

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

Rhodes, Georges de

Lvgdvni, 1671

Dispvtatio II. De virtute morali generatim.

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

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

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

A finitiones : secundum diuisiones : tertium proprietates : quartum causas.

SECTIO I.

Quidditas propria & definitiones virtutis.

AD intelligandam ergo propriam naturam virtutis , proponit Philosophus primò verum illius genus : secundum differentiam : tertium integrum definitionem.

S. I.

In quo genere sit virtus.

Arist. lib. 2. cap. 5.

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

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

Primò enim argumentatur eximiè Philosophus cap. illo 5. Necesse est virtutem esse , vel affectum , vel potentiam , vel habitum ; hac enim tria solum sunt in anima : affectus vocatur ira , cupiditas , timor. Potentia quibus idonei efficiuntur ad hos effectus suscipiendos , ut quibus dolere possumus , vel irasci , habitus dicuntur , quibus nos bene aut male habemus ad ipsos effectus , ut si ad irascendum vehementer vel remisè simus dispositi , male habemus ; si autem medicatrix , bene : virtus non est affectus , aut potentia : ergo est habitus. Probatur non esse affectum ; virtutibus enim & vitiis laudamur aut vituperamur : ob affectus neque laudamur , neque vituperamur ; non enim qui inquit , 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 : & natura potentes sumus ; virtutes autem & vitia non sunt ex natura.

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

Dico secundò , habitum , qui dicitur virtus . **E**st physice sumptum , subiectum esse virtutis , non autem genus ; sumptum autem moraliter , genus esse ad virtutem & vitium. Id est rationem virtutis & vitij posse separari , & esse accidentis illius habitus , qui est virtus aut vitium , sumptum entitatem ; esse autem essentialiem habitui sumpto moraliter. Consideratur physice habitus , quando consideratur sola eius entitas : consideratur moraliter , propter inclinat ad actus qui sunt cum libertate & aduentia rationis.

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

Virtutis
encomia.

DISPUTATIO II.

De virtute moralis generatim.

Arist. 2. Ethic. & initio 3.

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 tanta matris soboles , si prospiciam spes , que utrique diuina est ; sed tamen maior , si attendas iucunditatem , quæ nulla inest virtuti , nisi ex spe ipsius beatitudinis. Mellea enim felicitas est , inquit Ennodius , quæ condiuntur fella virtutis ; acerba virtus est , & non nisi melle viuit ; in celo habitat , dum militat in terris ; & illic triumphat , pro quo adhuc dimicat. Natales in Deo primos habuit , & ad illum redit ; in celo nata originem suam reperiit , semper sursum nitens , & sursum fereens , *avarega , avara* , inquit Nyssenus.

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

Ad virtutum ergo considerationem statim prægreditur , & in ea tota occupatur Moralis : explicat eas Philosophus ab initio libri secundi , tanquam media ad felicitatem ; ostenditque ab iis quæ sunt generalia virtutum ; vbi tria sunt explicanda. Primum ea quæ spectant generatim ad naturam virtutis : secundum quæ spectant ad actum : tertium quæ spectant ad eius materiam ; vbi 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 , vbi quatuor primis capitibus causam explicat virtutis efficientem ; quod pertinet ad questionem , *an sit*. Genus proprium cap. 5. integrum definitionem cap. 6. diuisiones cap. 7. proprietates quasdam cap. 8. & 9. Ego eadem quatuor paucis declaro : primum virtutis de-

quando ad actum, qui non est moraliter bonus; inclinat enim etiam ad actus, qui sunt sine deliberatione aut aduentitia; ita potest idem fieri de bono malus, & de malo bonus, ut constabit ex questione sequenti: ergo bonitas non est intrinseca habitui & actui virtutis, sed est accidens ab iis separabile. Si tamen habitus sumatur ut est moralis, certum est, rationem virtutis esse illi essentiale; quia moralitas dividitur adaequatè 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.

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

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

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

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

Probat Philosophus quatuor rationibus. Prima est, quia omnis ars & scientia activa, quando perficit suum opus, coniectatrix medijs est; redigit enim illud ad quoddam medium: virtus est præstantior omni arte: ergo ipsa multò magis respicit medium. Probatur maior ex communi prouerbio; dici enim solerit de opere bene facto, quod ei nihil addi aut demin potest. Minor autem patet, quod virtus arte præstantior sit; quia ars solè 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 solerit, quod est medium; cetera si exsuperent, vel deficiant, vituperantur, ut inductione constat. Tertia. Circa id versatur virtus,

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

Dico tertio, medium circa quod virtus moralis Medium ratiō versatur, non esse medium rei, sed 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 quilibet virtus circa medium rei, sed sola iustitia; quia in sola virtute iustitiae idem est medium rei, quod est medium rationis; in aliis virtutibus non est idem medium utrumque; nam in temperantia, quod est in milone medium, alteri viro imbecilli est superabundans.

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

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

§. III.

Integra definitio virtutis moralis.

Aristot. lib. 2. cap. 6.

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

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

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

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

Virtutis
moralis de-
finitio.

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

Primo enim habitus dicitur electius, quia electio adæquatus est actus virtutis; non significat autem hoc loco electio illum dumtaxat actum voluntatis, qui est circa media, sed quemcunque actum voluntatis, quo vnum alteri præfertur, 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 electius, significatur illam esse habitum voluntati deservientem, prout operatur liberè præferendo vnum alteri, siue præferat vnum medium alteri medio, siue præferat vnum finem alteri fini.

Secundò dicitur in mediocritate consistens, et quæ est ad nos, definita ratione, id est non in medio rei, quod apud omnes semper est idem, sed in medio rationis, quod est medium respectu nostri. Denique additur, ut prudens definierit, quia proprium prudentiæ munus est determinare medium pensatis omnibus circumstantiis. 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 memis, quæ recte vivitur, & quæ nemo male vivit.*

SECTIO II.

Divisio virtutis.

Aristot. 2. Ethic. cap. 7.

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

§. I.

Divisio virtutis in intellectualem & moralem.

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

Virtutis vni-
versalissime
sumpta di-
uisio.

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

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

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

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

Ars & prudenter virtutes sunt intellectus, & attingunt indefectibiliter verum; nam tametsi ad iuncta interdum habeant iudicia falsa, ut cùm das eleemosynas illi quem prudenter iudicas esse pauperem; cùm architectus ex arte iudicat lignum aliquod esse tali loco reponendum, ignorans naturam illius ligni quod est impar sustinere oneri; iudicia tamen illa non proueniant ex ipsis habitibus artis & prudentiæ, seu ex earum principiis; sed ex aliqua prævia operatione falsa, ut in exemplis allatis patet. Nam in priore iudicium prudentiæ supponit iudicium vnum speculatorum falsum de paupertate alicuius, sed supposito eo iudicio falso, iudicium prudentiæ veritatem est. Eadem ratio est alterius exempli. Consilunt ergo semper ars & prudentia in aliquo iudicio vero, hæc possint supponere aliquod iudicium falsum, quod tamen non proueniet vnuquam ab ipso habitu artis, aut prudentiæ, nec ex earum principiis; opinio autem & fides non sunt huiusmodi, quia proprius earum actus esse potest error.

