipsum quasi non sit; comparare se cum aliis, & plures eos facere ac meliores iudicare; comparare semetipsum sibi, & cognoscere se indignum esse omni laude ac honore, sed dignum omni contemptu ac probro. Secundus ordo actuum propriorum humilitatis pertinentium ad affectus voluntatis respicit etiam Deum, proximum, & seipsum. Præcipui affectus sunt proficere coram Deo se nihil esse, solum autem eum magnum & excelsum esse; non amare, vel desiderare, vel sperare ab aliis aestimari, aliis præferri, laudari, honorari, nec de illis gaudere, sed potius illa odisse, fugere, de illis dolere; patienter ferre iniurias, vituperia, contemptum, obscuritatem, & postponi aliis: imò de illis gaudere, illa desiderare. Tertius ordo pertinet ad externos actus & signa, quæ imperantur ab interno illo affectu erga res viles & abiectas; subicere se Deo vt infimum mancipium, vt de nobis pro arbitrio disponat; subicere se hominibus propter Deum, sinendo se ab illis regi, loqui magnificè semper de aliis, nunquam verbo quemquam lædere, aut contemnere; de se nunquam aliquid dicere, quo laudetur vel extollatur; tacere laudes, culpas libenter prodere, amplecti quæ sunt abiectiora, & minus honorata, in congressibus, in officiis, in tota vita.

R. P. de Rhodens curs. Philosoph.

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

Gradus humilitatis.

Colliges tertio, quinam sint gradus humilitatis; video enim variè 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 subicit se aliis; statuit enim septem gradus in hac virtute, vt ab imperfectioribus ad perfectiora conscendat, cognoscere peccata sua, de illis dolere, illa fateri & aliis aperire, velle illa credi ab aliis: hi sunt quatuor primi gradus, quos excipiant tres vltimi; patienter ferre vt ab aliis dicantur nostri defectus, & vt propter illa nos vituperent; patienter ferre vt nos propter illa contemnant & puniant. Denique desiderare vt propter peccata contemnamur & puniamur, & de illo contemptu gaudere: hic verò apex est, hic flos illibata ac consummata humilitatis. Secundò breuius etiam glossa in 3. cap. Matthæi, ex personis, quibus vir humilis seipsum subicit, tres ponit gradus in humilitate. Primus subicere se maiori, & non præferre se æquali. Secundus subicere se æquali iudicio, affectu, externis actibus & signis, & non præferre se minori. Tertius subicere se minori triplici etiam eo modo, quoties id exigit decorum, & honestum pati potest. Memini me audisse à viro claro, & erudito summam humilitatis quatuor iis contineri. Spernere mundum, idest laudes, honores, famæ claritatem: spernere nullum, vel cogitando, vel auersando, vel loquendo, vel externis signis: spernere seipsum intellectu, affectu, actibus externis: spernere sperni.

Colliges quartò incitamenta, quibus conuinci homo potest ad capessendam humilitatem; sunt enim apud sanctos Patres innumera remedia, quibus inueteratum vlcus sanetur, & adhuc tabidum est; renouari autem possunt ad tria capita. Necessitatem: Nisi efficiamini sicut paruuli, non intrabitis in regnum celorum. Dignitatem: Doctorem habet Deum homo, eundem ducem, & remuneratorem. Deum eximè honorat, fundat omnes virtutes, conseruat, consummat. Indirectè quidem remouendo virtutum impedimentum; dispositiue, influxus gratiarum attrahendo. Vilitatem: meretur enim incredibiles thesauros gratiæ ac gloriæ, propter quod Deus exaltauit illum. Quæ omnia expendere non est nostri otij; quæ tamen consideratione nihil vilius est in vita. Nemo saluatur, nisi humilis; nemo coram Deo magnus est, nisi humilis: nemo gratias & gloriam meretur, nisi humilis. Confluet aqua ad humilitatem vallis, inquit Augustinus serm. 27. de verbis Domini: denatat de tumo-ribus collis.

Dico secundò, superbiam vitium esse principale humilitati oppositum per excessum; definiri autem optimè à S. Thoma q. 163. art. 1. & 2. Inordinatum appetitum excellentiæ propriæ: & ab Augustino lib. 14. ciuit. cap. 14. Quid est superbia, nisi peruersa celsitudinis appetitus: Rationem affert Isidorus lib. 10. Etymologiarum. Qui vult supergredi quod est, superbus est; quia superbire scilicet, est ire super id quod est; dicitur enim à super, & ire: velle ire supra id quod decet, est superbire.

Superbia vitium.

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

DD d

tria

tria sunt, ut de humilitate dixi, quæ complent A
superbiam. Primum in intellectu magna sui æstimatio
& admiratio, cæterorum autem vilipensio. *Non
sum sicut cæteri hominum.* Cæcutit enim superbus
ad defectus suos, & argus est ad præclaras dotes;
fingit enim in se virtutes, quas non habet; & si
habet aliquas, maiores etiam facit, nec enim ag-
noscit, qui eas habet: inde quoque præfert se aliis,
iudicat se honore dignum ac laude. Secundò in
voluntate affectus exurgit ad magna, & sublimia
supra id quod congruit sorti ac conditioni suæ;
non enim seipsum tantum magni facit, imò etiam si
seipsum magni faciat, sed in se plures agnoscat
defectus; vult tamen ab aliis magnificeri, laudari,
honorari, alios contemnere ac despicere. Refugit
autem magnoperè contemni, subici, ignorari;
quærit enim lucem, tenebras fugit, cum verè filius
sit tenebrarum. Tertiò erumpit exterius, & in to-
tum hominem superbia pertransit; loquitur enim
de seipso magnificè, de aliis modicè, contemp-
tum, demisse. Primum in concessibus locum am-
bit, primos recubitus in cenis, & alia huiusmo-
di contraria iis, quæ de humilitatis virtute posita
sunt.

Secundò dicitur appetitus excellentiæ propriæ;
hæc enim propria est materia & obiectum super-
biæ, hic finis, excellere. Nomen autem excellen-
tiæ sumi potest vel respectu, significatque aliis
ferri, aliis eminere, præ aliis laudari & honorari.
Vel sumi potest absolute, significatque simpliciter C
sine comparatione ad alios magnificeri, laudari, ce-
lebrari. Excellentia, quam appetit superbia, utro-
que modo sumitur; imò abstrahit ab utraque; ap-
petit enim superbia generatim quamvis celsitudi-
nem, idest laudes, honores, famam, maxime au-
tem illa, quibus aut æquatur maioribus, aut æqua-
libus & minoribus præfertur. In hoc enim potissi-
mum incumbit, ut sit plus quam alij, ut sit super
alios, fama, honore, imperio, & aliis huiusmo-
di. Hæc enim omnia significantur nomine propriæ
excellentiæ aut celsitudinis personæ; quia excellit
persona, quæ in opinione hominum digna & ma-
gna est. Superbia igitur vitium est inclinans ut ve-
lit aliquis in opinione hominum esse magnus, &
ut magnus tractati.

Ex quibus omnibus colligere licet, primò pro-
priam quidditatem superbiæ; est enim sui ad alta
elevatio, seu amor excellendi. Secundò proprium
eius obiectum est excellentia personæ propriæ, seu
magni æstimari, & aliis præferri. Tertiò 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 fa-
cit, amat & desiderat, delectatur omnibus acti-
bus, quibus magni æstimari videtur, quales sunt
laudes, honores, imperium in alios, aliorum con-
temptus, conuicia, deiectio: refugit, odit, do-
let de contrariis; horret enim vituperia, contem-
ptus, conuicia, subiectionem, aliorum laudes,
& gloriam ac dignitates. Denique in externis acti-
bus, qualis sit superbus, nuper dixi; contemptor
aliorum, laudator sui, nemini cedens, aliis con-
tradicens, imperans libenter, difficillimè se subii-
ciens.

Colliges quartò, quantum & quàm grane pec-
catum superbia sit. Docet videlicet S. Thomas
q. 162. art. 5. & seq. superbiam esse peccatum mor-
tiferum, esse peccatum omnium gravissimum, esse
peccatum omnium primum; denique vitium esse
capitale, fontem aliorum omnium. Et sanè si su-

perbia consummata sit, quàm nimirum homo ipsi
etiam Deo ac legi eius subici nolit, est sine dubio
peccatum lethale, & vnum inter ea, quæ sunt gra-
uissima, quia in illis directè volita est auersio à
Deo, & graviora sunt illis, in quibus indirectè
tantum volita est auersio à Deo. Superbia verò,
quæ non prouehitur vsque ad contemptum hunc
subiectionis diuinæ, diciturque incompleta, & pessi-
mè peccatum est mortale, aliàs autem, & non ra-
rò, est veniale. Mortale, si cum notabili contem-
ptu & iniuria proximi aliquis tumeat, vel tumor
hic moueat ad contemptum superiorum, & sub-
iectionem ab obedientia in re graui. Veniale au-
tem est peccatum pluris seipsum facere quam
oportet, laudes suas non tacere, defectus celare,
contemni agrè ferre, delectari famâ & varâ glo-
riâ. Hæc, inquam, omnia non sunt per se graui, sed
sunt periculosa, quia elongant hominem à Deo;
& ab eius timore diuinæ gratiæ fontes obstruunt,
disponunt hominem ad contemptum aliorum, ad
confringendum iugum obedientiæ, & dicendum
non seruiamus.

Colliges quintò, quinquam sint gradus superbiæ,
de quibus vide omnino S. Bernardum lib. de gra-
dibus humilitatis, ubi 12. numerat superbiæ gra-
dus, curiositatem, leuitatem animi, ineptam la-
titiam, iactantiam, singularitatem, arrogantiam,
præsumptionem, defensionem peccati, simulatam
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 hu-
militatis ponebam, placet tres potissimum ponere
gradus superbiæ; præferre se minoribus, cum su-
percilio scilicet & contemptu; præferre se æqua-
libus iudicio, affectu, externis actibus; præferre
se, vel saltem æquare iis etiam qui maiores sunt.

Possunt etiam diuersi superbiæ gradus assignari
ex parte actus, quo appetitur excellentia propriæ:
nolle ob peccatum puniri; impatienter ferre pu-
nitionem; nolle ut ab aliis dicatur peccatum; age-
re ut illud non credatur; nolle fateri culpam; nul-
lum doloris signum ostendere; peccatum suum de-
fendere ut opus laudabile.

Colliges sextò, tria esse vitia superbiæ adiuncta,
& quoddam veluti eius partes. Primum est præsum-
ptio; secundum ambitio; tertium vana gloria. Ra-
tio est, quia in illis tribus appetitur inordinate ali-
qua excellentia personæ, quod est proprium super-
biæ: siquidem superbia plures partes habet, &
plures actus; imò illam Gregorius aliis capituli-
bus vitiosis non annumerat, sed ponit eam ut regi-
nam & matrem omnium peccatorum; quia in om-
nia quodammodo peccata influit, cum in illis om-
nibus nolit homo sabbere Deo; nihilominus re-
men tres veluti eius rami sunt illi, quos assignauit,
& ponuntur à S. Thoma q. 130. & 131. veluti quid-
dam effectus & propaggines superbiæ.

Præsumptio est, quàm nimirum aliquis suis vi-
tibus confidens, aliquid aggredi paratus est supra
suas vires. Supponit in intellectu opinionem falsam,
aut inconsiderationem suarum virium: in vo-
luntate autem inordinatus est appetitus excellendi
in opere quod excedit ipsius vires. Exterius ante
prodit in huiusmodi actus: v. g. si quis Medicum
imperitus, tentet ægrotum sanare; quod sine dubio
est inordinatum & repugnans rectæ rationi,
ac legi naturali, quam res omnes naturales re-
nent; nulla enim earum est quæ aliquid contat
supra suam facultatem, sed exeunt in actus vi-
ribus suis commensos. Hæc est levis tantum
culpa.

culpa, si fiat sine damno alterius, & sine aliquo sine malo.

Ambitio
quid sit.

Ambitio est appetitus honoris inordinatus; ambitiosus enim est qui vult inordinatè honorem sibi ab aliis deferri, vel concessione primi loci, vel detractione capitis, vel collatione dignitatis; qui manifestus est effectus superbiae, quae vult excellentiam propriam: honorari autem est excellere, cum honor testimonium sit excellentiae. Hoc est saepe inordinatum, v. g. si appetas honorari ob ea quae non habes, si ob ea quae mala sunt, si vique adeo appetas honorem, ut propter eum offendere Deum paratus sis. Potest autem hoc esse interdum peccatum lethale, interdum veniale tantum si appetatur honor indebitus sine alterius iniuria, & sine affectu, quo paratus sis ad graue peccatum, ad obtinendum honorem quem appetis. Non est autem vllum 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 vanae gloriae, est inordinatus appetitus famae, ac gloriae, quae opinio est multorum de alterius excellentia iuncta cum eius laudatione: honor autem testimonium est excellentiae distinctum à laudibus, quales sunt dignitates, obsequia, &c. appetitus ille gloriae aliquando est inordinatus, & peccatum, si gloriam appetas ob excellentiam quam non habes; 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 acquiendam paratus sis peccatum committere mortale, vel ea negligas quae ad obtinendam salutem sunt necessaria: peccatum erit veniale, si gloriam appetas ob aliquid quod peccatum non sit mortale, neque ob eam acquiendam paratus sis ea negligere, quae ad salutem sunt necessaria. Non videbitur autem esse mala cupiditas gloriae, si moderatè, & ex re bona gloriam expetas.

