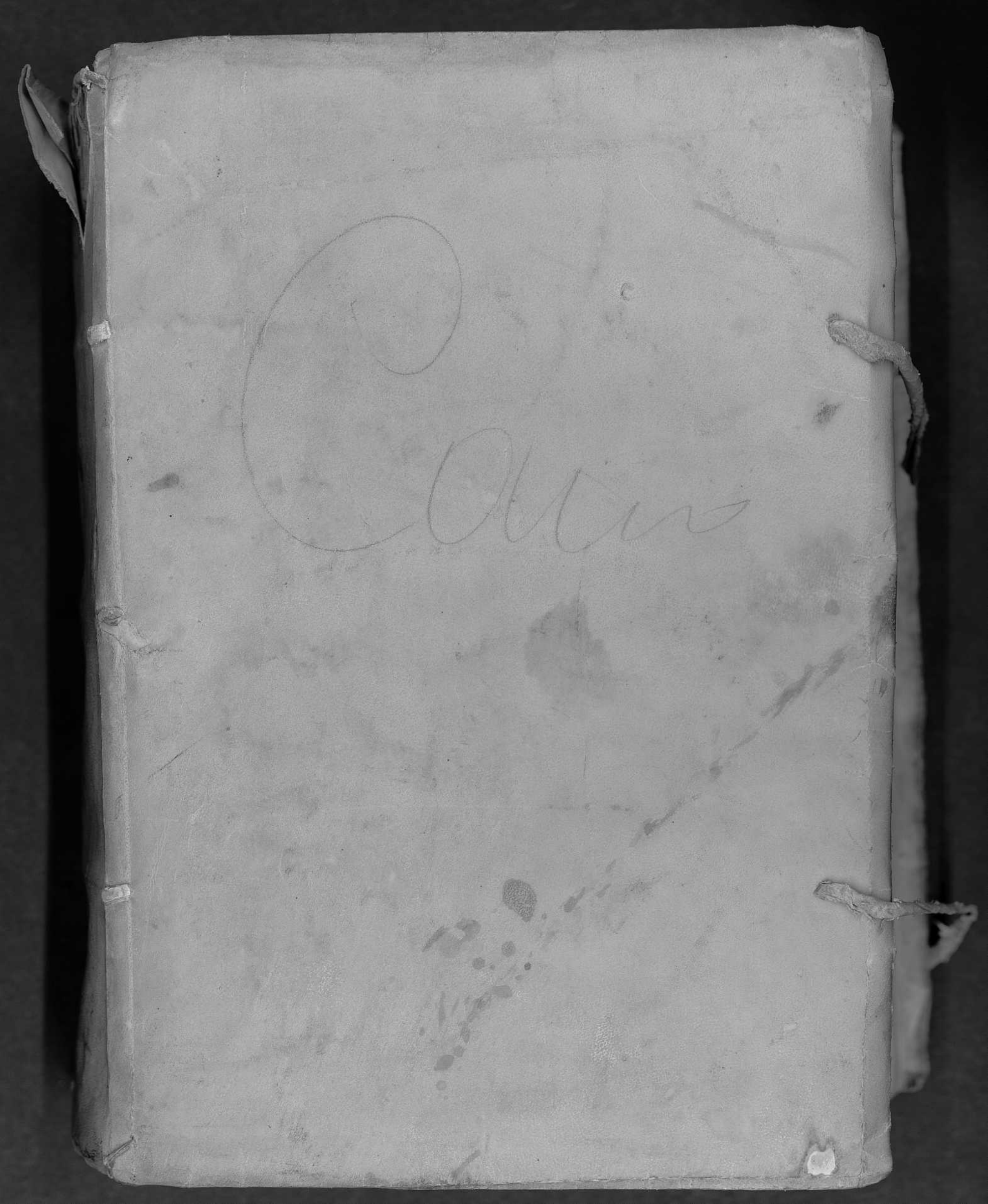


Doctrina muy *supina* del R. P. Rector, y Censor. Llaga, y su Diffinicion.

incendio divino dispositivamente abrió en su santo cuerpo cinco bocas, y sangrientas heridas; al modo que a *S. Phelipe Neri* esse amor, y ardor llegó a merecer le ensanchasse Dios el pecho quebratandas dos costillas. Y es muy supina doctrina la de N.P.Rector en el nu. 15. que para que aya llaga, o herida (aunque sea causada por la absoluta potencia) ha de aver *instrumento de Confixion*, por quanto *Valnus est dolorosa apertio, seu discontinuatio partium vi alicujus instrumenti.* Conque como si la primera Causa en su poder absoluto necessitasse de la segunda instrumental; quiere reducir el R. P. Rector lo milagroso a las leyes de naturaleza. *El mismo Christo por si imprimió a S.Francisco las llagas redondas, y abiertas, que cabia un dedo por el hueco de ellas*; escrivió *Salvador Vital* en el Floreto *Alvernino*, Rosa 32. a fol. 408. y en su Theatro Seraphico fol. 242. Siendo las cinco llagas de *S Francisco* (como dixo otro mas erudito, y docto *Mendoza*) las mismas, que las de Christo en su viva representacion. *Manus ac latus Francisci, eadem manus, ac latus Salvatoris.* Punto que no nego el Franciscano *Mendoza* explicando el modo de la Impression de las llagas de *S. Francisco.* Que el modo de formar, dibujar, o obrar una Imagen, no es formalmente lo dibujado, y obrado; y es ignorante consequencia confundirlo.

Salvador Vital.

Antonio de Escob. & Mend. r. 5. de SS. lib. 7. sect. 3. n. 33. in fine.

CXLI.

Proposicion del R. P. Rector de Porta Cœli, y los suyos, temeraria, mal sonante, ofensiva, escandalosa, &c. y formalmente denunciable al S. Officio de la Inquisicion.

Decir, que el glorioso *P. N. S. Francisco*, segun la decision de la Iglesia no tuvo *cinco llagas*, sino solo la del costado. Es proposicion *Temeraria*, malsonante, *y offensiva a los piadosos oydos de los fieles*, y *gravemente escandalosa*, e injuriosa al glorioso *P. S. Francisco*, y a las Decisiones de la Iglesia, y sus *Pontifices*: y por tanto denunciable a la suprema, y General Inquisicion. Es *Temeraria* por ser contra el comun sentir de los Doctores, pronunciada sin temor, sin fundamento positivo de authoridad, o razon, solo por una negativa Bachilleria; de que no trató el glorioso *S. Buenaventura* de llamar llagas a los huecos, por donde se atravesaban los Clavos de nervios, o carne formados por el *Dedo* (*Digito Dei vivi*,) y mano de Dios en los pies, y manos de *S. Francisco*, pues contar a un tiempo dos milagros no es preciso, y omitiendo *S. Buenaventura* el de las aberturas de pies, y manos de *S. Francisco*, se passó a ponderar el mayor milagro de los Clavos, diciendo: *Statim namque in manibus, & pedibus ejus apparere cœperunt signa clavorum, &c. Luego al punto començaron a apparecerse en sus pies, y manos las señales, muestra, o forma de unos Clavos*, &c. Palabras son aquellas de *signa Clavorum*, que no solo no excluyen llagas, sino que las supponen: y aun dare authoridades expressas que las signifiquen. El glorioso *S. Ioan Chrysostomo* en el tomo 3. homilia 86. sobre el capitulo 20. de S. Joan, despues de haver expressado las llagas de Christo S.N. resuscitado con un termino mucho mas equivoco, que el que puso N. P. S. Buenaventura de *signa clavorum*; como fuè el llamarlas *formam clavorum*,

S. Buenaventura.

1.765

C

Censurado. El audaz deshaogo, y manifiesta resolucion impavida, e indecorosa del Censor, se reconoce en conceder llagas PENETRANTES a otros Varones beatos, o beatas, cuyas llagas, ni aun como visibles exteriores estan calificadas por la Iglesia, y llegarlas a negar *temerario* a la santidad de *S. Francisco*, canonizado con ellas, como se veera en su lugar. Quan falso, quan siniestro, y fingido sea, que el summo Pontifice Pio II. (aunque sea suyo el hymno) alabe, y diga *expressamente* que la gloriosa *S. Catharina de Sena* tuvo llagas SANGRIENTAS, Y PENETRANTES, lo dira la Remission lib. 3. §. 17. n. 84. y 85. y en el libro 4. §. 21. n. 110. y 111. en el fin. En este mismo numero 5. el R. P. Rector, y Censor, nos alumbra, que el año de 1461. canonizó el Papa Pio II. a la gloriosa *S. Catharina*, y para esto cita Martyrologio Romano de Baronio 3. Kalendas Maii. Luna 29. fol. 240. Punto, a su entender, tan ignorado de los que rezamos de la Santa a 30. de Abril, quanto necessario, y conducente a que tuvo *llagas sangrientas*, &c. Donde Baronio, ni aun de los dolores internos de la Santa hace mencion alguna; ni aun en los Commentarios de dicho Martyrologio. Aquella errata de *3. Kalendas Maii* se debe emmendar por el R. P. Rector, porque es lo mismo que decir 29. de Abril, y el Kalendario Romano pone a la gloriosa Santa, segun el Breviario *Pridie Kalendas Maii*, que viene a ser a 30. *de Abril*. En quanto al havernos puesto *Luna* 29. viene a estar errada la Epacta de este año de 1683. (en que N. R. P. Rector escribió su erudito Tratado) que es Epacta 2. y el aureo numero es el 12. Por lo qual se contaron 4. de Luna, debajo de la letra (*b*) pequeña, letra del Kalendario de dicho año. Y si las *Epactas*, *Aureos numeros*, *y Lunas* no tuvieran mutacion cada año, nos havia dado su Paternidad una segura regla, para saber quando se reza de la gloriosa *S. Catharina de Sena*.

S. lib. n. 84 bro. y 11

Adv. thor dos que de Sc canor ñala reza Rom poca mo te

Censor N. 6. Le pidió (la Santa a Christo S.N. por palabras del *B. fr. Raymundo de Capua*) que las Señales de aquellas llagas sangrientas, penetrantes, y dolorosas, que le imprimia, &c.

C

Censurado Dichas palabras son suppuestas, y añadidas a la relacion del *B. Raymundo de Capua*. Vease su texto, y el que no lo tuviere recurra a *S. Antonino de Florencia* 3. part. hist. tit. 13. c. 14. §. 10. citado arriba, lib. 4. §. 21. n. 108. Y si careciere de las obras de este Santo, lea la leccion 5. del Breviario Romano, dia 30. de Abril, en el Officio de la gloriosa Santa, donde se refieren las palabras de dicho su Confessor: y despues me dirá donde dixo el *B. fr. Raymundo de Capua*, que la Santa dixesse formales palabras: *Que las Señales*

S. lib.

do de dicha Dedicatoria. Remiſſion lib. 3. §. 12. n. XLVI. En el acto tambien del Mexicano Collegio, prompto, y diſpueſto a la diſputa (ſino ya como otro *Eſcoto*, ſino como el mas humilde de los Theologos de eſte Reyno) el R.P. Caſtillo pidio en platica familiar al muy Illuſtre Señor Inquiſidor, *D. Ioan Gomez de Mier* (Digalo la verdad de tan veridico Cavallero) embiaſſe Legados de aquel Tribunal, ſus Commiſarios doctos por juezes de la diſputa; por que de otra manera havia de ſer todo voces, y varios rumores del Vulgo menos entendido. Reverendos Padres Cenſores, que concluſiones ſe ventilan, que Theoremas en las aulas ſe diſputan, en que quede la materia decidida por una de las dos partes? A quatro Conſequencias del que mas aprieta, nunca falta quien diga: *Ea bueno eſta, baſta, muy bien, &c.* Con que todo ſe queda como eſtaba, y a veces peor. Por eſcrito (que no ſe lo lleva el ayre, como a las voces) ſe ſacan mas de eſpacio las conſequencias: ſe refieren mas fidedignamente, y a la letra las *hiſtorias*: ſe alegan con *legitimacion* las Bullas: ſe forma con ſoſſiego el *diſcurſo*: ſe hace de eſpacio el *juicio* que conviene en la mareria. A todo eſto llaman nueſtros Padres *guerra gulana y tiros de Cañones:* ſin diſcurrir que lleva mas fuerza el tiro con la diſtancia de proporcion, que no con la cercania, y mas ſi eſta es vocinglera. Ovidio 13. Metamorphoſeos ya lo avia inſinuado.

Cedant Verboſi garrula bella fori.
Denique quid verbis opus eſt? ſpectemur agendo.
Arma viri fortis medios mittantur in hoſtes.

El termino *Vnico llagado*, de que uſa el R. P. Cenſor con ſu Collegio, quitandole al titulo del Apologetico el termino *humano*; deſcuido, o cuidado fue tambien del R. P. Pimentel. Y huviera ſido piadoſa obra emmendar al que hierra: ſin que paſſaſſe a ſer vituperable, fomentar una tan malicioſa omiſſion. Remiſſion lib. 1. §. 1. y 2. deſde el numero 1. haſta el VII.

Cenſor N. 4. Havian tenido (habla de varias perſonas eſpirituales) llagas de Ieſu Chriſto, en manos, pies, y coſtado, *verdaderas*, *reales*, *ſenſibles*, *ſangrientas*, y *penetrantes*, *&c.*

Numero 5. Engrandeció (Pio II. en el hymno) a la Seraphica S. Catharina de Sena, y a las *verdaderas*, *reales*, *ſangrientas*, y *penetrantes llagas*, que le imprimió Ieſu Chriſto. Reza (dicho hymno) toda la Religion de Predicadores, en que dice, *expreſſamente* haverlas tenido la glorioſa Virgen *verdaderas*, *y reales*, *y ſangrientas*, *y penetrantes*, *&c.*

Forma de Clavos: immediatamente les da el titulo referido de Señales de clavos, diciendo: *Ita poſt reſurrectionem videntes ipſum ſigna clavorum habere*, &c. de ſemejante titulo uſo tambien *S. Ceſario* Obiſpo Arelatenſe. homil. 27. in Biblioth. noviſſ. t. 8. fol. mihi 847. Impreſſ. Lugdun. de 1678. hablando de las llagas de Chriſto S. N. *Illa utique* CLAVORUM SIGNA, *bonis ſalutaria*, *malis terribilia*, *quæ uſque ad diem judicii non delentur*: que ſuenan, *Aquellas ſeñales de los Clavos*, *ciertamente ſon ſaludables a los buenos*, *y para los malos terribles*, *por tanto duraran haſta el dia del juicio.* Como teſtigos, que recuerdan lo que Ieſus padecio por noſotros, &c. Por loqual dixo expreſſamente *S. Bernardino de Sena* t. 4. ſerm. 3. de ſtigm. art. 2. c. 8. (163) *El primer milagro en la Impreſſion de las llagas de S. Franciſco*, *fue el que*, *no ſolamente aparecieron ſus manos y pies horadados* (o barrenados) *ſino tambien clavados*, *con unos Clavos no pequeños*, *que demoſtraſſen ſolamente puntas*, *y cabezas*, *ſino largos*, *que atraveſſan de ſus pies*, *y manos paſſaban de la otra parte.* Solo ſiendo S. Franciſco de palo, o bronce, podia tener ſin *llagas penetrantes*, *y taladradas* ſemejante forma con penetracion de *Clavos*. Es mal ſonante, porque no tiene formal, o expreſſo error en la fee, ni heregia: Mas con todo, al punto que ſe oye no haver tenido *S. Franciſco* las cinco llagas de Chriſto, ſe offenden luego los piadoſos oydos de los fieles, ſean doctos, o no doctos. Y aquellos vienen en recuerdo de que los dos hereges, *Beza* ſobre el c. 6. ad Galatas, y *Morneo* en el Myſterio de la Iniquidad, fol. 345. le negaron a *S. Franciſco* haver tenido las ſangrientas llagas de Chriſto S. N. N faltaran un *Baleo*, y un fr. *Everardo* en *Opania* de *Moravia*, que en eſto los ſiguieron.

de Chriſto, negaton a S. Franciſco los herejes, Beza, Morneo, y Balco en el tores Ingleſes, art. 17.

Conſiguientemente dicha propoſicion es *Eſcandaloſa*, aſſi por lo que ſe acaba de referir, como porque aunque ella fuera verdadera (que no lo es) es ocaſion a los ignorantes, y piadoſos animos de vacilar, y diſcurrir, no ſin pecado (tal vez) ſobre lo que la Igleſia ha canonizado, y por immemorables años han oido predicar, y alabar en el glorioſo Patriarcha *S. Franciſco*, teniendo por falſas aſſi las revelaciones de los Santos, como ſus dichos, y relaciones, que en ſemejante materia, cada dia ſe han oido en los pulpitos. Intitula la Romana Igleſia a los 17. de Septiembre lo miſmo que la Franciſcana, y dice: (164) *En la fieſta de la Impreſſion de las llagas en el cuerpo del bienaventurado S. Franciſco.* De la IMPRESSION, dice, de las LLAGAS, no de la formacion, creacion, o milagroſa produccion de los CLAVOS. Eſtendiendo la palabra STIGMATA, como comunmente ſe eſtiende en lo ſagrado (quando no conſta del contexto, tradicion, o explicacion lo contrario, como en la glorioſa *S. Catharina*) a que ſignifique *penetrantes heridas*, *o taladradas llagas*: ſuppo-

CXLII.

S. Ioan Chryſoſt. t. 3. homil. 86. in Ioan. 20.

S. Ceſario Arelat. *Signa Clavorum*, en Chriſto, y S. Franciſco ſuponen *llagas*; y aun en Chriſto S. N. ſignifican *llagas.*

(163) *Primum miraculum eſt*, *quia non tantum manus*, *& pedes apparuerunt* PERFORATI, *ſed etiam* CONCLAVATI, *quia in eis clavi apparuerunt*: *Clavi non erant breves*, *tantũ capita*, *& acumina habentes*, *ſed erant longi*, *ut ore tranſeuntes manus*, *& pedes*, *& ad partem aliam reſultantes.* S. Bernardin. de Sena t. 4. ſerm. 3. art. 2. c. 8. Cinco llagas ſangrientas, como las App. de los Eſcri-

(164) *Inſeſto impreſſionis ſacrorum Stigmatũ in corpore B. Franciſci.* Eccleſ. Rom. in offic. 17. Septiembre.

Fr. Diego Ximenes Arias Dominicano en su Lexion Eclesiastico.

ne por lo mismo, que esta voz *Vulnera*: Por tanto el *R. P. fr. Diego Ximenez Arias Dominicano* queriendo igualar a *S. Catherina de Sena* contra toda historia, y verdad) a *S. Francisco* en el timbre de haver tenido verdaderas, y penetrantes llagas, en su Vocabulario Ecclesiastico dixo: *Stigmata se llaman las señales de las cinco llagas, que S. Francisco, y santa Catharina de Sena tuvieron, comunicadas de Christo.* No dixo las Señales de los *cinco Clavos*, sino de las *cinco llagas*; porque es muy volantona la intelligencia arriba referida, de que *Stigma* no signifique en *S. Francisco llagas*, sino *Clavos*; queriendo otra ley, en la misma voz, para que en *S. Catharina* signifique verdaderas llagas. A esta causa *S. Ioan Chrisostomo* ad Galatas 6. usa de la voz *Vulnera*, para explicar la de *stigmata*. Y la Iglesia trobando sagradamente el hymno de Visperas de Confessor no Pontifice, canta por *S. Francisco* (165)

S. Ioan Chysost. ad Galat. 6.

(165) *Hodie lætus meruit beata* VULNERA CHRISTI.

En este dia gozoso a merecido
Con las llagas de Christo verse herido.

(166) *Tu contuens in aëre Seraph in cru e tositum ex tunc in palmis, latere, & pesibus effigiem fers plagarum Christi.* Eccles. in offic. S. Francisci.

Y en la Antiphona *ad Benedictus*, de su glorioſa festividad la Seraphica Iglesia le entona: (166) *Tu al mirar en el aire el Seraphin crucificado, desde entonces en palmas, lado, y pies trahes la effigie de las llagas de Christo.* Todo sin genero de alluſion, similitud, o metonymia, como usan los que por *dolores* ponen la voz *stigmata* en la glorioſa *S. Catharina*. Y si dicha voz en la Santa significa *Verdaderas llagas*, que no tuvo: señalenme en la Latinidad con su Author citado *Fr. Diego Ximenez* la regla, porque en *S. Francisco* esta voz *Stigmata* ha de significar señales de incruentos Clavos, y no *cruentas llagas*, como las que tuvo, y por donde traspassaban los Clavos? Aun en lo prophano llegó a significar *stigma* (segun *Herodoto* lib. 4.) la herida taladrada, y penetrante de la saeta, que traspassaba en los Esclavos la izquierda mano. *Stigmatis siniſtram manum ſagittis trajiciunt.* Si la voz *stigmata* Griega, porque en su primer accepcion significa *notas*, *marcas*, *señales*, &c. no uviera de significar *llagas*: dixeramos lo mismo de esta voz *Plagæ*, que suena *heridas*, o *llagas*, y en su primer accepcion significó *Redes*, *lienzos*, *climas*, &c. Y negandose su recebido significado de *llagas*, pudieramos, errando, y abusando de su voz, decir no significar heridas ni llagas en Christo S. N. el texto de Zacharias cap. 13. v. 6. *Quid ſunt plagæ iſtæ in medio manuum tuarum?* Y no ignorará la Theologia de NN. PP. que esta voz Griega *Hypostasis*, que en su rigor primero significaba *substancia* o *essencia*, significa ahora con propriedad *Persona*: de calidad que no podemos decir (como los antiguos) *Dios es una sola hypostasis*, sin explicarnos diciendo *es una sola substancia en tres hypostases* o *personas*. Omitto muchas mas vozes, que avran registrado NN. PP. en *Nebrixa*

Herodoto lib. 4.

Zachar. c. 13.

ca a aquella proposicion del *numero* 3. de dicho *Primitivo Origen*, hablando de la glorioſa *S. Catharina*. Dedicadas a la SERAPHICA LLAGADA. Vease lo dicho arriba, lib. 3. §. 16. n. 81.

Censor numero 3. No ay duda que si el haver repartido el libro del *Vatco llagado*, se huviera desempeñado con el argumento, y replica, &c.