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

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

§. II.

Divisio virtutum in quatuor Cardinales.

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

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

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

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

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

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

§. III.

Aristotelica diuisio virtutis moralis.

Virtutis
moralis di-
uiso Ari-
stotelica.

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

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

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 pecunias, & defectus in capiendis, est prodigalitas; excessus in capiendis, & defectus in dandis est avaritia. Mediocritas in erogandis pecunias magnis ad grandes sumptus, & grandia opera, est magnificentia; excessus, ruditas circa decorum; defectus, pusillitas. Mediocritas circa magni honoris appetitum, & contrarij disiplentiam, est magnanimitas; circa paruos autem nomine caret; excessus ambitio; defectus *opponitua*.

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

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

§. IV.

Relique diuisiones virtutum.

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

Virtutes
circa actiones
& circa
passiones.

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

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: tercia pietas, quæ patriæ ac parentibus debita officia repedit: quarta est veritas in verbis: quinta fidelitas in promissis: sexta gratitudo, quæ compensat beneficium: septima vindicatio, quæ moderata vlciscitur iniuriam & culpam: octava liberalitas, quæ in utilitatem aliorum pecunias largitur: nona magnificentia, quæ versatur in magnis sumptibus ad aliorum utilitatem: decima amicitia, quæ officia exhibit amico.

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

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

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

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

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

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 inaequitatem, & subordinationem. Causa subiectiva remora sola est natura rationalis, proxima est voluntas, non autem appetitus. Effectiva physica solus est actus, si sint naturales; si sint infusæ, solus est Deus. Quæ omnia plenè dixisse videor in 2. 2.

QVÆSTIO II.

De auctu virtutis generatim.

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

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

SECTIO I.

An, & quomodo actus virtutis esse debet voluntarius.

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

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

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

S. I.

Quid sit actus inuoluntarius, & quenam sit eius causa.

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

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

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

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

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

E Tertio rei destrucción non potest esse violenta rei quæ destruitur, sed subiecto quod illam exhibebat.

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

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

Ignorantia antecedens reddit actum inuoluntarium.

Dico tertio, ignorantiam illam, quæ dicitur antecedens, reddere actum voluntatis inuoluntarium; ignorantiam vero consequentem, quæ causa est operis, non reddere illum inuoluntarium; illam demum, quæ dicitur comitans, non facere quidem opus positum inuoluntarium, sed facere tamen illud non voluntarium. Ita communiter statuitur à Theologis, qui longam de ignorantia questionem 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 vulgo appellatur antecedens, que neque directe, neque indirecte volita est, & causa est operis; quando venator v.g. post adhibitam totam diligentiam necessariam, iaculatur & occidit hominem, quem arbitratur esse feram; illa ignorantia, ut patet, non est directe voluntaria, neque indirecte, cum neque sit volita in seipso, neque in illa negligentia, que fuerit eius causa. Et est illa ignorantia quodammodo causa operis; quia si adfuerit scientia contraria, factum non fuisset opus; noluisse enim ille venator iaculati, si hominem sciuisse hic latere.

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

Ignorantia vincibilis.

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

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

Ignorantia comitans.

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

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

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

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

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

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

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

§. II.

Quid, & quotuplex sit voluntarium.

D Ico primò, voluntarium recte à Philosopho Voluntarij definiri, *Quod est à principio interno cognoscere singula in quibus est actio.*

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

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

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

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

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

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

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

Ratio est, quia potest aliquid ita esse voluntarium, vt fiat à voluntate indifferente ad agendum & non agendum; diciturque voluntarium liberum: deinde vt 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, vt alias ostendi.

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

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

S. III.

Quibus operationibus humanis conueniat ratio voluntarij.

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

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

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

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

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

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

Quo modo vero possit voluntas ferti in aliquid impossibile per actum præsentem & efficacem ex parte subiecti, conditionatum vero & inefficacem ex parte obiecti, disputauit 1. 2.

Intentio actus est, non intellectus, sed voluntas, 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 asequi efficaciter; quod fieri non potest nisi voluntas falsum confusè velit aliquam media, sine quibus talis finis obtineri non potest.

Fruitio actus est voluntatis rationalis circa finem iam obtentum; quia frui, ex Augustino, est amore in hærcere alicui rei propter seipsum. Dicitur fruitio à fructu, qui est ultimum illud, quod expectatur ex arbore, & cum quadam suauitate percipitur: similiter enim fruitio pertinet ad amorem, & delectationem, quam alius habet de ultimo expectato, quod est finis obtentus; quia ut ait Augustinus lib. 10. de 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 ut exequitio mandata, & est imperium ac usus; consultatio tamen & imperium actus sunt intellectus, non voluntatis.

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

Consultabile illud dicitur, inquit Philosophus ibidem, de quo sanæ mentis quilibet consultauerit. Consultabilia verò non sunt primò aeterna & immutabilia; de mundo enim, vel de diametri, laterisque incommensurabilitate nemo consultat. Secundò nec ea quæ in nostra non sunt potestate, v. g. siccitates & imbræ; vel ea quæ eueniunt à fortuna. Consultamus ergo de iis solùm 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 litteris; non enim ambigimus quo pacto littera sint scribenda; sed de his consultamus, quæ sunt quidem à nobis, non tamen semper eodem modo. Consultatio ergo in iis versatur, quæ fieri quidem plerumque possunt, incertamen sunt quonam eueniunt 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 persuadet, nec ullus deus de fine deliberat, sed posito quodam fine, quemadmodum, & per quæ fieri ille, considerant; atque si per plura posse fieri videntur, per quod illorum facilime, optimè que fieri, perquirunt: sū per unum, quonam pacto per illum fieri; & illud per quid efficiunt, considerant; idque faciunt donec ad primam perueniant causam, quæ quidem in inuentione ultimum est; qui namque consultat, is querere 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, ratiocinatur circa media, inquirendo illa & examinando, quid valent ad finem. Iudicium est actus, quo posita inquisitione per rationem, concluditur quid sit agen-

R. P. de Rhodes curs. Philosophia.

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

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

B Electio bene definitur ab Aristotele cap. 2. spon-

Consensus
quid sit.

Electionis
definitio.

taneum, cuius consultatio antecedit; id est actus voluntatis, quo post consultationem voluntas vnum medium amplectitur præ aliis, de quibus consultatum est: ita videlicet actus est appetitus, ut connore actum intellectus explicitè, & in ordine ad illum definiat; conuenit enim voluntati respectu plurium mediorum; & finis, cum ordine quem prescribit ratio. Intellectus autem tunc potissimum appellatur ratio, cum consultat conferens vnum cum alio; id est rectè Philosophus, vt dixi, vocat electionem appetitum præ consiliati, & 6. *Ethic.* cap. 2. vocat eam intellectum appetitum, & appetitum intellectum, propter consultationem, quæ semper prælucet intellectioni.