Cupiditatem autem vanae gloriae prout completur etiam cupiditatem honoris, seu ambitionem, ponunt omnes communiter cum S. Gregorio primum vitium capitale, ex quo tanquam ex radice oriuntur alia plura: septem ergo dicuntur esse filiae illius: inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentiones, pertinacia, discordia, nouitatum praesumptiones. Illa enim vitia sunt capitalia, ex quibus tanquam ex radice alia multa oriuntur, quia scilicet illa versantur circa obiectum aliquod valde appetibile, propter quod nulla peccata committi solent: huiusmodi sunt sine dubio gloria & honor, quorum cupiditas mouet hominem ad manifestationem excellentiae propriae, vel directè, vel indirectè. Si directè manifestes excellentiam tuam per verba, erit iactantia: si per facta vera, quae admirationis aliquid habeant, erit praesumptio nouitatum: si per facta falsa, erit hypocrisis. Si indirectè, quatenus vis demonstrare te non esse altero inferiorem, demonstrare potes quadrupliciter: primò ratione intellectus, erit pertinacia: secundò ratione voluntatis, erit discordia: tertio quoad verba, est contentio: quartò quoad facta, quatenus exequi non vis praecceptum superioris, est inobedientia.

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

Studiofitas, modestia, simplicitas, eutrapelia.

Dico primò studiofitem esse virtutem specialem, partim temperantiae annexam, partim fortitudini. Proprium eius munus est primò moderari nimium ardorem sciendi: secundò animum accendere ad scientiae adeptionem. Ratione primi muneris spectat ad temperantiam: ratione alterius spectat ad desiderium. Opponitur studiofitati per excessum curiositas, nimium videlicet desiderium sciendi aliquid quod non conuenit, vel plus quam conuenit. Per defectum opponitur sciendi negligentia. Vtrumque vitium eleganter impugnat Theophilus Raynaudus in libro ultimo de Virtutibus.

Dico secundò, modestiam esse virtutem à qua constituitur moderatio in motibus & gelibus externis ipsius corporis, qui foris apparent. Tres eius actus ponit S. Thomas quaest. 168. Primus est modum quandam constituere conuenientem in externis corporis actionibus, ut nimium id fiat aut non fiat, aut eo ordine fiat, quo expedit. Secundus ut quod fit, fiat decenter. Tertius ut colloquia cum amicis maturitatem quandam habeant. Propria nimirum materia huius virtutis est concinna & decens corporis compositio, quoad vocem, gestum, gestus omnes, ut pulchre discit Ambrosius lib. 1. officiorum, cap. 18. & sequentibus. *Dixit modestia, inquit, quia portio Dei est.* Et postea: *Vox quadam animi, corporis motus.* Et in Psalm. 118. *Pretiosum est videre virum iustum, ut videas eum secundum imaginem Dei, &c. Quam pulchrum ergo ut videaris & profis.* Vocat sane virtutem hanc Minutius Felix, tesseram Christianitatis. Nazianz. epist. 93. *Vbi Christus est, ibi modestia est.*

Dico tertio, simplicitatem, seu modestiam externi ornatus esse virtutem, quae decorem seruat in cultu corporis, & alio rerum externarum apparatu. Peccatur contra illam virtutem tum per excessum, tum per defectum: sed damnable praesertim est excessus, de quo pulchre disputat Lessius *ultima dubit.* vbi docet, quomodo peccent mulieres, quoties ornando corpus, animas multorum enecant.

Dico quarto eutrapeliam appellari modestiam in ludicris, est enim virtus, quae modum statuit conuenientem in honestis ludis & iocis, quos interdum ad animi relaxationem vsurpare non dedecet. Materia illius propria sunt ludicrae actiones, siue in dictis, siue in factis sitae. Videtur Philosophus 4. *Ethic. c. 8.* vsurpasse duntaxat illa pro ea virtute, quae mediocritatem seruat in verbis ludicris, eamque vocat comitatem. Mediocritas enim est circa iocos, quae vera est virtus, quia ioci necessarii sunt in vita. In iis alij deficiunt, & seueritas est; alij excedunt, & est rusticitas: cum moderatione autem iocari, est comem esse.

Proprietates comis hominis enumerantur istae à Philosopho. Primo ea dicere ac audire quae ad iocum modestum accommodantur: iocus enim liberalis & eruditi differt à ioco seruilis & rudis. Secundò eum qui audit, dolore non afficit, sed delectat potius. Tertio talia etiam audit; quae namque fert audiendo, ea videtur & facere. Quarto non quidvis cuius dicit, quia facit saepe sunt conuiua: itaque vir facetus, scit legem esse ioco. Vocatur etiam à Graecis virtus ista, *ἐπιεικεία*, dexteritas, vel urbanitas: agit etiam de hac Philosophus 10. *Ethic. cap. 6.*

DDd 2

QVÆS

QUESTIO III.

De iustitia.

Aristoteles lib. 5. Ethic.

Iustissime patet iustitiæ tractatio, quia utilitas eius totam amplectitur vitam: unde 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. diuisionem & proprias species, cap. 3. & 4. obiectum, cap. 5. 6. 7. actus & proprietates, ad finem libri. Ego breuiter eodem ordine ista explico, subiungens vitia opposita, & annexas virtutes.

SECTIO I.

Quidditas iustitiæ propria.

Arist. 5. Ethic. cap. 1. & 2.

Iustitiæ definitio.

Iudi rectè potest iustitia sumpta vniuersim, in iustitiam legalem, & iustitiam strictè sumptam.

Dico primò, iustitiam vniuersim sumptam rectè à Philosopho definiri, *Est virtus quâ homines agunt & volunt iusta.*

Ratio est, quia tripliciter homo iustus dicitur. Primò, qui complexionem habet omnium virtutum; omnis enim virtus iustitia quædam est, quia iustum dicitur quod est æquale ac commensum regulæ, cui debet commensurari: nulla est virtus, quæ non sit adæquatio & conformitas cum recta ratione: igitur nulla est virtus, quæ non sit quædam iustitia: ergo complexio virtutum rectè appellatur iustitia; quod in Scripturis sacris, & apud SS. Patres frequentissimum est. *Iustitia est*, inquit Anselmus dialogo de veritate, cap. 13. *rectitudo voluntatis seruata propter seipsam.* Secundò iustus appellatur, qui legitime facit, seu qui latas in Republica leges obseruat, & illis cummensas 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 vltus; cum non ad se solum, sed etiam ad alium sit. Optimus enim ille est, non qui ad seipsum, sed qui ad alium vitur virtute; hoc enim est opus difficile. Complures enim in propriis quidem vii virtute possunt, sed in iis quæ sunt ad alium, nequeunt. Vnde rectè aiebat Bias: *Magistratus virum ostendet.* Tertiò iustus appellatur, qui æquus est, seu qui non est plus auidus; non enim plus capit quàm docet, sed reddit cuique quod suum est; hæc enim propria est & stricta iustitia, quæ inclinatur vt velis & præstes ea, quæ alteri debes; & iuri eius ex æquo respondet.

Rectè igitur iustitia vniuersim sumpta describitur à Philosopho, quâ homines volunt & agunt iusta; iustitia enim est quâ vel habemus omnes virtutes, vel quâ leges obseruamus, vel quâ ius suum cuique reddimus. Sed hoc est velle & agere

A iusta, & commensa regulæ rectæ: ergo iustitia rectè definitur, quâ homines volunt & agunt iusta.

Dico secundò, iustitiam legalem rectè definiti ex mente Philosophi, virtutem specialem, quæ inclinatur ad obseruationem omnium legum, quatenus id conducit ad bonum commune Reipublicæ.

B Ratio est, quia ibi specialis est virtus, vbi datur propria honestas, quæ 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 tenetur præferre bono proprio; pars enim est propter totum, & bonum partis est propter bonum totius. Illud est motium formale propter quod iustitia legalis vult & procurat obseruari leges, tum à se, tum ab aliis: ergo iustitia legalis est virtus specialis. Cuius materiale obiectum est omnis virtus; quam leges præcipiunt; formale est commune bonum: proprius actus est procurare vt leges ferantur, vt incolumis stet Respublica. Vnde dixit Philosophus, iustitiam legalem non esse partem virtutis, sed vniuersam virtutem: & ex Theognide refert, quod in iustitia summam est omnis virtus; quia scilicet obiectum materiale iustitiæ huius est vniuersa virtus; sed speciale tamen est obiectum eius formale: vnde ait Philosophus, virtutem in genere, & virtutem legalem esse idem re, scilicet materialiter; sed differre τὸ εἶναι, id est essentia & ratione formali; quia motium habet speciale distinctum à motiis omnium aliarum virtutum; debetum videlicet, quo partes qualibet Reipublicæ tenentur curare bonum illius totius, cuius sunt partes; quod est debitum maius debito pietatis, in quo ratione beneficii ortus obligamur parentibus & patriæ consulere; vnde iustitia legalis differt à vniuersa pietatis, & illa maior est ac perfectior.

C Dico tertiò, iustitiam strictè sumptam, prout est specialis virtus, rectè definiri, *Est constantis & perpetuæ voluntas irribuendi cuique suum ius.* Id est, virtus inclinans ad ponendum æquale cum eo quod strictè alteri debetur.

D Ratio est, quia ponere æqualitatem cum eo quod est strictè debitum alteri, specialem habet honestatem, quæ non conuenit vlli alteri virtuti; temperantia enim modum ponit passionibus appetitibus concupiscibilis; fortitudo temperat passionem irascibilis; iustitia regulat actiones, quibus ius alterius adæquatur. Vbi video explicari debere etiam. Primò, quid significet ius, siue strictum debitum: secundò quid significet adæquatio & æqualitas: tertiò quid sit illud alterum. Pendet enim ex his tribus tota quidditas propriæ iustitiæ, & eius distinctio ab omni alia virtute.

E Primò, ergo nomen iuris, licet diuersa significet, propriè tamen hic significat rationem propter quam aliquid alteri sic debetur, vt si non fiat, inferatur iniuria, id est contrahatur obligatio restituendi, aut satisfaciendi: soletque definiri, *Legitima potestas ad rem aliquam aut functionem*: cuius potestatis violatio infert iniuriam, quia creat obligationem ad satisfactionem aut restitutionem; hoc enim est ius, seu debitum strictum, cum quo iustitia perfecta omnimodam ponit æqualitatem. Aliæ videlicet plures virtutes respiciunt ius morale, quod qui violat, non propterea obligatur ad satisfaciendum aut restituendum: sola iustitia strictè sumpta respicit & adæquat ius illud, ex cuius violatione talis nascitur obligatio.

Secundò,

Secundò, iustitia perfectam cum stricto illo iure ponit æqualitatem; quia per actionem illam, quæ ponitur à iustitia, sic exhaustitur totum illud quod alteri debebatur, ut ille sine iniuria non possit aliquid ulterius exigere; non enim ad actionem iustitiæ sufficit, ut facias quantum potes, sed requiritur ut facias quantum exigere alter potest sine iniuria. Ideo religio erga Deum, pietas erga patriam & parentes, iustitia legalis erga totam communitatem deficiunt à vera ratione iustitiæ; quia non possunt omnino adæquare id quod debetur; Deus enim sine iniuria semper exigere posset plura & plura. Ius autem alterius adæquat iustitia stricta, neque potest ab ea exigere aliquid ulterius à creditore, alioqui non est vera iustitia.

Tertiò iustitia respicit alterum, idest personam quæ habeat ius distinctum à iure illius, qui debet; id est personam, quæ ita sit sui iuris, ut ille qui debet, non sit dominus totius iuris personæ, cui debet; hoc enim ad rationem iustitiæ requiritur, alioqui non respiciet ius strictum, quod si violatur, fiet iniuria; nemo enim facit iniuriam alteri utens iure suo. Sed neque adæquabit illud ius, alioqui aliquid sibi adderet & subtraheret.

Ex quibus colliges primò, totam definitionem & quidditatem iustitiæ; 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 iustitiæ, non definitur per ipsam iustitiam, sed est actio, ex qua nascitur obligatio restituendi, aut satisfaciendi, ubi nullus committitur circulus.

Colliges secundò, nullam etiam esse posse iustitiam propriam Dei ad homines, aut hominis ad Deum, eiusdem ad se ipsum, filiorum in parentes ut 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 iurium, ut secunda secunda probavi latius. Hinc etiam fit, ut à perfecta ratione iustitiæ deficiant illæ virtutes, quæ appellantur partes potentiales iustitiæ, ut sunt amicitia, gratitudo, religio, & aliæ plures; nulla enim earum respicit ius illud strictum, proprium perfectæ iustitiæ.