CENSURADO. Prosiguiendo la graviſſima, y muy mas que segura confianza de no ser en sus sophisterias confundido, y convencido el R. P. Censor, quando su Paternidad, todo su R. Collegio, y sagrada Provincia necessitaron de valerse del dicho *M. R. P. Sanchez*, Maestro de otra bien distante Provincia, (como es la de *Manila*) para que les pusiesse la pluma, y puntero en la mano con dichas Conclusiones: sale ahora, con no poca jactancia, motejando a la Religion de *S. Francisco*, y al *R. P. fr. Martin del Castillo* de medrosos, y temerosos, y que huyeron el Cuerpo a la litteraria disputa, interponiendo ruegos, repetidas diligencias, y empeños para no concurrir en la Palestra. Remission. Vease la *Anotacion* al lib. 4. n. CIV. & deinceps. A la verdad, que quien leyere lo *irrefragable*, *solido*, è *indissoluble* de los fundamentos del *R. P. Pimentel*, y del *R. P. Huerta*, conocerá el mucho miedo que pudo haver de parte de la Religion Seraphica, y *R. P. Castillo* para contender, y disputar con estos tan celebrados Doctores del Orbe *Albertos*, y *Thomases*. Y si les preguntamos a NN. PP. los del *Maximo Collegio* de donde les viene tanta confianza de haver obtenido el lauro en la litteraria Palestra, y contienda? Diran que de las muchas experiencias que tienen de haver vencido a la familia Seraphica: Digalo un *S. Bernardino de Sena* en materia del nombre de *Iesus*, un *S. Iacome de la Marca Franciſcano* en el punto *de la sangre de Christo in triduo*. *Escoto* en el acto, y Conclusiones de un *Collegio de Paris*, y despues en la *Sorbona* contra los Discipulos del *gran Alberto*, assistentes como juezes del acto dos *Legados Apostolicos*. Materia fue esta de la Immaculada Concepcion de *Maria*. *Fr. Francisco de Nani* (alias *Sanson*) contra Vincencio Vandelo en tiempo de *Sixto IV*. Y en logroño por los años de 1657. y 1658. la Dedicatoria, y Conclusiones defendidas por el *M. R. P. M. fr. Ioan de Campomanes Osſorio Dominicano* (de la distinction de las Divinas personas ab essentia divina: ex *D. Thoma* 1. p. q. 28. art. 4. & quæst. 39. art. 1. adv. *Scotum* in 1. dist. 8. quæst. 4.) quando al primer sillogismo del *R. P. fr. Pedro Sobrevilla*, Guardian, Lector Jubilado, Exdefinidor, y Qualificador del S. Officio, por ser con terminos de S. Augustin, occasionó a que el pleito se metiesse a voces, &c. motivando despues con su escrito, se condenasse por el S. Tribunal de la Inquisicion algun perio-

C

S. lib. CIV.

Litter phos e fido v sujetos mostra gullo.

D. Aug Civit.

COMMENTARIORVM, ET TRACTATVVM IN DECEM LIBROS ETHICORVM ARISTOTELIS

TOMVS QVARTVS

IN QVO SEXTVS, ET SEPTIMVS LIBRI AMPLISSIME EXPONVNTVR, ET EXORNANTVR.

AVTHORE

D. D. IOANNE CANO TARANCONENSI,

A CATHOLICA MAIESTATE REGIS CAROLI II. Primum Pacenſi: Secundo Mechuacano, Epiſcopo electo, Doctoratus in Sacra Theologia, & Magiſterij Artium laurea in Salmanticenſi Academia inſignito:

QVONDAM PVRPVREA TOGA MAIORIS SALMAMTINI Collegij, *Vulgo* del Arçobiſpo, cohoneſtato: nunc verò Philoſophiæ Naturalis in eadem Vniverſitate Moderatore.

Salmanticæ: Ex Officina *Gregorij Ortiz Gallardo*, Anno 1682.

TARANCONENSI

CANO

D. D. IOANNE


Prudentia,
SAPIENTIA
Iustitia,
Intellectus principiorum
Fortitudo,
Scientia,
Temperātia
Ars,
Manſuetudo
Exaltataes ſancta Deigenitrix
Super choros angelorum ad celestia regna
Ora pro nobis 225.
Continentia,
Affabilitas,

MARIAE VIRGINI MATRI;

COELITVM INDVPERATRICI, ALTISSIMI PATRIS Dilectiſsimæ Filiæ Vnigeniti Specioſiſsimæ Matri, Spiritus Sancti Sponſæ, Columbæ, Thalamo: totius Trinitatis Sacrario, Templo, Imagini, amore languenti; charitate ſoporatæ; mortem atterenti; ad Cœlos aſſumptæ, ad æthereum thalamum, in quo Rex Regum ſtellato ſedet Solio; cernuus, humilis, ſuplex, deſtino, refero, conſecro.



VARTVM Hoc (ò Regina) ſuper Ethica diſciplina noſtrarum elucubrationum volumen lucem deſiderat; nec eam niſi ſub deſiderata Patrocinij tui vmbra optat, aut exambit. Et ſanè vbi lucem certius reperiret, quàm ſub vmbra tua; quæ teſte Patavino Antonio, lux eſt ſimul obumbrans, & illuminans, nubes ceù lucida illa, quæ in Thaboris vertice Apoſtolos obumbravit. Vel ſi vmbraculum protectionis exoptat, quo à detrahentium ſpiculis defendatur, vbi certius poſſet invenire; quàm ſi tuo ſacretur nomini ſempèr augoſto. *Tu quidem*, inquit Epiphanius) *Liber incomprehenſibilis es, quæ Verbum Patris mundo legendum exhibuiſti.* Vel vt ait Matthæus. *Liber generationis Ieſu Chriſti*, in cuius vtero, vt in purioris terſioque membrana Patris æterni Sapientiam Spiritus Sanctus ſcripſit; ſed non adeò à calumnis immunis, vt nævum libro vndique perfectiſſimo noluerit appingere procax hæreticorum audacia, quaſi pugillaris acie foiſſet inſcripta, aut extero conſperſa atramento membrana illa, ſeu charta, quam vnico ſed infinito Verbo Spiritus almi lingua, velut calamus velociſsimè exaravit; iuxta illud Pſalmi 44. *Eructauit cor meum Verbum bonum.* Sic locum vertit Doctor Seraphicus: *Linguam, ergò, & calamum intelligo Spiritum Sanctum: hac enim lingua Verbum Patris per Incarnationem prolatum eſt: hoc calamo Verbum Patris pelli humanitatis vnitum eſt. Velocitèr iſte calamus inſcripſit: quia in inſtanti Conceptionis liber conſumatus fuit.* Si ergò *nouus hic liber* (verbis vtor Damaſceni) *inenarrabili modo Deus Verbum citra omnem manus operam inſcriptus eſt.* Helvidij, & ſequacium procaces cavillos omninò non fugit; quid ni prodeant comentaria hæc noſtra impiæ obnoxia cenſuræ? Sed vt tu (ò Regina) de his, qui impudenter veteri ſacratiſsimi tui, ſeu quod idem eſt, libri Verbi Dei ſcripti, aut incarnati honorem laceſſebant, triumphum egregium retuliſti: ſic ſpero quartum hoc Ethicæ tractationis volumen, quod ſub tuo nomenclatu agitur prælo, teque invocat, præcipuè ovantem crepida mortem calcantem; empyrei convexa conſcendentem, in molli Patris ſinu ſuaviſsimè requieſcentem: *atque in Regni ſolio*, vt aiebat Hieronymus *gloriosè noſt Chriſtum reſidentem*: ſic, inquam, (ſpero fœliciſsimè invidiæ iocula eluſurum.

D. Anton. Sermone de Tranſ.

D. Epiphanius.

Matthæi 1.

Pſalmo 44.

D. Bonaventura, ſermone 3. in Dominicam 2. Adventus.

Damaſcenus, Oratione 2. de Aſſumptione Virginis.

Hyeronimus de Aſſumptione

NEC Sub alio certè myſterio occurrebas exoranda, quàm in feſtiva aſſump-

Apocalipſis 5.

aſſumptione,& coronatione glorioſa;ibi enim te contemplor miſticum librum illum,quem in dextera Filij hominis ſuper Thronum ſedentis aſpiciebat perniciſsima Aquila Pathmos,librum,inquàm, ſignatum ſigillis ſeptem:ideſt,ſeptem Spiritus Sancti Donis, & chariſmatibus, vt non pauci hunc Apocalipſeos textum verſantes exponunt.Libro ergò mirifico,& arcanis pleno librum hunc libentèr deſtino;librum Ethicæ diſciplinæ, libro in quo velut in archetypo,& Auctographo virtutes delineantur; librum de virtutibus intellectũ alibus agentem,libro,in quo virtutes intellectuales,& affectivæ mirum in modum elucent:ſub te namque abſtruſæ, & reconditæ illius difficultates luce donentur,quis ambigat?Cùm *lux ſis*,aiebat Ioannes Geometra,*illuſtrans omnia, quæ latitant lux* iuxta Damaſcenum, *quæ primam operationum regulam,nempe Deum clariſsimè indigitas,& etiam Angelos ſolicitas ad videndum*.Sic fiet,vt ſi quid obſcurum,ſi quid implexum irrepſerit, tuo fulgore clareſcat,*cuius triumphanti in Cœlis præſentia totus*, inquit Bernardus, *illuſtratur orbis:adeò, vt etiam ipſa iam cœleſtis patria clarius rutilet Virgineæ lampadis radijs*.Sibi blanditur,ſibi gratulatur opus, quod à relato Geometra,appelleris *Sophiæ dos*;ſic quippè expetit, & ſperat aliqua moralis ſophiæ ſupellectili dotari,qua ſub homine tuo ingenter diteſcat, & communem lucem minus confuſim aſpiciat.

Damaſcenus de dormitione Virginis.

Bernardus de Aſſumptione, Sermone 1.

MVNERIS Fateor exiguitatem:ſed dum te ad cœlos, evectam contemplor, inque triados Throno repoſitam,audeo exili munuſculo tantum numen ſalutare:ſi enim innixa ſuper dilectum, vt liber vtrinque ob ſignatus in dextera Filij requieſcis,non poteris non libro, qui ofertur delectari. Sic olim pro me,arguebat Damaſcenus:*quid enim* (dicebat ille) *Verbi Matri aptius,quàm ſermonem offeremus?Simile enim ſimili gaudet*.Pulchrè,&appoſitiſsimè.Quid(dixerim ergo)libro totius ſapiẽtiæ Patris compendiario aptius offerrẽ, quàm librũ?Simile enim ſimili gaudet.Liber es;ergò libello noſtro delectabere. Sophia es:ergò moralis ſophiæ ſpeculationibus gaudebis.

Damaſcenus Vbi ſupra.

MVNVS Exiguum:ſed ſi ad cœlos aſſumpta à triade coronaris, vt Filia à potentia,à ſapientia,vt parens,& vt Sponſa ab amore:vt triplex acceperis ex hoc triplici privilegio diadema, cui forsàm alluſsit trina illa Canticorum invitatio ad coronam:*Veni de Libano, Veni, Veni coronaberis de capite Amana*,vbi ſub Sponſæ methaphora,ter ad coronam vocaris: quià à Trinitate ad triplex ſertum aſſumeris,qua Dei Patris ſoboles, qua Dei Filij Genitrix,qua Dei Spiritus vnica Columba,Sponſa; hanc coronationis tuæ gloriam mecum conſiderans,audeo ſolij tui hoc munuſculo pavimentum cernuus exoſculare.Sat enim eſt,hoc brevi munere te ſalutare acclamatam, coronatamque Reginam,quàm vacuus accedere. Etenim Exodi 23. Rex Regum lege diſtrictè cavebat,ne vacuus homo templum aditet; *non apparebis in conſpectu meo vacuus*; & Perſarum Monarchas neminem ſinè munere adorare licebat,vt aſſerunt Angelicus Doctor, & Divus Paſchaſius in 2. Matthæi.Qua ergò fronte feſtivam Cœlo, & terris in auguratione tuam vacuis manibus venerarer?

Canticorum 4.

Exodi 23.

D. Thomas & Diuus Paſchaſius in 2. Matthæi.

MVNVS Defero:exiguum fateor, ſed aptum conditioni offerentis. Quid aliud ſcholis innutritus,ſcholis degens ſacrare poſsit, aut debeat, niſi ſtudiorum ſuorum fructus?Non omnia omnes,ſed quæ quæ quis habet,tenetur offerre.Non primogenitos gregũ Caimus:neque frugũ Abelus offerebat manipulos;ſed econverſò,Abel,vt paſtor primo genitos gregis mactavit: de ſegetibus manipulos ſacravit agricola. De moralis Philoſophiæ viridario, quod per plures annos die,noctuque ſolertè excolvi, nulli parcens laboris; iàm inter æſtatis ardores;iàm inter glacies,& frigora hyemis,hos flores tibi ſacrandos elegi,conſiderans eos non ab ſimiles ſideribus, quibus fulgentiſsimè coronaris,amicta ſolis palla micanti;Lunam crepida calcans, draconiſque venenoſum conterens caput,iuxta mixticam intelligentiam Bernardi,qui de Aſſumptione tua oſtentum illud Apocalipſeos exponit; *magnum ſignum, &c*.Siquidem duodena ſtella coronæ; duodecim, (apud plures patres)virtutes obumbrat, è quibus temporibus tuis ſacrum gratia intexuit diadema, & totus hic noſter labor firmè intellectuales virtutes ſpirat vbique.

Genesis 3.

Bernardus ſuper magnum ſignum.

MV-

MVNVS Defero exiguum, nec pudet, credo quippe te hilari vultu ſuſcepturam pauperis animi mei libamina, & non tàm penſaturam munus, quàm gratam voluntatem & offerentis affectum: *qui* (verba ſunt Damaſceni) *amore tuo incitatus imbecillitatis ſuæ oblitus eſt.* Tibi potius animum, quàm librum deſtino, potius affectum, quàm opus: huius pauperiem ſimulet illius magnitudo. *Et hanc* (reddeat Damaſcenus) *cupiditatem benigno fauore proſequere, illud exploratum habens, eam, viribus meis ſuperiorem eſſe.* Et certè ſi votis vires reſponderent, crediderim de obſequij exiguitate non fore pudendum. *Sed tuum eſt.* (cum Ennodio loquar) *deuotioni pretium dare, quam intelligis vires ſubditorum non poſſe tranſcendere: erit diſpenſationis ſacræ de famulis æſtimare, quod exigis, in quibus cognoſcis totum tibi militare, quod præualent. Proprijs mateſtas tua oblationem literariam dignetur altaribus.* Interim ſi quid in hoc qualicunque labore meo arriſerit, nihil meum, ſed potius tuum eſſe palàm, conteſtor, ſolùm errores meæ imbecillitati vertantur, vt nuncupationem poſsim cùm Horatio concludere. *Quod ſpero, & placeo, ſi placeo, tuum eſt.*

Damaſcenus vbi ſuprà.

Ennodius.

Laus Deo, & Virgini Matri.

IVDICIVM, ET CENSVRA SAPIENTISSIMI, ET REVE ENDISSIMI PATRIS MAGISTRI Fr. Antonij de Velasco, Lectoris Iubilati iam diu Primariam Cathedram Theologiæ in Conuentu Seraphici Francisci Salmantino regentis: Sanctæ Inquisitionis Qualificatoris Prouinciæ Sancti Iacobi iterum atque iterum Custodis, semelque Ministri Prouincialis: Prouinciarum nouæ Castellæ, & Veteris Cantabriæ Visitatoris: & omnium Portugaliæ, & Indiarum Orientalium Comissarij cùm plenitudine delegati: totiusque Religionis in Curia Romana Sacræ Capellæ Oratoris & Procuratoris Generalis: Familiæ Cismontaneæ Vicarij: ac demùm Sanctæ Ecclesiæ Vulgo de Sancta Cruz de la Sierra in Regno Peruano Episcopi electi, & publicati, &c.

IVSSV, Et electione venerandi, ac doctissimi viri Doct. D. Gregorij de Solorzano, in iure Canonico laureati Doctoris, Primariæque Cathedræ dignissimi moderatoris, Calatrabensis stematis purpureo signo condecorati: Salmantinæ Diocœsis denuo, Proviſoris, & Vicarij Generalis, transmissum tomum quartum pulchrè, exactè, & eruditè sextum, & septimum Librum Ethicorum Aristotelis, venustissimo commento exponentem, & dilucidantem opera, & opere Domini D. Ioannis Cano Doctoratus in Sacra Theologia, & Magisterij Artium laurea in Salmantina Academia semel, atque iterùm condecorati, quondam Purpurea Toga Mayoris Salmantini Collegij, *Vulgo* del Arçobispo, insignitis & ad præsens Philosophiæ naturalis Cathedram moderantis: demùm ad Episcopatum Pacensem electione Regia præsentati: cui vale dixit: & in dies desiderati ad maiora: attentè legi, mente revolui, & profundè consideravi: & nihil minus inveni, quàm quod ad censuram investigabam: siquidem in Authore vtraque virtutis perfectio summo omnium applausu, & scientiarum miro connexu refulget iuxtà pium sensum Divi Ambrosij libro octavo in Lucam: *Legis peritum in omnibus volo esse perfectum.* Dixerim ad litteram ibi designatum. Dixerit Plautus in Terentio, *Omnia adsunt bona penès quæ est Virtus*, quatè quod suo possit accedere desiderio, non invenio, iuxtà tutissimum Claudiani affatum.

Ipsa quidem virtus prætium sibi, solaque latè
Fortunæ secura nitet, nec fascibus vllis.
Erigitur, plauso vè petit clarescere vulgi:
Nihil opus externæ cupiens, nihil indiga laudis.
Diuitijs animosa suis, immotaque cunctis.
Casibus, exalto mortales respicit arces.

VNDE Immoram animi eius virtutem, & virtutum omnium expeditam practicam ex earum clara indagine, & subtili speculatione licet inferre. Nàm experientia magistra, in voluntate integritas, maiorem prebet intellectui lucem: immò etiàm applicationem solidam ad materiam minus tritam in scholis, quantò magis necessariam; & à plurimis quasi de relictam: ab Aristotele suo stilo inventam, & à Divo Thoma sua claritate expositam; ab authoreque ita explicatum; vt iure fateat ego Angelici Præceptoris non solùm me inveniſſe commentaria, sed etiam ipsum redivium auspicasse Magistrum. Ita vt quod Besarion inter Græcos eminentissimus de suo Platone cecinit: *author de suo Thoma* potiori iure succinat: *Siquid in hac industria nostra cognitionis eluxit: id omne, vel nos à Platone accepisse facilè existimari patimur; vel ipsum sibi se defendendo supeditasse volumus.* Ita solertissimam, ingeniosam, instructissimam, àc verè peripateticam, & thomisticam expositionem video: vt meritò suadere possim, omninò prælo subijciendam expedire vtilitati communi: siquidem de virtutibus doctrinam continet (vti, & alij tres tomi iàm publicè iuris facti) facili, àc dilucida metodo digestam, solidis fundamentis stabilitam, non novitate suspectam, sed antiquitate commendatam, fideique orthodoxæ, & bonis moribus consonam. Quarè dignissimam, iudico, quod lucem videat, legatur, & eligatur; vt hinc cuivis lectori paritèr, & studioso studio virtutum vsque ad radicem, haurire liceat scientiam salutis, adserviendum Deo in sanctitate, & iustitia coràm ipso omnibus diebus vitæ suæ. Ità sentio in hoc Conventu Regali Plagiferi parentis Francisci Salmantino. Die vndecima mensis Septembris Anni Domini 1681.

Fr. ANTONIVS DE VELASCO.

LICEN-

LICENCIA DEL ORDINARIO.

NOS El Doctor Fr. Don Gregorio de Solorzano y Castillo, del Orden de Calatrava Cathedratico de prima de Canones en la Vniversidad de la Ciudad de Salamanca, Provisor Governador en ella, y su Obispado, &c. Por la presente, y por lo que à Nos toca, damos licencia, y facultad, en forma, para que se pueda dar, y dè à la Imprenta el quarto tomo sobre el sexto, y septimo libro *Ethicorum Aristotelis*, compuesto por el Doctor Don Ioan Cano, Cathedratico de Philosophia Natural de la misma Vniversidad, mediante està registrado, y visto de nuestro mandado por el Reverendissimo Padre Maestro, Fr. Antonio de Velasco, del Orden de San Francisco, y no tiene, segun su censura, cosa que no sea muy vtil; y lo hagan sin incurrir en pena. Dada en la Ciudad de Salamanca à treze del mes de Septiembre, de mil, y seiscientos, y ochenta, y vn años.

Doctor Fr. Don Gregorio de Solorzano.

Por mandado del Señor Provissor Governador.

Por Miguel del Pozo,

Carlos Gonçalez Notario.

Censura Reuerendissimi Patris Magistri Fr. Hiacinti à Parra, Olim Regentis Studiorum, & Vniversitatis Conuentus D. Thomæ Abulensis, & Supremi Senatus Sanctæ Inquisitionis Qualificatoris.

SVPREMIS Regij Castellæ Senatus iussis libenter obtemperans: gratissima animi oblectatione lustravi commentaria in libros sextum, & Septimum Ethicorum Aristotelis (scholæ Perhypateticæ ducis, & Principis) fusissima illa quidem (ægregia tamen) à Doctore D. D. Ioanne Cano, Archiepiscopalis Salmantini Collegij quondam coccinea infula trabeato, electo Pacensi præsule; ac naturalis Philosophiæ Cathedræ in eadem academia Salmanticensi orbe vniverso celeberrima: publico antecessore accuratissimè, & indefesso studio, in solita, eruditissimaque diligentia concinata. Mole magna, doctrina maiora, & placuere quidem.

ME Etenim (dum alios minutuli perfunctorijque, & aridi libelli mulcent) grandia, & succulenta volumina pertrahunt, & delectant. Artica præ laconicis amo. Quæ summatim, quæ per transemnam perlevia (vt aiunt) curricula de fluunt, inter rivulos humi repentes à numero, qui avidam sitim non extinguunt, sed accendunt, nec ripas amænant, nec delicias ingenijs offerunt strictissimis occlusa cancellis. Quæ autem fluminis instar, vasto gurgite per latissima ducta confinia æquoreis fluxibus divagantur, quæ obstrepentium molinarum obices rapidè subruunt, quæ profundissimo sinu, cristalino latice abditissima quæque parefaciunt, & hinc inde viridantibus oris vniversa irrigant, & fœcundant, ornatè, aptè decore vnde quavis exuberant, & sciendi appetitum satiant, ea meherele gratanter amplector.

PYROPOS (Fateor) smaragdos, gemmas oculi nonnullorum depereunt radianti, ac speciosa allecti pulchritudine. Vernantes floscoli, lividæ violæ, purpureata lilia, & formissimæ rosæ dum præruptis caliculis, auricomi muricis gazas ostentant, quosdam odoro spiramine illaqueant. Me autem cœlorum immensa capacitas incommensurabiles tractatus rutilantibus stellis, & scintillantibus caracteribus syderum distincti, & pelliciunt, & excordant. Nec inter cœlũ, & libros absona comparatio. Nam apud sacerrimæ scripturæ textum cœlum, sicut librum, & involutum, & evolutum reperio. Ergò quem cœli splendens illa magnitudo capit, & subiugat. Quid ni? Et librorum ampla oblectet magnitudo. Absit licet floscolorum caducus nitor, aerea, & volatilis illa fragantia, & gemmarum vivax (pusillus vero) micantissimus fulgor.

MIREMVR Concissa oracula priscorum, queis à superis contigit, suprema sapientiæ tenere subsilia. Aristotelem (inquam) *naturæ miraculum*. Angelicum Præceptorem, qui (à testante Ioanne XXII. Romano Pontifice) *tot miracula edidit, quot quæstiones determinauit.* Qui vero secundas obtinent. Qui in his apertiendis, explanandis, propugnandisque omnes ingenij vires expendunt, atque reconditiora eorum abdita misteria pandunt, & seras

ape-

aperiunt, ni velint ex condicto à propoſito ſcopo aberrare: opus eſſe vt calamos laxent; protrahant ſtilum, librorum compages, & vmbilicos producant, quis inficietur? Sin autem qui eiuſmodi officia ſubiere, dum breves eſſe laborant, obſcuri fient, nec vtilitati legentium conſulent, nec ſtudiorum molestiſsimo penſa poſterioritati commendabunt, ſed cum tineis, & Blatis perpetuum bellum relinquent geſtura volumina.