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

D Imperium actus est intellectus practici, quo intimatur, seu notificatur electio, seu decretum voluntatis, quo ipsa determinavit medium usurpandum ad asequendum finem. Ratio est, quia imperare non est aliud quam notificare & declarare quid velit voluntas eius qui imperat: sed declarare actus est intellectus, non voluntatis: ergo imperare actus est intellectus. Regis imperium appellatur v. g. actio illa, quæ intimat ac declarat decretum 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; id est necessariò exprimitur per verbum imperatiui modi, fac hoc; cum tamen iudicium simplex dicat tantum, hoc est faciendum: nam vixit tantum verbo indicatiui modi. Imperium verò cum dicit fac hoc, significat, quod voluntas præcepit fieri hoc; quæ sine dubio est secunda mentis operatio.

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

A A a

Colliges

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

Colliges secundò, quid sit ordo intentionis, & ordo 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 debet esse liber.

Aristot. 3. Ethic. cap. 5.

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

S. I.

Vitrum actus virtutis & virtus sit verè liber.

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

Liberum arbitrium.

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

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

A hac opinione imbuī. 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. *Allionum,* inquit Aristoteles cap. isto 5. à principio usque ad finem domini sumus, cùm singula quæque cognoscamus. Longum aliorum omnium catalogum dabit Theophilus q. 3. art. 1.

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

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

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

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 priuatum deliberent, que necessariò sient, aut necessariò non sient? Idem dico de monitionibus & adhortationibus, que sublata libertate sunt inutiles.

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

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

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

§. II.

Quid sit libertas in actu virtutis.

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

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

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

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

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

Sola igitur superest actiua indifferentia, quia libertas est aliquid indifferentia non obiectua, neque passua: ergo est actiua indifferentia. Probatur maior, quia actio est libera, & omissione actionis; utraque enim laudatur, aut vituperatur: ergo potentia libera potest agere & non agere; si enim tantum potest agere, omissione actionis libera non est: & si tantum potest non agere, actio non est libera, quia eam non potest ponere. Deinde libertas est vis eligendi alterum è duobus; nam ut omittam Scripturas, Concilia & Patres, Aristoteles claram id exprimit c. 5. vbi probat libertatem circa virtutia & virtutes, quia hæc sunt consultabilia, & eligibilia. Deinde quia in iis possumus agere, in quibus pos-

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, pena & præmio; per quod magis potest peccare quam bruta; sed in iis quæ aliquis non potest omittere, non est capax præcepti, consilij, monitionis, & adhortationis; nemodignus est laude vel vituperio, pena vel præmio; nemo magis peccat quam bruta, vel pueri, vel amentes: ergo nemo est liber in iis quæ non potest omittere, sed in iis quæ potest facere vel omittere.

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

Reiicitur etiam aliud commentum, quod docet libertatem esse adhæsionem 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 absurdâ, ut conuincit euidenter ratio quam artuli.

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

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

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

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

Libertatis definitio.

Libertas formalis.

Actiua in differencia est libertas.

R.P. de Rhodes cursus Philosoph.

AAA 2 rentia

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

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

Respondeo enim voluntatem posse agere quando est indifferens, modò seipsum determinet; indifferens enim & indeterminatio alia est actualis, alia potentialis. Indeterminatio actualis est negatio actionis: indeterminatio potentialis est actus agere tunc cum possum non agere. Potentia libera potest esse indeterminata potentialiter, quamvis actualiter sit determinata. Implicat ut actualiter sit indifferens & determinata etiam actualiter: distin-guitur ergo hæc propositio: *Volumas non potest agere quan-diu 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 distin-gui agere vel non agere; quo modo intelligitur vulgata definitio libertatis. Ex quibus

Tertia defini-tio.

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

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

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

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

SECTIO III.

An, & quomodo actus virtutis sit moralis.

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

S. I.

Quid sit moralitas actus voluntatis.

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

Dico primum, moralitatem actus esse conformitatem vel disformitatem actus cum regula rectæ rationis; seu connotationem illam secundum quam actus humanus est conformis vel disformis rectæ rationi, tum creata, tum increata. Quod ante-

D quam probem,

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

Obserua

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

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

Probatur conclusio.

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

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

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

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

R. P. de Rhodes curs. Philosopho.

Probatur.

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

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

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

§. II.

Quenam sint species moralitatis in genere.

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

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

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

A A a 3 obiecto

Conclusio secunda.

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

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

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

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

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

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

Ratio est, quia malum est ex quolibet defectu, non ex bono; si aliqua eius circumstantia mala sit, ergo implicat, ut aliquis actus bonus sit etiam malus; si enim sit malus, aliqua eius circumstantia sit 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 bonitatem, vel plures malitiam.

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

S. III.

Quenam sint. cause moralitatis.

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

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

E Ratio est, quia quædam sunt obiecta circa quæ versari nunquam potest voluntas cum aduententia rationis & libertate, quin male operetur, etiam nulla legi 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 primè & præcipuam perfectionem hauriunt à formis: ergo actus morales præcipuam bonitatem, vel malitiam hauriunt ab obiectis.

F Quod autem honestas perit ab obiecto expressè debeat intendi, ut illa derinetur in ipsum actum, quod non requiritur ad malitiam, expressè docetur. Ethic. c. 4. non enim quicunque 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; id est bonum propter se appeti debet, malum autem non potest appeti, nisi sub ratione aliqua boni. Neque tamen ad actum requiritur cognitio & intentio formalis & explicata honestatis ut sic, sed sufficit virtualis, quæ sic cognoscatur & appetatur obiectum, quatenus est decens; ut si periret, quare hoc facit? respondeatur statim, quia est decens.

Ex

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

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

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

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

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

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

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

Itaque si actus ex obiecto bonus referatur in malum finem, malus est, ut si orem ex vana gloria; malum enim, ut 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 habent bonitatis. Si actus sit indifferens ex bono fine, sit bonus, & multipliciter bonus, si multiplex sit finis; quia finis sua bonitate actum perfundit.

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

QVÆSTIO III.

De passionibus prout sunt materia virtutis moralis.

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

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

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

SECTIO I.

Quidditas passionum & earum species.

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

§. I.

Passionum nomen, & definitio.

Passionis nomen, ut rectè aduertit S. Thomas quæst. 22. art. 1. tripliciter sumi solet. Primo pro receptione cuiuslibet formæ; aet enim dum lucem recipit, pati dicitur. Secundò significat receptionem rei alienius, cum alterius abiectione;

C aqua v. g. patitur cum refrigeratur. Tertiò receptionem rei alienius cum abiectione illius quod natuæ patientis erat accommodatum, ut cum aqua calefici, patitur; quia recipit aliquid sibi disconueniens. In hac ultima significatione usurpat hoc loco passio; significat enim motus illos animi, ut loquitur Augustinus lib. 9. c. 11. cap. 4. quos Graeci *πάθη*; nostri autem quidam, ut 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 Graeco passiones vocant, quando medium quendam statum habent, & corporis habitum immutant. Ad hæc tria nomina referri video alia omnia, quæ passim leguntur, ægritudinem, procellarum, fluctuum, motuum, vinculum; quia in iis ægra est anima, agitata, commota, captiva, compedita; quod ex sequentibus innotescet.