Colliges tertiò, materiale obiectum iustitiæ omnino immediatum esse actionem quamlibet externam, quæ tribuitur alteri quod suum est, siue commutationes aut distributiones: quia circa huiusmodi actiones immediatè versatur actus elicitus iustitiæ, qui reddit cuique quod suum est: obiectum autem formale esse ipsam æqualitatem cum iure alterius, siue actionem pro ut æqualem iuri stricto, quod alius habet. Iustum enim, & æquale idem sunt, quia utrumque significat id quod est medium inter excessum & defectum; unde dicitur iustitia in hoc differre ab aliis virtutibus moralibus, quod illæ respiciunt semper solum medium rationis, iustitia verò 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 definiatur iniustitia, quæ vocatur etiam iniuria; patet enim illam esse actum, quo ponitur inæqualitas cum stricto iure alterius; opponitur enim iustitiæ, quæ ponit æqualitatem cum stricto iure alterius. Unde concluditur veritas receptissimi axiomatis, quod

R. P. de Rhodis curs. Philosoph.

A iniuria propriè dicta fieri non potest volenti & consentienti, ut latè probat Philosophus cap. 9. quia iniuria est violatio iuris; sed ius illius qui vult & consentit, nunquam violari potest. Ius enim est facultas disponendi de re aliqua pro ut vult: qui autem facit quod alter vult, non violat facultatem disponendi de re illa pro ut 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 & difficilia opponi; sed eorum solutio pender à definitione iniuriæ propriè dictæ.

SECTIO II.

Divisio iustitiæ in proprias species.

Aristot. cap. 3. & 4.

Constat ex iis quæ dixit Philosophus cap. 1. & 2. iustitiam sumptam uniuersim diuidi in iustitiam legalem, & iustitiam strictè ac propriè dictam: sub finem autem capitis secundi diuidit iustitiam strictè sumptam in duas species, commutatiuam & distributiua; quæ diuisio, iuxta Philosophi mentem ut intelligatur, ex cap. 3. & 4. Primò explicandum est, quid illæ significant: deinde videndum, an illæ sint species huius virtutis essentialiter distinctæ; denique, utrum aliqua etiam alia virtus propriam rationem habeat iustitiæ.

Dico primò, iustitiam commutatiuam illam esse, quæ versatur in commutationibus & commerciis hominum, ponendo in illis æqualitatem arithmetica: iustitiam distributiua esse illam, quæ versatur in partitione bonorum communitatis, ponendo in illis æqualitatem geometricam.

Rationem habet Philosophus explicans geminam illam æqualitatem: alia enim est arithmetica, seu æqualitas quantitatum; alia est geometrica, seu æqualitas proportionum. Arithmetica est æqualitas rei ad rem: debes decem, & totidem restituis, ponis æqualitatem arithmetica. Geometrica est similitudo proportionis cum proportionem. Petrus v. g. dignitatem habet duplò maiorem quam Paulus; si detur Petro triplò maior portio bonorum communium quam Paulo, ponitur æqualitas geometrica.

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 vnus terminus non repetitur, ut cum dico, Sicut se habet binarius ad quaternarium, ita se habet ternarius ad senarium. Vel virtualiter, & est proportionalitas coniuncta, in qua vnus terminus repetitur, ut cum dico, Sicut se habet binarius ad quaternarium, ita se habet quaternarius ad octonarium.

Rursus autem proportionalitas, vel spectat æqualitatem proportionum inter numeros secundum se spectatos, & est æqualitas geometrica, in eadem est proportio minoris extremi ad medium, quæ medijs ad maius extremum, ut in exemplis quæ attuli; Sicut se habet binarius ad quaternarium, sic se habet ternarius ad senarium: ubi comparantur inter se numeri sumpti secundum se. Proportionalitas autem arithmetica similitudo est proportionum inter numeros

DDd 3

spectatos

Iustitiæ
vniuersim
sumptæ
diuisio.

Iustitiæ
commuta-
tiua.

Proportio
& propor-
tionalitas.

spectatos quoad differentiam, non autem secundum se; quando scilicet eadem est proportio differentiae, quae est inter minus extremum & medium, ad differentiam, quae est inter medium, & maius extremum; ut cum dicitur, *Qua est proportio binarii ad quaternarium, eadem est proportio senarii ad octonarium*; vel, *Qua est proportio binarii ad quaternarium, eadem est proportio quaternarii ad senarium*. Sicut enim quaternarius superat binarium vno binario; sic senarius vno binario superat quaternarium. Vides enim posse proportionalitatem hanc esse vel coniunctam, vel disiunctam. Vnde debet colligi, quod aequalitas geometrica est inter numeros spectatos secundum se; arithmetica inter numeros spectatos quoad differentiam: prima enim est similitudo secundum proportionem numerorum secundum se spectatorum; altera est similitudo secundum quantitatem differentiae numerorum.

Accommodari ergo id potest ad iustitiam, quia distributiva respicit aequalitatem geometricam disiunctam, in qua sicut se habet dignitas vnius personae ad dignitatem alterius, sic se habet quantitas pecuniae ad quantitatem alteram. Commutativa vero respicit aequalitatem arithmetica coniunctam, in qua eadem sit differentia minoris extremi à medio, quae medij à maiori extremo.

Dico secundò, iustitiam optimè dividi in commutativam & distributivam tanquam in duas species distinctas, & partes subiectivas iustitiae. Ita omnino colligitur ex Philosopho *cap. 3. & 4.*

Ratio autem est, quia illae iustitiae differunt essentialiter in ratione iustitiae, quae respiciunt diversas aequalitates cum iure alterius; aequalitas enim cum iure est formale obiectum iustitiae: iustitia commutativa respicit aequalitatem arithmetica coniunctam, distributiva aequalitatem geometricam disiunctam: ergo illae virtutes differunt specie inter se. Minorem eleganter probat Philosophus eo loco; tunc enim servatur aequalitas arithmetica coniuncta, quando conditio personarum non attenditur, sed sola differentia inter plus & minus in ipsa re; tunc enim eadem est differentia minoris extremi à medio, quae medij à maiori extremo. Singuli v. g. decem habent aureos, vnus alteri furatur duos, & habet duodecim; tunc est necesse poni medium inter octo & duodecim proportionem arithmetica coniuncta, ita ut eadem sit differentia octonarii ad denarium, quae est denarii ad duodenarium; sic enim singuli habebunt decem, sicut exigit iustitia commutativa: ergo illa respicit aequalitatem coniunctam, quae comparat quantitatem cum quantitate, nullo modo attendendo conditionem personarum.

Deinde verò tunc servatur aequalitas geometrica disiuncta, cum in constituenda aequalitate inter plus & minus attenditur per se loquendo conditio diversa personarum, ita ut eadem sit ratio rei, quae tribuitur personae vni, cum re quae tribuitur personae alteri; quae est proportio vnius personae cum altera persona. In iustitia distributiva, quae non attendit solam aequalitatem rei ad rem, sed etiam conditionem personarum, non potest poni aequalitas, nisi eadem sit proportio rei cum re, quae est proportio dignitatis cum dignitate: ergo iustitia distributiva respicit aequalitatem geometricam disiunctam: ergo illae sunt duae species iustitiae inter se distinctae.

Scio inuenire Theologos plures multa quae contra rationem & distinctionem illam opponant; quia saepius iustitia commutativa ponere videtur aequalitatem geometricam, & iustitia distributiva

A aequalitatem arithmetica: sed haec omnia suo loco disputata & soluta sunt; nunc satis sit tradidisse doctrinam Philosophi, reliqua viderint & discuant Philosophi.

Dico tertio, praeter iustitiam commutativam, quae ponitur aequalitas rei cum re, non attendendo dignitatem personae; & distributivam, quae ponit aequalitatem rerum attendendo conditionem personarum, nullas praeterea virtutes esse proprias species & partes subiectivas iustitiae strictè sumptae; sed plures esse partes illius, vel integrales, vel potentiales.

Ratio est, quia praeter iustitiam commutativam & distributivam nulla est, quae attendat strictum ius alterius, & perfectam aequalitatem cum eo: quae duo exiguntur, ut dixi, ad perfectam iustitiam: ergo praeter iustitiam commutativam & distributivam nulla virtus est pars subiectiva, & vera species iustitiae. Probat autem antecedens; nam iustitia legalis, ut ostendi, est quidem ad alterum, sed non respicit strictum ius, cuius violatio sit vera iniuria pariens obligationem restituendi. Iustitia vindictiva, cuius proprium obiectum est punitio peccati, quia peccatum dignum est poenae, non est etiam propria species iustitiae, cum respiciat formaliter honestatem vindictae, non autem respicit ex propria ratione vllam aequalitatem cum iure alterius: quod patet quoties priuatus aliquis exposcit à iudice punctionem acceptae iniuriae; tunc enim non elicit actum iustitiae in seipsum. Iudex autem puniens delicta elicere saepe potest actum iustitiae vindictivae simul & commutativae, si puniat quia delictum est poenae dignum, & quia obligauit se Reipublicae ad vindictam scelerum. Vnde tunc duos elicit actus virtutum diuersarum.

Reliquae omnes virtutes ad alterum deficient à ratione iustitiae, quae vel respiciunt strictum ius, sed inadaequabile; cuiusmodi sunt religio, cultum Dei respiciens; pietas, respiciens cultum parentum; obedientia, cultum eorum qui virtute polent; obedientia, subiectionem superiori debitam. Aliae sex respiciunt debitum solum morale, non ius strictum, amicitia, gratitudo, affabilitas, veracitas, fidelitas, liberalitas, de quibus dicam *sest. vltima.*

SECTIO III.

De obiecto iustitiae proprio, & variis iuribus.

Arist. cap. 5. 6. 7. & 10.

Dixi sectione prima, proprium obiectum circa quod versatur iustitia, esse actiones illas, quibus ponitur aequalitas cum iure alterius: obiectum autem formale esse ipsam honestatem aequalitatis cum alieno iure. Huiusmodi actio aequalis alieno iuri solet vocari ius & iustum; de quibus differit eleganter Philosophus illis quatuor capitibus, ubi docet primò, quid illud sit; deinde quomodo aliud sit iustum civile, aliud naturale, aliud legitimum; ac demum aequum & bonum.

Dico primò, ius, siue iustum, prout pertinet ad propriè dictam iustitiam & est eius obiectum, esse medium illud quod est inter habere plus, & habere minus.

Ratio est, quia ius, ut notat Lessius ex Philosopho & S. Thoma, aliquando significat ipsam 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 iustitiæ, sed remotum duntaxat, & id quod respicitur ab obiecto proximo; alias enim ius significat actionem alteri debitam propter ius quod habet, seu æqualem illi potestati legitimæ: illa est obiectum, quod iustitia propositum habet, & vocatur maxime propriè iustum; est enim medium illud, quod tuetur societatem humanam, non repassio solum absolute sumpta, vt volebat Pythagoras, sed contrapassum, seu permutatio mutua, & repassio per comparationem rationum reducta ad æqualitatem.

Æqualitas 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, vnde nummo metimur omnia. Iustitia ergo medium illud prosequitur inter plus & minus, nec est inter duo vitia, sed est inter duo extrema, quæ reperiuntur in eodem vicio; nam quævis iniustitia 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 diuifio. Dico secundò, iustum, quod pro lege sumitur, diuidi rectè in naturale, ac positium. Naturale illud appellatur, quod oritur ex ipsa natura rationali, non autem ab aliqua libera Dei aut creaturæ ordinatione; idè illud vbique est idem: de quo differit Philosophus *cap. 7.* Positium 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 positium humanum triplex est, ius Gentium, quod apud omnes gentes seruatur; Canonicum, quod auctoritate Pontificis aut Ecclesiæ est conditum; ciuile, quod sancitum est Principis secularis auctoritate. De hoc iure ciuili disputatur eleganter *cap. 6.* definitur enim esse illud, quod tuetur humanam societatem & libertatem communem, ponendo æqualitatem. Vt autem iustum vigeat, necessariam esse legem, quæ sit velut anima humanæ societatis; vt illa lege seruetur societas, necessarium esse Magistratum, qui sit viua lex, omnibus notum est, non enim oportet hominem dominari, sed rationem; si enim dominatur homo, sibi statim consulit, & fit tyrannus. Denique sub finem capitis distinguit ius illud ciuile à iure paterno, & iure vxorio, de quibus etiam ibi pulchrè discurrit.

Æquum & bonum. Denique *cap. 10.* aliud etiam iustum explicat, quod appellat æquum & bonum: à Græcis dicitur *ἐπικτὴς*, correctio videlicet legis, quatenus deficit propter loquutionem vniuersalem. Quia cum leges vniuersaliter sint late, multi casus occurrunt, in quibus recta ratio dicat illas seruandas non esse; alioqui fieret contra mentem legislatoris, & contra bonum publicum aut priuatum; nam quæ sunt vniuersalia, multas patiuntur exceptiones in rebus practicis; quæ exceptiones cum expressæ non sint in lege, iudicio prudentis relicte sunt, & appellantur æquum & bonum. Iudicium verò illud prudens de æquo & bono, seu de corrigenda lege, pars est illa prudentiæ quæ vocatur *πρᾶξις*, seu benigna sententia. Denique virtus illa voluntatis, quæ respondet huic iudicio, appellatur *ἐπιεικεία*, seu æquitas, quæ iustitia quadam est, & definitur virtus inclinans ad recedendum à verbis legis, quando illa ob vniuersale bonum deficit à recto, vt

A nos accommodemus 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 correctiua legum, quando illæ deficiunt à recto propter vniuersalem expressionem; inclinatur enim vt contra legem agatur, non autem contra mentem legislatoris. Explicat eam fusè S. Thomas *quæst. 120.* videturque probabile quod ait Lessius *lib. 2. cap. 47.* illam non esse vnicam tantum virtutem, sed virtutes omnes, quatenus in materia propria emendant legem, quoties ob vniuersalitatem illa deficit à recto.

SECTIO IV.

De actibus iustitiæ, virtutisque oppositis.