HINC (Ni mea me fallit opinio) ſupernum numen, vt Iſaias vaticinia hominibus pre futura litteris exarata prædiceret. *ſumme* (inquit cap. 8.) *ſume tibi* librum grandem, & ſcribe in eo ſtilo hominis. Niſi enim in libro grandi ſtilus hominis humano vſui, & captui accommodus obſervari non poſſet.

HINC Etiam volumen illud è templi foribus eggreſſum, & obiectum oculis Zachariæ (cap. 5.) viginti cubitorum erat longitudinis, & decem cubitorum latitudinis. Tantæ molis erat Hæbraicam gentem morum inſtitutis imbuere. Ne tamen in libro adeò ſtili diffuſione diſtento deſideretur acumen, pro volumine nonnulli falcem volantem repoſuere. Vt tandem cervicoſi, & acutuli ſcioli poſita pugnacitate in animum inducerent non in breviuſculis axiomatibus tantum argutæ ſubtilitatis aciem eminere: & in prolixis commentarijs, & diſſertationibus vix, aut nunquam inveniri.

SED Quid ego in perſpectiſsima hypotheſi ad ſacra, nequidquam, oracula provoco? Experimento ipſo, vtque perdiſce. En tibi præ manibus verſatur liber grandis, & magnus atque vt tantillum ſcholaſticis modo phaſibus diferam) magnus quantitate virtutis. Volumen volans, obvijs vbique plauſibus excipiendum. Quod quantum magnitudine molis, tantum reliquos, ac recentiores Ethicorum commentatores copia ſuperat, vbertate doctrinæ præcellit, acumine argutiarum antiſtat. Nam et ſi faſtidioſis tam fœcunda argumentorum congeries delicatum, ac male ſanum ſtomachum permovere poſſet, *præſtat tamen.* (Si Salviano vlla fides lib. 1. de providentia) *plus probare quàm neceſſe eſt.* Quàm minus forſitam, quàm negotio debeatur. Sic enim fit, vt poſthabitis tædioſis, & nauſeantibus ingenijs ſtudioſis, & avidis diſciplinæ cumulatiſsimæ ſegetes, largiſsimi latices doctrinæ abundent. Quibus, & ſciendi fames affatim ſaturetur, & adiſcendi ſitis penitus extinguatur.

LIBER (Inquam) grandis, & ſtilo hominis exaratus, qui ſenſa Ariſtotelis per recondítos receſſus impervia apertiſsime exprimit ſub luce expoſitionis: vnde ferè ſupparem celebritatem cum ipſo Ariſtotele naciſcatur. Nec enim minoris laudis cenſus provenit ex inventione doctrinæ per caliginoſos verborum anfractus traditæ, quam ab explanatione luculenta, & facili, qua quivis nullo negotio, & labore tradita doctrina perfruatur. Inde que Eunapius Iidius de Porphirio erga Plotinum honoris, & laudis ergo tradidit. Eadem ego de hiſce commentarijs pro clamabo: *Plotinus (inquit) ob vim ingenij cæleſtem, & dictionis obliquam, & ab enigmatum obſcuritate non alienam grauior, & a populari plauſu diſiunctior videbatur: at Porphirius tanquam Mercurialis quædam catena ad mortales de miſſa omnigenæ eruditionis*, beneficio cuncta apertè, dilucide, claraque explicabat, ſiccine, & gloriam Magiſtri extulit, & abſque invidiæ nevo, ſi non antecesſit, fermè adæquavit.

STILO hominis vere Philoſophi, qui obſervato dialecto ſcholaſtico, nec detrivio loquitur: nec ampulatis, aut ſexqui pedalibus verbis lectorem faſcinat, nec grandiloquio ambitu fructu veritatis defraudat, nec aures ſcalpens vſurpat, buccinatoris officium, præ oculis habens illud Gelij lib. 5. cap. 1. *Qui modullatu vocum, & lenocinijs verborum excitant inanem plauſum, ſcico illa non Philoſophum, loqui, ſed tibicinem, canere.* Et Senecam Epiſt. 100. *Eos qui hærent dictionibus, & tricis ſunt occupati res ipſas fugere.* Et Sanctum Zenonem Serm. de iuſt. *à viris Eccleſiaſticis fucatum non quæri Sermonem, ſed nudam, & ſimplicem veritatem.*

STILO Hominis non enervis, & evirati, ſed maſculi, & conſtantis, qui arduas etiam pugnas cum minaciſsimis Athletis non detrectet, quin & Hærculeos ſubire ambiat antigoniſtas, vt ſplendidiores ſibi corollas ex robuſtiſsimo emulorum conflictu, & non imbellibus hoſtibus nectat ad ſpecioſas adoreas in circo litterario provehendas.

Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optet aprum, aut fulvum deſcendere monte leonem.

STILO Denique hominis haud vulgaris, ſed iudicio, & criſi præpollentis, qui præ acuta mentis falce valeat falſa proſcindere dogmatum per plexa virgulta, & ſpurias, atque de generes opinatiunculas extirpare radicitus, dumetaque obſtruſiſsima, denſiſsimas ſilvas adverſantium obiectionum reſecare, nugas ſophiſmatum penitus diſsipare, eoſque duces ſcholarum, aut præeligere, aut refutare, quos vel probata rationum momenta, & priſca canicies, authoritaſque commendant, vel levitas, & abſurditas, aut novandi cacoethes reddit

de

de falsitate suspectos. Præpotens enim generosi ingenij tessera est, atque, vt aiunt, Apodictum argumentum scriptorum merita ad æquam iudicij stateram posse perpendere, atque in tribunali rationis post severum, post maturum examen, iudicium ferre, præsertim dum varia, dum multa publicam proferuntur in lucem. Quæ noster author tam ægregie præstitit, vt eius libri quotquot ex prælo in communem vtilitatem emisit, & is, quem modò in typographiam adornat falcis volantis emblemate merito insigniri queat. Atque in nostrum Canum encomium illud, quo Eunapius, vbi supra, in ornamentum Longini Sapientissimi viri non iniuria vsurpare *Cæteris omnibus suæ ætatis longè antecelluit, & librorum eius ingens circunfectur copia, illique ipsi admirationem obtinent. Quod si quis vetustum authorem aliquâ in parte reprehendisset, non prius rata, atque firma habebatur opinio, quàm illius confirmasset iudicium.*

PORRO Grandi libro grande debebatur encomium. Sisto tamen: vt censorij muneris partes adimpleam. Interim suffragium illud, quod candido calculo in Quintum Sextium spectatissimum virum Seneca detulit (lib. 8. Epist. 65.) non impari iure, & merito sponte pronuncio. *Lectus est liber magni (siquid mihi credis) viri, & (licet negent) stoici. Quantum in illo (Deus bone) vigoris est, quantum animi? Hoc non in omnibus Philosophis inuenies. Quorundam scripta clarum habent tantum nomen. Cætera ex sanguia sunt. Instituunt, disputant, cauillantur. Non faciunt animum, quia non habent. Cum legeris istum, dices: Viuit, viget, liber est: dimittit me plenum ingentis fiduciæ.*

QVAM Ob rem facultatem, quam excudendo volumini in votis habet, exoraram iri debere per censeo. Cum nihil in hocce libro à fide absonum, à rectis morum legibus devium, à regijs decretis transuersum (ni fallar) de prehenderim. Subscripsi in Sancti Thomæ Matritensi Cœnobio quinto decimo Kalendas Marcias, anni millesimi Sexcentesimi octogesimi secundi.

Fr. Hiacintus à Parra
Magister, & Regens.

EL REY.

POR Quanto por parte de vos el Doctor Don Iuan Cano, Cathedratico de Filosofia Natural de la Vniversidad de Salamanca, se Nos ha representado, aviades escrito vn libro intitulado *Commentariorum, & tractatuum, in decem libros Ethicorum Aristotilis Tomus quartus*, el qual os avia costado mucho trabajo y desvelo, y seria muy conveniente, el que se diese à la Imprenta, suplicandonos os concediesemos licencia y privilegio para poderle imprimir, y vender por tiempo de diez años, respecto de tener las licencias ordinarias: y visto por los del nuestro Consejo, y como por nuestro mandado se hizieron las diligencias, que por la Pragmatica vltimamente hecha sobre la Impression de los libros se dispone, fue acordado debian os mandar dar esta nuestra Carta para vos, en la dicha razon, y Nos lo tubimus por bien. Por lo qual os damos licencia, y facultad, para que por diez años primeros siguientes, y no mas, podais Imprimir, y vender vos ò la persona que vuestro poder tuviere, y no otra alguna, el dicho libro que original en el nuestro Consejo se viò que va rubricado, y firmado al fin de Miguel Fernandez de Noriega, nuestro Secretario, y Secretario de Camara mas antiguo, de los q̃ en èl residen, cõ que antes que se venda, se trayga ante ellos, juntamente con el original, para que se vea si la dicha Impressiõ està conforme à èl, ò traygais fee en publica forma, como por Corrector por Nos nombrado se viò, y corrigiò la dicha Impression, por el dicho original, y se tasse el precio por que se ha de vender: y mandamos al Impressor que imprimiere el dicho libro no Imprima el principio, y primer pliego, ni entregue mas que vno solo con su original al Autor, ò persona à cuya costa se Imprimiere, y para efecto de la dicha correccion hasta que antes, y primero el dicho libro este corregido, y tassado por los del nuestro Consejo, y estandolo, y no en otra manera puedan Imprimir el dicho principio, y primer pliego, y segundo, à donde se ponga esta nuestra Cedula, y la aprobacion, que cerca de ello se hizo por nuestro mandado, y la tassa, y erratas; pena de caer, è incurrir en las penas contenidas en las leyes, y Pragmaticas de estos nuestros Reynos, que sobre ello disponen: y mandamos que ninguna persona sin vuestra licencia pueda Imprimir el dicho libro, y si lo hiziere aya perdido, y pierda todos, y qualesquier libros moldes, y aparejos que de ellos tuviere, y mas incurra en pena de cinquenta mil maravedis, la tercera parte para la nuestra Camara, y la otra tercia parte para el Iuez que lo sentenciare, y la otra tercia parte para el Denunciador, y mandamos à los del nuestro Consejo, Presidentes, y Oydores de las nuestras Audiencias, Alcaldes, Alguaciles de la nuestra Casa, y Corte, y Chancillerias, y à todos los Corregidores, Assistentes, Governadores, Alcaldes mayores, y Ordinarios, y otros Iuezes, y Iusticias qualesquier de todas las Ciudades, Villas, y Lugares de estos nuestros Reynos, y Señorios, y à cada vno en su jurisdicion, que os guarden, y cumplan esta nuestra Cedula, y contra lo en ella contenido no vayan, ni pasen, ni consientan ir, ni pasar en manera alguna, pena de la nuestra merced, y de diez mil maravedis para la nuestra Camara. Dada en Madrid à seis dias del mes de Março de mil seiscientos y ochenta y dos años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nuestro Señor.
Antonio de Lupide y Aponte.

Erratas

Errata ſic corrige del quarto Tomo.

FOLIO 4. columna 2. linea 36. ea, ſunt quæ, lege, ea, quę ſunt. Fol. 9. col. 1. lin. 57. cognitis, lege cognitio Fol. 15. col 1. lin. 32. recipiendi, lege recipiendi. Fol. 22. col. 2. lin. 33. equum, lege, equm. Fol. 43. col. 2. lin. 30. uam, lege, quam. Fol. 55. col. 1. lin. 7. inferioritari, lege inferioritate. Fol. 79. col. 1. lin. 20 Prophirius, lege Porphirius. Fol. 103. col. 1. linea 19. negrum, lege nigrum. Fol. 119. col. 1 lin. 26. poſentiæ, lege potentiæ. Fol. 163. col. 1. lin. 31. operationem, lege, operationes. Fol. 175 col. 1. lin. 31. omnen, lege omnem. Fol. 195. col. 2. lin. 8. humanorum operationum, lege humanarum operationum, Fol. 209. col. 1. lin. 11. ſit, lege, ſint. Fol 221. col. 2. lin. 33. ptoptiè, lege, propriè. Fol. 242. col. 2. lin. 19. ſilogizare, lege, ſillogizare. Fol. 25[illegible]. col. 2. lin. 1. eligibilinm, lege, eligibilium. Fol. 274. col. 1. lin. 16. ſyndeſis, lege, ſyndereſi. Fol. 285. col. 1. lin. 8. in acceptio ſtrictum, lege in acceptione ſtricta. Fol. 293. col. 1. lin. 8. non habens, lege non habentem. Fol. 302. col. 2. lin. 13. attiogedi. lege, attingendi. Fol. 313. col. 1. lin. 1. ontingens, lege cõtingens. Fol. 334. col. 2. lin. 1. certa res neceſſarias, lege, circà res neceſſarias. Fol. 344. col. 1. lin. 58. non arguat, lege, non arguant. Fol. 357. columna. 1. lin. 28. comodo, lege, eo modo. Fol. 369. col. 1. lin. 22 concludo, lege, concluſio. Fol. 373. col. 2. lin. 23. rationem virtus, lege rationem virtutis. Fol. 400. col. 2. lin. 19. minus fundamentvm, lege maius fundamentum. Fol. 441. col. 1. lin. 24. ratione intellectus, lege, rationem intellectus. Fol. 459 colum. 2. lin 24. tationibus, lege rationibus. Fol. 475. col. 1. lin. 21. facilitas, lege fœlicitas. Fol. 495. col 2. lin. 16. Ratiot cinium, lege, Ratiocinium. Fol. 504. col. 2. lin. 6. vltimo piſponens, lege, vltimo diſponens. Fol. 512. col. 1. lin. 54. multiplicationem, lege, multiplicationem. Fol. 525. col. 2. lin. 8. communidandi, lege, communicandi. Fol. 549. col. 1. lin. 7. exiſt, lege, exiſtit. Fol. 565. col. 1. lin. 59. CAepr conſequens, lege, àc per conſequens. Fol. 584. col. 2. lin. 49. cùm illa, lege, cùm illo. Fol. 603. col. 2. lin. 14. & cùm ſummus en dictis habitibus, lege, & cùm vnus ex dictis habitibus. Fol. 627. col. 1. lin. 38. hubitus intellectuales, lege, habitus intellectuales. Fol 639 col. 1. lin. 47. concluſionom, lege, concluſionem. Fol. 657, col. 2, lin. 21. methaphſica, lege, methaphiſica. Fol. 673. col. 2. lin. 6. ergò dicto, lege, ergò ſuppoſito. Fol. 693. col. 2. lin 38. concedo autecedens, lege, concedo antecedens. Fol. 713. col. 2. lin. 41. hahabent indifferentiam, lege, habente indifferentiam. Fol. 725. col. 2 lin. 2. pertineat, lege, pertinent. Fol. 737. col. 1. lin. 30. Phiioſophus, lege, Philoſophus. Fol. 757. col. 1. lin. 19, & conditionem divinorum, lege, & cognitionem divinorum. Fol. 779. col. 1. lin. 24. Philoſophu, lege, Philoſophus. Fol. 796. col. 1. lin. 1. imperfecta, lege, imperfectè. Fol. 803 col. 1. lin. 24. quod dependeat ab omnibus propoſitis, lege, quod non dependeat ab omnibus propoſita. Fol 819. col. 1. lin. 9. ſotiantur, lege, ſortiantur. Folio 833. col. 1. lin. 10. communicat, lege, communicat. Fol. 845. col. 2 lin. 19. aliquem commomodum, lege, aliquem commodum. Fol. 854. col. 1. lin. 21. deficile movilis, lege, difficilè movilis. Fol. 875. col. 1. lin. 28. doctrine Ariſtotelis, lege, doctrinæ Ariſtotelis. Fol. 881. col. 2. lin. 24. habitualem, lege, habitualem. Fol. 889 col. 2. lin. 33. vt conſtitui, lege, vt conſtituat. Fol. 903. col. 1. lin. 1. in, lege, in voluntate. Fol. 910 col. 2. lin. 24. vivendi, lege, bibendi. Fol. 937. col. 1. lin. 1. delectabile, lege, delectabiles. Fol. 969 col. 2. lin. 7. in concupiſcenti, lege, concupiſcentia. Fol. 687. col. 2. lin. 8. manſnetum, lege manſuetum. Fol. 1011. col. 1. linea 9. virtutem cardinalum, lege, virtutem cardinalem. Fol. 1045. col. 1. linea 16. cùm actu, lege, cùm actus. Fol. 1069. col. 2. lin. 24. tempetantia, lege, temperantia. Fol. 1087. col. 1. lin. 19. ad habendum hpdio, lege, ad habendum odio. Fol. 1108. col. 1, lin. 5. conviocitur, lege, convincitur. Fol. 1137. col. 2. lin. 25. alijs affectus, lege alius affectus. Fol. 1157. col. 1. lin. 9. ptæſentis, lege, præſentis. Fol. 1217. col. 2. lin. 58. mutate, lege, mutuare.

Correctis his mendis ſuo exemplari reſpondet. Matriti die 25. Maij, Anno 1682.

D. Franciſcus Murcia de la Llana.

Corrector Generalis à Catholica Maieſtate impoſitus.

TASSA

TASSA.

MIGVEL Fernandez de Noriega, Secretario del Rey nuestro Señor, y Secretario de Camara mas antiguo del Consejo; certifico, que aviendose visto por los Señores de êl, vn Libro intitulado *Tomo quarto*, sobre las *Ethicas de Aristoteles*, escrito por el Doctor Don Iuan Cano, Cathedratico de Filosofia Natural de la Vniversidad de Salamanca, que con licencia de los dichos Señores ha sido Impresso, tassaron â seis maravedis cada pliego, y el dicho Libro, parece tiene trecientos y cinco, sin principios, ni tablas, que al dicho respecto monta mil ochocientos y treinta maravedis, y al dicho precio, y no mas, mandaron se venda el dicho Libro, y que esta certificacion se ponga al principio de cada vno, para que se sepa el precio, â que se ha de vender, y para que conste, doy la presente en Madrid â veinte y siete dias del mes de Mayo de mil seiscientos y ochenta y dos años.

Miguel Fernandez de Noriega.

INDEX CAPITVM,

ET QVÆSTIONVM, QVÆ IN HOC QVARTO Tomo continentur.

LIBER SEXTVS.

Tractatus primus.

Caput primum

De recta ratione, duplici virtute, & partibus animæ. Folio 3.

Expositio, & exornatio litteræ text. ibidem.

Quæstio prima: Vtrum sit certum, quod anima humana constat diversis partibus, quarum vna est particeps: & alia expers rationis. fol. 17.

Quæstio secunda: Vtrum anima rationalis secundum gradum rationalem, seu quatenus intellectiva est, & subiectum virtutum intellectualium, sit separata secundum esse à corpore fol. 39.

Quæstio tertia: Vtrum anima humana, prout intellectualis, & vt subiectum intellectualium virtutum, sit per se subsistens, incorruptibilis, & immortalis. fol. 59.

Quæstio quarta. Vtrum intellectus possibilis, seu anima intellectiva, sit vna numero in omnibus hominibus, vel multiplicetur ad eorum multiplicationem? fol. 77.

Quæstio quinta. Vtrum in vnoquoque homine sint plures potentiæ intellectivæ, vel vna tantum, præcipuè ad intelligendum omnia, tam contingentia, & corruptibilia, quàm necessaria, & infallibilia? fol. 95.

Quæstio sexta. Vtrum singularia: vt singularia sunt, sint obiecta directè attingibilia ab intellectu humano? fol. 133.

Quæstio septima. Vtrum anima humana secundum quod est intellectiva, & subiectum virtutum intellectualium, sit in toto corpore humano, & in qualibet illius parte? fol. 156.

Quæstio octava, Vtrum anima humana in omni statu, tam separationis à materia, quàm vnionis ad corpus possit adquirere, & conservare virtutes intellectuales? fol. 176.

Caput secundum

De principijs agendi. fol. 191.

Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 192.

Quæstio prima. Quo modo intellectus, sensus, & appetitus se habeant, & inter se, & respectu actuum humanorum. fol. 205.

Quæstio secunda. Quod sit officium, & obiectum, quæ propriè correspondent intellectui practico? fol. 232.

Quæstio tertia. Vtrum electio sit propriũ exercitium alicuius virtutis intellectualis, vel solum attineat ad virtutes morales? fol. 236.

Tractatus secundus.

Caput tertium.

Habituum intellectualium enumeratio: quod sit scientiæ obiectum, & quæ proprietates. fol. 253.

Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 254.

Quæstio prima. Vtrum divisio virtutis intellectualis in quinque membra, quæ Aristoteles assignat, sit exacta, & adæquata? fol. 263.

Quæstio secunda. Quid sit scientia: & an participet verè, & propriè rationem virtutis intellectualis? fol. 274.

Quæstio tertia. Quem gradum dignitatis habeat scientia inter reliquas virtutes? fol. 288.

Caput quartum.

De arte. fol. 305.

Expositio, & exonatio litteræ textus. Ibidem.

Quæstio prima. Quid sit ars: & an constituat veram virtutẽ intellectualẽ. f. 315.

Quæstio secunda. Quę sit materia interna, & externa, circà quã versatur ars. fo. 329.

Quæstio tertia. Quomodo se habeat ars respectu naturę, & respectu fortunę? f. 341.

Caput quintum.

De prudentia. fol. 353.

Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 354.

Quæstio prima. Vtrum prudentia constituat veram virtutem intellectualem, vel moralem? & an sit virtus subalter-

na; vel athoma, secundum speciẽ, quam constituit? fol. 361.
Quæstio secunda. Quæ sit materia, circa quam versatur; & in qua proprie exercetur prudentia? fol. 378.
Quæstio tertia. Vtrum prudentia sit virtus cardinalis; & quem locum, aut gradum habeat inter reliquas? fol. 395.

Caput sextum.

De intellectu. fol. 418.
Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 419.
Quæstio prima. Quid sit intellectus principiorum; & an constituat veram virtutem intellectualem? fol. 430.
Quæstio secunda. Quam speciem virtutis constituat intellectus principiorum, & quem gradum dignitatis habeat inter reliquas virtutes intellectuales? fol. 451

Caput septimum.

De sapientia. fol. 477
Expositio, & exornatio litteræ textus. fol. 478
Quæstio prima. In quo consistat formaliter ratio sapientiæ, prout condistinctæ à reliquis habitibus intellectualis? fol. 492.
Quæstio secunda. Vtrum sapientia sit vera virtus intellectualis: & quam speciem constituat? fol. 508.
Quæstio tertia. Vtrum sapientia constituat virtutem cardinalem, & quem gradum dignitatis habeat inter reliquas virtutes? fol. 523.

Caput octauum

De partibus prudentiæ. fol. 543.
Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 544.
Quæstio prima. Quid sunt partes prudentiæ; & quot modis; aut quibus divisionibus potest dividi? fol. 557.
Quæstio secunda. Vtrum prudentia habeat partes integrales; & quæ, & quot sint? fol. 577.
Quæstio tertia. Vtrum in prudentia dentur partes potentiales, in quibus possit dividi; & quæ, aut quot sint tales partes? fol. 598.

TRACTATVS TERTIVS

De partibus potentialibus prudentiæ fol. 613.

Caput nonum.