Dico primum, passionem esse motum appetitus Passio quid sensitiæ 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 connoi differenter indicant.* Neque sensum alium habet Damascenus lib. 2. fidei, cap. 22. passionem definiens, *Motum viriutis appetitiua sensibilis, ob imaginacionem boni aut mali.*

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

A Aa 4 quædam

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

quædam & opiniones: v.g. dolorem esse opinionem præsentis, in quo demitti, contrahique animo rectum videtur; metum opinionem im-
pudentis mali, quod intolerabile indicatur. Quæ
omnia fruola esse ostenditur, quia actus circa
bonum & malum non sunt iudicia, sed actus ap-
petitiui: passiones sunt actus circa bonum & ma-
lum: ergo passiones sunt actus appetitiui; qui-
bus tamen adiuncta semper sunt iudicia, cum
nunquam appetitus ferri possit in incognitum.
Solet autem ex recenti potius quam ex inue-
terata opinione, aut apprehensione oriri per-
turbatio; quia omne peregrinum & immodi-
cum subito irruens perturbat animalium; vi-
tatum & consuetum, aut nihil, aut parum affe-
ctus mouet.

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

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

Colligi vero potest ex data definitione, pas-
siones vñiversim posse diuidi duplicitate. Primo
ratione obiecti, in eas que versantur circa bo-
num, & sunt quædam prosequitiones; & eas que
versantur circa malum, & sunt quædam auer-
siones. Secundò ratione subiecti, in passiones
appetitus concupisibilis, que respiciunt bonum
& malum absolute sumptum; & appetitus irasci-
bilis, que respiciunt bonum & malum sub ratio-
ne ardui & difficultis. Deinde vero in vitroque ap-
petitu variae sunt passiones. Circa primam illam
diuisionem nulla esse potest dissensio. De secunda
esse potest difficultas.

S. II.

*Diuisiones passionum in eas que sunt appetitus
concupisibilis, & in eas que sunt ap-
petitus irascibilis.*

Alia ad-
quata di-
uisione.

Ico secundò, passiones recte ac adæquate
diuidi in eas, que versantur circa bonum
& malum absolute sumptum, pertinentque ad ap-
petitum concupisibilem; & eas que versantur circa
bonum & malum sub ratione ardui, pertinentque
ad appetitum irascibilem. Ita communiter Philo-
sophi, & Theologi.

Ratio est, quia bonum duobus modis experi-
poteat, & malum duplicitate repudiari: primò vt
est absolute bonum aut malum: secundò vt diffi-

cilie obtineri, vel vitari potest, non quod difficul-
tas ipsa sit formalis ratio obiecti quod terminat
appetitum, hoc enim constat esse impossibile: sed
quia bonum sic expetitur aliquando, vt per eam
prosequitionem animal reddatur expeditum ad
superandas difficultates, si quæ occurrant in pro-
sequitione boni, aut mali fuga. Vnde argumentor.
Duæ rationes boni, que sufficiunt ad formalem
distinctionem potentiarum appetituum, suffi-
cere quoque possunt ad distinguendos duos ordines
passionum. Ratio boni absoluti, & ratio boni ar-
dui sufficiunt ad formalem distinctionem appeti-
tus concupisibilis & irascibilis: ergo illa etiam
duplex ratio sufficit ad distinguendos eo modo pas-
siones; præfertim etiam cum diuersa sint obiecta
formalia illarum passionum; ratio enim boni pro-
pt reddit animal expeditum ad superandas difficultates
ocurrentes in prosequitione obiecti, differ-
at ratione boni, quæ hoc non facit.

Obicitur præf. passiones debere distingui per ratio
obiecta formalia & fines: sed facile & difficile vñ
non sunt obiecta vel fines; nam difficile non est
aliquid appetibile: ergo passiones non distin-
guunt penes facile vel difficile.

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

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

Respondeo actum illum, quo aliquis irascitur
aduersus calum, aut puerum supplicem, esse
veram iram, atque ad eum illum pertinere ad app-
petitum irascibilem. Concedo autem nullam diffi-
cilitatem formalem ibi esse superandas, sed esse
vincendam difficultatem virtualem. Appellatur enim
difficultas virtualis, quoties obiectum ha-
biuimus eis, vt quamvis non sit difficile, reddat tamen
animal expeditum ad difficultates superandas,
si quæ essent in prosequitione boni, & fuga mali.
In obiecto appetitus irascibilis semper repertus
difficultas vel formalis, vel saltem virtualis; quia
ille appetitus fertur semper in bonum, vel fugi-
malum, in cuius prosequitione vel fuga importa-
tur erexitio quædam, & concitatio appetitus.

Obicitur tertio. Intellectus, & sensus non mul-
tiplicantur penes arduitatem obiecti cognoscibilis:
E ergo neque debet multiplicari appetitus.
Confirmari potest ex 2. Ethic. cap. 3., vbi dicitur,
difficilius esse cupiditatem quam ira refertur: ergo
penes difficultatem non distinguuntur passiones
horum appetituum.

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

nullum

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

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

§. III.

Numerus passionum utriusque appetitus.

Passiones
vndecim.

Dico tertio, passiones appetitus, tum concupisibilis, tum irascibilis esse tantum vnde-
cim, quarum sex pertinent ad appetitum concu-
pisibilem, amor, desiderium, gaudium, odium,
fuga, dolor: quinque ad irascibilem, spes, auda-
cia, desperatio, timor, & ira. Ita docet communis
sententia, tametsi Philosophus lib. 2. *Rhe-
toric.* constitutæ passiones trædecim. Nemænius lib.
de homine, cap. 17. non proponat nisi quinque,
cupiditatem quadruplicem, & iram: Plato affir-
met illas esse innumeræ: Cardanus lib. 14. *Sub-
tilitas*, & Viues lib. 2. *anima*, ponant viginti.

Ratio tamen vulgate divisionis optima tradi-
tur à S. Thoma. Tot sunt passiones in appetitu
concupisibili, quot diuersis modis contingit
appetitum concupisibilem tendere per pro-
sequitionem in bonum, & per fugam in malum
absolutè consideratum; sex autem modis moue-
tur. Primo enim oblatæ re bona inclinatur appe-
titus per propensionem quandam, & coaptatio-
nem sui ad illud bonum, præscindens ab eius ab-
sentiæ & præsentiæ, estque amor. Si bonum illud
sit absens, excitatur desiderium; si sit præsens,
exoritur gaudium. Similiter oblatæ re oritur
odium, seu auersio, præscindenda à præsentiæ &
absentiæ. Si res ea sit absens, oritur fuga; si præ-
sens, gignitur dolor, seu tristitia.