Quatuor sunt illi actus: restitutio, contractus, iudicia, distributiones onerum & munerum publicorum. Tres priores ad iustitiam commutatiuam pertinent, vltimus ad distributiua. Scripserunt de singulis Theologi amplissima volumina. Ego strictim & obiter trium priorum explico quidditatem, obligationes & causas: reliqua in alium locum differo.

S. I.

Restitutionis quidditas, obligationes, & causa.

Certum est primò, restitutionem propriè dictam rectè definiti, *Est compensatio damni quod illatum est iniuste.* Tunc enim dicimur restituere, cum illud reparamus, quod per læsionem saltem materialiter iniustam ablatum erat. Dicitur compensatio damni, vt differat à satisfactioe, quæ compensatio est iniuriæ. Differt enim damnum ab iniuria propriè dicta, quia damnum actio est, quæ ius alterius in rem aliquam violatur; iniuria verò est actio, quæ violatur alterius persona, & vilificatur ac humiliatur. Tunc videlicet patitur aliquis damnum, cum minus habet in rebus externis quàm habere debeat: patitur autem iniuriam cum persona eius abicitur & dehonoriatur.

Restitutio ergo compensat damnum reddendo rem ablatam, satisfactio compensat iniuriam honorando personam offensam, & humiliando personam offendentem, quantum humiliata est persona offensâ.

Differt etiam restitutio à solutione, quæ non præsupponit iniuriam, sitque per exhibitionem rei diuersæ à re quæ fuit alterius; restitutio autem præsupponit iniuriam saltem materialiter, & exigit vt res quantum fieri potest eadem sit, saltem in æquivalenti. Imò restitutio est rei ex iniustitia sola debita, & est semper actus iustitiæ; solutio est rei etiam debita ex charitate, voto, gratitudine; neque semper est actus iustitiæ, vt patet.

Certum est secundò, restitutionem, seu compensationem illam damni esse absolute necessariam, quando fieri potest, quia retinere rem alienam non est minus iniustum, quàm illam auferre, idè est furtum quoddam continuatum. Sed non est tamen necessaria necessitate mediæ, vt probatum manet in tractatu de Sacramentis; cum possit homo saluari, quamvis non restituat, neque vllum actum eliciat loco restitutionis post contractam eius obligationem, idèoque salus obtineri possit sine ipsa restitutione, tum in re, tum in voto. Est igitur necessaria necessitate præcepti eos obligantis, qui

sciunt & possunt restituere id quod detinent iniuste.

Præceptum restituendi est primario negatiuum.

Disputant autem Doctores, vtrum illud præceptum primario & principaliter positium sit, præcipiens actum positium; an verò sit primario negatiuum, prohibens positium aliquid. Posituum esse docent Lessius, Valentia, Sotus, Nauarrus; quia illo præcepto iubemur rem alienam redde-
dere, neque semper & pro semper obligat, videturque differre à præcepto non furandi. Principalis autem esse negatiuum, docent Medina, Canus, Molina, Vasques, & Delugo; quia per illud præceptum prohibetur primario detentio rei alienæ, licet secundum corticem verborum videatur imperari actio realis; quæ tamen per accidens solum imperatur, ne detineatur res aliena: ceruum v. g. & bona immobilia restituis eo ipso quod cessas detinere; quæ posterior sententia magis placet propter allatam rationem: actio enim positua imperatur solum per accidens. Præceptum etiam restituendi vnum est præceptum cum præcepto non furandi, & pro semper obligat eo modo, quo obligat; non enim obligat simpliciter vt alienum non retineas, sed vt non retineas domino rationabiliter inuito.

Obligatio restituendi oritur ex duplici capite.

Certum est tertio, quod obligatio restituendi ex duplici solum capite oriri potest: primum est res accepta: secundum acceptio iniusta. Per rem acceptam intelligitur res aliena, quæ sine vlla culpa mea ad me deuenit; vt si eam emi à fure, quem ignorabam esse furem. Per iniustam acceptionem intelligitur damnum quodlibet illatum alteri cum peccato iniustitiæ. Constat ergo quod ex utroque capite oritur obligatio restituendi. Primo quando apud me aliena res adhuc extat, teneor sine dubio illam reddere; quia quandiu dominus illa sua re caret, minus habet quam habere deberet; & ego plus habeo: tunc ergo exigit iniustitia vt ponatur æqualitas. Iniusta quoque acceptio obligat ad restitutionem, quia cum rem alterius iniuste accepi, posui omnino iniuste inæqualitatem, quam vt tollam, exigit iniustitia, obligans vt restituam.

Sed ratione tamen rei acceptæ nemo tenetur restituere, quando res accepta sine vlla eius culpa perierit. Ratione autem iniustæ acceptionis, seu ratione culpæ tenetur quilibet restituere, quamuis perierit res illa, & non fuerit factus inde ditior; quia ille posuit inæqualitatem, cum culpabiliter damnum intulit: ergo quamuis res illa non extet, tenetur reparare damnum illatum ex culpa. Nomine autem culpæ vulgò significatur omissio diligentia, ex qua damnum aliquod sequitur. Solet illa poni quintuplex: leuissima, quæ est omissio diligentia, quam adhibere solent diligentissimi: levis est omissio diligentia, quam adhibere solent diligentiores & prudentiores: lata culpa est omissio illius diligentia, quam passim adhibent eiusdem sortis & conditionis homines: culpa latior vbi est dolus præsumptus; latissima vbi est dolus apertus.

Status controuersia.

His positis difficultas est, qualis culpa sufficiat vt obligetur aliquis restituere ratione iniustæ acceptionis: primo extra officium & contractum: secundo eum qui est in officio: tertio eum qui habet contractum; vtrum videlicet nemo teneatur restituere rem notabilem propter illatam iniustitiam, nisi eam intulerit cum culpa lata & peccato mortali.

Conclusio bimestris.

Dico primo. Quoties aliquis extra officium & contractum causat alteri damnum graue, nunquam tamen obligatur ad restitutionem ex delicto, nisi tale damnum causauerit cum culpa lata & peccato

A mortali. Ita censent communiter Doctores.

Primo, enim, quod vbi non fuit culpa lata, sine omisso diligentia, quæ communiter adhiberi solet à prudentibus, non fit obligatio restituendi, videtur esse per se notum; quia tunc non est obligatio ratione rei acceptæ, quam suppono non amplius extare; neque ratione acceptionis iniustæ, cum nulla commissa sit iniustitia ab eo, qui totam adhibuit diligentiam communem; fecit enim totum ad quod obligabatur; nemo enim tenetur exquirere diligentiam adhibere diligentiam.

Secundo, quod sine peccato mortali non fit etiam talis obligatio, asserunt Nauarrus, Soto, Henriquez, Lessius, Delugo, contra Valquem. Probatque, quia obligatio restituendi non potest esse maior, quam fuerit illata iniuria, ex qua talis obligatio est orta: sed si absque mortali peccato facta sit iniuria, illa est tantum venialis: ergo ex ea non potest oriri grauis obligatio restituendi. Non potest autem esse obligatio levis tantum, & sub veniali restituendi rem notabilem; tunc enim obligatio est grauis, & sub peccato graui, quando ad materiam grauem obligat; cum grauis materia faciat grauitatem obligationis. Nemo v. g. sub veniali tenetur restituere centum aureorum millia.

Dico secundo. Ille qui causauit alteri damnum in aliquo officio, non tenetur ad restitutionem, nisi damnum etiam illud causauerit cum culpa lata & peccato mortali. Ita censent etiam communiter Doctores relati à Sanche lib. 1. consiliorum, cap. 4. dubit. 4.

Ratio est, quia nemo etiam constitutus in officio tenetur maiorem adhibere diligentiam, quam soleant in hoc officio prudentes adhibere; nemo enim tenetur esse diligentior quam communiter sint alij, nec esse prudentissimus Aduocatus, Medicus, Confessarius; imò etiam tutor & curator: quos tamen duos asserit Syluester obligari ad restitutionem ex culpa leui, & fateretur Lessius id in foro externo seruari.

Idem statuendum est de illo qui dedit alteri consilium falsum; tenetur enim omnino ad restitutionem damni sequuti ex culpa lata, & ex ignorantia crassa, si ex officio tenebatur id scire, responditque absolute v. g. si sit Parochus, Confessarius, Concionator, Theologus, Medicus, Iurconsultus, vel eius professionis ad quam talis consultatio pertinebat, & dederit consilium falsum; tunc ex iniustitia tenetur reuocare consilium; imò etiam reparare damna sequuta ex consilio, modo tamen, vt dixi, commiserit peccatum mortale. Ratio est, quia ille qui sic dedit consilium, putatur, & tenetur scire id de quo consultatur; ideoque alterum reuera decipit, & est causa damni: ergo ratione iniustæ damnificationis tenetur restituere. Addit tamen ibi Lessius, eum qui dubitanter responderet, non teneri ad restitutionem, quia tunc ille qui decipitur, imputare sibi debet, non autem decipienti. Idem statuit de eo qui responderet sententia probabili, & de eo cuius insufficiens nota est, eo quod non sit talis professionis; nam etiam ille si decipiat, non tenetur restituere.

Quid, inquit, si consultor omnino inculpate decipiat alterum? nunquid tenetur reparare damna, quia tunc nec ratione rei acceptæ, nec ratione iniustæ acceptionis tenetur?

Respondeo illum omnino teneri ad reuocandum prius consilium, etiam datum sine culpa; sed ad hoc illum teneri solum ex charitate, si non præuideat vllum nocuum futurum; si verò præuideat

Quæst. III. Sect. IV. de Actibus iustitiæ. 597

deat, teneri ex iustitia. Ita Sanchez lib. 1. consilio-
rum, cap. 4. dubio 5.

Res con-
ducta vel
commo-
data, quo-
modo re-
stituenda.

Dico tertio, quotiescunque res conductæ, com-
modatarij, tunc nulla prorsus est obligatio
restituendi in conscientia rem illam quæ perit. Ita
communiter docent Authores adducti à Molina,
Vasque, Delugo. Et probant ex variis iuribus,
præsertim ex cap. unico, de commodato.

Ratio autem est, quia semper res domino perit,
si nulla intercedit culpa, vel pactio; si enim ita
contraxisses vt commodatarius rem tuam omni mo-
do integram redderet, quamvis sine vilius culpa
perisset, teneretur reddere. Teneretur etiam, si
vilius fuisset re illa ad alios vsus quàm permittos à
Domino; vel etiam si esset in mora restituendi rem
illam commodatam, ita vt perisset, quia non fuis-
set restituta debito tempore, modò 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 commodatæ 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 re-
parandum damnum rei commodatæ, vel condu-
ctæ, 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, quàm si
contractus esset factus in vtilitatem alterius: ergo
hæc obligatio ex iure naturæ oritur. Respondeo
negando antecedens; quia ex natura quidem con-
tractus oritur vt ille in cuius vtilitatem factus est
contractus, teneatur ad maiorem diligentiam, sed
non vt teneatur ad restitutionem, si culpa non in-
teruenierit.

Ad quod
obliget
ius huma-
num.

Sed variæ tamen leges, tum canonicæ, tum ci-
uiles, decernunt, vt commodatarius, conductor,
& quilibet alius causans damnum alteri post con-
tractum, teneatur ad restitutionem ex culpa leuissi-
ma, si contractus factus sit in commodatam so-
lius commodatarij; si sit factus in commodatam
solius commodantis, vt solum teneatur ex culpa
lata; si ad vtilitatem vtriusque, vt teneatur ex cul-
pa leui.

Vtrum
obliget in
conscien-
tia.

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 impedi-
dum damnum alterius commodantis aut locantis.
Negant enim illam obligationem esse in conscien-
tia Sotus, Toletus, Sà, Delugo, & probabile
putat Lessius; alij communius volunt, obligari
etiam ad hoc in conscientia commodatarios, con-
ductores, & alios huiusmodi; quia cum leges exi-
gant summam illam diligentiam, videtur commo-
datarius 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 existimauerim, quod nemo in conscientia
teneatur restituere ob damnum sequutum sine culpa,
saltem leui. Quis enim euitet culpam leuissimam,
quàm ne ipsi quidem prudentes satis solent vitare?

A Durius ergo videretur esse obligate hoc modo ex
culpa leuissima, tamen si ius humanum ob præsum-
ptionem fraudis obligat etiam ob huiusmodi culpâ.

Rationes autem aduersariorum probant tantum,
quod quando contractus est factus in vtilitatem
commodatarij, culpa esse potest lata, quæ non
esset nisi leuissima, si contractus esset in vtilitatem
commodantis. Vnde concluditur, quod si habebas
alterius pecuniam in cubiculo, quâ vtebaris, si tra-
xisti ostium, sed non tentasti vtrum 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, obligaberis enim ad
maiorem diligentiam.

Rationes
aduersa-
riorum re-
iectæ.

B Ex quibus etiam concluditur, quod qui ex con-
tractu habet rem alienam, quam non potest conser-
uare nisi rem suam amittendo, potest res proprias
etiam viliiores præferre alienis pretiosioribus, si
contractus factus sit in vtilitatem commodantis: si
autem factus sit in vtilitatem commodatarij solius,
potest res suas pretiosiores alienis minùs pretiosis
præponere; suas autem viliiores tenetur postponere
alienis. Si verò contractus sit in vtilitatem 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 vtilitatem alterius. Qui
autem tenentur summam adhibere diligentiam, cer-
tè debent res suas viliiores alienis pretiosioribus
postponere. Denique illi, qui tenentur ad diligen-
tiam prudentiorum, certè res suas æquè pretiosas
possunt alienis præponere.