De bona consultatione. Ibidem.
Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 614
Quæstio vnica. Vtrum eubulia constituat, determinatam virtutem distinctam à reliquis habitibus intellectualibus? fol. 627

Cáput decimum.

De sagacitate. fol. 650.
Expositio, & exornatio litteræ textus. Ibidem
Quæstio prima. Vtrum sagacitas constituat veram virtutem intellectualem, & quo modo? fol. 662.
Quæstio secunda. Vtrum prudentia præceptiva constituat veram virtutem intellectualem distinctam à sagacitate; & quẽ gradum dignitatis habeat inter alias partes prudentiæ? fol. 680.

Caput vndecimum.

De sententia. fol. 698.
Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 699.
Quæstio vnica, In quo consistat gnome, & quæ sint rationes ei conuenientes? fol. 712.

TRACTATVS QVARtus de comparatione, & connexione virtutum inter se.

Caput duodecimum.

De vtilitate sapientiæ, atque prudentiæ. fol. 728.
Expositio, & exornatio litteræ textus. f. 729
Quæstio vnica. Quomodo se habeant sapientia, & prudentia, & inter se, & respectu hominum? fol. 742.

Caput decimum tertium.

De nativa virtute virtutum, & prudentiæ

tiæ connexione. fol. 763.
Expoſitio, & exornatio litteræ textus. f. 764.
Quæſtio vnica. Vtrum virtutes morales connectantur inter ſe, & cum prudentia; & quomodo fiat, aut ſit talis connexio? fol. 777.

LIBER SEPTIMVS de quibuſdam affectibus moralibus attinentibus ad vitia, & virtutes per modum diſpoſitionum, aut proprietatum,

TRACTATVS PRIMVS.

De continentia, & incontinentia? f. 800.

Caput primum.

De heroica virtute, continentia, & earum oppoſitis? fol. 801.
Expoſitio, & exornatio litteræ text. ibidem
Quæſtio vnica. Quid ſit virtus heroica; & quod vitium ei directe cõtrariũ? f. 814.

Caput ſecundum.

De continenti, & incontinenti? fol. 833.
Expoſitio, & exornatio litteræ textus. f. 834.
Quæſtio vnica. Quid ſit continentia, & incontinentia, & in qua parte animæ reſideat? fol. 848.

Caput tertium.

Quonam pacto continentes agunt. f. 870.
Expoſitio, & exornatio litteræ textus. f. 871.
Quæſtio vnica. Vtrum continentia, & incontinentia habeant rationem virtutis, & vitij; & quo modo? fol. 885.

Caput quartum.

Circa quæ continens, & incontinens verſatur? fol. 906.
Expoſitio, & exornatio litteræ textus. f. 907.
Quæſtio vnica. Quo modo in ordine ad materiam, quam reſpiciunt, ſe habeant continentia, & incontinentia; conſtantia, & mollicies? fol. 921.

Caput quintum.

Quod circa delectabilia præter naturam non ſit incontinentia, & eius duæ ſint ſpecies? fol. 934.
Expoſitio, & exornatio litteræ textus. f. 935.
Quæſtio vnica. Ad quod genus vitij pertineant proprie delectationes, quæ habentur contra naturam? fol. 948.

Caput ſextum.

De incontinentia iræ, voluptatum differentijs, & vitio humano. fol. 963.
Expoſitio, & exornatio litteræ textus. f. 964.
Quæſtio vnica. Quo modo ſpecies incontinentiæ ſe habeant inter ſe comparatæ in pravitate, ſeu malitia morali? fol. 978

Caput ſeptimum.

De continente, incontinente, conſtante, & molli? fol. 995.
Expoſitio, & exornatio litteræ textus. f. 996.
Quæſtio vnica. Quo modo temperantia, continentia, & conſtantia, & intemperantia, incontinentia, & mollicies, ſe habeant in ratione bonitatis, & malitiæ. fol. 1009.

Caput octauum.

Diſcrimen incontinentis ab intemperato? fol. 1023.
Expoſitio, & exornatio litteræ text. f. 1024.
Quæſtio vnica. Vtrum incontinentia vere, & proprie ſit vitium; & quo modo ſe habeat reſpectu intemperãtiæ? f. 1037.

Caput nonum.

De continentis, & pertinacis conuenientia, & differentia. fol. 1051.
Expoſitio, & exornatio litteræ text. f. 1052.
Quæſtio vnica. Vtrum continentia habeat ſpecialem mediocritatem, diſtinctam à medio temperantiæ, & reſpectu quorum extremorum? fol. 1065.

Caput decimum.

Quod prudentia, & incontinentia ſimul in eodem non ſint? fol. 1082.
Expoſitio, & exornatio litteræ text. f. 1083.
Quæſtio vnica. Quo modo inter ſe ſe habeant pru-

prudentia,& incontinentia: fol. 1096.

TRACTATVS SECVNdus de voluptate, & dolore.

Caput vndecimum.

De voluptate? fol. 1111.
Expositio, & exornatio litteræ text. f. 1112.
Quæstio vnica. Vtrum delectatio, & dolor sint veræ passiones humanæ; ob quod ad Philosophum moralem pertineat agere de illis? fol. 1124.

Caput duodecimum.

Improuatio rationem de voluptate? fol. 1138.
Expositio, & exornatio litteræ text. f. 1139.
Quæstio Vnica. Vtrum omnes delectationes sint malæ: vel omnes sint bonæ: aut quo modo se habeant? fol. 1151.

Caput decimum tertium.

De voluptatum speciebus f. 1166.
Expositio, & exornatio litteræ text. f. 1167.
Quæstio vnica. Vtrum voluptas constituat aliquam determinatam virtutem moralem; & dolor vitium ei contrarium? fol. 1179.

Caput decimum quartum.

De corporeis voluptatibus? fol. 1193.
Expositio, & exornatio litteræ text. f. 1194.
Quæstio vnica. Vtrum tristitia sensualis habeat rationem morbi; & quibus remedijs legitime curetur? fol. 1207.

LIBER SEXTVS ETHICORVM: DE ANIMA INTELLECTIVA, ET DE VIRTVTIBVS INTELLECTVALIBVS.

TRACTATVS PRIMVS, DE PARTIBVS OPERATIVIS ANIMÆ.



IN Ordine ad debitam, & perfectam declarationem rationis propriæ fœlicitatis, quę est finis totius scientiæ moralis, postquam Aristoteles in tertio, & quarto libro præcedentibus manifestauit proprium esse, seu naturam, & cætera alia, quæ pertinent ad illas virtutes morales, quæ pro immediata, & proxima materia respiciunt affectus sensuales, seu humanas passiones, vt ordinandas, & rectificandas: & in libro quinto declarauit omnia, quæ pertinent ad iustitiam, quæ est virtus immediatê, & principaliter disponens, & rectificans voluntatem adhoc, vt moveat alias potentias inferiores ad exercendos iustê actus externos, secundum quod sub ratione debiti versantur inter differentes personas; nunc in hoc præsenti libro sexto instituit sermonem de virtutibus intellectualibus, in quo consumit trædecim capita. Et totus iste liber

ſextus communiter dividitur ab antiquioribus, & gravioribus interpretibus Ariſtotelis in quatuor tractatus. In quorum primo agit Philoſophus de partibus operativis animæ ſecundum quod ſunt principia actuum humanorum. In ſecundo ſermonem inſtituit de virtutibus intellectualibus in particulari, nempê de intellectu principiorum, ſapientia, ſcientia, arte, & prudentia. In tertio ſpecialiter tractat de aliquibus habitibus, ſeu virtutibus, quæ ſe habent tanquam partes annexæ prudẽtię; vt ſunt, Eubulia, Sineſis, & Gnome. Et tandem in quarto, & vltimo tractatu proponit aliquas difficultates circâ vtilitatem ſapientiæ, & prudentiæ; & etiam declarat, quam connexionem habeat prudentia cum reliquis virtutibus moralibus.

ET Vt ordo prædictorum tractatuum in diſcurſu libri amplius patefiat; occurrit vlterius animadvertendum; quod primus tractatus conſtat duobus capitibus. Et in primo eorum tractat, quaſi in præludio de materia in communi attinente ad iſtum librum; & deinde tradit aliquas diviſiones partium animæ. In ſecundo quidem manifeſtat, quæ ſint principia proxima humanarum operationum. Secundus autem tractatus continet ſex capita, â capite tertio, vſque ad octavum incluſivê. Et in primo agit de ſcientia; declarando eius propriam rationem, & naturam. In ſecundo idem efficit de arte. In tertio tractat de prudentia. In quarto de intellectu habituali, ſeu de habitu, qui dicitur intellectus principiorum. In quinto ſermonem inſtituit de ſapientia: & tandem in ſexto aliqua declarat pertinentia ad prudentiam. Tertius quidem tractatus conſtat tribus capitibus, â nono videlicet vſque ad vndecimum; in quibus diſputat Philoſophus de quibuſdam habitibus pertinentibus ad prudentiam. Et in primo agit de bona conſultatione. In ſecundo de ſagacitate; & in tertio de ſententia. Quartus tandem, & vltimus tractatus conſtat duobus capitibus, nempê duodecimo, & vltimo. Et primo illorum proponit, & ſolvit aliqua dubia occurrentia circâ ſapientiam, & prudentiam. In ſecundo oſtendit, prudentiam habere connexionem cûm reliquis virtutibus moralibus; & declarat, in quo ſtet talis connexio. Et hæc ſunt, quæ continentur in toto iſto libro ſexto in ſumma.

CA-

CAPVT PRIMVM.

DE RECTA RATIONE, DVPLICI VIRTVTE, ET PARTIBVS ANIMÆ.

LITTERA TEXTVS.

CVM Autèm anteà dictum, sit medium expetendum esse, non id, quod nimium est, atque parum, & medium perindè se se habeat, atque recta ratio dictat: hoc ipsum de inceps diuidamus oportet. In omnibus enim dictis habitibus (quẽ admodum, & in cæteris) est quoddam signum ad quod is inspiciens, qui rationem habet, intendit atque remittit. Estquè quidam terminus mediocritatum, quas inter excuperationem, defectumque dicimus esse, ità se se habentes vt recta ratio statuit. Atque sermo talis est quidem verus, non tamen dilucidus. Nàm & inquavis opera, atque cura, circà quam versatur scientia, verum est dicere, neque nimium, neque parum esse elaborandum, vel quiescendum, sed mediocritèr, & vt ratio recta præscribit. At qui hoc tantum habet, nihil plus scierit. Vt si quispiam dixerit, ea esse corpori afferenda, quæ medicina, & vt is, qui hanc habet scientiam, iubet. Qua propter & circà habitus animi, non modo verè hoc dictum esse oportet. Sed etiam determinatum, quæ nàm sit ipsa ratio recta, & quæ eius sit, diffinitio. Virtutes itaquè animæ superioribus in locis diuisimus: & alias moris, & alias mentis diximus esse: atque de moris quidem virtutibus iàm transegimus. De reliquis verò dicamus oportet, prius hiscè de anima declaratis. Duas igitur esse animæ partes anteà dixmus. Eam, quæ rationis est particeps, & eam, quæ eiusdem est expers. Nunc autèm identidem pars ea, quæ rationem habet, est diuidenda. Atque sit suppositum, duas esse partes, quæ sunt participes rationis. Vnam, qua contemplamur ea, quorum principia, vt aliter se habeant minimè fieri potest. Alteram, qua perspicimus ea, quæ aliter se se habere possunt. Eæ namque animæ partes, diuersæ sunt genere, quæ sunt aptæ ad res eas cognoscendas, quæ genere differunt. Siquidèm ipsis ineſt rerum cognitio similitudine quadam, atque accomodatione. Atque harum altera vis sciendi; altera vis subducendi rationem vocetur. Consulture namque, rationemque subducere, eadem possunt. Nemo autem de ijs rebus consultat, quæ aliter se se habere non possunt. Quæ vis subducendi rationem, vna pars eius partis est animæ, quæ rationis est particeps. Sumendum est igitur quis nam vtriusque sit optimus habitus. Hic enim vtriusque est virtus. Virtus autem est ad proprium opus.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

IN Hoc præsenti capite, quod est primum huius tractatus, & libri, proponit Aristoteles principia, seu fundamenta, à quibus dependent cætera, quæ in eodem libro continentur, seu tractantur. Et circà hoc facit duo. Primò declarat causam, seu rationem, obquam in isto determinato loco sermonem instituit de virtutibus intellectualibus. Secundò proponit aliquas divisiones graduum, seu potentiarum animæ, prout præsens materia indiget, aut requirit. Et hæc de littera textus in generali.

PRIMA PARS.

IN Prima igitur parte capitis dicit Philosophus: *Cùm anteà dictum sit, medium expetendum esse, non id, quod nimium est, atque parum; & medium perindè se se habeat, atque recta ratio dictat. Hoc ipsum deinceps diuidamus oportet.* In hoc enim textu assignat causam, seu exigentiam tractandi de virtutibus intellectualibus in præsẽti.

Quæ ſtat in hoc: quod cùm in ſuperioribus libris, & præcipue in libro ſecundo dictum ſit: quod in omni virtute morali oportet quærere, & eligere mediũ fugiendo ſuper abundantiam, & quod tale medium debet determinari ſecundum rectam rationem: ideò oportet ſcire, quæ ſit iſta recta ratio. Et cum rectitudo humanæ rationis præcipuè deſumatur à virtutibus rectificantibus illam, quales ſunt virtutes intellectuales. Ob hanc rationem poſt tractatum virtutùm moralium, quę prædictam dependentiã habent à ratione, opere pretium eſt agere de ratione recta, & de virtutibus intellectualibus, quę talem rectitudinem cauſant, & confirmant, conſtituendo, & declarando, diviſionem, & diſtinctiones inter iſtas virtutes intellectuales, & illas morales. *Hoc ipſum deinceps diuidamus oportet.*

Vndè Angelicus Magiſter relactum textum exponit, inquiens: *Dicit ergo primò, quod quia ſuperius in ſecundo dictum eſt, quod in virtutibus moralibus, de quibus ſuprà dictum eſt, oportet eligere medium, & prætermittere ſuperabundantium, & defectum. Medium autem determinatur ſecundum rationem rectam, vt in ſecundo habitum eſt, conſequens eſt: vt rationem rectam; id eſt, virtutem intellectualem, quæ eſt rectitudo rationis, diuidamus in ſuas ſpecies; ſicut, & ſimiliter diuiſimus virtutes morales.*

HÆC eſt doctrina huius textus: & circà illam occurrunt duæ difficultates, declarandæ. Quarum prima eſt: quare Ariſtoteles prius egerit de virtutibus moralibus, quàm de intellectualibus. Secunda autem: an rectè dividat philoſophus virtutem in communi, ſeu abſolutè ſumptam, & conſideratam in virtutem moralem, & intellectualem.

ET circà primum eſt ratio dubitandi. Nàm virtutes intellectivæ, ſeu intellectuales pertinent ad intellectum: virtutes verò morales ad appetitum, ſeu ad voluntatem. Sed prior eſt ordine naturæ intellectus, & ea, quæ ad intellectũ pertinent, quàm appetitus, ſeu voluntas, & ea quæ ad voluntatem conſequuntur: ſiquidem facta comparatione inter prædictas potentias, prius eſt; quod detur intellectus ad dirigendum voluntatem, quã quod ſit, aut detur voluntas: & facta comparatione inter actus, nihil poteſt eſſe volitum, quin ſit præcognitum: nec poteſt aliquo appetitu appeti, quin præſupponat aliquam actualem cognitionem. Ergò etiam ſunt priores virtutes intellectuales, quàm morales. Et conſequenter, Ariſtoteles non videtur vſus recta methodo, tradendo prius notitiam, & explanationem moralium: & differendo huc vſque tractatum de virtutibus intellectualibus.

SECVNDO, Quià nihil poteſt rectè, aut debito modo declarari; quin ſimul exponantur, & declarentur ea, à quibus neceſſariò dependet. Sed virtutes morales neceſſariò dependent ab intellectualibus: & intellectuales nõ habent dependentiam à moralibus. Ergò ſecundum rectum ordinem naturæ, & doctrinæ, prius debuerunt proponi, & exponi in particulari virtutes intellectuales, quàm morales. Maior conſtat, & minorem ſic oſtendo: virtutes enim morales neceſſariò dependent à medio, quod deſſumunt, ſeu obſervant conformiter ad rectam rationem. Sed talis rectitudo rationis dependet à prudentia. Et à reliquis virtutibus intellectualibus firmantibus intellectum circà optimam cognitionem ad hoc vt benè, & ſtudiosè dirigat voluntatem, & cęteros alios affectus humanos: & aliàs in virtutibus intellectualibus, nulla appareat dependentia reſpectu virtutum moralium. Ergò virtutes morales neceſſariò dependent ab intellectualibus, abſque eo quod intellectuales dependeant à moralibus. Et conſequenter, prius debuit philoſophus agere de illis, quàm de iſtis.

TERTIO, Quia ea, ſuntque digniora, etiã ſunt priora, quàm ea, quę ſunt minus digna, vt conſtat ex Ariſtotele, cap. 11. Cathegoriarum, vbi agens de prioritate, inter alios modos prioritatis, quarto loco ponit prioritatem dignitatis. Sed virtutes intellectuales ſunt digniores, quàm morales. Ergo priores ſunt illæ quàm iſtæ: & ſic prius debuit inſtitui ſermo, & prius debuerunt declarari virtutes intellectuales, quàm morales.

SED Dices huic vltimæ obiectionis; falſam eſſe minorem in ea propoſitã: quià præſtantia, & dignitas virtutum deſumitur, & cognoſcitur expreſtantia, & nobilitate obiecti, circà quod ipſæ virtutes verſantur: & cùm obiectum, circà quod verſantur virtutes morales appareat præſtantius, & perfectius, quàm obiectum correſpondens virtutibus intellectualibus; ex eo quod virtutes morales verſantur circà finem, faciendo rectam intentionem finis, vt docet Ariſtoteles in capite 12. huius præſen-

ſentis libri: & virtutes intellectuales, qualis eſt prudentia, diſponunt, & dirigunt ad faciendam rectam electionem eorum, quæ ſunt ad finem, nempè mediorum: & cum finis ſit perfectior, quàm ea, quæ ad ipſum ordinantur: ſit conſequens, quod perfectius obiectum, & perfectionem ſpecificationem habeant virtutes morales, quàm intellectuales; ob quod patet, quod ſint digniores, & perfectiores: & ſic componitur, & ſtat optimè quod prius tractaverit de illis, quàm ageret de iſtis.

SED Contrà hoc eſt; primò: quià obiectum virtutum moralium non ſolùm eſt finis, vt finis; ſed etiàm media: & tàm in attingentia mediorum, quàm in attingentia finis dependent à ratione dirigente, & à virtutibus intellectualibus determinantibus, & firmantibus intellectum ad benè dirigendum. Ergò idem obiectum, ſaltim diverſo modo, ſeu ſub diverſa formalitate reſpiciunt. Deindè verſando circà idem obiectum, morales habent dependentiam ab intellectualibus; & intellectuales non habent dependentiam amoralibus. Sed cæteris paribus, perfectius, & præſtantius eſt id, quod non dependet ab alio, & facit aliud dependens à ſe, quàm id, quod habet dependentiam ab eo. Ergò nobiliores ſunt virtutes intellectuales, quàm morales; & conſequenter, prius debuit Ariſtoteles agere de illis.

DEINDE Quià etiàm ſi virtutes intellectuales verſarentur circà finem; & finis in ſe ſit nobilior, & principalior, quàm media: tamèn ex hoc ſolùm conuincitur, quod virtutes morales haberent principalius, & nobilius obiectum, quantùm ad eſſe materiale, non verò quantùm ad eſſe, & rationem formalem. Quià virtutes intellectuales, vtpotè ſequentes modum operandi intellectus, reſpiciunt ſuum obiectum ſub ratione vniverſali, & ſuperiori: virtutes autem morales, cùm per ſe verſentur circà agenda, ſeu operabilia, reſpiciunt ſuum obiectum ſub ratione magis particulari. Sed attendendo ad conſiderationem formalem, ſuperior, & perfectior ratio eſt, ratio vniverſalis, quàm ratio particularis. Ergò perfectius obiectum correſpondet formalitèr virtutibus intellectualibus, quàm moralibus. Et cùm dignitas, & perfectio virtutum deſumatur non ab obiecto ſecundùm eſſe materiale, ſed ſecundum eſſe formale: & hoc modo ſit perfectius obiectum virtutum intellectualium: ſit conſequens, quod etiàm virtutes intellectuales ſint perfectiores; & quod prius eſſet agendum de illis, quàm de virtutibus moralibus.

SED Dices ſecundo; quod cùm de ratione virtutis ſit, quod bonum faciat habentem, & opus eius bonum reddat: illæ virtutes debent eſſe digniores, & perfectiores, quæ magis, ſeu proprius rectificant hominem illas habentem, reddendo eum bonum: & cùm hoc proprius competat virtutibus moralibus, quàm intellectualibus: quia ex eo quòd aliquis ſit peritus in aliqua arte, dicitur, & eſt bonus artifex; ſed ex eo nec eſt, nec dicitur bonus homo. Similitèr ſi aliquis eſt ſciens, aut ſapiens, vel excellit in aliquo alio habitu attinente ad virtutes intellectuales, ex hoc enim accipit denominationem reſtrictam ſecundùm illum habitum, dicendo, quod eſt benè ſciens, aut benè ſapiens, aut benè intelligens, non verò ex vi virtutum intellectualium participat abſolutam denominationem, dicendo; quod eſt bonus homo, aut bonus vir; eo modo, quo participatur denominatio à virtutibus moralibus: nàm ſi quis habet virtutem iuſtitiæ, & operatur ex ea, dicitur, & eſt, non ſolùm iuſtus, ſed etiam bonus homo, & rectus vir. Et ſi obſervat virtutem temperantiæ vivendo temperatè ſecundùm regulas, & inclinationem talis virtutis, dicitur virtuoſus, & bonus, & ſic de cæteris. Vndè apparet, quod virtutes morales ſint digniores, & perfectiores intellectualibus; & ſic debitam methodum ſervando, prius egit Ariſtoteles de illis, quàm de iſtis.

SED Contrà hoc eſt; nàm nobilitas, & perfectio habituum, ſeu formarum non debet deſumi, nec deſumitur à denominatione, quam cauſat; ſed ab eſſe formali intrinſeco, & ſpecifico, quòd in ſe conſtat habere. Nàm in homine perfectior pars eſt anima rationalis, quæ eſt forma ſpiritualis, quàm corpus, ſeu materia; & tamen materia tribuit homini maiorẽ denominationem, quàm anima rationalis: quià ratione corporis, ſeu materiæ totus homo dicitur corporeus, & materialis; & tamen non poteſt homo dici compoſitum ſpirituale, ſicut dicitur cõpoſitum materiale, ſeu corporale. Sed etiàm ſi virtutes morales tribuãt amplioré denominationẽ bonitatis, habenti ipſas: ex eo, quòd habent maiorẽ extenſio-

nem circà bonum, perficiendo non ſolum in genere cauſæ formalis, ſed etiam in genere cauſæ efficientis; movendo potentias inferiores, & præſtando inclinationem ad efficiendum actum bonum: tamen non habent ſpecificativum formale, & ſpeciem ità perfectam, ſicut virtutes intellectuales: ſiquidem vt iàm diximus, virtutes intellectuales, ſervando modum attinentem ad intellectum, reſpiciunt ſuum obiectum ſubratione formali vniverſali; & virtutes morales non reſpiciunt illud ſub tanta vniverſalitate, elevatione, & ſuperioritate, ſed ſubmodo magis particulari, & inferiori, prout dicit ordinem ad operationem in ſingulari exequendam. Ergò etiam ſi virtutes morales ſint perfectiores ſecundum quid intellectualibus; videlicèt inquantum effectivè ſe extendunt ad operandum, ſeu efficiendum opus bonum; tamen ſecundum ſuum eſſe ſpecificum perfectiores ſunt virtutes intellectuales, quàm morales; & conſequenter, nobiliores, & perfectiores; & ſic prius erat agendum de illis, quàm de virtutibus moralibus.