Similiter in appetitu irascibili tot sunt passio-
nes, quot modis contingit appetitum irascibilem
tendere in bonum arduum per prosequitionem,
& in malum arduum per fugam: quod contingit
modis quinque; bonum enim difficile, si obti-
nendum sit, & præsens, mouere non potest app-
petitum irascibilem; quia si est præsens, nulla
superesse potest vincenda difficultas, idèo nulla
est potest passio appetitus irascibilis circa bo-
num præsens, quæ opponatur ira. Vel igitur bo-
num absens arduum æstimatur possibile, vel im-
possibile ad obtinendum. Si possibile, duos in
appetitu irascibili excitat motus prosequitionis:
primo spem, quæ respicit bonum ipsum difficile
tanquam finem & terminum. Deinde audaciam,
qua agreditur media ad finem conducibilia,
postposita eorum difficultate. Si vero bonum
æstimetur impossibile, desperatio exurit spei
opposita, cuius formale obiectum est impossibili-
tas illius boni, quæ malum quoddam est. Si
autem malum arduum sit absens & imminens,
oritur timor. Si præsens, excitatur ira, quæ of-
fendenter repellimus cum quodam appetitu vin-
dicitæ.

Confirmatur eleganti ratiocinatione S. Tho-
mae quest. 13. art. 4. Ut se habet agens naturale ad
effectum suum, quem effectu mouet; ita bo-
num proportione se habet ad appetitum quem
mouet obiectu: sed agens naturale ita se habet
ad effectum suum ut ei communicet, primo in-
clinationem quandam ad perfectionem similem
perfectioni agentis, atque adeò ad ipsum quodam-
modo agens: secundò ut illi det motum ad illam
perfectionem acquirendam, quando illa caruerit:
tertio ut de illi etiam quietem in illa perfectione,

A quando illam habuerit; & consequenter alienet
etiam à contrariis. Ita bonum primo mouet appeti-
tum ad quādam proportionem ad ipsum, qui
est amor, & consequenter ad odium contrarij: se-
cundò ad motum in ipsum per desiderium: tertio
ad quietem in ipso per gaudium, &c.

Colligitur ex his primo, quare in appetitu con-
cupisibili sex ponantur passiones; in appetitu
verò irascibili tantum quinque; quia scilicet app-
petitus irascibilis, ut dixi, verari non potest cir-
ca 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 pas-
sio iræ.

Colligitur secundò, generales quidem passiones
esse tantum vnde-
cim. Sed pro varietate tamen ob-
jectorum materialium, in numeras illas esse, inui-
diam, pudorem, simulationem, &c. Desiderium
v.g. respicit bonum absens; si bonum illud sit ho-
nor, 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.

Supererat passionum comparatio, vel secundum
ordinem generationis, id est quænam passio aliam
generaliter præcedat, vel secundum ordinem per-
fectionis, id est, quænam sit aliæ perfectior. In quo
nihil apparet difficile.

SECTIO II.

Proprietates passionum in genere.

Considerata quidditate passionum, quatuor ea-
rum proprietates expono; immutant enim
corpus, animam immutant, contrarietatem ha-
bent inuicem, & aliquando sunt malæ.

§. I.

Immutatio tum corporis, tum animæ per passiones.

Dico primo, passiones causare semper muta-
tionem aliquam in corpore, quæ initium prima-
sempre habet in ipso corde, inde transit ad spiritu-
& sanguinem, vnde totum immutatur tem-
perantur.

Ratio est naturalis sympathia inter potentias
eiusdem animæ, ex qua sit ut apperitus excitato per
aliquam passionem, motrix etiam potentia ipsius
cordis agat, & in ipso corde motum producat.
Nam quia sedes appetitus est ipsum cor, quod
E continuo mouetur per dilatationem & compre-
hensionem, seruante spiritus vitales; simul ac exo-
ritur passio, mutatus ipse motus cordis, quod in
passionibus prosequutiis dilatatur, in auersati-
uis comprimitur. Hinc in spiritibus oritur agita-
tio, qui sanguini immixti, illum etiam immutant;
cumque sanguis toto sit fusus corpore, ne-
cessè est totam inde corporis temperiem disturba-
ti, crearique sepe morbos, & ipsam etiam ali-
quando mortem.

Verum non omnes eodem modo passiones cor-
pus immutant; siquidem amor accedit sanguinem & spiritum, & qui amant, ardent & calef-
cunt; hinc ad amandum procliniiores sunt, quibus
corporis

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

Conclusio secunda.

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

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

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

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

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

rum ad actus oppositos: ergo minuit indifferetiam eius, & velut æquilibrium. Denique tantum vehementia fertur in obiectum, & animam tante vigore in illud rapit, ut difficiliter voluntas poslit ab eo animam abstrahere. Sicur igitur minus expedite ambular, qui obstantem habet aduersari, & trahentem in unam partem; sic minus expedita voluntas est ad agendum, vel non agendum, quando à potentier aduersario rapitur ad agendum. Hinc conqueritur Apostolus, sentire se legem in membris repugnantem legi mentis, & captiuantem in lege peccati.

§. I I.

Passionum contrarietas, bonitas, & malitia.

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

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

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

Dico quartum, passiones secundum se neque bonas esse, neque malas; sed bonas esse, si moderatae sint, & præscriptos à ratione limites teneant; malas vero esse si sint immoderate, neque ratione obediant.

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

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

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

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

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

SECTIO III.

Causæ passionum, & remedia.

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

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

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

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

Dico secundò, causam cur ad certas quasdam passiones nonnulli sint alii prontiores, esse præsertim temperamentum sanguinem & 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 diuersam esse operationem pro diuersa perfectione instrumenti. Experimus autem eos qui sanguinem habent subtiliè clatum, & temperatum, propensiores esse ad amorem & gaudium; sunt enim lati, amantes,

A benigni. Qui sanguinem subtilem, & clarum, in temperate verò calidum, proclives esse ad iram facile mobilem; quia facile huiusmodi materia ignescit, & facile restinguatur; vnde iudicem prouidentiam ad audaciam, arrogantiam, honorum appetentiam. Qui sanguinem habent subtilem, & clatum, sed immoderatè frigidum, inclinari ad puerilimilitatem, honorum contemptum. Ex crasso item sanguine variè temperato varie sine dubio existunt inclinaciones. Qui enim sanguinem habent crassum, turbidum & calidum, inclinantur ad tristitiam, & iram. Qui crassum & calidum, sed non turbidum, inclinantur ad mediocrem iram, & constantem audaciam. Qui habent crassum, turbidum, frigidum, tristes sunt, tardi quidem ad iram, sed illius tenaces, propter crassitudinem huius materiae. Reliqua prosequi longum est.