An debeat
aliquis res
suas alie-
nis præ-
ponere,
quas ha-
bet ex
contractu.

C Obicitur primò contra primam conclusionem:
Non requiritur ad obligationem restitutionis, vt
cum culpa lata damnum illatum fuerit, si sola in-
tentio nocendi sæpe sufficiat ad contrahendam il-
lam obligationem, etiam si actio externa inferens
damnum nullam contineat culpam latam: sed sola
intentio nocendi sæpe 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 oprabat occidere, putans ibi latere
feram, & postquam diligenter circumspectit, vtrum
esset fera; tunc externa iaculatio non continet cul-
pam latam, quia tota est adhibita diligentia vt hoc
damnum vitaretur. Si tamen ille iaculator 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
verè voluntarium, cum procedat ex voluntate occi-
dendi. Similiter etiam sint duo, qui foueam 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. Deinde
de si eo fine vt moreretur Petrus, posuisti venenum
in abditissimo cubiculi tui loco, ad quem Petrus
nunquam, aut ferè nunquam venire solet, sub illa
tamen spe posuisti, vt si fortasse veniret, & comede-
ret, moreretur; venit Petrus & comedit, peccasti
contra iustitiam. Si committat aliquis homicidium,
quod postea per errorem imputatur alteri; si com-
mittat illud vt imputetur alteri, tenetur restituere
quæ illata sunt innocenti: & in materia castitatis
idem constat, si enim laurè aliquis coenat eo fine,
vt sequatur pollutio, tunc peccat mortaliter contra
castitatem; si verò ex alio fine coenat, quamuis præ-
uideat

Videtur
sola suffi-
cere in-
tentio no-
cendi, sine
culpa lata.

Ostenditur
tunc solum
intentione
nocendi
non suffi-
cere.

uideat pollutionem, non peccat mortaliter: ergo sola intentio similiter sufficit ad peccatum iniustitiae.

Respondeo cum Lessio c. 7. dubit. 7. & c. 9. dubit. 16. & cap. 12. num. 129. Sanchez lib. 1. consiliorum, c. 1. dubit. 49. Vasquez l. 2. disp. 125. c. 1. contra plures, quos citat & sequitur Delugo disp. 8. sect. 5. nunquam intentionem solum nocendi sufficere ad obligationem restitutionis, ut etiam latius probatum est prima secundae. Ratio est, quia quoties damnum non est voluntarium inferenti, sed volitum duntaxat, tunc obligatio non est restituendi: sed quoties damnum inferitur per externam actionem, quae non continet culpam latam, damnum non est voluntarium inferenti: ergo sola intentio non sufficit ad obligationem restituendi. Probat minor. Tunc damnum voluntarium non est illud inferenti, quando actio per quam inferitur, non procedit efficaciter à voluntate nocendi prout iniusta: sed emissio teli eo modo facta non procedit efficaciter à voluntate iniusta formaliter ut iniusta; quod probo. Si actio illa sit de se prudens, iusta, & nullo modo periculosa hic & nunc, non potest procedere hic & nunc à voluntate iniusta formaliter ut iniusta: actio ista est huiusmodi, quam qui elicit, vitur iure suo, & prudenter omnino agit, cum omnem adhibuerit diligentiam necessariam: ergo actio illa externa non procedit tunc efficaciter ab actione prout iniusta formaliter.

Confirmatur primò, quia sola intentio interna non potest reddere actionem externam iniustam, si de se illa non sit iniusta; nam v.g. iudex non tenetur ad restitutionem, licet ex odio nocentem damnet, quem iuste damnare potest. Si aliquis vitens moderamine inculpatae tutelae, aggressorem interficiat ex odio, non peccat contra iustitiam: ergo sola intentio nocendi non sufficit ad hoc ut actio externa sit iniusta, quamvis sufficiat ad hoc ut actio illa sit peccatum odij; procedit enim à voluntate ut est odium, non prout iniusta. Vnde reddi potest ratio à priori, cur sola intentio in aliis plurimis peccatis sufficiat ut malitiam suam communicet actui externo, in peccato iniustitiae non sufficiat; quia, ut saepe dixi, obiectum iniustitiae, est actio de se iniusta: unde quoties illa de se non est iniusta, implicat ut fiat iniusta per solum voluntatem, quae non est iniusta nisi prout tendit in talem actionem. Hoc autem non reperitur in aliis multis peccatis; nam ut actus externus contrahat malitiam odij, sufficit, quod procedat ex odio interno, quia illud non est odium dependenter ab actu externo, cum tamen iniustitia non sit talis, nisi per ordinem ad actum externum.

Solvitur
argumen-
tum.

Ad argumentum igitur nego, in illo casu voluntarium esse homicidium, sed esse volitum duntaxat, quia non procedit efficaciter per se à voluntate occidendi formaliter ut iniusta, sed fortuito tantum & per accidens illi coniungitur, & sequitur ex illa voluntate prout est odium, non prout iniusta. Si forte aliquis aperiat in loco remoto, & nullo modo periculoso, ubi habet ius fodiendi; tunc etiam si forte intendat ut hostis illac casu transiens; capiatur, non peccat contra iustitiam. Idem dico de illo qui parat venenum, & de illo qui committit homicidium, quod imputatur deinde alteri. Si enim fuit periculosum & probabile, quod imputaretur alteri hoc homicidium, & hoc intenderis, peccasti contra iustitiam adversus illum cui imputatur, & teneris de damnis. Si verò non fuerit periculosum aut probabile, quamvis illud intenderis, peccasti odio, non iniustitia. Cœna quam aliquis facit intendens pollutionem, est haud dubie peccatum mortale contra castitatem; dispar autem ratio est, quia cœna illa non est actio prudens, quam seclusa illa intentione prava facere possis; quia pravaides sequi probabiliter ex ea

A pollutionem. Contrarium evenit in casibus allatis.

Obicitur secundò, non requiri ad obligationem restituendi culpam latam, quae sit peccatum mortale; nam quando plures rem alterius paulatim furantur, v.g. fructus vinearum, alij aliorum in seipsum, peccatum est duntaxat veniale; sed postea tamen si sciant fuisse illatum ab omnibus grave damnum, tenetur quique sub mortali parte suam restituere: ergo ad gravem obligationem restituendi sufficit peccatum veniale. Similiter si pluribus acceptionibus levis grave damnum intulisti proximo, teneris postea sub mortali totam summam restituere. Si prociis in mare gemmam alienam, existimans illam valere tribus assibus, cum valeat mille nummis, teneris reddere mille nummos. Denique quando aliquis alieni damni periculo praevisso adhuc illud opus facit cum animo refarciendi totum damnum, si consequatur aliquid fuerit, tunc saepe contingit ut non peccet, & tamen obligabitur ad restitutionem.

Respondeo nunquam ex peccato solum veniali posse oriri obligationem restituendi; nam si plures aliquid notabile furati sunt, ita ut singuli aliquid tantum leve acceperint, obligatio restituendi, si est gravis, non oritur ex priori peccato, sed ex retentione iniusta rei grauis. Idem dici potest de modicis furtis, nisi quod furtum vltimū rei levis fuit peccatum notabile, ut probabam olim. Ille qui proiecit in mare gemmam valentem mille nummos, putans illam valere tantum tres asses, non tenetur restituere integrum pretium gemmae, quia non commisit peccatum nisi veniale, cui tanta illa poena non potest esse proportionata. Si autem putasset illam valere centum aureos, teneretur reddere totum pretium gemmae, quia commisset peccatum mortale, cui proportionata est poena reddendi mille aureos. Qui praevisso periculo damni alieni, facit aliquid cum animo illud fariendi, si sequatur forte fuerit, obligavit se ad illud damnum reparandum; unde debet illud reparare propter tacitum contractum, quo se obligavit.

Et hæc dixisse satis sit de obligatione restitutionis in genere; nam quæ addi possent in specie de obligatione restituendi, seu an, & quomodo facienda sit restitutio pro illatis iniuriis, primò in bonis animi, secundò in bonis corporis, tertio in bonis famæ ac honoris, quartò in bonis fortune, spectant ad Theologiam moralem, non ad Philosophiam, cuius fines nunc non egredimur.

S. II.

Contractuum natura, varia species, & variae conditiones.

P^{ost} restitutionem nihil est quod iustitiam commutet impensius, quam contractus, quibus tota videtur stare humana societas: sed hanc tractationem diffusissimam totam sibi etiam vindicat moralis Theologia: ergo nunc tria illa quæ propo-
E paucis explico, quia illis continetur generalis tantum notitia contractuum.

Certum igitur primò est, contractum strictè sumptum rectè definiti à Iurisperitis, *Est ultro, citroque contractus obligatio*; id est actus in quo ex mutuo consensu duorum oritur obligatio ex utraque parte. Quia scilicet contractus dicitur quasi contra, seu vicissim actus; cum scilicet duo vel plures in obligationem eandem consensum trahunt: unde loco generis ponitur actus plurium, nunquam enim est contractus, nisi sint duo saltem, & duorum actus. Loco differentiae ponitur plurium consensus, ex quo nascitur obligatio; forma enim & essentia contractus est consensus in obligatione; effectus autem est obligatio.

Definitio contractus latè sumpti. Certum est secundò, contractum latè sumptum rectè definitur, *Actum in quo ex consensu plurium nascitur obligatio, saltem ex una parte.* Huiusmodi est promissio gratuita, donatio; quæ licet in iure sæpe appelletur contractus, vt latè probat Rebuffus in legem *Labeo*; fatentur tamen omnes, illam esse minus strictam acceptionem contractus, in quo debet esse obligatio ex vtraque parte: hic autem obligatio non est nisi donantis aut promittentis. Sed quia tamen ibi est plurium consensus generans aliquam obligationem, quod est essentiale contractui, idèd vocatur contractus, sed in significatione latiori, vt docet glossa in legem *Labeo*.

Definitio pacti. Certum est tertio, pactum rectè definitur, est plurium in idem consensus; sic enim habetur in *l. i. ff. de pactis*. Hoc est enim quasi genus ad contractum strictum & latum, quia si pacto addas obligationem, erit contractus; quoties enim obligatio solum oritur ex officio, tunc non oritur ex contractu, sed ex quasi contractu. His positis operæpretium erit expendere tria illa, quæ dixi ad contractum exigi. Primò, qualis actus conficiat contractum: secundò, qualem mutuum consensum exigit: tertio, qualem pariat obligationem.

Quibus actibus perficiatur contractus. Dico primò, actus quibus legitimus omnis contractus conficitur, esse potissimum quatuor, vnde illi quatuor modis perfici dicuntur, consensu, re, verbo, & scripturâ.

Ratio est, quia contractus tunc perfici dicitur, quando habet omnia, quæ secundum suam speciem requirit vt pariat obligationem; vt autem talis sit, aliquando solus sufficit consensus aliquo modo exterius manifestatus, vt emptio, venditio, locatio, conductio; hæc enim nomina puram significant conuentionem, quæ vbi posita est, perfectus est contractus. Aliquando requiritur traditio rei, quia non censetur illi contractus celebrari nisi re ipsa tradita, vt depositum, mutuum, commodatum, permutatio, pignus; quia illa non significant nisi traditionem ipsam alicuius rei. Alij contractus verbis perfici dicuntur, quia non censentur legitimi, donec vterque contrahens certis verbis suum expresserit consensum: huiusmodi contractus stipulationes dicuntur; sunt enim illæ certæ quædam formulæ constantes interrogatione præuia vnius, & alterius, subsequuta responsione alterius. Interrogans videlicet stipulator dicitur, interrogatus autem promissor, aut etiam aliquando stipulatus. Denique aliqui contractus solâ perficiuntur scripturâ, quia non habentur rati ante confectum à notario instrumentum; contrahentes enim voluntatem suspendunt se obligandi, donec perficiatur scriptura. Huiusmodi sunt contractus omnes, qui egent insinuatione, & emphyteusis de re ecclesiastica.

Qualis consensus requiritur ad contractum. Dico secundò. Nullus potest esse contractus validus, ad quem essentialiter non requiritur consensus internus, seu voluntas contrahendi; qui autem scitè solum & apparetur siue animo vilo interno exterius contrahit, ille non contrahit validè, neque vilo modo se obligat.

Dubitatio duplex. Ratio est, quia contractus, vt dixi, actus est, in quo ex plurium consensu nascitur obligatio: vbi 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, vtum ille validè contraheret, qui voluntatem haberet promittendi & contrahendi; sed voluntatem tamen non haberet se obligandi, vel cerè non haberet voluntatem implendi quod promittitur.

Voluntas se obligandi. Respondeo primò quidem voluntatem se obligandi omnino essentialiter esse contractui per se

Aloquendo; nam contrahere est se obligare; & vel le contrahere, est velle se obligare. Vel ergo ita vis contrahere, vt expresse dicas, *Si scirem obligationem annexam esse contractui, nollem contrahere.* Tunc si habeas voluntatem contrahendi sine obligatione, neque contrahis; neque vis contrahere; carentia enim obligationis est contra substantiâ promissionis; idèd tunc voluntas te non obligandi destruit voluntatem contrahendi, & est cum ea impossibilis. Si autem velles contrahere sine obligatione, quia ignoras obligationem essentialiter esse contractui; si autem scires obligationem essentialiter esse, adhuc velles contrahere; tunc contractus irritus non est, quia tunc voluntas contrahendi efficacior est quàm voluntas te non obligandi.