SED Dices denique: quod cùm de ratione virtutis ſit, quod ſit habitus; & de ratione habitus, quod ſit qualitas difficilè movilis à ſubiecto; ille virtutes videntur perfectiores, quæ difficilius à ſubiecto removentur; ex eo, quod ſunt magis permanentes, & neceſſariæ; & quæ magis conducunt ad vitam humanam; & cum hoc proprius reperiatur in virtutibus moralibus, quæ magis permanent, & magis neceſſariæ ſunt ad vitam humanam agendam, propter frequentiorem earum vſum: inde eſt, quod virtutes morales ſunt perfectiores, quàm intellectuales: & ſic prius debuit Ariſtoteles agere de illis, quàm de iſtis.

SED Contrà hoc eſt: quia quàvis de ratione habitus ſit; quod ſit qualitas difficilè movilis à ſubiecto, & quod habeat permanentiam in illo; tamen cum hoc conveniat virtuti ſecundùm rationem genericam, & non ſecundum vltimam differentiam ſpecificam, non tollit; quod etiàm ſi ſecundùm talem rationem virtutes morales habeãt exceſſum ſecundùm quid reſpectu intellectualium: tamen ſecundum vltimam rationem differentialem, poſſint virtutes intellectuales habere exceſſum ſimpliciter reſpectu moralium. Quod quidem aſſumptum poteſt amplius declarari exemplo. Licet enim character ſacramentalis ſit diuturnior, & permanentior gratia habituali; quia character eſt forma indelebilis, & inamiſſibilis, & gratia habitualis eſt qualitas, ità debilis permanentiæ, quòd per quodcunque peccatum lethale amittatur, & deleatur; & ſic character ſacramentalis quantum adhoc excedat gratiam ſecundùm quid, nempè quantùm ad rationem permanentiæ; tamen attendendo, & cõſiderando naturam characteris ſacramentalis, & gratiæ; gratia ſimpliciter excedit characterem: quia eſt participatio rationis ſupernaturalis ſuperioris ſimplicitèr perfectior; cũ gratia ſit immediata, & formalis participatio naturæ divinæ, quæ eſt prima, & ſuprema ratio ſupernaturalis, quæ à creatutis participari poteſt; & character ſit participatio, aut Sacerdotij Chriſti Domini, ſeu alterius divinæ perfectionis attinentis ad poſteriorem, & quaſi inferiorem conceptum reſpectu divinæ naturæ. Ergò ſimiliter in præſenti materia: etiam ſi admittatur, quòd virtutes intellectuales excedantur à moralibus in permanentia, & diuturnitate, qui eſt exceſſus ſecũdum quid: tamen cùm hoc componitur, & ſtat optimè; quod ex eo quòd virtutes intellectuales habẽt perfectius obiectum ſpecificativum excedant ſimpliciter in nobilitate, & perfectione alias virtutes morales; ità vt prius eſſet tractandum de illis, quàm de iſtis.

SECVNDO; Quia adhuc attendendo ad durationem, & permanentiã; virtutes intellectuales ſunt magis permanentes, quàm morales. Ergò ſunt abſolutè perfectiores illis. Antecedens probo; quià ſicut omnes virtutes deſumunt ſpecificationem, & perfectionem ab obiecto formali, à quo determinantur, ità etiàm ab eo deſumunt permanentiam. Sed obiectum correſpondens virtutibus intellectualibus, eſt permanentius, quàm obiectum correſpondens virtutibus moralibus. Ergò etiam virtutes intellectuales ſunt magis permanentes, quàm morales. Minorem probo: ad virtutes enim intellectuales pertinent ſcientia, ſapientia, intellectus principiorum, & aliæ ſimiles, quarum quidem obiectũ eſt neceſſarium, vniverſale, & infallibile: ſiquidem vt docet Ariſtoteles in libro primo poſteriorum: *Scire eſt rem per cauſam cognoſcere, & quod illius eſt cauſa, & quod aliter ſe habere non poteſt.* Oſtendens, quod ſcientiæ agunt de infallibilibus, ſeu

seu indefectibilibus. Virtutes autem morales versantur circà factibilia, quæ licet implurimum accidant, deficere tamen possunt. Ergò certius, & permanentius obiectum respiciunt virtutes intellectuales, quàm morales; & consequenter sunt magis diuturnæ, & permanentes; & ideò perfectiores, & prius tractandæ: ob quod in debitè videtur processisse Aristoteles tractando prius de moralibus.

NIHILOMINVS Tamen omnia argumenta proposita non convincunt, nec suadent extraordinariè, aut in debitè processisse Aristotelem: immò ex aliquibus ex obiectionibus factis parum mutatis convincitur contrarium. Nàm attendendo ad ordinem naturæ; natura statuit, & pro regula observat, quod ab imperfectioribus ad magis perfecta fiat processus, seu progressus. Ergò in processu huius doctrinæ, seu moralis scientiæ, quæ præcipuè tractat de agendis, cunformitèr ad regulas, & ordinem, quē observat natura in effectibus naturalibus, quos producit: sicut natura procedit, & progreditur ab imperfectioribus ad perfectiora; ita similitèr in hac scientia morali debemus prius agere, & proponere imperfectiora, quàm magis perfecta. Ergò etiam si vt in argumentis propositis asseritur; virtutes intellectuales in se ipsis sint perfectiores simpliciter, quàm morales; tamen ex hoc potius debet inferri, & convinci, quod prius sit agendum de moralibus, & postea de intellectualibus, vt fecit Aristoteles: si quidem prius proponenda, & tractanda sunt ea, quæ sunt imperfectiora, quàm ea, quæ perfectiora sunt.

SECVNDO Ostenditur hoc ipsum, ex eo quod vt Aristoteles docet libro primo Phisicorum in principio: omnis humana operatio dependet à cognitione, & omnis cognitio, aut est insensu, aut in intellectu, & facta comparatione inter cognitionem sensus, & intellectus, prior est cognitio sensus, quàm intellectus: quia in hoc statu, in quo anima est vnita corpori dependet à sensibus in intelligendo: quià mediante cognitione sensuum participat intellectus species necessariò requisitas ad intellectionem: & ideò prius est agendum de sensibus, & de illis rebus, quæ pertinent ad sensus, quàm de intellectu, & de alijs rebus; quæ intellectui correspondent, & ad illud pertinent; vt optima methodo procedens, observavit Philosophus in libris de anima: tractando prius de potentijs animæ in communi; deinde descendendo ad tractandum in particulari de potentijs; primò egit de potentijs cognoscitivis sensitivis, quàm de potentia intellectiva; & inter potentias sensitivas, primò egit de sensibus externis, quā de internis. Ex quo sequitur, quod conformitèr ad hunc ordinem, seu regulam, prius debet agi de illis virtutibus, quæ pertinent ad partem sensitivam, quàm de illis, quæ pertinent ad partem spiritualem superiorem: & cum virtutes morales, quales sunt fortitudo, & temperantia, pertineant ad partem sensitivam, nēpè fortitudo ad appetitum irascibilem, & temperantia ad appetitum corporalem concupiscibilem: ideò prius debuit tractari de illis virtutibus moralibus sensitivis, seu attinentibus ad rectificationem partis sensitivæ, quàm de virtutibus intellectivis.

SED Dices, quod hoc admisso; videlicet quòd conformitèr ad ordinem potentiarum sit agendum de virtutibus; & quia potentiæ sensitivæ sunt inferiores, & priores quàm potentia intellectiva, prius agendum sit de illis virtutibus, quæ correspondent potentijs sensitivis; tamen ex hoc non convincitur, quod prius debeat tractari de iustitia, quæ est virtus correspondens voluntati, quàm de virtutibus intellectualibus; sed potius sequitur ēcontrariò, quòd cùm voluntas sit potentia posterior, quàm intellectus; ideò de iustitia, quæ voluntati correspōdet, & eius locum obtinet, deberet agi post tractatum de virtutibus intellectualibus: & cùm hoc non sit ita dispositum; sed antecedenter in præcedenti libro quinto tractaverit Philosophus de iustitia, & cæteris alijs rebus, quæ ad ipsam iustitiam pertinent; sempèr videtur convinci, Aristotelem non observasse rectam methodum: nec rectè processisse in agendo de virtutibus.

AD Hoc enim respondetur, verum esse, quòd iuxta prædictam regulam; hoc est, attendendo ad ordinem potentiarum prius erat agendum de virtutibus intellectivis, quàm de iustitia; quià in ordine, aut linea operandi prior est intellectus, quàm voluntas; & etiam sint priores habitus rectificantes intellectum, quales sunt virtutes intellectuales, quàm morales. Quià tamen tractando de reliquis virtutibus moralibus, inceperat Philosophus manifestationem illarum virtutū, quæ residēt in potentijs appetitivis, &

per

per quas tales potentiæ rectificantur: & licèt voluntas sit superioris rationis respectu aliorum appetituum sensitivorũ; quiã tamen pertinet ad lineam istarum potentiarum appetitivarum; ideò, ad prosequendum, & complendum tractatum eiusdem lineæ; attendens ad hanc rationem, & motus ex ea; immediatè post tractatum aliarum virtutum moralium non egit de virtutibus intellectualibus, sed subiunxit tractatum de iustitia, relinquando seorsim, & extra omnes alias, virtutes intellectuales ad agendum de illis in hoc libro sexto ethicorum.

DENIQVE Rectitudo modi, seu ordinis, quo processit Philosophus colligitur ex alia ratione, quæ stat in hoc: attẽdẽs enim, seu respiciens ad assecutionẽ alicuius finis, seu intẽdens manifestare debitũ modũ assecutionis illius; prius debet proponere finem, & deinde applicare, seu ostendere media remotiora, & magis distantia, sed disponentia ad talem finem: & vlterius media minus remota, seu distantia; & tandem media propinquiora ipsi fini, quibus vltimò acceditur ad assecutionem illius. Quibus præmissis vt certis, vt constat ex praxi discurrendo inductivè per omnes fines assequendos. Nunc apparet optima methodus, & altitudo cognitionis, & providentiæ Aristotelis in ordinando, & tradendo hunc tractatum virtutum. Intentum enim Philosophi in isto opere ethichorum est, manifestare vltimum finem naturalem assequibilem ab hominibus in hac mortali vita; & media, per quæ perveniendum est adhunc finem. Et primo incipit in principio huius tractatus, proponere talem finem. Declarando illum stare, seu consistere in humana fœlicitate. Et quià media, per quæ ad talem finem pervenitur sunt virtutes. ideò post assignationem, & aliqualem manifestationem prædicti finis, incipit in secundo libro agere de virtutibus, considerando eas in communi secundùm rationem genericam, & differentialem respectu aliarum qualitatum, quæ talem rationem non participant. Et deindè in libro tertio incipit agere de virtutibus in speciali: & quià virtutes attinentes ad partem sensitivam, aut sensualem sunt media, seu dispositiones primæ, & remotiores, præparantes, seu ordinantes primum fundamentum ad prosequandam, seu cõsequendam fœlicitatem, rectificando, seu perficiendo hominem in se ipso quãtum ad partem inferiorem; ideò primò tractat de virtutibus moralibus pertinentibus ad partem sensitivam, seu ad appetitus sensitivos, quales sunt fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, mansuetudo, philotimia, affabilitas, & aliæ similes, de quibus omnibus agit in libro tertio, & quarto præcedentibus.

DEINDE; Quià homo est animal rationale, seu sociabile & politicum, exigens vivere in communitate, ob quod indiget rectificari non solum in se ipso, verum etiam in ordine ad alios, in quorum societate habet convivere: & hoc efficitur per iustitiam; ideò post tractatum aliarum virtutum moralium, rectificantium hominem in se ipso, vel in ordine ad se, agit de iustitia in libro quintò, per quam homo supponitur benè dispositus in se ipso, & rectificatur amplius in ordine ad alios, ostendendo se magis dispositum ad civilem, seu practicam fœlicitatem.

ET Quànvis per prædictas virtutes gradatim disponantur homines ad naturalem beatitudinem, seu humanam huius vitæ fœlicitatem; tamẽn nullæ illarum habent rationem vltimæ dispositionis, aut medij proximioris: Sed media proximiora, seu vltimæ dispositiones sunt virtutes intellectuales; quòd ostendo sic. Illæ enim sunt vltimæ dispositiones respectu cuiuslibet formæ; & media proximiora respectu cuiuslibet finis, quæ magis accedunt ad illum, & magis conformantur cùm eo. Sed virtutes, quæ magis accedunt, & magis conformantur cùm fœlicitate, sunt virtutes intellectuales. Ergò virtutes intellectuales habent rationem vltimæ dispositionis, & medij proximioris respectu fœlicitatis. Cœterà constant, & minorem probo: vt enim docet, & probat Philosophus in capite sexto libri decimi sequentis: fœlicitas naturalis consistit in actu perfectissimo intellectus. Sed magis accedunt ad actum intellectus, & magis conformantur cùm illo virtutes intellectuales, quàm aliæ virtutes morales; attinentes ad potentias appetitivas. Ergò virtutes intellectuales sunt illæ, quæ intrà omnem lineam virtutum magis accedunt ad fœlicitatem, & magis conformantur cùm illa. Et sic tales virtutes sunt, quæ habent rationem vltimæ dispositionis, & rationem medij proximioris respectu eiusdem fœlicitatis. Et cùm in declaratione, seu manifestatione consequendi finem vltimo loco debeãt assignari ordine exe-

cu

cutiones illa media, quæ sunt propinquiora fini; cùm hoc competat virtutibus intellectualibus respectu omnium aliarum virtutũ: ideò inter omnes alias virtutes in comparatione ad naturalem beatitudinem, seu fœlicitatem debent poni vltimæ. Et insistens in hac consideratione, & altissimè disponens, & ordinans Philosophus hunc tractatum, prius tractavit in præcedentibus libris de reliquis virtutibus moralibus, reservando ad istum sextum librum tractatum virtutum intellectualium; proponendo illas tanquam vltimas dispositiones, & media propinquiora ad deveniendum ad altissimam cognitionem, & perfectissimam contemplationem, in qua propriè stat, seu consistit humana fœlicitas naturalis.

ET Ex his facilè solvuntur obiectiones in contrarium propositæ. Nàm etiam si intellectus sit prior voluntate; quarè absolutè loquendo, prius deberent exponi ea, quæ ad illum pertinent, quàm ea, quæ pertinent ad voluntatem; tamèn considerando ea, quæ pertinent ad intellectum, & ad voluntatem in ratione medij, & dispositionis conducentis ad beatitudinem naturalem assequendam; & proponendo illa secundùm hanc rationem: cùm ea, quæ pertinent ad voluntatem, habeant rationem medij remotioris, & prius apponendi: ideò prius est agendum, vt fecit Aristoteles, de his, quæ pertinent ad voluntatem, quàm de his, quæ pertinent ad intellectum, secundùm considerationem, qua hunc tractatum disposuit, & ordinavit idem Philosophus.

Et ad secundam obiectionem dicitur; quòd etiam si manifestatio virtutum moralium requirat, seù exigat notitiam rectæ rationis, & eorum, quæ ad illam attinent; adhoc vt conformiter ad ipsam rectam rationem desumatur medium correspondens ipsis virtutibus moralibus; tamen non est necessaria notitia rectæ rationis quoad quid est; nec est necessarium, quòd præmittatur tractatus virtutum intellectualium. Ad eum modum, quo in proœmialibus logicæ solet dici; quòd quànvis formatio, seu notitia entis rationis quomodocunque considerati necessariò præmittat, & præsupponat notitiam entis realis, ad cuius instar formatur; tamen adhoc vt detur notitia, seu cognitio scientifica entis rationis, nõ est necessarium, quòd præsupponatur notitia scientifica entis realis: quia logica est scientia, quæ prius adquiritur inter omnes alias scientias: & si licèt eius obiectum supponat cognitionem communem, seu ordinariam obiecti aliarum scientiarum; tamen quia non supponit cognitionem illius scientificam; non obstat adhoc vt prius adquiratur.

ET Ad vltimam obiectionem cùm omnibus suis corroborationibus respondetur ex dictis; quòd admisso, & concesso, quòd virtutes intellectuales sint perfectiores moralibus; non ideò est prius agendum de illis, quàm de virtutibus moralibus; tùm quia ex eo, quòd sunt perfectiores, potius debent esse vltimo loco tractandæ: tùm quia cùm sint vltimæ dispositiones, propinquius accedentes ad fœlicitatem, ad locum vltimũ, & proximiorem, in quo principaliter agitur de fœlicitate, & declaratur eius proprijssima ratio, debent differri. Et sic convenientissimè vsque ad istum librum sextum eas distulit Aristoteles.

CIRCA Secundam difficultatem inquirentem de divisione, quam in præsenti textu, & in tota ista hac prima parte capitis proponit Philosophus, partiendo seu secando virtutem in communi consideratam, in virtutem moralem, & intellectualem: an sit recta, necne?

RESPONDETVR Rectè, & exactè dividi virtutem humanam, in moralem; quę est illa, quæ ordinatur ad rectificationem inclinationum, seu potentiarum appetitivarum: & in virtutem intellectualem, quæ est illa, quæ rectificat, & perficit potentiam cognoscitivam spiritualem ad benè intelligendum, præstando facilitatem ad benè operandum.

QVÆ Resolutio suadetur sic. Illa est recta divisio, in qua omnia membra dividentia participant rationem divisi; diversificando per proprias vnius cuiusque differentias talem rationem. Sed in hac divisione virtutis in communi, cõsideratæ in virtutem moralem, & intellectualem, hoc reperitur. Ergò rectè dividitur virtus in communi sumpta tali divisione. Maior constat ex ipsa ratione divisionis, & minorem probo: imprimis enim in hac divisione membra dividentia participant rationem divisi: cùm divisum consistat in hoc; quòd sit habitus electivus in mediocritate consistens; ea, quæ ad nos est diffinita ratione,

prout

prout diffinierit ipse prudens. Sed tàm in habitibus intellectualibus secundum quod perficiunt intellectum, quàm in habitibus, seu virtutibus perficientibus potentias appetitivas salvatur, & invenitur, quòd sint habitus electivè, aut liberè adquisiti per frequentationem actuum humanorum; & quodconsistant in mediocritate, seu regula conformitatis ad rectam rationem, secundũ diffinitionem, & determinationem prudentum; vt constat discurrendo in particulari, & inductivè per omnes. Ergò tàm in virtutibus intellectualibus, quàm in moralibus reperitur, quod participent rationem divisi.

QVOD Verò diversificent talem rationem: sic ostendo, virtutes enim intellectuales consistunt in mediocritate tribuente facultatem ad benè operandũ; non verò tribuente vsum, seu movente potẽtias inferiores ad operationem: quia vsus, & motio, seu applicatio aliarum potentiarum non pertinent propriè ad potentiam cognoscitivam, sed solum ad appetitivam. Virtutes autèm morales consistunt in mediocritate, non solum tribuente facultatem ad benè operandũ, sed ad bonum vsum. Ergo virtutes morales, & intellectuales diverso modo cõtrahunt, & participant rationem virtutis. Et sic in præfata divisione membra dividentia participant rationem exactã ad constituendam perfectam divisionem; ob quod talis divisio est recta.

ET Quod etiam sit adæquata, potest demonstrari ex Divo Thoma 1. 2. quæstione 58. articulo 3. nàm virtus humana est habitus electivus perficiens hominem, & disponens ad immediatè, & benè operandum. Sed solùm dantur duo principia immediata operationum humanarum, quibus potest disponi homo ad benè operandum. Ergò solùm sunt necessaria duo genera virtutum. Maior constat ex ipsa ratione virtutis. Et minorem sic ostendo; operationes enim humanæ tantum sunt illæ, quæ sunt voluntariæ, voluntarietate perfecta: ità vt sint propriæ hominis, vt homo est. Sed solùm dantur duo principia immediata respectu operationum spontanearum, seu voluntariarum, quæ sunt propriæ hominis, vt homo est. Ergò solum dantur duo principia proxima, seu immediata humanarum operationum, quibus potest homo rectificari, seu disponi ad benè operandum. Cætera constant, & vltimam minorem probo: cùm enim voluntarium sit illud, quod est à principio intrinseco cùm cognitione; id est quod est ab appetitu præsupponente cognitionem, seu potentiam cognoscitivam, illũ regulantem: ideò voluntarium solùm dependet à duplici principio proximo; nempè, & ab appetitu inclinante, & à potentia cognoscente. Ergò solùm dantur duo principia immediata, quæ indigent rectificatione respectu operationũ humanarum spontanearum; & sic solùm sunt necessaria duo genera virtutũ. Aliæ videlicet ordinatæ ad rectificandum potentiam cognoscitivam, quales sunt virtutes intellectuales: & aliæ ordinatæ ad disponendã, & rectificandam potentiam appetitivam, quales sunt virtutes morales. Ergo in duobus membris propositis, scilicet virtutum moralium, & intellectualium assignantur omnes differentiæ virtutum, quæ necessariæ sunt ad perficiendum hominem in ordine ad benè operandum. Et sic membra dividentia propositæ divisionis exhauriunt totam extensionem divisi; & divisio est adæquata.

SED Contrà primam partem resolutionis traditæ potest obijci primò ad probandum, quod virtutes intellectuales non participent propriè rationẽ virtutis. Et quòd sic, divisio tradita non sit recta. Vt enim Aristoteles docet in superiori libro secundo capite 6. virtus est, quæ facit bonum habentem: & opus eius bonum reddit. Sed hoc non competit virtuti intellectuali. Ergò virtus intellectualis non participat propriè rationem virtutis. Maior est expresa doctrina Aristotelis loco allegato. Et minorem probo: nàm ex eo quod quis habeat scientiam, vel artem, quantumvis perfectè illas participet, non ex eo dicitur bonus homo, sicut qui habet virtutes morales. Ergò virtutes intellectuales, quales sunt scientia, & ars non faciunt bonum hominem habentem illas, nec participant propriè rationem virtutis. Et sic divisio, quæ fit de virtute, proponendo in ea pro membro dividente virtutem intellectualem, non est rectè facta, nec tradita.