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

*Blandior ad falcem messor perducit aristas,
Si raffris segarem peccare continuet.*

C Time adultis iam affectibus, roboratos nec audebimus opprimere, & vix poterimus. Tertium, cogitare quantum iuuet valetudinem tranquillitas affectuum. Peritissimi Medicorum inter pharmaca lætitiam iubent. Perphyrius sic monet: *Conferat maximè sanitatem imperurbatum animi statu. Valeudo*, inquit Cornelius Celsus, *bona contingit ob bonos mores*. Quartum, cogitare, nullum in vita malum contingere, nisi ob vota humana. Ineruditio affectuum omnium est malorum & vitorum proscenium, omnis hinc instruit vita tragœdia. Quintum, correctionem affectuum vis mollet consuetudinis: magnum istud beneficium naturæ, velle deponi. Proxeneta naturarum consuetudo est, in quo peccavit natura, mos emendabit. Hæc ex Eusebio Nyrembergio lib. 4. de arte voluntatis, plaustrum, inquit Cornelius Celsus, *bona contingit ob bonos mores*. Quartum, cogitare, nullum in vita malum contingere, nisi ob vota humana. Ineruditio affectuum omnium est malorum & vitorum proscenium, omnis hinc instruit vita tragœdia. Quintum, correctionem affectuum vis mollet consuetudinis: magnum istud beneficium naturæ, velle deponi. Proxeneta naturarum consuetudo est, in quo peccavit natura, mos emendabit. Hæc ex Eusebio Nyrembergio lib. 4. de arte voluntatis, plaustrum, inquit Cornelius Celsus, *bona contingit ob bonos mores*.

D In quo peccavit natura, mos emendabit. Hæc ex Eusebio Nyrembergio lib. 4. de arte voluntatis, plaustrum, inquit Cornelius Celsus, *bona contingit ob bonos mores*.

SECTIO IV.

Characteres passionum appetitus concupisibilis.

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

§. I.

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

I Llis quatuor continetur verus amoris character Amoris de philosophico exaratus stylo, non poetico expressus calamo, quales eos esse video qui habentur apud Platonem & Platonicos, & apud Poëtas. Alij enim, teste Fagio in *commentario capitulo 5. Capitulare Patrum Hebreorum*, amorem pingebant formam iuuenem, aperto capite, tunica rudi, cuius in tunica

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

Ab aliis pingebatur amor pedibus griffi similibus, sagittis duabus; plumbea vna, quā feriret inimicos; altera aurea, quā vulneraret amicos: alatus & cæcus. A nonnullis aetate florens & pulcher, aspera veste, aperto capite, pectori nudo, corde pellucido, vna manu calceos tenens; alterā hanc epigraphe, *Ius meum alteri.* Quartò apud Eustathium pingitur arcu instructus & gladio, cuiusque lateri foeminae duæ, altera candida, altera nigra hærebant, significantes diem & noctem. Curru vehebatur, quem variae 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, Vno affectu amans cum dilecto.* Quæ duo significant amorem sumptum vniuersum esse actum appetitus, vel rationalis, vel sensitivi, quo ferunt & mouent in bonum, quia bonum est abstrahendo ab eius absentia, vel præsencia.

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

Secundò definitio amoris in vniuersum complecti debet omnes species amoris, & omnia etiam quæ amantur. Sed alia omnes definitioes amoris, quæ solent afferi, vel soli conuenient amori amicitiae, vel non omnibus conuenient quæ amantur. Definitio amoris à Philosopho 2. Rhetoric. cap. 3. actus appetitus, quo volumus alicui bonum. *Est igitur amare, inquit, velle alicui bonum, vel quæ bona putat illius, non sive gratias; 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 aurum pecuniam, arrogans honorem: ergo illa non est definitio amoris in vniuersum. Dicitur etiam aliquando amor complacentia in bono: sed qui amat seipsum amore concupiscentiae, complacentiam non habet in seipso, sed in bono quod sibi amat. Generaliter autem ad omnem amorem pertinet allata definitio'; nihil enim amatur amore benevolentiae, vel concupiscentiae, in quod

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

Dico secundò, recte ac adæquate diuidi amorem in amorem amicitiae & amorem concupiscentiae, quæ sunt duæ species amoris omnino distinctæ ac impermixtæ. Ita olim probauit contra plures Theologos, qui volunt nullum esse amorem qui non sit benevolentia simul & concupiscentia; quia duplè amor quilibet dicit habitudinem; vnam ad personam, cui vult bonum; alteram ad bonum, quod vult personæ. Secundum priorem habitudinem, inquit, est amor benevolentia, quia vult bonum; secundum posteriorem amor est concupiscentia, quia bonum concupiscit personæ. Sed immixtus 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 persona; non autem dignitas persona: ergo illi duo amores habent diuersas rationes formales, & sunt specie distincti; amor enim amicitiae respicit bonum absolutum, seu meritum persona; amor autem concupiscentiae respicit formaliter bonum respectuum, seu conuenientiam ipsius boni. Sed hæc alias pleniùs, vbi ostendit rationem formalem amandi bonum esse distinctiū utriusque amoris, etiam fortasse in amore amicitiae materialiter inueniatur aliqua concupiscentia, & in amore concupiscentiae aliqua etiam benevolentia. Sed rationes tamen formales semper sunt distinctæ, ideoque distincti specificè sunt amores.

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

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

Effe am. sec.

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

quā

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

Tertio causat maximè amorem ipsè amor. Notum est illud Senecæ epist. 9. *Monstrabo tibi amatorum sine medicamento, sine villus 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 vt bonum amantis sit amati proprium, atque idèo vt ab amato ametur, iuxta illud 8. Ethic. *Amabile bonum, unicuique autem maximè proprium.* Referuntur ad causam hanc beneficia, quæ indicia sunt amoris. Imò cùm seipsum quisque valde amet, amat etiam ea quæ sibi bona sunt, quales sunt beneficii. Notatur autem 9. Ethic. cap. 7. beneficos magis amare eos quos bonis afficerint, quæ ab illis amentur; quia vno quisque, inquit, magis opus suum amat, quæ ab eo amaretur, si esset amatum.

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

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

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

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

R.P. de Rhodes curs. Philosoph.

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

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

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

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

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

A*mantiū
mores.*

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

R*emedia
amoris
peruersi.*

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

O*dij natu-
ra, causæ,
effectus &
remedia.*

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

S. II.

Desiderium & fuga.

Dico primò, desiderium esse actum apperimus in bonum absens.

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

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

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

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

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

fluit

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

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

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

S. III.

Gaudij natura, causa, effectus, remedia.

Gaudij definitio.

Dico primò gaudium rectè definiri actum appetitus circa bonum præsens 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, quero 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. Alter etiam probat S. Thomas, quia res inanimatae quiecent obtento fine, eo quod vident ab omni actu, quia finem illam non cognoscunt; res autem cognoscitiva, quia cognoscunt bonum quod possident, quies illatum in bono actus quidam est, quo delectantur ex possessione boni acquisiti, & in eo conquiscent; unde definitur etiam delectatio quies in bono possesso; vel etiam suavitatis quedam vitalis resultans ex possessione boni obtentum & concupis: ubi nomine quietis & suavitatis significatur actus appetitus circa bonum præsens.

Ad præsentiam videlicet boni amati resultat gaudium in anima in modum passionis cuiusdam, licet reuerā sit propriè dictus actus. Sicut enim corpora cum ad locum peruenient naturalem, bene afficiuntur; ita spiritus obtento bono amato ex eius præsentia, quia sit per intellectum aut sensum, bene afficiuntur; sed illa corporum affectio, vt 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 imperiis existimari esse illa perceptio obiecti conuenientis, quæ sit in sensu, v. g. delectationem appellant gustus, gustationem ipsius cibi; sed immixtò confundunt delectationem causalem, seu id quod causat delectationem, cum eo quod est formaliter delectatio; nam obiectus & causalis delectatio cognitio quedam est, vt dicam statim; sed delectatio ipsa formaliter est in appetitu, cum sit actus circa bonum.