BSecundò tamen valide omnino ille contrahit, qui animum habet se obligandi, & tamen non implendi promissum; non enim se destrunt illæ voluntates, quia cum animo non obseruandi stare potest voluntas se obligandi; vt si aliquis professionem religiosam faciat cum animo seruandi concubinam, quam habet.

Dico secundò. Quilibet contractus solum habens consensum contrahentium, etiam si vestitus nondum sit, id est, et si non habeat omnia illa quæ requirit ius ciuile, obligat tamen in conscientia, nisi tamen ius ciuile illum irritauerit, aut irritabilem esse voluerit.

CRatio est, quia ius, tum naturale, tum canonicum huiusmodi contractus omnino approbant; nam ex iure naturali tenetur quisque præstare quod promissit acceptante altero. Reliqua quæ vestiunt contractum, ex iure ciuili addita sunt, nõ ex iure naturali. Imò ius canonicum contractus illos approbat, vt ostendit Molina *disp. 258*. Sed illi tamen contractus, qui solo attèto iure naturæ validi essent, irriti tamen sunt, si ius positium illos irritauerit, quia ius humanum potestatem habet vel omnino irritandi pactû, quod aliàs esset validum; vel tribuendi facultatem alteri contrahentium irritandi obligationem: non enim est dubium, quin Respublica cõstituere possit certas quasdam condiciones, quibus demptis irritus sit contractus: vnde Principes sæculares & ecclesiastici plures sæpe huiusmodi condiciones adhibent, ex quarum defectu testamenta, & alij contractus omnino irritantur.

ECertum tamen omnino est, quod in foro ciuili In foro ciuili omnes huiusmodi contractus nudi non pariunt obligationem, quia sic habetur *l. iuris gentium, §. finali. D. de pactis, & l. ex placito, C. de rerum permutatione*. Quia scilicet ius ciuile, quamuis omnibus huiusmodi contractibus non resistat eos irritando, noluit tamen illis inquam assistere concedendo actionem, ne lites multiplicarentur; tamen si quædam sunt huiusmodi pacta, quæ in foro etiâ externo dant actionem, cuiusmodi est donatio verbalis acceptata, promissio dotis. Imò nullum est huiusmodi pactû, quod non habeat plures alios effectus, etiam in foro ciuili. Primò enim illa impediunt soluti repetitionem, tribuunt compensandi ius, &c.

Denique si pactum nudum confirmatur iuramento, parit actionem in vtroque foro, vt patet ex authentica, *Sacramenta puerum*; & statim dicitur.

Dico quartò, contractû diuisiones esse quatuor potissimum. Prima est in contractum nominatum, & innominatum. Nominati dicuntur illi, qui proprium in iure habent nomen per quod ab alijs distinguuntur, vt venditio, locatio, &c. Innominati sunt qui speciale nomen non habent, sed tantum genericum, & illorum quatuor sunt species, *Do vt des, do vt facias, facio vt facias, facio vt des; v. g. Do tibi panem vt tu des mihi vinum.*

Secunda est in contractum bonæ fidei & stricti iuris

gandi est essentialis contractui.

Non autem voluntas implendi promissum.

Obligatio ex contractu orta.

Contractus validi ex iure naturæ.

Iriti sunt si ius humanum irritet.

In foro ciuili sunt irriti.

Prima diuissio contractuum.

iuris. Bonæ fidei contractus appellatur in quo iudex multa potest ex æquo & bono arbitrari, ut sunt depositum, emptio, locatio. Stricti iuris contractus appellatur, in quo iudex ad verba adstringitur, cuiusmodi sunt stipulationes, feudales contractus, & emphyteutici.

Tertia di-
uisio.

Tertia est in contractus lucrativos & onerosos. Lucrativi 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 emptio, locatio, mutuum.

Quarta
diuisio.

Quarta est in contractum nudum & vestitum. Nudus est pura conventio, carens 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 vestiri sex modis. Primum reipsa, si altera ex parte impletus sit. Secundum verbis, si accedat ei formula stipulationis. Tertium litteris, si fatearis per epistolam tibi esse satisfactum. Quartum si contractus nominatus in suo genere sit perfectus, ut emptio & locatio sunt ex suo genere contractus vestiti. Quintum coherencia cum contractu vestito, v.g. si quando locasti domum Paulo, simul fecisti pactum de commutando boue cum equo. Sextum per iuramentum omnino vestitur contractus, qui alioqui esset irritus in iure civili, & tribueret facultatem resiliendi: quod quomodo verum sit, fuse tradunt Doctores.

Sequuntur nunc conditiones necessariae ad contractum, quarum aliae requiruntur ex parte modi quo fit contractus; aliae ex parte personarum, quae contrahere valide possunt; aliae ex parte ipsarum rerum, de quibus contrahere valide possunt: ubi tandem additur quomodo restitutio in integrum concedi possit post contractus validos. Quae omnia sane video magis spectare ad Theologiam, quam ad moralem Philosophiam, cuius fines nunc non egredior.

S. III.

De iudicio proxi: est tertius actus iustitiae.

Iudicium
temera-
rium.

Certum est primum iudicium vniuersum esse actum illum intellectus, quo affirmamus vel negamus aliquid de re aliqua; unde vocatur à Doctoribus iudicium temerarium actus ille intellectus, quo ex leuibus indiciis & sine fundamento sufficienti de aliquis proximi peccato, aliove illius malo iudicamus: ubi vides tria esse. Primum quod affirmet aliquid, aut neget: secundum quod sit de re mala: tertium, quod ex leuibus solum indiciis ita iudicet; quod enim ex iustis & sufficientibus causis concipitur, non est temerarium. In hoc autem actu iudicandi quatuor solent distingui gradus. Primus est dubitatio, cum suspensus haeret animus, neutram in partem inclinans, neque dicis illi esse furem, neque dicis non esse. Secundus est suspicio, quando animus non haeret omnino suspensus, sed in partem alteram inclinat, nondum tamen assentitur absolute. Tertius est opinio, quando determinate assentitur vni parti, sed tamen cum aliqua formidine oppositi: ut, *Petrus omnino furatus est, sed posset tamen decipi*. Quartus est iudicium firmum, assensus scilicet sine formidine oppositi. Sequitur deinde sententia, siue interni iudicii patefactio, quae proprie pertinet ad iudicem. De illis quatuor magnopere interet scire, an & quomodo sint peccata, praesertim mortalia, de quo dixi secunda secunda, agens de obligatione restituendi famam, ubi

Iudicij te-
merarij
malitia.

Statuebam primum iudicium temerarium de graui malo proximi semper esse peccatum mortale, modò adfit aduertentia tui ipsius iudicii, tui insufficietiae motiuorum, sic enim cum S. Th. Theologi omnes statuunt ut

A certum, clamate Christo & probate Matt. 7. *Nolite iudicare, & non iudicabimini*. Rationes modò non moror; manifestum enim est hanc esse grauem iniustitiam.

Statuebam secundò, opinionem, suspensionem, & dubitationem de alterius graui malo esse saepe peccata grauiora, quando sunt valde temeraria; quia illi actus sunt saepe valde iniuriosi proximo, cui etiam molestissimi sunt; habet enim quisque ius ut male de illo non iudicemus, aut opinemur quandiu non dabitur causa sufficienter ita iudicandi, aut suspicandi. Imò verissimum est, quod addit DD. causa illorum iudiciorum, & suspensionum esse secretum odium & inuidiam.

Statuebam tertio, haec iudicia excusari aliquando à peccato graui ex defectu aduertentiae ad iudicium & suspensionem, si materia sit leuis, de qua iudicatur; si motiua non sint quidè omnino certa, sed probabilia tamen, ita ut sufficere quidè non possint ad iudicium certum, sed ad iudicium duntaxat probabile, quod absque peccato elici poterat. Idè dico de suspicionibus & opinionibus; si enim suspicer cum fundamento sufficienti ad suspensionem, non tamen ad iudicium, tunc nullo modo pecco.

Certum est secundò, iudicium quod proprie dicitur esse actum iustitiae, non esse duntaxat sententiam illam internam, quam priuatus quilibet in animo profert de bono vel malo proximi, sed esse sententiam exterius prolatam à iudice, quae definit quid cuique sit debitum in omnibus controuersis contractuum, aut delictorum. Imò significat totam illam causae discussionem fieri solitam in tribunalibus, & sententiam deinde à iudice prolatam; qui sine dubio actus est nobilissimus imperatus à virtute iustitiae obligantis iudicis ad eum eliciendum, multò magis quam obliget debitorem ad solutionem debiti.

Porro in celeberrimo illo actu iudicii, ubi de delictis fertur sententia iusta vel iniusta, quinque interueniunt personae, de quibus singulis multa disputari solent. Iudex, accusator, testis, reus, & advocatus. Mihi, aliis omissis, duo tantum videntur scitu dignissima. Primum circa iudicem, an & quomodo damnare possit eum, quæ certò nouit esse innocentem, si ex allegatis & probatis secundum totam formulam iuris conuincatur esse reus. Secundum circa ipsum reum, utrum ille teneatur confiteri quoties iudicè illum iudex interrogat, etiam si de capite ipsius planè agatur.

Dico primum longè videri probabilius, quod iudex nunquam capite damnare potest eum quæ ex scientia priuata certò nouit esse innocentem, quatumvis secundum allegata & probata publice proberetur nocens; licet in aliis causis, ubi non agitur de vita vel mutilatione, teneatur illum condemnare, postquam adhibita omni diligentia non potest accusatores falsitatis conuincere.

Primam partem probat Petrus Nauarr. lib. 2. c. 3. Quia n. 161. Eman. Sà verbo Iudex, Lessius c. 29. Aulic. no. Adrian. Angelus, Hostiensis, Panormitanus, & alij, agunt de vita & membris. Contrariū docent plerique cum S. Thoma 4. 67. art. 2. Ratio autè optima videtur, quia iudex non potest ex scientia illa publica eum condemnare, quæ certò nouit esse innocentem, si Respublica neque illi dedit, neque dare potuerit illam potestatem: sed Respublica neque illam dedit facultatem, neque dare potuit; ergo iudex non potest illum damnare. Maior videtur ex terminis nota. Probatur minor. Respublica non potuit dare potestatem iudici occidendi eum, quoties conuinceretur in iudicio esse reus, in cuius vitam ipsa nulla habet facultatem: sed in vita innocentis Respublica nullum habet ius; Deus enim solus est Dominus vitae, ac mortis: ergo Respublica non potuit dare potestatem iudici occidendi innocentem. Sed neque potuit statuere formam iudicii, quæ si seruaretur, occidi deberet innocens; lex enim illa esset omnino iniusta, & ab omnibus damnaretur: ergo manifestum est, quod Respublica non potest decernere

Quæst. III. Sect. IV. de Actibus iustitiæ. 601

ut occidatur ille qui pro certo est innocens, quoties feruaretur talis forma iudicij.

Deinde argumentor cum Lessio. Tam est intrinsecè malum occidere directè eum, quem scio esse innocentem, quam accedere ad non suam: sed quantumvis probetur talem mulierem esse tuam uxorem, non potes tamen ad illam accedere, si certò noli eam non esse tuam: ergo neque licet occidere directè illum qui scitur esse innocens, quantumvis falsò probetur esse nocens. Sed index directè innocentem occideret, si eum occideret, quem certò nouit esse innocentem; quia tunc non intendit aliquem actum distinctum ab occisione innocentis, cui per accidens illa sit coniuncta; sed intendit solum ipsam occisionem 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 diruere muros urbis illius; cui ruina per accidens est coniuncta mors innocentium. Vides ergo hic duos actus; in casu autem nostro non est nisi sententia damnans innocentem.

De causis minoribus quid statuendum.

Secunda pars de causis, ubi non agitur de vita & membris proximis, sed solum de bonis fortune, communis est inter Doctores, qui probant ex eo quod Respublica, ut constat ex usurpationibus, habet auctoritatem transferendi bona fortunæ ab uno in alium, quoties bonum publicum id exigit: ergo habet auctoritatem statuendi formam iudicij, quæ seruata transferantur bona fortunæ unius in alium; commodum enim publicum exigit ut feruatur certa quædam & fixa forma iudicij, neque vniquam perueratur: ergo potest imperare iudici, 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 vniquam habet, habet autem in eius externa bona.

Difficultas.

Obicitur. Ille qui non agit nisi ut persona publica, non potest uti scientiâ priuatâ, sed publicâ tantum: iudex non agit in iudicio nisi ut publica persona: ergo iudex non potest ex scientiâ priuatâ dimittere illum, quem ex scientiâ publica nouit esse nocentem, quantumvis ex scientiâ priuatâ cognoscat illum esse innocentem.

Respondeo distinguendo maiorem. Ille qui non agit, nisi ut publica persona, non potest uti scientiâ priuatâ, sed publicâ tantum, si pro certo tunc nouerit illam scientiam publicam esse iniquissimum errorem & calumniam, negatur maior; quando illud certò non nouit, conceditur maior. Alioqui quod est statutum ad seruandam iustitiam, feruaret iniuria. Scio alia plura obici, sed leuia illa sunt, & solui facile possunt. Inde autem constat, quomodo iudex etiam supremus non possit damnare illum, quem nouit esse nocentem, si probetur esse innocens secundum formam iudicij, quam etiam tenetur seruare, quoties non timeatur maius aliquod malum.