SECVNDO, Quia habitus intellectuales non habent obiectum proprium virtutis. Ergò nec sunt verè & propriè virtutes. Antecedens probo, obiectum proprium virtutis est bonum. Sed habitus intellectuales non respiciunt prò obiecto bonum. Ergo habitus intellectuales non habent obiectum proprium virtutis. Maior declaratur, Quiâ qualiber

bet virtus per se respicit; & propriè manifestatur per vltimum potentiæ, ad quòd quodlibet agens virtuosum potest; vt docet Aristoteles libro 1. de Cœlo, & Mundo, textu 116. Si enim aliquis est potens ad portandum viginti libras, non declaratur sufficienter eius virtus per ordinem ad decem, vel adquindecim, sed per ordinem ad ipsas viginti libras, quæ sunt vltimus terminus, ad quem virtus extenditur. Sed vltimus terminus, ad quē extenditur virtus; cùm habeat rationem complementi, & contraponatur defectui, in quo stat ratio mali; habet rationē boni. Ergò obiectum proprium virtutis est bonū. Et primā minorē sic probo, habitus intellectuales, cùm sint particulares determinationes intellectus, non excedunt obiectum correspondens intellectui, nec extra illud extenduntur. Sed bonum non continetur intra obiectum intellectus; cùm ad intellectum solùm correspondeat formaliter verum. Ergò virtutes intellectuales non respiciunt obiectum proprium virtutum, nec sunt verè, & propriè virtutes.

TERTIO Deindè, quiâ secundùm Divum Augustinum, libro primo de Moribus Ecclesiæ, cap. 15. omnis virtus est amor. Sed habitus intellectuales nō sunt amor. Ergò nec sunt verè, & propriè virtutes. Maior est expresa doctrina Divi Augustini. Et minor patet: quia amor solum elicitur, & solum conservatur formaliter in voluntate. Cùm sit actus immanens. Sed habitus intellectuales, nec formaliter egrediuntur à voluntate, nec formaliter conservantur in ea. Ergò habitus intellectuales, nec sunt amor, nec habent veram rationem virtutis.

QVARTO, Quiâ virtutes propriè sunt habitus, seu qualitates operativæ. Sed habitus intellectuales non sunt qualitates operativæ. Ergò habitus intellectuales non sunt verè, & propriè virtutes. Maiorem sic ostendo ex differentia, quæ communiter assignatur inter gratiam santificantem, & reliquas virtutes supernaturales infusas. Quiâ gratia santificans per hoc differt à virtutibus, & in diversa linea ponitur: ex eo, quòd quānvis sit habitus, non est habitus immediatè operativus; sed gratia solùm est operativa radicaliter; ob quod in linea supernaturali inducit, & habet rationem naturæ. Habitus autem virtutum sunt qualitates, quę immediatè operantur. Ergò cùm (solo ordine naturali, aut supernaturali variato) idem competat virtutibus adquisitis; omnes virtutes adquisitæ debent esse habitus immediatè operativi. Et minorem probo; habitus intellectuales sunt habitus speculativi. Sed habitus speculativi nō sunt operativi, sed potius cōdivisi, & condistinti ab habitibus operativis, seu practicis. Ergò habitus intellectuales nō sunt operativi, nec virtutes. Et sic non apparet, quòd omnia membra dividentia apposita in hac divisione participent rationem divisi, nec quòd divisio sit recta, aut rectè tradita.

DEINDE Contrà secundam partem primi asserti arguitur ad probandū, quòd ratio virtutis non diversificetur in membris appositis, quarè ex hoc capite etiam debet deficere rectitudo divisionis. In hac enim divisione omnia membra dividentia coincidunt cùm vno ex membris dividentibus appositō in tali divisione. Ergò ratio divisi non diversificatur in eis, nec divisio est recta. Antecedens probo, vnum ex membris dividentibus est virtus moralis, vt constat ex ipsa divisione. Sed omnes virtutes adquisitæ, de quibus efficitur tradita diuisio sunt virtutes morales. Ergò in proposita divisione omnia membra diuidentia coincidunt. Minorem probo; virtus enim moralis, vt ex eius ethimologia constat, dicitur à more, seu à consuetudine: quiâ per assuefactionem, seu frequentationem actuum eiusdem rationis comparatur, seu adquiritur. Sed adquiri per consuetudinem, seu per assuefactionem, & frequentationem actuum; est commune omni virtuti adquisitæ, adhuc loquendo de intellectualibus, vt docet Aristoteles, suprà libr. 2. cap. 1. Ergò omnes virtutes, quæ adhanc divisionem pertinent, sunt morales. Et sic omnia mēbra dividentia coincidunt, & divisio est mala.

CONFIRMATVR Hoc; quiâ secundùm Aristotelem in dicto libro secundo, capit. 6. virtus moralis consistit in hoc; quòd sit habitus electivus in mediocritate consistens conformitèr ad rectam rationem, & prout sapiens determinaverit. Sed hoc salvatur in omni virtute. Nā etiam virtutes intellectualis habent rationem habitus electivi; siquidem per actus liberos comparantur, & ab electione, seu libera voluntate dependent in operando: quiâ habitibus vtimur, cùm volumus. Ergò ratio virtutis moralis competit habitibus, seu virtutibus intellectualibus; ità vt in divisione tradita

mem-

membra dividentia coincidant, & diuiſio ſit mala.

DENIQVE Contrà ſecundam aſſertionem arguitur ad probandum propoſitam diuiſionem virtutis eſſe inadæquatam. Quoniàm prætèr virtutes aſsignatas in iſta diuiſione dantur aliæ. Ergò in præfata diuiſione non aſsignantur omnia membra dividentia, quæ poſſunt aſsignari; nec diuiſio eſt adæquata. Antecedens probo; virtutes enim Theologicæ, quæ ſunt fides, ſpes, & charitas, habent veram rationem virtutis, & perfectiſsimæ virtutis, vt conſtat ex illo Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Nunc manet fides, ſpes, & charitas*, oſtendens, quòd inter reliquas virtutes, tres prædictæ, quæ ſunt Theologicæ, ſunt perfectiores omnibus. Et tamen non ſunt virtutes morales, cùm virtutes morales verſentur circà paſsiones; & fides, ſpes, & charitas non verſentur circà tales paſsiones. Deinde non ſunt intellectuales. Quià virtutum intellectualium ſolùm dantur quinque, de quibus agit Ariſtoteles in hoc libro, quæ ſunt intellectus principiorum, ſapientia, ſcientia, ars, & prudentia, & ad nullam iſtarum quinque videntur pertinere tres virtutes Theologicæ prædictæ. Ergò præter membra aſsignata, & propoſita in iſta diuiſione, dantur, & poſſunt aſsignari alia: & conſequenter, diuiſio eſt inadæquata.

SECVNDO Nàm continentia, & perſeverantia participant rationem virtutis; & tamen non pertinent ad intelectuales; quià non perficiunt, aut rectificant hominem præcisè quantum ad rationem cognoſcendi, ſeu intelligendi: nec ſunt morales: quià virtutes morales ſunt illæ, quæ apponunt medium in paſsionibus; & continentia non attendit adpoſitionem, ſeu determinationem medij, ſed potius ſupponendo exceſſum in paſsionibus, reprimit, & aufert, ne detur pravus vſus in eis. Ergò præter membra appoſita in hac diuiſione, poſſunt aſsignari alia; & ſic diuiſio eſt inadæquata.

VLTIMO Arguitur: nàm prudentia eſt vera virtus; & tamen non videtur pertinere determinatè ad aliquod ex mẽbris aſsignatis. Ergò præter membra aſsignata poſsunt aſsignari alia, & ſic diuiſio eſt inadæquata. Minorem ſic oſtendo: imprimis enim non pertinet ad determinatam lineam virtutum moralium, cùm ſit habitus propriè, & formaliter reſidẽs in intellectus, & perficiens ipſum intellectum, quòd non convenit virtutibus moralibus. Deindè non videtur pertinere determinatè ad virtutes intellectuales: quià prudentia numeratur inter virtutes cardinales; & omnes virtutes cardinales habent, quòd ſint morales. Ergò prudentia non eſt determinatè aliquod ex membris dividentibus appoſitis in præfata diuiſione; & ſic in ea poteſt aſsignari aliquod aliud membrum dividens: ex quo convincitur, & conſtat propoſitam diuiſionem eſſe inſufficientem, ſeu inadæquatam.

RESPONDETVR Tamen ad primum cùm D. Thoma 1. 2. quæſt. 56. articulo 3. Dupliciter contingere, quod per habitum virtutis homo ordinetur ad bonum actum, adhoc vt per talem actũ fiat, & denominetur bonus: vno modo talitèr, quod per talem habitum adquiratur facultas ad benè operandum; & hoc eſt commune omnibus virtutibus, tam intellectualibus, quàm moralibus. Alio modo per hoc, quod non ſolùm adquiratur facultas ad benè operandum, verum etiam vſus rectæ operationis: & hoc ſolùm competit virtutibus moralibus, quæ ex eo, quod reſident in parte appetitiva, movent potentias inferiores ad vſũ, & ad operationem. Et ad hoc vt ſalvetur ratio virtutis ſufficit primum, per quod habens talem virtutem; etiam ſi nõ dicatur bonus abſolutè; tamen ex vitalis habitus dicitur bonus in ſua linea, vèl in ſuo genere: nempè, bonus artifex, aut benè ſapiens. Et ſecundùm hoc ſalvatur quòd virtutes intellectuales faciant bonum habentem, & participent rationem virtutis: etiam ſi morales in hoc fundent, & habeant exceſsũ reſpectu intellectualium: quià ex eo, quòd non ſolùm præſtant facultatem ab benè operandum, ſed etiam bonum vſum, tribuunt denominationem magis abſolutam ſubiecto, denominando illud abſolutè bonum, & non cùm aliqua reſtrictione, aut addito diminuente.

AD Secundùm reſpondetur, quòd cùm finis cuiuslibet rei habeat rationem boni reſpectu illius: & habitus intellectuales reſpiciant verum correſpondens intellectui, tanquàm proprium finem illorum: fit ex hoc; quòd etiam habitus intellectuales reſpiciunt tanquàm finẽ, ſeu obiectum proprium, rationem boni; licet non ſub expreſſa formalitate, & ratione boni, tamèn identicè ſaltim, & proùt ſufficit ad ſalvandam præciſam,

&

& absolutam rationem exactam ad esse virtutis; & sic habitus intellectuales participant verè rationem virtutis: & divisio tradita est exacta.

AD Tertium respondetur, quod quãdo D. Augustinus locò vbi supra dicit: quod omnis virtus est amor, non loquitur in sensu formali, sed in causali: hoc est cùm omnis virtus sit habitus electivus; id est, dependens ab electione, tàm in adquisitione, quàm in ordine ad vsum: quia habitibus, & virtutibus vtimur; cũ eligimus, & cũ electio sit quidẽ amor, seù affectus, & determinatio volũtatis: ideò dicit, quod omni virtuti cõpetit, quod sit amor; id est, quod dependeat ab amore, seù ab electione voluntatis, quantum ad liberam executionem, & liberum exercitium talis virtutis. Et cum hoc competat virtutibus intellectualibus: fit consequẽs, quod eis cõpetit omne id, quod attinet ad rationem virtutis: & sic sunt verè virtutes.

AD Quartum respondetur; quod quãvis habitus intellectuales non sint operativi exterius: operantur tamen interius intrà intellectum; & hoc sufficere ad rationem virtutis.

DEINDE Ad argumenta, quæ efficiũtur contra secundam partem primæ assertionis; respondetur ad primum cum D. Thoma 1.2.q.58. art.1. quod Mos dupliciter solet accipi, vno modo pro consuetudine quocumque modo habita, in quo sensu dicitur cap.15. Actorum Apostolicorum; *Nisi circuncidamini secundum morem Moysi non poteritis salui fieri*, alio modo *Mos* solet accipi pro quandam inclinatione naturali, vel quasi naturali causata ex ipsa consuetudine, quæ solet adquiri, seù gerere vices, aut modũ naturæ; in quo sensu intelligit D. Thomas illud 2. Machabeorum cap. 11. *Quod leonum more irruentes postrauerunt hostes*, & etiam illud Psalmi 67. *Qui habitare facit vnius moris in domo*; id est, habentes eandẽ inclinationem; & conformitatem in natura. Et quãdo de virtutibus moralibus dicitur desumi amore, loquitur de more sumpto in hac secunda acceptione; non verò de more sumpto primo modo. Et cùm Mos, qui convenit omni virtuti sit Mos dicens assuefactionem absolutè, & independenter ab inclinatione: fit consequens, quod ratio, & deribatio propria virtutum moralium non convenit omni virtuti; sed præter morales dantur aliæ diversæ, quæ sunt intellectuales diversificantes rationem virtutis.

AD Confirmationem respondetur, quod illa ratio assignata virtutum non est propria virtutum moralium. Etiam si omnibus virtutibus moralibus cõpetat, sed est ratio generica conveniens omni virtuti; ideòque quanvis in omnibus reperiatur, non ex eo sequitur: Quod preter virtutes morales non dentur etiam aliæ virtutes diversificantes rationem virtutis: ità vt prædicta divisio observet conditiones rectæ divisionis, & sit recta.

ET Ad argumenta obiecta contra vltimam assertionem respondetur ad primum; quod proposita divisio virtutis non procedit de omni virtute vt sic; sed de virtute humana naturali, seù quæ actibus humanis adquiritur: & cum virtutes theologicæ, vt sunt fides, spes, & charitas nõ sint virtutes adquisitæ, seù actibus humanis comparatæ; sed virtutes supernaturales divinitus infusæ: fit consequens, quod quãvis in ista divisione non sint propositæ: non obstat euis adæquationi.

AD Secundum respondetur; imprimis, quod vt docet Philosophus infrà libro 7. continentia, & aliæ similes dispositiones, etiam si non longè distent à virtutibus, tamèn propriè non sunt virtutes, sed quædam laudabiles dispositiones conducentes ad benè moraliter operandum: sed quiâ rigorosè non observant rationem virtutis: ideò in hac divisione non multiplicant, nec possunt multiplicare membrum dividens; nec obstat speciale esse, aut modus particularis earum, ad hoc vt proposita divisio sit adæquata.

SECVNDO Potest dici; quod casu, quo continentia, & aliæ similes dispositiones essent verè, & propriè virtutes; quod cum ordinentur, & conducant ad excessum passionum reprimendum; reducuntur ad virtutes morales: absque eo quod multiplicent aliam lineam virtutis distinctam à duabus propositis; & sic non obstat adæquationi divisionis.

AD Vltimum respondetur, quod prudentia potest considerari dupliciter; nempè vel secundum suam propriam speciẽ, & essentiam, conformiter ad sua propria principia intrinseca; vel quantùm ad materiam, quam respicit, & circà quam propriè versatur. Et si prudentia consideretur quantũ ad intrinseca, & sibi essentialia: hoc modo est habitus, & virtus intellectualis; quia in intellectu subiectatur, & intellectum perficit; & circà verum practicum, aùt practicè versatur. Si autem consideretur secundum materiam; quia

ſecundum iſtam conſiderationem reſpicit pro materia,agibilia,quæ etiam correſpondent pro tali materia alijs moralibus virtutibus:ideò ſecũdum talem cõſiderationẽ reducitur ad virtutes morales, conſtituendo virtutem cardinalem. Vndè remanet;quod ſecundum omnem modum,& conſiderationem pertinet ad membra aſsignata.Et ſic diviſio tradita virtutis eſt recta exacta,& adæquata.

PROSEQVITVR Vlterius Philoſophus in textu dicens: *In omnibus enim dictis habitibus(quemadmodum, & in cæteris)eſt quoddam ſignum,ad quod is inſpiciens,qui rationem habet, intendit, atque quidam terminus mediocritatum,quas inter exuperationem,defectumque dicimus eſſe; ita ſe ſe habentes,vt recta ratio ſtatuit. Atque ſermo talis eſt quidem verus, non tamen dilucidus.Nàm & in quauis opera, atque cura circa quam verſatur ſcientia,verum eſt dicere,neque nimium,neque parum eſſe elaborandum,vel quieſcendum.ſed mediocriter,& vt recta ratio præſcribit.At qui hoc tantum habet,nihil plus ſcierit.Vt ſi quiſpiam dixerit ea eſſe corpori afferenda,quæ medicina, & is, qui habet hanc ſcientiam,iubet. Qua propter, & circà habitus animi non modo verè hoc dictum eſſe oportet,ſed etiã determinatũ quænam ſit ipſa ratio recta,& quæ eius diffinitio.*

DICIT Enim Philoſophus, quod in omnibus prædictis habitibus.Tàm in moralibus, quàm in artificialibus datur aliquod quaſi ſignum, ad quod attendit, ſeù reſpicit habens talem habitum, ad hoc vt conformiter ad rectam rationem operetur, exercendo talem habitum; vt ſi intendit, vel remittit,vel ſi addit, aùt diminuit in opere,nõ diſcedat à tali ſigno;quia extrahendo operationem ab eo; ſivè id contingat,per intẽſionem actus; ſivè per remiſionem illius,operatio redditur vitioſa; & degenerat à tali habitu, ſeù conſtituitur extra ſpheram illius. Et tale ſignum,ſeù medium,aùt regula, quæ ſecundum rectam rationem deſumitur, eſt quid commune omnibus virtutibus. Nàm omnes virtutes, ſivè morales ſint, ſivè intellectuales, dummodo prudentiæ conformentur,talem regulam attendunt, & ad tale ſignum inſpiciunt.

SED Oportet manifeſtare,quid ſit determinatè hoc ſignum;ſeu in quo cõſiſtat hæc recta ratio. Quia dicere, quod omnes virtutes,ſeù habitus virtuoſi obſervant medium, & quod per ſe reſpiciunt prædictum ſignum; verum eſt, ſed non explicat ſufficienter proprium conceptum,& proponiſsimam rationem medij prædicti. Quod manifeſtat Philoſophus exemplis. Nàm in militia, ſicut in reliquis artibus,& habitibus operativis, ſervatur medium. Sed volenti profiteri artem militiæ,non explicatur ſufficienter tale medium,dicendo;illud conſiſtere in eo;quod non operetur magis,nec minus, quàm recta ratio dictat operandum circà talem materiam,nempè circà materiam militarem. Nàm ſi vlterius nõ manifeſtetur, quid ſit iſta ratio recta, vel quid dictat faciendum determinatè circà dictam materiam,nihil poterit ſtudiosè agere in militia.

SIMILITER Si interroganti, quæ res ſint convenientes ad ſanandum corpus laborans ægritudine?

RESPONDEATVR, Quod illæ ſunt valdè cõvenientes,quæ determinãtur ab arte medicinali; & quæ aſsignantur ab eo, qui habet talẽ artem,nempè à Medico. Quanvis ille verũ reſpondeat; tamen nihil determinaret:& interrogãs propter tale reſponſum non ſciret, quid eſſet facturus,ad exequendum id, de quo curam habebat:nec iudicium faceret de medio,quod quærebat.Et ſic in præſenti dicit Ariſtoteles:quod tractando de virtutibus moralibus ſæpiſsimè eſt dictum, & repetitum, quod virtutibus competit coniectare, & obſervare medium: & quod hoc medium debet deſumi, & obſervari cõformiter ad rectam rationem. Sed in quo ſtet,ſeù conſiſtat huiuſmodi ratio recta,huc vſque non eſt declaratũ: & ſic oportet,hoc manifeſtare, attendendo in quo ſtet recta ratio; & quæ ſit eius diffinitio.

DEINDE Inquit:*Virtutes itaque animæ ſuperioribus in locis diuiſimus. Et alias moris;& alias mentis diximus eſſe. Atque de moris quidem virtutibus iàm trãſegimus: de reliquis verò dicamus oportet;prius hiſce de anima declaratis.*

Proponit in hoc textu diviſionem factam de virtute in communi conſiderata:quam; tùm in præſenti, tùm in alijs locis partitur in moralem,& intellectualem. Manifeſtans per iſtam diviſionem, quæ ſunt facta; & quæ intrà hunc tractatum reſtant vlterius, ſeù deinceps facienda;dicens:quod in præcedentibus libris eſt ſufficienter actum de virtutibus moralibus:quarè in poſterum ſolùm remanet agere de intellectualibus. Sed vltrà hoc animatvertit,quod antequam accedatur ad manifeſtandũ in particulari virtutes intellectuales: opere pretium eſt, præmittere aliqua ad animam per-

pertinẽtia. Et hæc de prœmio huius sexti libri, & de prima parte præsentis capitis.

SECVNDA PARS.

IN secunda autem parte ad intentum superius assignatum, inquit: *Duas igitur esse animæ partes, anteà diximus. Eam, quæ rationis est particeps: & eam, quæ eiusdem est expers.* Vt accedat Aristoteles ad manifestandas virtutes intellectuales; assignando, & declarando subiectum, cui propriè insunt: proponit in hoc textu quandam divisionem partium animæ, seù potentiarum illius, & dicit: quod anima, secundum quod est capax perfectionum, quæ per virtutes communicantur; habet duplicem partem; vnam videlicèt, cui ratio convenit formaliter, & per essentiam: aliam verò, quæ formaliter, & secundum suam essentiam est expers rationis, licet illam habeat participativè. Pro cuius divisionis maiori intelligentia; præter ea, quæ communiter traduntur in libris de anima; recolẽda sunt in memoriam ea, quæ docet ipse Philosophus in superiori libro primo, capite 13. circà finem capitis; vbi animadvertit; quod triplex gradus reperitur in anima, secũdum quos gradus est operativa; & de quibus posset dubitari, àn secundùm omnes sit capax recipiendi virtutes, nec ne? Invenitur enim in anima humana gradus vegetativus, per quem habet convenientiam cùm plantis; & secundum quem est radix operationum, nempè generationis, nutritionis, & augmentationis: & quià huiusmodi potentiæ sunt determinatæ à natura, non habentes aliquam indifferentiam; nec libertatem in operando: quià earum operationes non subduntur nostræ potestati: ideò anima secundùm talem gradum vegetativum nullo modo est capax habitus, seù virtutis, per quam determinetur, & perficiatur in ordine ad operandum in tali linea vegetativa.

DEINDE Reperitur gradus sensitivus, secundum quem anima humana est principium operationum cognoscendi, & appetendi sensibilitèr; & sic secundùm hunc gradum est radix sensuum externorum, & internorum; & similiter radicat appetitum irascibilem, & concupiscibilem: & quia secundum istos appetitus habet indifferentiam; & licèt per illos non operetur rationalitèr; tamen secundùm quod tales appetitus subduntur aliquo modo rationi; & conformitèr ad ipsam operantur modo rationali: ideò secundum hanc partem, quæ quantùm ad suam essentiam dicitur irrationalis; & quatenus habet subiectionem ad rationem, & aliquo modo eam participat; est rationalis: est etiàm capax habituum. Et secundum hanc partem, seù gradum reperiũtur in anima omnes virtutes morales dirigentes, & rectificantes passiones.

ET Tandem in anima reperitur gradus rationalis formalitèr, seù formalitèr intellectivæ: secundùm quem gradum est radix operationum immanentium; nempè intelligendi, & volendi, secundũ duas potentias, quas radicat, quæ sunt intellectus, & voluntas: & quià secundum istã partem, & rationem operatur cùm indifferentia, & libertate, est capax habituum. Et quoniam secundum gradum vegetativum anima est incapax virtutum, vt docet Philosophus in loco suprà relato in fine præcedentis libri primi: ideo nunc non affert, aut refert talem partẽ, nec illius meminit in proposita divisione; vel si forte illam inducit, & proponit sub nomine partis expertis rationis; tamen solum admittit pro subiecto virtutum intellectualium illam partem animæ, seu animã secundum illum gradũ, secundum quem est particeps rationis, seu rationalis per essentiam; exclusis alijs gradibus, seu partibus, aut potentijs, quæ carent ratione, seu intellectione formali.