Tertiò dicitur actus circa bonum præsens obtentum & amatum; per haec enim differt gaudium à quounque alio affectu, & ad illud tria necessariò requiruntur: primò possessione & præsentia boni, quæ coniunctio est boni conuenientis cum ipsa potentia. Secundò illius possessionis cognitio, vel per intellectum, si delectatio sit spiritualis; vel perphantasiā, si sit corporea; nulla enim est volitio sine prævia cognitione. Tertiò amor illius boni; quod enim non amat, non parit gaudium, Vbi

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

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

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

Primò enim bonum quod est præsens ac conueniens, causat gaudium; sed illud etiam magnopere auger si bona fuerit dilatum, si maiori partum labore, sequenti enim gaudio, inquit Caffiodorus, 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; id est fastidium patit voluptas durans; sed magis tamen delectat cum prævidetur mox auferenda: gratissima sunt poma dum fugiunt; quia tunc bonum illud videtur discessu fieri difficultius, ac proinde maius.

Secundò causat delectationem possessio boni, quæ, vt sepe 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 derivat in nos suam bonitatem & suauitatem. Hæc coniunctio possessio est, & vt nuper dixi, delectatio causalis: unde ait S. Thomas, causalam delectationis cuiuslibet esse operationem, id est coniunctionem obiecti noui cum potentia, cui consentaneum illud est.

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

Dico tertiu, effectus delectationis quinque merito numerari. Primo, quod perficiat, & acuat operationem, de qua est, vt fuse 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 actius & perfectius operandum. Sed obseruat tamen Philosophus 6. Ethic. c. 5. & 7. Ethic. c. 11. quod delectatio maximè obstat cognitioni quando est de operatione, quia non est cognitio; quando enim delectatio est de cognitione ipsa, potius eam acuit, id est delectationes corporis habent intelligentiam, vim enim omnem ad se detinuant.

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

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

B B b 2 Ratio

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

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

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

S. IV.

Doloris natura, cause, effectus, remedia.

Dolor formalis quid. **D**ico primum, dolorem formalem esse actum appetitus, vel sensu, vel rationalis cetera malum aliquod praesens.

Primum dixi dolorem formalem, quia ut de gudio monebam, confundi saepe solet dolor cum obiecto ipsius doloris, quem appellare possumus dolorem causalem; hic enim in membris est, v. g. quando cruciantur: dolor autem formalis in solo est appetitus, qui sedem habet in corde: 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 gudio; & vocatur exercitatio, perturbatio, inquietudo: quæ omnia significant motum illum appetitus circa praesens malum.

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

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

A propter infinitam felicitatem incapax est doloris.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

omnis bo-
ni.

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

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

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

SECTIO V.

Characteres passionum appetitus irascibilis.

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

S. I.

Spes & desperatio.

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

Primum ergo spes actus est appetitus prosequitus, ut R.P. de Rhodes cursi. Philosop.

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

Secundum est motus in bonum absens, atdum, possibile. Absens, quia quod actu possidetur, non speratur, spes enim desiderium quoddam est, & intentio finis. Ardum, quia spes pertinet ad appetitum irascibilem, & per hoc differt à simplici desiderio, quod tendit in bonum absolute sumptum. Possibile, quod nimirum indicamus posse obtineri; nam quæ iudicamus non posse obtineri, non sperantur, sed de his desperatur. Quia vero bonum illud, quod speratur, superat vires ipsius sperantis, nec sine alterius auxilio est possibile, hinc sit ut spes sæpe connoret auxilium alienum, tanquam aliquid necessarium ad possibiliterem obiecti sperati, atque adeo ut hoc auxilium sit unum ex obiectis speratis. Huiusmodi est spes christiana, quæ sic respicit Deum remuneratorem, ut respiciat etiam auxiliatorem, id est omnipotentem & fidem ad præstandum auxilium quod promisit, sed indirecè tantum & secundariò id respicit, ut dicam statim.

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

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

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

B B b 3 quo

Spes defi-
nitio.

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

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

Spei cau-
sa.

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

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

Despera-
tio quid
sit.

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

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

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

S. II.

Audacia & timor.

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

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

Causas easdem habet audacia, quas dixi esse Causa
debet
causas spei. Addo tamen ex Philosopho lib. 1. Rhe-
toric. cap. 5. illos esse maximè audaces, primò qui
reque se habent erga diuina, quia certè sibi polli-
centur Dei auxilium, per quod superare possunt
difficultates. Secundò illi qui acceperant iniurias,
sunt maximè audaces, quia communis est perfa-
sio, Deum iis opulari, qui affecti sunt iniurias.
Tertiò illi qui saepe subierunt pericula & eas-
cunt. Dupliciter enim audaces fieri solent homines;
aut quod experti non sint, aut quod auxilium ha-
beant. Quartò si terribile illud periculum non sit à
potentioribus, sed à paribus, aut minoribus, &
quibus meliores se esse putant. Quintò si plura &
maiora sibi putant inesse, quibus cum excedant,
timendi sunt; et sunt pecuniae, magnitudo, vires,
Sextò si neminem iniurias affecterunt, aut non mol-
tos, aut non eiusmodi, quos metuerent.

Dico secundum, timorem esse actum appetitus Tunc
quid
auerlatum, in malum futurum, proxime immi-
nens, & ægrè evitabile.

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

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

Generica eius diu-
sionis.

quendam inefficacem; obiectum enim timoris est

malum aliquo modo dubium.

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

Timoris diu-
sionis apud
Christianos.
Variae ti-
moris cau-
se.

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

Dico tertio, causas timoris plures esse. Prima,
& principalior est malum futurum, & probabilitas
saltus imminentis. Vocat huiusmodi mala Philo-
phus terribilia; ea scilicet quæ magnos dolores, aut
corruptiones inducunt: inò signa illorum terribili-
um sunt & timentur, ut inimicitia & ira potentium;
nam cùm non lateat velle ac posse ipsos, propè
ad iam faciendum sunt. Item iniustitia vites haben-
t. Similiter in potestate alterius esse timorem
inferr, quanobrem consciæ aliquid quempiam fe-
cisse, timentur, ne aut dicant, aut deferant. Po-
tentis illis terribiles sunt, qui possunt iniuriis af-
fici, homines enim vplurimum, cùm possunt, in-
ferunt iniuriam. Timentur quoque, qui passi sunt
iniuriam, aut pati se putant; cùmper enim expectant
opportunitatem. Qui item iniuriam intulerunt,
terribiles sunt; timent enim ne par referatur: ad
hæc qui de iisdem certant, cùm utrisque simul ea-
dem esse non possint. Ex affectis iniuriæ non timen-
tur ij qui sunt acuta iræ ac minaces, sed tranquilli,
& dissimulatores. Cuncta verò quæ timentur,
terribilia sunt, si cùm errauerint, corrigi non
possint. Denique terribilia sunt ea quæ quoties in
alios sunt aut imminent, sum miserabilia.

