



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

Rhodes, Georges de

Lvgdvni, 1671

Disputatio II. De virtute morali generatim.

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

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 ἀναγὰς, inquit Nysenus.

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, Nyseno 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 Basilius; 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. Potentiæ 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 potentie, quia nemo laudatur aut vituperatur quia potest irasci aut timere simpliciter: & naturā 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 faciendo 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 ipsius operantis, sicut virtus. Ars ad bonum & malum est indifferens, nec bonum facit ipsum operantem. Secunda ratio. Circa illud solum versatur virtus, quod solum laudatur in affectibus & actibus; circa eos enim solum occupatur, solaque laudabiles eos efficit, cum sine ipsa sint vituperabiles: sed in affectibus & actibus illud solum laudari solet, quod est medium; 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, quàm 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, ut 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 electivus in mediocritate consistens, eà qua est ad nos definita ratione, & ut prudens definitur.* Vbi habitus ponitur loco generis, reliqua locum habent differentia.

Primò enim habitus dicitur electivus, 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 electivus, significatur illam esse habitum voluntati deservientem, pro ut 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, ut prudens definitur, quia proprium prudentiæ munus est determinare medium pensatis omnibus circumstantiis. Aliæ omnes virtutis definitiones cum allatis coincidunt. Dicitur v. g. ultimum potentia, quia est illud ultimum, ad quod potentia pertingere potest, ut plenè perficiatur. Addenda est & altera definitio Augustini, *Virtus est bona qualitas mentis, quæ rectè vivitur, & quæ nemo malè vivit.*

SECTIO II.

Diuisiones virtutis.

Aristot. 2. Ethic. cap. 7.

TRadita virtutis quidditate, sequitur ut 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, & Aristoteles attingunt indefectibiliter verum; nam tamen ad iuncta interdum habeant iudicia falsa, ut cum das eleemosynam 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 proveniunt ex ipsis habitibus artis & prudentiæ, seu ex earum principis; sed ex aliqua prævia operatione falsa, ut 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 proveniet vquam 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 faciles, 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, ut 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 curam 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 ut 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. Integritates 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, ἀσύνετος.

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 ἀφιλοπρέμεια.

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 malèuolentia. 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 φιλοπρέμεια 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. Fusius 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 principio 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 sciuisset 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 sciuisset 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 probauimus latius alibi.

Metus non reddit opus inuoluntarium.
Dico quarto, metum, siue grauis, siue levis 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 procellâ 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 interire 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 elicito 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 alijs, de quibus consultatum est: ita videlicet actus est appetitus, vt connoceat actum intellectus explicitè, & 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 præluceat electioni.

Electionis 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 medijs.

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 exequutionis. Ordo intentionis includit cognitionem finis ut amabilis, amorem simplicem & intentionem efficacem obtinendi finem per aliqua media. Ordo exequutionis includit consultationem, consensum, electionem, imperium, usum, externam exequutionem.

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 & praecepti. 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? Quanam esse possint eius impedimenta? Quanam 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 hinc intelligitur immunitas à servitute, à periculo, à coactione; sed immunitas à necessitate, seu dominium in actus, & indifferentia potentiae, 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 præsencia & 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 duobus 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 conscientiae, 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 & poenæ; 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 indifferentiae 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 pomum 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 habeat 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 evidenter 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 unum 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. Deinde 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 declararem, primò explicabo, 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 exigat, 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 vititur 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 dicit quid sit agendum in ordine ad finem homini proprium; seu quid sit conueniens naturæ rationali. Vbi natura rationalis non significat tantum naturam quæ vititur ratione; nam etiam edificare sine calce, plantare caulem inuersum, est difforme naturæ vtenti ratione; sed significat naturam quæ vititur 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 inimit 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 essentielles 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, Angelicum 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 probatur. 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 sunt indifferentes præcisè secundum speciem quam habent ex obiecto; non qui sunt 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.

Quanam 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.

Circumstantiæ sunt causæ bonitatis & malitiæ actus.
Dico secundo, alteram etiam causam bonitatis & malitiæ moralis esse circumstantias, quarum honestas ad actum bonum esse debet directè 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 directè 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 bonitatem & 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, quenam 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 vsurpatur hoc loco passio; significat enim motus illos animi, vt loquitur Augustinus lib. 9. ciuit. cap. 4. quos Græci παθή; 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 passionibus 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. Probatum autem, passionibus 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 passionibus sunt actus vitales. Non igitur audiendi sunt Stoici volentes dolorem & gaudia, cæteraque passionibus esse solum iudicia

A Aa 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 appetitivi: passionibus sunt actus circa bonum & malum: ergo passionibus sunt actus appetitivi; 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 passionibus, 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, passionibus 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 passionibus 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 passionibus. 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, passionibus 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 passionibus; 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, passionibus debere distingui per obiecta formalia & fines: sed facile & difficile non sunt obiecta vel fines; nam difficile non est aliquid appetibile: ergo passionibus non distinguuntur penes facile vel difficile.

Respondeo facilitatem & difficultatem non esse rationes formales specificatiuas passionum, sed esse conditiones tantum & signa obiecti formalis, quod specificat passionibus; 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 passionibus.

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 passionibus 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 passionibus 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 præseus, 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 anima 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 inclinatur, qui crassiori sunt sanguine; quibus autem purior sanguis est, & tenuior, sunt hilariiores. 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 latitudo 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 obtrufescere, idèd 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, spernere fugam, nec dolor adsit, nubila mens est, vinculaque frangis, hac 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 edomitam 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 intellectiuae 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 incentiuum virtutum sunt pleraque 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, magnopere illæ minuunt bonitatem & malitiam actus; augeant verò illas magnopere 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 imperetur, sed ipsa sponte accidat, perfectionem actus ipsius indicat: quod idem verum est de malitia.