QVAM Quidem doctrinam, & expositionem præfati textus cõpendiosius tradit Angelicus Magister sequentibus verbis. *Dicit ergo primò, quod duæ sunt partes animæ. Vna quæ est habens rationem. Alia, quæ est irrationalis. Dictum autem est supra; quod id, quod est rationẽ habens per essentiam, perficiatur per virtutes intellectuales. Id autẽ, quod est irrationale, participans tamen rationem, perficitur per virtutes morales.*

PROSEQVITVR Vlterius Aristoteles in textu dicens. *Nunc autem identidẽ pars ea, quæ rationem habet, est dividenda. Atque sit suppositum duas esse partes, quæ sunt participes rationis. Vnam, qua cõtemplamur ea, quorum principia, vt aliter se se habeant, minimè fieri potest. Altera, qua perspicimus ea, quæ aliter se se habere possunt.* Supposito, quòd in anima dantur varij gradus, seu partes, & quod aliquæ sunt expertes rationis, obquod non sunt capaces virtutum intellectualium: & aliæ sunt intellectivæ, in quibus habitus intellectuales propriè subiectantur: tamen quia in parte intellectiva, seu rationalis

nalis formaliter, & per essentiam dantur diversæ potentialitates ad recipiendos habitus diversos: ideò vltimus dividit ipsam partem intellectivam in duo membra; & dicit: quod intrà lineã intellectivã datur vna pars, seu potentia, qua cognoscimus, & contemplamur necessaria, & infalibilia, quæ aliter se habere nõ possũt: & alia est pars, seu potentia, qua perspicimus, seu cognoscimus ea, quæ aliter se habere possunt, vt contingentia. Quæ divisio accipienda, & habenda est secundum intelligentiam in sequenti textu declarandam.

Eæ namque animæ partes diuersæ sunt genere, quæ sunt aptæ ad res eas cognoscẽdas, quæ genere differunt siquidem ipsis inest rerum cognitio similitudine quadam, atque accommodatione. Atque altera harum Vis sciendi; altera Vis subducendi rationem vocetur. Consultare namque, rationemque subducere eadem possunt. Nemo autem de his rebus consultat, quæ aliter se habere non possunt. Quarè Vis subducendi rationem, Vna pars eius partis est animæ, quæ rationis est particeps. Sumendum est igitur quisnam Vtriusque sit optimus habitus. Hic enim Vtriusque est Virtus. Virtus autem est ad proprium opus.

PRÆMISSO enim in textu præcedenti, quod in parte intellectiva debent dari duæ potentiæ; quarum vna versetur circà necessaria, & immutabilia; & altera circà contingentia, & variabilia; probat Philosophus hoc ipsum assumptum sequenti ratiocinio: vnitas, & diversitas potentiarum attenditur, & desumitur secundum vnitatem, aut diversitatem obiectorum, circà quæ versantur. Sed necessaria, seu infalibilia, & contingentia, circà quæ omnia exercetur, & reperitur cognitio, sunt genere diversa. Ergò debent dari diversæ potẽtiæ cognoscitivæ, seu intellectivæ, quibus correspondeant. Maiorem sic amplius ostendit Philosophus: nàm in potentijs cognoscitivis fit cognitio secundùm adaptionem, & similitudinem, seu proportionem, quam habet potentia cognoscitiva cùm obiecto cognoscendo. Ideò enim visus cognoscit colores, & non saporem; quia habet similitudinem cùm illis, & non cùm istis. Et sic discurrendo per reliquas potentias cognoscitivas. Ergo secundum vnitatem, aùt diversitatem obiectorum debent desumi, & deduci diversæ potentiæ. Et minor declaratur ex eo, quod non minus differunt inter se necessarium, seù infalibile; & contingens, seù variavile, quàm corruptibile, & incorruptibile. Sed corruptibile, & incorruptibile sunt res, seù obiecta genere diversa. Ergò etiam necessaria, & contingentia sunt obiecta, seù res genere diversæ; & sic debent correspondere illis potentiæ intellectivæ distinctæ.

SED Contrà propositam resolutionem, & probationem Aristotelis obstat: quod necessarium, & contingens, nec differunt, nec possunt differre plusquam substantia, & accidens: siquidem omnia conveniunt in ratione entis, & differunt, vt res primo diversæ. Sed ad intelligendum substantiam, & accidens, non sunt necessariæ duæ potentiæ intellectivæ distinctæ; sed vnus, & idem intellectus extenditur ad intelligendũ omne ens. Ergò nõ est necessariũ, quod ad intelligẽdũ contingentia, & necessaria multiplicẽtur duæ potentiæ intellectivæ distinctæ.

AD Quod respondetur cum Divi Thoma tàm in præsenti, quàm prima parte quæst. 79. articulo 9. ad 3. argumentum. Quod quando Aristoteles in ordine ad necessaria, & contingentia, quæ sunt obiecta genere diversa multiplicat partes animæ; non loquitur de multiplicatione talium partium, seù potentiarum, quantum ad suam entitatem; sed quantum ad potentialitates, & capacitates in ordine ad recipiendos diversos habitus, quales sunt habitus scientifici versantes circà necessaria, & habitus prudentiæ versans circà falibilia. Nàm in ordine ad manifestandum subiectum horum habituum agit nunc de partibus animæ.

Pro cuius doctrinæ illustratione meditanda occurrit doctrina ipsa, quam tradit Angelicus Magister in expositione præsentis textus Aristotelis, dicens: *Probat Philosophus præmissam diuisionem tali ratione. Ad obiecta, quæ differunt genere necesse est, quod diuersa genera partium animæ adaptentur. Manifestum est autem, quod contigens, & necessarium differunt genere; sicut habetur de corruptibili, & incorruptibili in methaphysica. Relinquitur ergò quod sit diuersum genus partium animæ rationalis, quo cognoscit necessaria, & contingentia. Maiorem autem propositionem probat sic. Partibus animæ inest cognitio secundum quod habent similitudinem quandam ad res cognitas: non quidem ita quod res cognita sit in natura potentiæ cognoscentis; sicut Empedocles posuit, quod terra terram cognoscimus, igne ignem, & sic de alijs. Sed inquantum quæ-*

libet

libet potentia animæ, secundum suam proprietatem est proportionata ad talia cognoscenda, sicut visus ad cognoscendos colores, & auditus ad cognoscendos sonos, sed eorum, quæ sunt inuicem similia, & proportionata, est eadem ratio distinctionis. Ergo sicut cognita differunt genere per rationem; ita & partes animæ rationalis.

PROSEQVITVR Vlterius huius materiæ manifestationem Doctor Sanctus dicens: *Imponit Aristoteles nomina prædictis partibus; & dicit, quod prædictarum partium animæ rationalis: vna quidem, quæ speculatur necessaria, potest dici scientificum genus animæ: quia de necessarijs est scientia. Alia autē pars potest dici ratiocinatiua, secundum, quod ratiocinari, & consiliari pro eodē sumitur. Nominat enim consilium quandam, inquisitionem nō dum determinatam, sicut & ratiocinatio. Quæ quidem in determinatio maximè accidit circa contingentia, de quibus solis est consilium. Nullus enim consiliatur de his quæ rarò contingunt aliter se habere. Sic ergo sequitur, quod ratiocinatiuum sit vna pars rationem habentis. Videtur autem quod hic Philosophus determinat dubitationem habere. Ipse enim in tertio de anima distinguit intellectū in duo, scilicet in agens, & possibile: & dicit, quod agēs est, quo est omnia facere: possibilis autem est, quo est omnia fieri. Sic ergò tam intellectus agens, quàm possibilis secundum suam rationem ad omnia se habet. Esset ergò contrà rationem vtriusque intellectus, si alia pars animæ esset, quæ intelligit necessaria, & quæ intelligit contingentia. Rursum Verū necessarium, & Verum contingens videntur se habere sicut perfectum & imperfectum in genere veri, eadem autem potentia animæ cognoscimus perfecta, & imperfecta in eodē genere, sicut visus lucida & tenebrosa. Multò igitur magis eadem potentia intellectiua cognoscit necessaria, & contingentia. Item vniuersalius se habet intellectus ad intelligibilia, quam sensus ad sensibilia. Quantò enim aliqua virtus est altior; tantò est magis vnita. sensus autem visus participat, & incorruptibilia; scilicet cœlestia corpora, & corruptibilia, scilicet inferiora, quibus proportionaliter respondere videntur necessarium, & contingens. Multò igitur magis eadem intellectiua potentia cognoscit necessaria, & contingentia. Videtur autèm probatio, quam inducit efficax non esse. Non enim quælibet diuersitas generis obiecti requirit diuersas potētias: alioquin non eadem potentia visiua videremus plantas, & alia animalia. Sed sola illa diuersitas, quæ respicit formalem rationem obiecti; puta si esset diuersum genus coloris, vel luminis, oporteret esse diuersas potentias visiuas. Obiectum autem proprium intellectus est, quod quid est, commune omnibus substantijs, & accidentibus, licet non eodem modo. Vnde & eadem intellectiua potentia cognoscimus substantias, & accidentia. Pari ergò ratione diuersitas generis necessariorum, & contingentium non requirit diuersas potentias intellectiuas. Hæc autem dubitatio faciliè solvitur, si quis consideret quod contingentia dupliciter cognosci possunt; vno modo secundum rationes vniuersales: alio modo secundum quod in particulari. Vniuersales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt; & secundùm hoc de his demonstrationes dantur, & ad scientias demonstratiuas pertinet eorum cognitio. Non solum enim scientia naturalis est de rebus necessarijs, & incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus, & contingentibus. Vndè patet, quod contingentia sic considerata ad eandem partem animæ intellectiuæ pertinent, ad quam, & necessaria: quam Philosophus vocat hic scientificam, & sic procedunt rationes inductæ. Alio modo possunt accipi cōtingentia, secūdū quod sunt in particulari; & sic variabilia sunt, nec cadit supra ea intellectus, nisi mediantibus potentijs sensitiuis. Vnde & inter partes animæ sensitiuas ponitur vna potentia, quæ dicitur ratio particularis: siue vis cogitatiua, quæ est collatiua intētionum particularium. Sic autem hic accipit Philosophus contingentia: ita enim cadunt sub consilio, & operatione, & propter hoc ad diuersas partes animæ rationalis pertinere dicit necessaria, & contingentia, sicut vniuersalia speculabilia, & particularia operabilia. Et hæc de hoc capite primo.*

CIRCA Doctrinam in hoc capite contentam poterant disputari ferè omnes quæstiones, quæ proposuimus in capite vltimo superioris libri primi: & quia in illo loco cum sufficienti amplitudine, eas disputavimus, ab illis nunc supersedemus; & ad alias gradum facimus, ne eadem sinè necessitate repetamus.

QVÆSTIO PRIMA.

VTRVM SIT CERTVM; QVOD ANIma humana constat diuersis partibus quarum vna est particeps: & alia expers rationis?

INCIPIENS Philosophus in hoc capite manifestationem eorum, quæ pertinent ad rectificationem hominis secūdum gradum intellectivum; tra-

dit quandam diuisionem animæ dicens: *Duas igitur esse animæ partes, antea diximus. Ea, quæ rationis est particeps. Et ea, quæ eiusdem est expers. Nunc autem identidē pars ea, quæ rationē habet, est diuidenda, &c.* Et pro ampliori declaratione huius doctrinæ: & solutione aliquarū difficultatum, quæ circa eam occurrunt; seu argumentorum, quæ contrà illam possunt formari, & obijci: in disputationem adducimus relatam doctrinam: inquirendo; vtrùm sit certa, aut non, & quo modo sit intelligenda.

ET Vt clarius procedamus in propositæ difficultatis resolutione. Noto primò: multiplicitèr posse contingere, & intelligi, aliquid constare partibus; secūdùm differentiam, aut diversitatem partium, ex quibus res compositæ resultant, aut componuntur. Nàm cùm detur compositum integrale, seu quantitativum, quod est illud, quod conflatur, seu constituitur ex partibus integralibus. Et detur totum essentiale, tam in linea physica, quàm in linea methaphysica: in linea quidem physica constitutum ex materia prima, & forma substantiali, quæ sunt partes essentiales constituentes cōpositum in tali linea. Et in consideratione methaphysica; genus, & differentia; quæ rationem, seu modum partium sortiuntur, & obtinent respectu speciei, quæ est totum methaphysicum, quod constituunt. Et etiam detur totum potentiale, seu potestativum, constans diversis speciebus, quæ ei subduntur, aut subijciūtur, tanquam ex partibus, respectu quarum obtinet, & habet rationem totius: eo modo, quo reperitur in omnibus, & singulis generibus respectu propriarum specierum, quæ sunt partes subiectivæ sui generis. Et tandem detur totum potentiale, seu potestativum; non quidem vt genus respectu specierum de quibus possit prædicari: sed respectu potentiarum, quas radicat, continet, aut substētat, aut diversorum graduum vitæ. Et de omnibus prædictis differentijs partium posset indubium verti; & disputari: àn partes, quas in præsenti attribuit Philosophus animæ humanæ, seu rationali attineant ad illas differentias, nec ne?

SIT Prima conclusio, in anima rationali propriè, & secundum se considerata non dantur partes integrales, seu quantitativæ, ratione quarū verum sit dictum Aristotelis: videlicet quod vna pars animæ est particeps, & alia est expers rationis. Hæc conclusio etiam si certissima sit, & communis omnium peripateticorum, videtur tamen contraria sententijs, seu erroribus aliquorum antiquorum. Nam vt animadvertit D. Thomas inter alia loca, quæstione vnica de anima, art. 1. Empedocles ponebat, seu constituebat animam humanam in quadam harmonia, ad quam concurrunt variæ partes proportionatæ, quæ aut debent esse integrales, aut magnam similitudinem habentes cùm partibus integralibus. Et Galenus statuebat eandem animam in complexione humorum; qui humores, cùm sint corporei, & quanti, rationem partium integralium deberent habere respectu complexi, ex illis resultantis. Et contra huiusmodi opinamenta, seu errores gentilium statuitur proposita conclusio.

ET Probatur ad hominem contra Authores prædictarum opinionum, Et imprimis, quod anima humana non consistat precisè in harmonia, sicut asserebat Empedocles: suadetur sic. Nam anima humana nec potest propriè dari, nec concipi sinè vita, & vita rationali: cùm sit propriissimum huius animæ, talem vitam continere, & præstare. Sed harmonia potest salvari extra vitam rationalem, vel in rebus purè naturalibus, vt in cimbalis benè sonantibus, aut in corporibus cœlestibus, de quibus dicitur Iob, capite 38. *Et concentum cœli, &c* vel in alijs rebus artificialibus: vt in organis, & alijs instrumentis musicis. Ergò anima humana non potest consistere præcisè in aliqua harmonia,

DEINDE Quià harmonia propriè, & per se loquendo, designat, & dicit obiectum perceptibile per sensum auditus. Sed anima rationalis, secundum proprium suum esse, seu secundum suam essentiam, & entitatem non est perceptibilis per sensum auditus: nec vllus sanæ mentis hucusque asseruit, se audivisse, aut percipisse animam rationalem quantum ad suam entitatem per auditum. Ergò anima rationalis non potest consistere in harmonia. Nec ex hac parte, debet admitti, quod anima rationalis constet partibus integralibus, de quibus verificetur doctrina Aristotelis.

ET Si dicas, quod harmonia, in qua Empedocles constituebat, aut statuebat animam humanam, non erat harmonia communiter dicta: sed quædam harmonia specialis, quæ solum attinet ad homines, & solum reperitur in hominibus,

CON-

CONTRA Hoc est: nàm vel id in quo Empedocles constituebat, seu ponebat animã humanã, est aliquid substantiale radicans omnes operationes humanas, seu illas, quæ sunt propriæ hominis, vt homo est: vel non: si dicat primum, non habet propriè, quod sit harmonia, sed impropriſsimè; & per methaphoram valdè remotam: & sic non rectè declaratur esse animæ rationalis per talem harmoniam. Si autèm dicatur secundum. Est falsiſsimum, vtpotè contrarium diffinitionibus animæ, per quas declaratur esse proprijſsimum, & essentiale animæ: tàm in communi, quàm in speciali consideratæ. Nempè anima est, *actus primus corporis phisici, & organici potentia vitam habentis.* Idest, actus substantialis informans corpus phisicum, seu naturale organicum. Et etiam adversatur alteri diffinitioni, dicenti, quòd anima est: *Id, quo vivimus, sentimus, loco movemur, & intelligimus primo*: Idest, est primum, & radicale principium, vivendi, seu vegetandi, sentiendi, loco movendi, & intelligendi. Ergò sub nulla ratione explicatur, seu declaratur rectè esse animæ, per hoc, quòd sit quædam harmonia: & sic nullo modo est admittendum opinamentum Empedoclis.

ET Ex hoc facile etiam reijcitur sententia Galeni sustentis animam in complexione, seu temperamento humorum. Si enim anima humana, seu rationalis consisteret in temperamento humorum: vbicumque daretur temperamentum humorum, daretur etiam anima humana, & homo constitutus per eam: siquidem vbicunque datur constitutivum, datur etiam res per illud constituta. Sed salvatur, & datur verè, & propriè temperamentum humorum, absque eo, quòd detur anima humana. Ergò anima humana, seu rationalis non potest consistere in complexione, seu temperamento humorum. Maior patet, & minorem probo: in omnibus brutis animantibus datur complexio, seu temperamentum humorum: à quo quidèm temperamento, seu complexione dependet eorum vita, seu conservatio: cùm deficiente dicta complexione, & temperamento, deficiant etiam, seu adminus statuantur via corruptionis ipsa bruta. Sed in brutis animantibus non datur anima humana, seu rationalis: quià aliàs si talis anima daretur in eis, essent homines constituti per eam. Ergò salvatur, & datur verè, & propriè temperamentum humorum absque eo, quòd detur anima humana. Et consequentèr, anima humana, seu rationalis non potest consistere in complexione, aut temperamento humorum.

DEINDE Si anima consisteret in temperamento humorum, eo ipso, quòd deficeret tale temperamentum, deficeret similitèr anima humana. Sed componitur, & stat optimè, quòd deficiat temperamentum humorum, absque eo, quòd deficiat anima humana; vt apparet in hominibus affectis morbo, seu gravi ægritudine laborantibus, in quibus de est naturale, & debitum temperamentum humorum: & tamen non de est anima, sed simul cùm ægretudiue existit. Ergò anima humana non potest consistere in humorum temperamento.

DEINDE: Nàm si ob aliquam rationem anima humana statuenda esset in complexione, aut temperamento humorum: maximè quià deficiente absolutè, seu penitus tali complexione, aut temperamento, deficit etiam ipsa anima. Sed hæc ratio non convincit, quòd anima humana debeat consistere in dicto humorum temperamento. Ergò sententia Galeni nulli rationi innitur, sed absolutè est erronea, & contra rationem. Maior videtur certa; aut si aliàs datur aliquod aliud motivum ad assentiendum prædicto errori, assignetur: & minorem probo. Sicut deficiente complexione, seu temperamento humorum, abest, & deficit anima humana; ità pariformitèr deficiente calore nativo, aut deficiente corpore, seu quantitate, deficit anima humana, & destruitur, seu corrumpitur homo constitutus per animam, vt ipsa naturalis ratio convincit. Et tamen ex hoc non sequitur, quòd anima humana consistat in calore naturali, seu in corpore, aut quantitate. Ergò similiter, quàm vis permanentia, & conservatio animæ dependeat à complexione, aut temperamento humorum naturalium, non ex eo, sequitur, aut suadetur, quòd ipsa humana anima debeat consistere in tali complexione, aùt temperamento humorum. Et consequentèr, sententia Galeni non solùm erronea, verum etiam pœnitus irrationalis est; vtpotè nulli adherens, aùt innitens rationi naturali, illam suadenti.

DEINDE: Contrà prædictos errores Galeni, & Empedoclis, quàm pluribus modijs insurgit Aristoteles, libr. 1. de Anima, cap. 4. Vbi plura raciotinia efformat; quorum vnum, vèl alterum proponemus,

quæ

quæ in verbis sequentibus assignat Philosophus: *Animam enim harmoniam quandam, inquiunt, esse: harmoniam namque temperationem esse, compositionem què contrariorum dicunt; & corpus ex contrarijs compositum esse Verum enim harmonia quidem ratio quædam eorum est, quæ sunt per mixta, vèl etiam compositio: anima autem neutrum istorum esse potest, vt patet. Præterea harmoniæ non est mouere. Animæ autem id omnes maximè tribuunt.*

DVPLICEM Enim rationem format Philosophus in relatis verbis. Et prima illarum reducitur ad hanc formam: harmonia, & complexio, aùt temperamẽtum contrariorum non possunt convenire, aùt verificari de anima. Ergò anima humana non potest consistere in tali harmonia, aùt temperamento contrariorum. Consequentia patet. Et antecedens probo; harmonia, & complexio, seù temperamentum contrariorum, necessariò, aùt præsupponunt, aùt afferunt mixtionem, seù compositionem. Sed anima humana; cùm sit verà, & simplex forma substantialis, nec præsupponit, nec affert, aùt includit aliquam compositionem. Ergò non potest consistere in harmonia, aùt temperamento contrariorum.

SECVNDA Autem ratio procedit inhùnc modum. Ea, quæ sunt propria animæ humanæ non conveniunt harmoniæ, aùt temperamento contrariorũ: ità vt de tali temperamento, aùt harmonia prædicentur; sicut prædicantur, & verificantur de anima humana. Ergò anima humana non est idem, ac temperamentum, seù harmonia. Consequentia patet: quià si essent idem; quidquid convenit vni, & de illo verificatur, deberet etiàm convenire alteri, & prædicari de eo. Et antecedens probo; vt enim animadvertit, & testatur Aristoteles, omnes Philosophi antiquiores maximè attribuebant, seù prædicabant, & verificabãt de anima, quòd esset principium, & causa motus: seù vt omnes successores, & moderniores Aristotele fatentur; anima humana, inquantum humana, seù rationalis, est causa motuum, seù operationum rationalium, seù spiritualium: scilicèt intelligendi, & amandi. Sed harmonia, & temperamentum contrariorum, per se non exprimunt, aùt dicunt principium, & causam motuum, seù operationum spiritualium, quales sunt actus intelligendi, & amandi: immò potius designant, & ostendunt rationem termini motus, quo causatur talis harmonia & temperamentum. Ergò ea, quæ sunt propria animæ humanæ, in quantùm humana, seù rationalis est, non conveniunt harmoniæ, aùt temperamento cõtrariorum; ità vt de illis possint verificari: àc per consequens. Anima humana non potest consistere in dicta harmonia, aùt temperamento contrariorum.

DEINDE; Nàm vt argumentatur Angelicus Magister loco, vbi suprà; harmonia proprie sumpta; & etiam temperamentum naturale, non excedunt conditionem qualitatum purè corporalium, quales sunt quatuor primæ qualitates elementorum; seu esse, & rationem rerum purè naturalium, qualia sunt ipsa elementa. Siquidem in dictis rebus, & qualitatibus potest vtrumque reperiri. Sed anima humana, ex eo, quòd est cognoscitiva, & non quomodocunque, seù quacunque cognitione, sed cognitione intellectiva, excedit conditionem qualitatum purè corporalium, & omnium rerum naturalium, in quibus nec datur, nec potest dari cognitio; quià nõ habẽt elevationem suprà materiam. Ergò anima humana non potest consistere in harmonia, aùt temperamento.