Dico secundò, reum, cui gravis aliqua pena imminet, si iuridicè non interrogetur ab ipso iudice, vel si dubitet utrum interrogetur iuridicè, non teneri aperire veritatem: imò videri admodum probabile, quod etiam interrogatus iuridicè, saltem mortaliter non peccat, si crimen non fateatur, sed utatur aliqua restrictione mentali.

Primam partem omnes tenent Doctores, quia quoties iudex non agit ut iudex, non potest obligare illum quem interrogat de crimine: sed quoties iuridicè non interrogat, non agit ut iudex, quia non habet iudicis auctoritatem, nisi quando

R. P. de Rhodes cur. Philosoph.

A seruat formam iuris: ergo tunc quando non interogat iuridicè, non obligat reum ad aperendam veritatem. Tunc autem iudex iuridicè non interogat, quando non sunt iudicia competentia; & probatio semiplena, non enim placet quod aliqui dicunt de publica fama criminis; illa enim locum dumtaxat tenet accusatoris aut denunciatoris, quod non est satis ad interrogationem iuridicam; ad eam enim requiritur haud dubiè probatio criminis semiplena, & iudicia prorsus competentia, ut reum conuincant de patratò crimine.

B Secunda pars non est minùs certa, quamvis paucos habeat aduersarios. Ratio est, quia nemo tenetur cum damno suo graui parère illi, quem dubitat non esse superiorem, & non habere auctoritatem imperandi; libertas enim tunc certa est & possidet; lex autem est dubia, id est præceptum est dubij superioris. Sed quando reus dubitat, utrum iudex ipsum interroget iuridicè, dubitat de auctoritate superioris: ergo quoties de eo dubitat, potest celare crimen, neque tenetur respondere ad illius mentem.

C Tertia pars totam continet difficultatem, quia video communissimam esse Doctorum ferè omnium sententiam cum S. Thoma 2. 2. q. 69. art. 1. reum qui nouit se interrogari iuridicè, teneri fateri veritatem criminis, quamvis capite plestendus sit; ex quo etiam fiet, ut Confessarius nò possit absoluerè 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. Mediam verò viam tenent Petrus Nauarra, Lessius, Emanuel Sà, Bonacina, & quidam alij, dicuntque non teneri reum sub mortalis peccati pena fateri hoc modo veritatem, neque teneri Confessarium ad id obligare reum, saltem quandiu est euadendi aliqua spes. Quæ tertia sententia præ alijs 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 imbecillitati; nam ex mille hominibus sic interrogatis vix vllum inuenias qui crimen non neget ad penam mortis fugiendam: 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 graue, D. de testibus, neminem teneri contra se exhibere id per quod negotium fiat. Imò constat ex variis iuribus, quod nemo tenetur testificari contra sanguine iunctum; filius y. g. contra patrem, & pater contra filium; hoc enim pugnat cum iure naturæ, & cum inclinatione rationabili tuèdi proximis: ergo multò minùs tenetur aliquis cum periculo mortis testificari contra seipsum. Aliter statuunt prædicti 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 fateor tamen sententiam contrariam, quæ asserit obligari reos fateri crimina, quando interrogantur iuridicè, admodum probabilem esse, quia communior est, & habet Auctores omni exceptione maiores.

Obicitur ab istis Auctoribus. Vnusquisque tenetur obedire superiori legitime præcipienti: sed in oppositum. iudex interrogans iuridicè, superior est, & legitime præcipit quando interrogat reum seruans ordinem iuris: ergo reus tenetur illi obedire aperiendo veritatem. Deinde iudex habet ex auctori-

E E e tate

Si dubitet utrum iuridicè interrogetur.

Quid si scias se interrogari iuridicè.

Probatio.

Difficultas.

tate potestatem interrogandi: ergo reus tenetur illi respondere.

Respondeo concessa maiori, negari posse minorem; iudex enim non potest præcipere legitimè reo vt aperiat veritatem cum periculo vitæ suæ; bene quidem reum interrogat, vt fungatur officio; sed interrogando non obligat reum vt contra ius naturæ manifestet crimen vnde imminet ipsi certa mors. Habet ergo iudex facultatem interrogandi; sed nego hinc sequi quod reus habeat obligationem respondendi cum tanto damno suo; sicut iudex habet potestatem legitimam detinendi reum in carcere, sed reus non obligatur in eo manere; fugiet enim si possit. Potest iudex citare reum ad iudicium, ad quod tamen ille non tenetur comparere. Nullum ergo ibi est præceptum grauitè obligans.

SECTIO V.

De virtutibus iustitiæ annexis.

Partes potestates iustitiæ.

Certum est primò, quod iustitiæ strictè sumptæ, de qua dixi hæcenus, plures virtutes sunt annexæ, quæ sunt partes eius veluti potentiales; quia licet totam eius essentiam non participant, imitantur tamen aliquo modo eam, & participant aliquam eius partem: habet videlicet iustitiæ, quod sit ad alterum, quod respiciat debitum strictum, & perfectè ad æquabile. Virtutes omnes, quæ annexantur iustitiæ, sunt ad alterum, & respiciunt aliquid debitum; sed non respiciunt debitum quod possit ad æquari, vt religio erga Deum, & pietas erga parentes; vel non respiciunt debitum strictum & obligans ad restitutionem, vt gratitudo & amicitia.

Quenam illa sint.

Certum est secundò, decem numerari solere virtutes religioni annexas eo modo: quatuor earum respiciunt debitum quod perfectè nequit ad æquari, religio, pietas, obsequantia, obedientia: sex alia respiciunt quod non est strictum, sed morale tantum, amicitia, gratitudo, vindictio, veritas, liberalitas, æquitas, seu *ἐπιεικεία*. De illis singulis videtur esse inutile dicere; religio tamen & amicitia non videntur posse omnino omitti.

S. I.

Religionis quidditas, obiectum, & proprii actus.

Religionis definitio.

Dico primò, religionem, siue dicta sit à relegendo, vel à reeligendo, vel quod est verius, à religando, definiti rectè posse, *Virtus est specialis moralium omnium prima & nobilissima, qua Deo vt supremo Domino, & primo principio rerum omnium debitum cultum exhibet.*

Religio est virtus.

Primò dicitur *virtus*, id est habitus cum recta ratione electius, vel etiam habitus reddens bonum cum à quo habetur, & opus eius laudabile. Nihil enim iustius & rationi conformius esse potest, quàm vt supremo Domino vile mancipium honorem exhibeat cum quadam sui subiectione; nihil æquius, quàm vt 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 viuimus, deferamus obsequia nostra, & cultu debito testificemur quantum à nobis honorem promereatur. Si enim honore digni sunt Princeps propter potentiam, Nobiles propter profapiam, Docti propter sapientiam, benefici propter munificentiam, Domini propter dependentiam; quis honor debitus erit primario principio,

A fini vltimo, Monarchæ potentissimo, sapientissimo, amantissimo, in quo omnia, per quem omnia, ad quem omnia? Sed religio tota in eo versatur, vt eum deferat honorem Deo, quo dignus vt principio à quo pendemus magis quàm radius à sole, quàm impressio sigilli facta in aqua à sigillo, vt Domino, cui debemus nos ipsos totos; excogitat enim cultus omnes hæc virtutes, quos creatura potest exhibere Deum eleuando supra seipsum, & abiiciendo se infra illum: ergo religio vera est virtus, cuius proprius character est ea prosequi, quæ sunt rationi conuenientia; proprius effectus reddere laudabilem eum in quo est, & opus eius laudabile: nihil autem laudabilius quàm laudare eum, in quo sunt omnia quæ laudari possunt.

B Secundò dicitur *specialis virtus*, distincta tum à Theologicis, quatum obiectum formale immediatum est increata perfectio; tum ab aliis moralibus, quæ non in eo versantur vt 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; Deum enim colit, quia honestum est colere primum illud esse illimitatum, ac fontem suum quasi coronare, vt 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 vilitati, vt intra humilitatis fines se contineat, neque per elationem prodeat extra eos. Religionis proprium est munus, vt homo sui submissione honoret Deum, quia hoc honestum est, & rationi congruum. Charitas immediate Deum honorat, quia honor ille bonum est Dei summè digni; religio immediate Deum honorat, quia honestum est propter eius excellentiam. Habet ergo Religio speciale morium: ergo est virtus specialis.

D Tertiò dicitur *moralium omnium prima*, vt potest affinis charitati theologicæ, & tantum non theologicæ. Probatur à S. Thoma 2.2. q.81. art.6. quia propinquior est religio, vt dixi, virtutibus theologicis, quàm 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 quàm obiectum vltius alterius virtutis; remotum enim obiectum eius est vniuersitas illa, increata perfectionis pelagus, essentie interminum, oceanus ipsius pulchri, & omne bonum; hoc autem infinite superat omnia creata bona. Deinde honestas cultus tantæ maiestatis debet superat etiam alias omnes honestates, quia nihil magis potest esse debitum quàm honor debitus eum maximè honorabili. Denique idem probat officium & effectus huius virtutis; illius enim munus proprium est coniungere hominem cum Deo primo principio & supremo Domino; vnde vocatur religio, non quod supponat separationem creaturæ à creatore; sed quod creaturam rationalem, quæ ligata Deo est per dependentiam essentialem, relinquet per voluntariam subiectionem; est enim veluti secundus modus hominis cum Deo, cui cum sit necessariò subiectus, iterum subicitur voluntariè.

E Quartò dicitur *virtus, qua Deo exhibet cultum*; quibus verbis exprimitur proprium obiectum materiale circa quod versatur religio; cultus enim honor est alteri exhibitus cum quadam submissione; nam honor genericum nomen est, significans testimonium excellentie alterius, seu signum quo alterius significamus excellentiam:

Quaest. III. Sect. V. de Virtutibus iustitiæ. 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. Primò consideratio supremi dominij & excellentiæ Dei, à quo pendent omnia; & consideratio nostri nihili, continuæque ab eo dependentiæ. Deinde profunda mentis submissio, quâ mens testetur utrumque illud. Denique eorundem professio exterior verbis, gestu corporis, & aliis huiusmodi, quibus significamus interiorem submissionem. Duo actus intellectus præuij sunt actui religionis; tertius & quartus verò 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, quæ 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. Quintò 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, aded ut debitum illud sit, ut dixi nuper, omnium primum, omnium strictissimum, omnium vniuersalissimum.

Obiectum formale remotum. Sextò dicitur, *debiti Deo ut primo principio & supremo Domino*; hæc 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, ceteris Deus est obiectum formale cui, ut saepe dixi. Spectat nimirum, & 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 formali primi principij.

Actus religionis. Dico secundò, actus religionis proprios alios esse internos, alios externos. Interni rectè à S. Thoma numerantur duo, deuotio & oratio. Externi sex, adoratio, sacrificium, votum, iuramentum, oblatio primitiarum, donorum & decimarum, adiuratio: laus verò & gratiarum actio partes quædam sunt & species orationis.

Probatio assertionis. 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 ac dependentia nostra ab eo. In illis omnibus actibus, quos enumeravi, significamus utramque illam estimationem, & illam protestamur, quod est Deo se voluntariè submittere; nam per deuotionem homo seipsum tradit & mancipat, & offert in cultum Dei, quod est seipsum deuotè Deo ut mancipium. Per orationem significamus Deum esse authorem & fontem vniuersi boni, quod sperare possumus, & sic postulamus ea quæ nondum habemus; gratias agimus ob ea quæ accepimus, laudamus benefactorem, timemus inimicem. Per adorationem protestamur & significamus nihilum nostrum & seruitutem. Per sacrificium significamus eius dominium in mortem & vitam. Per votum, iuramentum, oblationes, & cæ-

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

Atera huiusmodi officium idem præstamus: ergo illi omnes actus pertinent ad virtutem religionis. Addit Valentia, posse nos significare diuinum dominium, & nostram subiectionem subiiciendo illi tria genera honorum, 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 externa sacrificium & oblationes.

BDeuotio vel significat specialem actum huius virtutis, vel generalem quandam conditionem & circumstantiam, quæ perficit & nobilitat quemlibet actum internum elicito à virtute religionis. Quando significat actum specialem religionis, non est aliud quàm interna quædam & absoluta sui traditio ad diuinum cultum, siue id fiat sine voto, siue (quod est perfectius) id fiat cum voto; tunc enim deuotus aliquis dicitur esse alteri, cum totum se tradit ad eum colendum, & ei seruendum. Vnde vides nullam esse posse deuotionem perfectiorem eâ quæ in votis religiosi exercetur.

CDeuotio autem secundo modo sumpta pro circumstantia, & conditione cuiuslibet actus huius 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, adoratione, sacrificio, voto, & aliis, si cum ingenti & prompto affectu illi actus exerceantur; quia scilicet deuotio hæc ita generalis signum est illius alterius, quàm homo totum se obtulit & tradidit ad Dei cultum. Requirit igitur deuotio feruorem & promptitudinem. Feruor est affectus vehemens & intensus ad obeundos istos actus diuini cultus, & ad eos rectè obeundos. Promptitudo est affectus absolutus & deliberatus exercendi ut decet actus quibus Deus colitur, vincendo timorem, fugam, tergiversationem voluntatis, & alia quæ retardant ab eorum actu executione. Fructus huius deuotionis est dulcedo & delectatio in illis obeundis, quæ reperitur tum in parte superiori ipsius animæ, pertinetque ad deuotionem substantialem; tum etiam aliquando in parte ipsa inferiori, quam irrigat pars superior adiuuante gratiâ, & infundit suam læticiam, ut cor & caro exultent in Deum viuum; & hæc est quæ vocatur deuotio sensibilis. Denique causa vnde profuit, & à qua prodit ista deuotio, est, inquit S. Thomas, consideratio tum diuinarum perfectionum & beneficiorum Dei erga nos; tum indigentiae ac miseriæ nostræ, quæ continuo Dei auxilio eget. Hæc efficiunt voluntatem feruentem & promptam ad exercendos frequenter & rectè actus diuini cultus.