Dices, passiones morbos esse animi, inclinare ad peccatum, nec esse in nostra potestate; vera enim hæc omnia sunt de passione immoderata, & egressa limites rationis. Passio moderata morbus non est, sed perfecta valetudo animi; non inclinatur ad peccatum, sed virtus est. Non est in potestate nostra impedire, ut ne omnino nascantur, & ut nullam in corpore causent mutationem. Si tum est in nobis efficere, ut ne sint immoderate, id est ut ne recta ultra rationis fines prodeant.

SECTIO III.

Causa passionum, & remedia.

Formalis causa passionum explicata manet ex earum quidditate; finalis ex effectibus nuper dictis; effectivam proximam sæpe dixi esse appetitum 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 disponunt 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 & Angelis non conveniunt propriè dictas passiones, sed improprias tantum & analogicas.

Ratio est, quia quodlibet animal appetitum habet 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 propter imperium despoticum, quod habebat in eas ratio & voluntas; cuius imperium nunquam illæ vel præveniebant, vel excedebant, vel illi repugnabant. Deo autem & Angelis passiones non conveniunt, quia illæ invehunt mutationem corpoream, cuius illæ capaces non sunt. Si verò sumantur pro actibus voluntatis circa bonum & malum, competunt Deo & Angelis amor, miseratio, ira.

Dico secundò, causam cur ad certas quasdam passiones nonnulli sint aliis priores, esse præsertim temperamentum sanguinis & spirituum; conferre quoque aliquid quantitatem, figuram, & situm cordis; consuetudinem etiam, socios, & occupationes. Astra verò, tempestatem anni, ciborum genus nihil posse conferre nisi mutando temperamentum.

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

A benigni. Qui sanguinem subtilem, & clarum, immoderate verò calidum, proclives esse ad iram facile mobile; quia facile huiusmodi materia ignescit, & facile restinguitur; unde iidem proni sunt etiam ad audaciam, arrogantiam, honorum appetentiam. Qui sanguinem habent subtilem, & clarum, sed immoderate frigidum, inclinari ad pusillanimitatem, honorum contemptum. Ex crasso item sanguine variè temperato variæ sine dubio existunt inclinationes. Qui enim sanguinem habent crassum, turbidum & calidum, inclinantur ad tristitiam, & iram. Qui crassum & calidum, sed non turbidum, inclinantur ad mediocrem iram, & constantem audaciam. Qui habent crassum, turbidum, frigidum, tristes sunt, tardi quidem ad iram, sed illius tenaces, propter crassitatem huius materie. Reliqua prosequi longum esset.

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

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

C Time adultis iam affectibus, roboratos nec audebimus opprimere, & vix poterimus. Tertium, cogitare quantum iuvet valetudinem tranquillitas affectuum. Peritissimi Medicorum inter pharmaca lætitiæ iubent. Perphyrius sic monet: *Conferuat maxime sanitatem imperturbatus animi status. Valetudo*, inquit Cornelius Celsus, *bona contingit ob bonos mores*. Quartum, cogitare, nullum in vita malum contingere, nisi ob vota humana. Ineruditio affectuum omnium est malorum & vitiolorum proscenium, omnis hinc instruitur vitæ tragœdia. Quintum, correctionem affectuum vis molliet consuetudinis: magnum istud beneficium naturæ, vel deponi. Proxena naturarum consuetudo est, in quo peccavit natura, mos emendabit. Hæc ex Eusebio Nyerembergio lib. 4. de arte voluntatis, placuit hic atterere: plura inferius addentur dum agam de singulis passionibus.

SECTIO IV.

Characteres passionum appetitus concupiscibilis.

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

§. I.

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

Illis quatuor continetur verus amoris character philosophico exaratus stylo, non poetico expressus calamo, quales eos esse video qui habentur apud Platonem & Platonicos, & apud Poetas. Alij enim, teste Fagio in commentario capitulo 5. Capitularis Patrum Hebraeorum, amorem pingebant formâ iuvenem, aperto capite, tunica rudi; cuius in

Amoris descriptio.

tunica

Passiones in quolibet animali.

Pronitas ad certas passiones.

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 vulneret 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 intrinsecus 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

quam amare seipsum, & quæ nostra sunt; ea enim optima iudicamus. Hinc est, cur tantopere 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.* prouerbum ortum esse: *Figulus figulo.*

Tertio causat maximè amorem ipse amor. Notum est illud Senecæ epist. 9. *Monstrabo tibi amatorum sine medicamento, sine ullius venefica carmine: si vis amari, ama.* Ratio est, quia ipse amor maximum est amati bonum, atque adeo maximè illi est amabilis. Deinde vnit quodammodo amantem amato, 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 tertio, 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 Rhodis 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 cuius 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 tertio, 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. Odij 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 succurrimus 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 tertio, 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 euellit, 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 auersio 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, aliqui 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 assiciuntur; 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 præuia 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 præuidetur 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, quia 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 præsens; 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 tactui aut gustui, 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 præsens, 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 præsens.

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 præsens 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 præsens & nobis coniunctum: secunda eius cognitio: tertia odium eius & execratio; sic enim constat ex oppositis causis gaudij, de bono præsentem 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 habere.* 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 subiicio 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 potentiae 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, id est 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 absents & 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 absentiæ & 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 absents, 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 euitabile.

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 euitari; si enim, inquit Philosophus eo loco, malum sit prorsus ineuitabile, 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 admiscam 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 facile 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 palleat tamen vultus, sed erubescat; quem ruborem pulchre 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 palleant 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 minuere 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 minuere 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 illic 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 umbra 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 extinguatur.

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;

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 in eos 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 fetior 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 necessariò, 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. Electum littore, egentem excepi, & regni dement 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.