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

Dico quartò, timoris etiam effectus plures &
peccatos esse.

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

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

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

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

Quartus est sitis, quia collecto intus calore, ar-
dent visceræ, & humidum absuntur.

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

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

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

Colliges ex iis remedia timoris ista esse potissimum.
Primum minuere amorem & cupiditates; qui
enim nihil habet quod cupiat, is metuit nihil. Sub-
lata videlicet causa, effectus non sequitur. *Desi-
nis timere, si sperare desinis*, inquit Seneca epist. 5.
Secundum ea quæ valent ad tollendam tristitiam, ti-
moris etiam remedia sunt; nemo enim ea futura
meruit, de quibus non dolet præsentibus. Ter-
tium minuere opinionem mali quod metuitur; plura
enim sunt, inquit Seneca epistola 13. que nos ter-
rent, quæm quæ prement; & sèpius opini-
one, quæm re laboramus. Quartum cogitare ini-
utilitatem timoris, & mala quæ ante tempus sine
fructu cruciant. *Qua ista dementia est* (inquit idem
epist. 98.) *malum suum antecedere*. Et epist. 13. *Illud
tibi præcipio, ne sis miser ante tempus; cùm illa quæ
velut imminentia expansi, forte nonnquam ven-
tura sint*. Certe nondum venerum. Vide cætera.

S. III.

Iræ.

Dico primum, iram rectè à Philosopho definiti iræ defi-
lib. 2. Rethoric. cap. 2. *Est appetitus eius quæ niti.*
appetit ulvioris, propter apparentem immitteri vel
in se, vel in suos contemptum. Vell breuius, ira est
appetitus vindictæ propter contemptum.

Ratio est, quia cùm quis intulit alteri molestiam,
effertus est illic repellenda molestia appetitus, &
illius in authorem ipsam retorquenda, quæ ap-
pellatur vindictæ compensans illum inororem.
Hæc est propriæ iræ, verus affectus prosequitius;
quia compensatio & retributio accepti mali ratio-
nem aliquam boni habet, idèo ira malum respicit

B B b 4 sub

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

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

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

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

Colliges secundò, iram vulgo in tres species commode diuidi, exandescientiam, similitatem, & inimicitiam. Prima, qua vocatur etiam fel, est ira impetus subiò enascens, & parum durans. Similans est ira permanens & diurna. Inimicitia est ira nunquam conquiscens, donec sumatur vindicta. Eos qui primâ specie iræ concitant, vocat Philosophus acutos; qui secundâ, amatos; qui tertia, difficiles. In prioribus humor biliosus præualet, qui citè accendit; in aliis biliosus simul & melancolicus, qui tardius extinguitur.

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

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

Quomodo
differat ab
odio.

Et à desi-
derio.

Iræ tres
species.

Causæ
eiudem.

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

Irascimur autem primò deridentibus & contumacianibus: secundò iis qui officiant: tertio vili-penditibus ea quibus maximè studemus: quarto amicis faciliter quam inimicis, & affuetis honorate ac magnificare, si contemnunt: quintò iis qui apud illos nos contemnunt, à quibus maximè honorati cupimus; quos admiramur, quibus mirabiles videri volumus, quos metuimus, & à quibus metuimus. Alia huiusmodi plura perſequuntur apposite Philosophus lib. 2. Rhetorice, cap. 5. &c.

Dico tertio, effectus iræ plurimos esse ac per-
nicioſiſſimos.

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

E

derent. Eorum omnium causa est, quia bilis cum accendatur insurgent motu iræ, accendit etiam spiritus, vnde statim turbatur ratio, quia spiritus esse debent temperati & tranquilli, vt sint idonei mentis functionibus. Excitantur etiam vapores ab eadem bile effervescente, qui caput opplenit & offulscent. Denique idem humor biliosus calefactus passionem etiam iræ auget per sympathiam, indeque totum immutat corpus, quia est valde calidus; vnde cum spiritibus & sanguine simul foras sepe prodit in oculis & vultu, veluti vna in hostem triturus.

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

Colliges secundò aliorum in nos iram sedati, Primò si non obstatamus irato: initia malorum quies curat. Secundò iuuat suaui oratione iratum placare. Tertiò fateri culpam, & irato non contradicere. Et hactenus de passionibus satis sit, vt ex his intelligere quisque possit earum victoriam, totum esse debere studium sapientie.

DISPV TATIO III.
*De virtutibus moralibus
in specie.*

Aristoteles à lib. 3. ad 10.

HAEC TENUIS in genere proposuit virtutis moralis naturam, actus, & materia, vt inde cognosci possit uniusversum charactere iste virtutis: nunc ad singulas explicandas curam conuerit Philosopher, explicatque primum fortitudinem, temeritatem, iustitiam; deinde virtutes intellectuales, seminirtutes, & amicitiam. Ego parum ab eo discereo, si quatuor questionibus Cardinales quatuor virtutes exposuerit.

QVÆSTIO I.

De fortitudine, & adiunctis ei
virtutibus.

Aristot. lib. 3. à cap. 6. ad 10

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

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

SECTIO I.

De natura fortitudinis.

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

Certum est secundò definiri optimè fortitudinem 3. *Ethic. cap. 7.* mediocritatem, quæ circa timores fiduciasque versatur. *Qui igitur*, inquit, *ea* quæ oportet, & cuius causa oportet, & ut oportet sufficiat ac timeret, & simili etiam modo confidit, fortis est; quippe cum pro dignitate, & sicut ratio prescribit, fortis via & paisatur, & agat. Confron. Tullius citatus ab Augustino lib. 83. quæstionum, quæst. 31. *Fortitudo*, inquit, est considerata laborum per seipso, & periculorum suscepio. Quasi diceret, fortitudinem esse virtutem, quæ inducitur mediocritas in affectus timoris & audacia, ne impeditur voluntas ab ea quod circa malorum pericula hominem decet. Quæ definitio ut intelligatur, explicati debent fortitudinis obiectum, actus, proprietates, via fortitudini vel opposita, vel similia.

S. L.

Obiectum fortitudinis.

Aristot. 3. Ethic. cap. 6.

Dicitur probat Philosophus cap. illo 6. Primo fortitudinem versari circa terribilia, tanquam circa proprium obiectum: secundum illam non versari circa quilibet terribilia. Fortitudo dinis materiale obiectum

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

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

Primum ergo probat Philosophus, tertiobilia respici à virtute fortitudinis, quia fortitudo est mediocritas circa timores & fiducias: sed timores & fiducia non versantur nisi circa res terribiles; solas enim illas metuimus, cum illa simpliciter sint mala; metus autem expectatio est mali, & circa eas etiam exercetur fiducia, vt patet: ergo terribilia, id est ea quae difficile sunt aut tolerantur, sunt objectum fortitudinis. Probatque S.Thomas 4.122.