EOratio vniuersim sumpta rectè definitur à Damasceno, *Ascensio mentis in Deum*. Propriè oratio est decentium à Deo petitio. Dicitur *ascensio mentis*, vel (ut ait Augustinus) ascensio animæ de terrestribus ad cælestia, inquisitio supernorum, inuisibilium desiderium; quia scilicet tunc oramus, quando ex affectu colendi Deum cogitamus res supernas & inuisibiles, & erga eas afficimur; consideratio enim & affectus in qualibet oratione reperiuntur; siue illa consummetur interiùs in anima, & sit mentalis; siue sit vocalis: nam sine attentione & affectu inanis est, imò nulla oratio. Sic autem sumpta oratio continet modos omnes orandi, quos commodè Doctores ex Apostolo tres potissimum esse volunt. Primus sit per modum laudis, & complectitur actus illos, quibus Dei magnitudinem extolli

Deuotio.

Deuotionis acceptio altera.

Oratio.

E e 2 extolli

extollimus, admiramur, adoramus, benedicimus, glorificamus, amamus, aliis omnibus præferimus, & consideramus eum ut est in se bonus. Secundus fit per modum gratiarum actionis, & complectitur eos omnes actus, quibus Deo nos profitemur debere omnia, & eum consideramus ac amamus ut est nobis bonus. Tertius fit per modum petitionis, quam dixi esse rationem propriæ ac strictæ sumptam; est enim illa explicatio desiderij nostri, seu loquutio, quâ explicamus desiderium nostrum de re aliqua obtinenda à Deo, & rationes ob quas moveri potest ad illam tribuendam; non enim eo fine fit, ut Deus sciat meum desiderium & illas rationes, sed ut moveatur ad illam tribuendam. Non est igitur oratio formaliter actus voluntatis, quia desiderium præit orationem; illa verò est loquutio, tum interna, id est actus intellectus explicans illud desiderium eo fine ut Deus moveatur; tum etiam aliquando externa, si verbis etiam oratio perficiatur. Reliqua de oratione tractantur mirabiliter à Doctoribus, quia vitæ huius beatitudo, & via ad beatitudinem alterius vitæ, sine dubio est sedula & feruens oratio.

Reliqui
actus reli-
gionis.

Adoratio, sacrificium, votum, oblatio, iuramentum, & adiuratio longam requirerent tractationem; quæ neque nostri est instituti, nec nostri cuij: sicuti & vitia religioni opposita longum esset hic ponere; alia enim sunt per excessum cultus, & generali nomine dicitur superstitio, qualis est idololatria, diuinitas, magia; alia per defectum vel contemptum, qualia sunt periurium, tentatio Dei, sacrilegium, simonia.

§. II.

Amicitia quidditas, species, proprietates, & cause.

Soleo de mundo tollant, qui auferunt ex mundo amicitiam, inquit Tullius; quia scilicet nihil in tota humana societate pulchrius, nihil verò iucundius, & vtilius est quam amicitia conciliatrix animorum, virtutum nutritrix, parens felicitatis. Explicat illam mirabiliter Philosophus lib. 8. & 9. *Ethicorum*, ubi docet illam esse veluti fructum virtutis, ostenditque cap. 1. Philosophum moralem debere illam declarare docendo quid illa sit, & quàm varia, quas proprietates habeat, & per quas causas generari & conservari possit.

Amicitia
quidditas.

Dico primò rectè definiri amicitiam, *Est mutua plurium benevolentia, non latens, ipsorum gratia, & fundata in communione aliqua bonorum.* Ita Philosophus lib. 8. cap. 2. 3. & 4.

Primò enim amicitia est benevolentia, quâ scilicet volumus alteri bonum, gaudente 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 quàm velle bonum.

Fundatur in
virtute sola.

Quia verò triplex est bonum, inquit ibidem Philosophus cap. 3. triplex quoque distingui potest species amicitia, quia ob vnumquodque ex illis bonis amamus, vel etiam vnumquodque ex illis bonis est id quod volumus amicis. Primò autem amicitia, quæ fit ob iucundum & vtile, non est amicitia nisi per accidens; quia propter ea non amatur amicus, quâ talis. Deinde non

A sunt durabiles omnes huiusmodi amicitia; 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 amicitia mutabiles, quia virtus permanens est. Continet etiam hæc amicitia vtile ac iucundum aliarum, quia virtutis actus sunt gratissimi homini iusto. Denique in amicitia huiusmodi omnia insunt quæ amicis inesse oportet; vtile ac iucundum. Vnde concludit Philosophus primò, quod hæc amicitia raræ sunt: secundò, quod ad eas faciendas multo tempore opus est. Additque cap. 4. quomodo differant hæc amicitia. In amicitia videlicet illa vera locum non habet calumnia, sibi motu credunt amici, iniuriarum non faciunt. Tria bona ei coniuncta sunt: in aliis eorum nihil reperitur.

B Secundò amicitia est benevolentia mutua; si enim non amas & redamaris, amicus non esset ad summum benevolus. Amicitia saltem inter duos, est, quos in vnum colligit existens in utroque amor. Deinde benevolentia illa mutua est, non latens; quia utrique amico nota est; amamus quidem aliquando etiam ignotos, sed benevolentia illa solum est, non amicitia. Denique fundatur amicitia in communione aliqua peculiari eorundem bonorum, quæ cōmunio & cōsociatio est causa amandi alterum sicut seipsum, & comiter cum illo tractandi. g. inter milites est amicitia propter societatem militiæ: inter eruditos ratione communio in eruditione, &c. Interdum autem communio est causa inimicitia per accidens, quia bonum vnius impedit alterius bonum. Hinc dictum illud ab Hesiodo, quod figulus figulum odit, & faber fabrum.

Dico secundò, amicitiam in varias species bene diuidi. Primò enim diuiditur in amicitiam excellentiæ, & amicitiam parium: secundò in amicitiam civilem & priuatam: tertio in amicitiam fœderatam & consanguineam.

Primò ergo amicitiam excellentiæ Philosophus explicat lib. 7. cap. 8. eamque definit esse, quæ persona inter se inæquales mutuo amant. Oportet autem, inquit, omnem amicitiam excellentiæ fieri cum proportionem secundum dignitatem personarum, ita ut dignior magis ametur quàm amet, quia sic fit æqualitas, quæ amicitia propria est; illa enim partes aut inuenit, aut facit. Vnde fit, inquit, ut si maxima inter amicos sit distantia, cesset amicitia: vnde videretur fieri quod amici non deberent velle amicis maxima bona. Deinde cap. 14. explicat querelas, quæ accidunt in amicitia excellentiæ; tunc enim sunt, cum quisque minus accipere se putat quàm pro statu suo debeat. Vitantur, cum plus vtilique tribuitur; excellenti quidem plus honoris, egenti autem plus lucri. Capite verò 13. querelas explicat, quæ accidunt in amicitia parium, cum scilicet non redditur beneficium; omnes enim, vel plurimi volunt quidem honesta, sed anteponunt tamen ea quæ profunt. Ut hæc querimonia vitentur, oportet æquale reddere, aut maius.

E Secundò civilem amicitiam explicat cap. 9. 10. 11. nam omnis, inquit, amicitia fundatur in aliqua cōsociatione, seu communione bonorum: vnde fit ut amicitia & iustitia circa idem versentur, & similiter incrementa capiant. Omnis porò societas humana est pars aliqua civilis societatis; igitur omnis amicitia pars esse videtur amicitia civilis, quæ in omni rectè instituta Republica plurimum viget. Imò in singulis tantum est amicitia, quantum est iusti. Pergit autem cap. 11. dicere qualis sit amicitia Regis erga subditos, patris erga filios; & quomodo varia

Quæst. III. Sect. V. de Virtutibus iustitiæ. 605

varia sit secundum triplex genus gubernationis amicitia.

Confangui- Tertiò amicitiam fodalitiam, & consanguineam
nea, & loda- explicat *cap. 12.* Illa est quæ fundatur in aliqua
litia. pactione aut conuentione; ista fundatur in natura. Parentes videlicet amant filios vt aliquid sui, vel potiùs vt seipsos; qui enim ex ipsis orti sunt, sunt quasi ipsi, & tamen alij sunt separatione. Hinc fit vt parentes plus ament filios quàm ab ipsis amentur, quod probat quatuor rationibus. Amant etiam mutuo fratres, quod ex iisdem sint orti: vnde cum tertio illo habentes identitatem, illam habent etiam inter se; sunt enim quodammodo idem in diuisis. Iuuat illam, quod nutriti sint simul, & sint æqualis ætatis. Reliquorum consanguineorum amicitia est similiter, quia sunt ex iisdem. Denique filiorum in parentes amicitia est vt ad bonum excellens, propter magna eorum beneficia.

Proprietates amicitia. Dico tertiò, proprietates amicitia istas commodè dici posse, quod sit maximè necessaria, quod honestissima, quod iucundissima, quod innumeris utilitatibus plenissima.

Necessitas. Primò necessitatem amicitia proponit *lib. 8. c. 1.* Est enim, inquit, illa omni hominum generi maximè in vita necessaria. Primò in ciuitatibus, idè legumlatores magis circa hanc, quàm circa iustitiam student; si enim sunt amici, non egent iustitiâ; si sunt iusti, egent amicitia; & id quod maximè iustum est, ad amicitiam attinet. Secundò viris felicibus est necessaria; nemo enim habens cetera omnia bona, sine amicis expeteret viuere. Idem multis eximiiis 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 fundetur in virtute; est autem optimum amari & amare. Sed meliùs tamen est amare quàm amari. Communiter tamen homines magis expetunt amari quàm amare; quia scilicet amari est honorari, quamvis amari melius est, quàm honorari, cum amor expetatur propter se, honor autem in ordine ad aliud. Amicitia tamen magis consistit in amare.

Iucunditas. Tertiò, iucunditas amicitia habetur *lib. 9. c. 12.* Nihil enim, inquit, iis qui amant, iucundius esse potest quàm simul versari, quia ex oculis maximè amor oritur, quia amor communicatio quidam est. Deinde gratum est videre se viuere: ergo & videre viuere amicum; imò amici cum amicis faciunt & communicant, quæ maximè amant: vnde 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 experibilem esse, tum in prospera, tum in aduersa fortuna, constat. Disputat

A autem in vera sit experibilior, concluditque quod in aduersa magis sunt amici viles; 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 tardiùs. Breuiter & verè Cicerò: *Non aqua, non igne pluribus locis vtimur, quàm amicitia.*

Dico quartò, causas quæ amicitiam ingenerant & conseruant esse tres potissimum, beneuolentiam, concordiam, beneficentiam & beneficiorum reparationem. Explicat illas optimè Philosophus *lib. 9.*

Primò beneuolentiam explicat *cap. 5.* Quæ non est amicitia, inquit, sed principium amicitia; sit enim repente, est ad ignotos, est aliquando latens; pro illis sape, quibus beneuoli sumus, nihil vellemus agere. Parit autem amicitiam, quia vt rectè ait Seneca, amatorum sine medicamento, sine vilius herba venefica, si vis amari, ama.

Secundò de concordia disserit *cap. 6.* Non est autem circa res speculativas, sed de actionibus idem sentire & velle; at cum vterque seipsum vult, seditionem habent. Est verò concordia in bonis; nam & secum quisque horum conuers est, & omnes inter se sunt concordēs, quia in eisdem omnino sunt. Talium etiam voluntates non refluunt, vt ait Eurippus; voluntque semper iusta, quæ profunt: prauos autem concordēs esse impossibile est, quemadmodum nec amicos.

Tertiò beneficentiam explicat *cap. 7.* probatque eos qui contulerunt beneficia, magis amare illos quibus contulerunt, quàm ab iis amentur. Quia scilicet hi qui amantur, sunt opus eius qui fecit beneficium; magis autem amamus opera nostra, quàm ab illis amemur. Deinde iucundius est honestum, quàm vtile; res etiam præsens est iucundior quàm præterita; honestas dati beneficii manet, præterit utilitas. Memoria enim rei honestæ gratior est, quàm rei vtilis memoria; expectatio verò contrà. Præterea quæ cum labore sunt, magis diligimus, &c. Similiter etiam *cap. 4.* docet quod officiorum in amicos mensura sunt illa officia, quæ bonus sibi ipsi 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; beneuolentiam, beneficentiam, complacentiam. Eadem exhibenda sunt amicis. In homine prauo contraria horum reperiuntur; est enim discors sibi ipsi, & semper in seditione; alia enim cupiunt vt prauis, alia volunt vt incontinentes; bona nec sibi faciunt, nec volunt. Improbis ergo ne erga se quidem amice affectus est. Hæc sunt quæ de amicitia explicat latè Philosophus *lib. 8. c. 9.*