DEINDE; Deveniendo ad meditationem fidei possunt reijci, præfati errores alijs pluribus ratiocinijs fundatis in Catholicis principijs. Primò; nàm anima rationalis est forma spiritualis, vt docet Catholica Fides. Sed intrà talem lineam non agnoscitur, nec cùm proprietate dãtur aliqua harmonia, aùt temperamentum contrariorum. Ergò anima humana, quæ verè est forma spiritualis non potest consistere in dicta harmonia, aùt temperamento contrariorum.

DEINDE; Si anima humana consisteret in dicta harmonia, aùt temperamento, non posset permanere separata à corpore: siquidèm deficiente corpore, videtur etiam deficere omne temperamentũ, aùt harmonia. Sed anima rationalis; cùm sit forma spiritualis, & independẽs in esse, & fieri à materia potest permanere, & conservari separata à corpore. Ergò anima rationalis non potest consistere in prædictis harmonia, & temperamento contrariorum.

DENIQVE; Si anima rationalis, quæ est forma constitutiva hominis, cõsisteret in aliquo ex prædictis; talis anima non esset per se subsistens, & immortalis. Ergò non potest consistere in harmonia, aùt temperamento contrariorum.

rum. Cætera patent, & maiorem probo; id, quòd ex se habet, aùt fundat defectibilitatem, seù corruptibilitatem non habet, quòd per se sit perpetuum, aùt immortale: Sed harmonia, & temperamentum contrariorum; secundùm suas proprias rationes fundant corruptibilitatem, & dicunt ordinem ad defectum: vt ea attentè, & per otium considerando, liquet. Ergò si anima humana consisteret in temperamento contrariorum, aùt in harmonia, talis anima nõ esset per se perpetua, & immortalis. Et cũ hoc habeat secũdùm Doctrinam Catholicam; consequens est, quòd non potest consistere in harmonia, aùt temperamento contrariorum. Et sic ex hoc capite non potest habere partes integrales; de quibus verificetur dictum Aristotelis; nempè, quòd in anima humana dantur duæ partes, quarum vna est compos, seù particeps rationis; & alia impos, seù expers eiusdem rationis.

PRÆTEREA, Quòd in anima rationali non dentur partes integrales, de quibus intelligatur præsens textus Aristotelis, suadetur sic; partes integrales propriæ acceptæ præsupponunt quantitatem, aùt ab illa in suo esse formali, & distinctione talium partium necessariò dependent. Sed anima rationalis, & ea, quæ ad ipsius esse, & constitutionem requiruntur, non dependent à quantitate, sed independenter à quantitate habent totũ suũ esse. Ergò in anima rationali secũdùm proprium esse, & rationem considerata, non reperiuntur partes integrales, nec de illis loquitur Aristotelis in præsenti textu.

DENIQVE; Nàm admisso, disputationis gratia, & in ordine ad declarandam doctrinam, & mentem Aristotelis; & nullo modo concesso, quòd in anima rationali darentur partes integrales; adhùc non posset præfatus textus intelligi de illis partibus integralibus: Tùm quià partes integrales, si darentur in anima rationali, cùm non sit compositum etherogeneum, deberent esse partes similares, seu homogeneæ, & eiusdem rationis; & sic eodem modo deberet convenire omnibus, quòd essent participes, aùt expertes rationis. Tùm quià tales partes cùm essent materiales, seù habentes modum materiæ, non excederent cõditionem, & modum rerum materialiũ: & sic non pervenirent ad exercendam intellectionem, & participandum propriè conceptum rationis. Ergò absolutè loquendo, textus Aristotelis non potest verificari de anima rationali per ordinẽ ad partes integrales; nec de talibus partibus loquitur in præsenti.

SIT Secunda conclusio; quandò in præsenti textu attribuit Aristoteles animæ humanæ, quòd habeat partes, non loquitur de partibus essentialibus phisicis; nec de huiusmodi partibus potest tale dictum, aùt doctrina verificari. Hæc conclusio est contrà Avicebron Authorẽ libri Fontis Vitæ; qui vt testatur D. Thomas, in disputatis, quæstione vnica de anima, articulo 6. Asservit: quòd non solùm anima, absolutè loquendo de omni anima; verum etiam omnis substantia prætèr Deum, est composita ex materia, & forma. Sed proposita conclusio est expressa Aristotelis; & ex ipsius principijs facilè demonstrabilis. Nàm vt idem Philosophus docet libro secundo de Anima, capite 1. anima absolutè loquendo, est, *Actus primus corporis phisici, & organici.* Sed cùm hoc non potest stare; quòd anima humana componatur ex materia, & forma. Ergò in anima humana non potest dari compositio essentialis phisica; ità vt tanquam ex partibus constet ex materia, & forma. Maior est ipsa diffinitio, quam primo loco tradit Aristoteles de anima in communi considerata: Et minorem probo; si anima humana componeretur, ex materia, & forma; cùm omnis forma habeat rationem actus respectu materiæ, cui vnitur; supponendo in se ipsa formam, actuantem propriam materiam; supponeret etiam actum primum informativum suæ materiæ, & quando advenit corpori, non haberet rationem actus primi, sed actus secundi cùm supponeret in se ipsa alium actum priorem, informativum primò suæ materiæ, & transeuntem ad informandum secundò corpus organicum. Ergò cùm hoc, videlicèt, quòd anima humana sit actus primus corporis phisici, non potest stare, quòd anima humana componatur ex materia, & forma. Et consequenter, in anima humana non debent admitti tales partes adhoc, vt de illis verificetur doctrina philosophi.

SECVNDO; Quià vt in capite secundo eiusdem libri diffinit alio modo Aristoteles animam; anima est id, quo vivimus, sentimus, loco movemur, & intelligimus primò. Idest, est primum principium, quo homines operantur vitaliter. Sed si anima humana componeretur ex materia, & forma; non esset id, *quo*, sed

id,

id, quòd iam viveret; cùm esset conflatum, & constitutum, vt *quod* ex partibus, ex quibus coalescceret: vndè non esset principium: , sed principiatum; & non haberet esse vt *quo*, sed vt quòd. Et vlterius non esset id, *quo* primò vivimus, sed id, quo secundò vivimus: hoc est, non esset primum principium vivendi, sed secundum, vtpotè supponens aliud principium prius, nempè formam, ex qua ipsa anima constaret. Ergò secundũ principia Aristotelis non potest componi, aùt stare, quòd anima humana in se ipsa admittat, & habeat compositionem essentialem phisicam, constando ex materia, & forma, tanquàm ex proprijs partibus; nec conformitèr ad istam considerationem, & partes, potest verificari, quòd in præsenti textu docet Aristoteles.

DEINDE; Eandem conclusionem statuit, & latè demonstrat Angelicus Doctor, lib. 1. Sententiarum, distinct. 8. quæst. 2. artic. 2. & in 2. distinct. 17. quæst. 1. articul. 2. & secundo libro contrà Gentes, capit. 49. & quodlibetò 3. quæst. 8. articulo 1. & in disputatis, quæstione de Spiritualibus Creaturis, articulo 1. & quæstione vnica de anima, artic. 6. & 1. parte, quæst. 75. articul. 5. vbi in argumẽto *sed contrà* illam probat, ex doctrina, & authoritate Divi Augustini; qui libro 7. de Genesi ad litteram, cap. 7. & 8. & 9. probat; quòd anima non est facta ex aliqua materia corporali, nec spirituali. Sed non est dabilis, aùt assignabilis aliqua alia materia, ex qua possit componi, & constare anima, nisi materia corpotalis, & spiritualis. Ergò si ex nulla illarum constat: nullo modo potest aliqua anima, & specialitèr loquendo de anima humana, constare ex materia, & forma.

SECVNDO Idem assumptum comprobat, & confirmat in corpore articuli sequenti ratiocinio; de ratione enim animæ est, quòd sit forma alicuius corporis. Sed hoc ipso, quòd per se habeat rationem formæ non potest componi, aùt constare ex materia. Ergò anima humana non potest habere compositionem essentialem phisicam resultantem, ex forma, & materia. Maior constat ex ipso conceptu animæ, propriè consideratæ. Et minorem probo; hoc ipso, quòd anima secundùm propriam rationem habet, quòd sit forma; tunc sic; vèl ratio formæ competit eĩ secundùm se totam, aùt secundùm aliquàm partem tantùm: si secundùm se totam. Ergò nihil habet materiæ: cùm vna, & eadèm entitas indivisibilis non possit esse simul materia, & forma: & sic non potest esse composita, ex forma, & materia. Si autem habet rationem formæ ex vna parte, & ex alia rationem materiæ; tùnc proprius dicemus, quòd illa pars, quæ est forma induit, & habet verè rationem animæ; & quòd illa materia, cuius primò illa forma, & anima est actus, habet rationem primi animati, & non animæ strictè sumptæ, & consideratæ. Ergò ex eo, quòd anima habet rationem formæ, non potest componi, aùt salvari, quòd constet ex materia. Et consequentèr, non potest admittere compositionem essentialem phisicam resultantem ex forma substantiali, & materia prima.

DEINDE: Idem assumptum probat Angelicus Magister, ibidem, in vltima parte corporis articuli considerando specialitèr animam humanam secundùm, quòd est anima intellectiva. Et probatio procedit in hunc modum: anima intellectiva, inquantum intellectiva est, habet cognoscere obiecta, quæ ei objciuntur, aùt proponuntur absolutè, seù secundùm rationem vniversalem; & non restrictè, seù coarctatè, secundùm rationes particulares; seù indiuiduales: intellectus enim seù anima intellectiva medio intellectu, intelligendo lapidem, aùt equum, non agnoscit hunc lapidem, aùt istum equm, cùm restrictione ad conditiones individuales: quià hoc est proprium animæ sẽsitivæ; vt docet Aristoteles, libro 1. phisicorum capite primo. Ergò obiecta, quæ cognoscit anima intellectiva, sunt in ipsa anima absolutè, & sinè aliqua restrictione, aùt coarctatione ad esse individuale; siquidem vnunquodque eo modo, quo cognoscitur, est in ipso cognoscente. Ergò anima intellectiva debet esse forma absoluta, seù entitas habens absolutè rationem formæ, & per se carens omni materia, à qua causatur limitatio, restrictio, & individuatio; quià si anima humana haberet aliquàm materiam, in qua reciperetur species representativa lapidis, equi, & aliorvm obiectorum; cùm vnunquodque recipiatur admodum recipientis; & materia ratione suæ potentialitatis, seù entitatis potentialis sit principium individuationis, causans, seu inferens limitationem individualem in omni eo, quod recipit; sic species, & representationes obiectorum, quæ recipiuntur in anima intellectiva, restringerentur

tur ad repræsentandum esse individuale, aut obiecta propria, vt individua, & secundùm esse illorum numericum. Et cũ anima intellectiua, vt intellectiva est, recipiat in se repræsentationes obiectorum ad cognoscendum ea, non præcisè secundùm rationem numericam, aut individualem eo modo, quo exercetur per sensus, & vt attinet ad animam sensitivam, sed secundùm rationes vniversales; consequens est, quòd anima humana, ex eo, quòd est intellectiva debeat esse forma absoluta, carens omni materia, & compositione illius; ità vt careat partibus phisicis, quæ sunt materia, & forma.

ET Vt vis, & efficatia huius ratiocinij plenius, & clarius participiatur, audiatis D. Thomam, cuius formalia verba sunt hæc. *Manifestum est enim, quòd omne, quòd recipitur in aliquo, recipitur in eo, per modum recipientis. Sic autem cognoscitur vnumquodque, sicut forma eius est incognoscente. Anima autem intellectiua cognoscit rem aliquam in sua natura absolutè, puta lapidem; inquantum est lapis absolutè. Est igitur forma lapidis absolutè secundùm propriã rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiua est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia, & forma. Si enim anima intellectiua esset composita ex materia, & forma; formæ rerum reciperentur in ea, vt individuales. Et sic non cognosceret, nisi singulare, sicut accidit in potentijs sensitiuis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergò quòd anima intellectiua, & omnis intellectualis substantia, cognoscens formas absolutè caret compositione formæ, & materiæ.*

DEINDE Eandem conclusionem probat Angelicus præceptor in disputatis, quæstione vnica de anima, articulo 6. alijs rationibus. Quarum prima procedit in hunc modum; ea, quæ constant materia, per se exigunt quantitatem; & per se dicunt ordinem ad fundandum contactum cùm alijs corporibus, occupando locum, seu adquirendo vbi circunscriptivum: vt inductivè constat, percurrendo, & considerando omnia entia naturalia, in quibus reperitur materia. Sed anima humana secundùm se præcisè cõsiderata, & vt abstracta, aut denudata à corpore, quòd informat, nec exigit quantitatem, nec fundat contactum cùm alijs corporibus, nec potest occupare spatium, aut adquirere locum, seu vbi circunscriptivum. Ergò anima humana nõ potest constare materia, nec habere compositionem essentialem phisicam resultantem ex partibus phisicis.

SECVNDO Idem assumptum conuincit ibidem hoc pacto. Si anima humana secundùm se considerata, & prout determinatè habet rationem animæ includeret partes essentiales phisicas; ità vt esset composita ex materia, & forma: sequeretur, quòd ex tali anima, & corpore, cui adiungitur, seu quòd vivificat, non posset cõstitui vna determinata species. Sed ex anima humana, & corpore organico, cui vnitur, & quod vivificat propriè constituitur, & resultat vna species. Ergò anima humana non potest habere compositionem essentialem ex partibus phisicis. Cætera apparent certa, & maiorem, seu sequælam probo: Si enim anima humana secundùm se considerata componeretur ex materia, & forma, quæ sunt partes essentiales phisicæ; ratione talis compositionis constitueret determinatam speciem phisicam, constitutam ex actu, & potentia. Et sic ante vnionem animæ ad corpus daretur intrà ipsam animam determinata species constituta. Sed ex specie iam constituta in actu, & eo, quod ei advenit, seu cui talis species adiungitur, non potest fieri vnum ens per se, sed vnum tantùm per accidens; & consequenter, nec vna determinata species; cùm de ratione speciei sit, quòd sit ens per se. Ergò à anima humana secundùm se considerata, & prout determinatè habet rationem animæ, includeret partes, & haberet compositionem phisicam; sequæretur, quòd ex anima humana, & corpore phisico, & organico, cui vnitur, & quod vivificat, non resultaret, aut constitueretur vna determinata species. Et cùm ex prædictis extremis resultet vna determinata species, quæ verè, & proprijssimè habet rationem entis per se: vt apparet in homine constituto per ea; consequens est, quòd anima humana non potest habere compositionem phisicam ex his; ità vt confletur, & coalescat ex forma substantiali, & materia prima.

CONFIRMAT, Et declarat vim eiusdem probationis Doctor Sanctus, exemplo desumpto ex mixto, & elementis. Adhoc enim vt resultet mixtum, quod verè, proprié, & simpliciter sit mixtum ex elementis, & constituat ens per se, & determinatam speciem distinctam à speciebus attinentibus ad elementa, necessa-

rium

rium est,quòd in ipso fieri mixtionis elementa corrumpantur secundùm suas substantias;nàm si substantialitèr,hoc est secundùm proprias formas substantiales permanerent, non fieret ex illis vnum ens per se, seu vna determinata species, sed vnum agregatum per accidens;ex eo, quòd vnumquodque elementum antecedenter ad mixtionem est constitutum in sua determinata specie phisica, præsupponendo, & includendo compositionem,ex materia, & forma.Et sic si anima humana secundùm se considerata contineret, aut includeret similem compositionem phisicam,adhoc vtcùm corpore, cui vnitur, & quod vivificat constitueret vnum per se,& vnam determinatam speciem;deberet in illa præcedere aliqua corruptio substantialis, per quam propria forma primò actuans, & informans ipsam animam desineret esse, & corrumperetur.Sed independenter ab omni corruptione substantiali anima humana habet vniri corpori organico, & cùm illo constituere determinatam speciem, in qua stat, seu consistit esse hominis.Ergò anima humana, seu rationalis secundùm se considerata non admittit partes phisicas, nec includit similem compositionem;ità vt componatur,ex materia,& forma.

DENIQVE Suadetur conclusio ab inconvinienti. Nàm si anima humana (& idem est de reliquis animabus) in quantum anima est,includeret compositionem,ex materia,& forma; sequæretur processus in infinitum. Sed processus in infinitum in nulla materia est admittendum. Ergò neque admittendum est,quòd aliqua anima, & specialitèr loquendo de anima humana componatur ex partibus phisicis. Cætera patent, & sequælam probo: si enim anima constaret materia, & forma;etiam forma, ex qua constitueretur anima ob eandem rationem debetet componi, & constare ex alia forma, & alia materia; nàm de ratione animæ est,quòd sit actus,actuans,& forma informans;& tamèn hoc non obstantè, componitur ex alia forma, & materia. Ergò etiam illa forma, ex qua componitur,& constat anima, debet constare simili compositione alterius materiæ, & alterius formę; & iterum illa forma, alia forma, & illa, alia, & sic vsque in infinitum: & sic si anima humana, in quantùm anima est, includeret compositionem, ex materia, & forma,sequæretur processus in infinitum. Et cùm talis processus in infinitum nullo modo sit admittendum; consequens apparet, quòd anima humana non potest constare partibus phisicis, quales sunt matetia,& forma;vndè doctrina,quam in præsenti tradit Aristoteles;dividens animam in duas partes, quarum vna est particeps, & alia est expers rationis, non potest intelligi de partibus phisicis; nec de huiusmodi partibus potest verificari.

SIT Tertia conclusio: etiamsi doctrina, quam tradit Aristoteles in præsenti textu, possit salvari in partibus,aut verificari de partibus, seu gradibus essentialibus methaphisicis; tamèn non videtur huiusmodi intelligentia, & expositio conformis legitimæ menti, & intentioni Aristotelis. In hac enim conclusione statuuntur duæ partes;& quoad vtranque seorsim declaratur,& suadetur. In prima enim parte asseritur,quòd præsens textus Philosophi potest salvari, & verificari intelligendo,& exponendo illum de gradibus, seu partibus essentialibus methaphisicis animæ. Et quantum adhanc partem; probatur sic: in anima humana secundùm se considerata;invenitur tanquã gradus genericus, quòd sit vegetativa, & sensitiva;cùm genus sit illa ratio, seu prædicatum,per quod quælibet res fundat,& habet convenientiam cùm alijs rebus specie differentibus ab ea; & per hoc, quod est vegetare, & sentire,seu per gradum vegetativum, & sensitivum anima humana convenit, cùm alijs animabus, respectu quarum fundat, & habet specificam distinctionem nempè cùm anima plantarum, & brutorum animalium, & etiam reperitur tanquam propria differentia,seu gradus differentialis; ratio intellectiui; cùm per hoc differat ab omni eo, quod non participat proprium eius esse specificum. Sed in huiusmodi gradibus, seu partibus essentialibus methaphisicis reperitur, quòd gradus, seu pars generica sit expers rationis;vt apparet manifestè,ex eo, quòd talis pars, seu gradus genericus absolutè, completè, & perfectè reperiuntur in brutis animantibus, in quibus nulla apparet,nec datur ratio: & aliàs pars,seu gradus differentialis,est particeps rationis;cùm talis differentia consistat in esse intellectiui, in quo proprijssimè,& formalissimè intervenit, & reperitur ratio,seu esse rationale. Ergò præsens textus,& doctrina Aristotelis potest exponi,& verificari de partibus,seu gradibus essentialibus methaphisicis attinentibus ad animam. Ità vt secundùm,

vnum

vnum gradum, seù partem, anima humana se ostendat rationalis. Et secundum alium gradum, seù partem, nullam ostendat rationem, sed potius carentiam, seù negationem illius.

IN Secunda autèm parte tertiæ conclusionis asseritur; quod ista intelligentia, & expositio contenta, seù proposita in prima parte, non est magis legitima, & conformis menti, & intentioni Aristotelis. Et hæc pars suadetur breviter. Nàm intentum Aristotelis est manifestare in præsenti ea, quæ attinent ad animam humanam, non præcisè secundùm se, seù secundùm suam essentiam consideratam; quià de hoc ex professò, & latè instituit sermonem per tres libros integros in quarta parte naturalis Philosophiæ; sed quæ pertinent ad animam vt operantem virtuosè, seù vt exercentem virtutes. Sed exercitatio virtuosa, seù virturum non fit propriè, & immediatè per gradus methaphysicos, qui solùm designant esse rei secundùm conceptus intellectus; sed solùm efficitur propriè, & immediatè per potentias. Ergò nomine partium, quas in præsenti textu attribuit Philosophus animæ humanæ, attendendo ad mentem, & intentum Aristotelis, non videtur propriè intelligendum partes, seù gradus methaphysicos attinentes ad animam. Sed potius sunt intelligendæ potentiæ vitales; vt in vltima conclusione amplius ostendemus.

SIT Quarta conclusio; dictæ partes, de quibus Aristoteles loquitur in præsenti textu, non sunt partes subiectivæ; ità vt animæ attribuat, quod contineat, tanquam proprias partes subiectivas, vnam, quæ sit expers rationis; & aliam, quę rationem participet. Hæc conclusio suadetur brevitèr. Nàm partes subiectivæ sunt, & dicuntur illæ, quæ propriè habent rationem specierum in comparatione ad aliquod genus. Vndè homo, equs, & leo considerati secundùm suum esse formale specificum, dicuntur partes subiectivæ animalis: & sic in cæteris alijs speciebus in comparatione ad suum genus. Sed intrà animam humanam non dantur differentes species, respectu quarum ipsa anima humana se habeat, vt genus. Ergò anima humana non habet partes subiectivas, de quibus possit verificari doctrina præsentis textus; & sic non potest intelligi, & exponi de prædictis partibus subiectivis.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius vis propositæ probationis. De ratione generis est, quod propriè directè, & formaliter prædicetur in quid de suis speciebus, seù partibus subiectivis, vt testatur eius diffinitio; & vt potest per inductionem comprobari percurrendo omnia genera, & comparando, aut prædicando illa de proprijs speciebus, quæ sunt partes subiectivæ eorum. Sed anima humana, inquantùm talis anima, non habet aliqua inferiora, de quibus possit propriè, formaliter, & directè prædicari; vt apparet comparando ipsam animam ad gradus, potentias, & operationes vitales, & ad cætera alia, quæ ad ipsam animam pertinent, de quorum nullo potest directè, propriè, & formaliter prædicari; siquidèm de nullo illorum potest verificari, quod sit anima humana. Ergò nec habet, nec potest habere propriè rationem generis respectu partium ad eam attinentium; & consequentèr, non habet partes subiectivas, nec presens textus potest intelligi de huiusmodi partibus.

CONFIRMATVR Secundo; si enim anima humana, quæ propriè est constitutiva hominis; contineret sub se partes subiectivas specie differentes, de quibus velut genus posset prædicari; constitueret speciem subalternam; & etiàm homo constitutus per talem animam solùm haberet esse subalternum; & sic intrà speciem humanam darentur homines specie differentes. Sed hoc est falsissimum, & nullo modo admittendum: vtpotè contrarium communi omnium Philosophorum, & Theologorum consensui. Ergò falsum est etiam, & nullo modo admittendum, quod intrà, aut infrà animam humanam contineantur partes subiectivæ specie differentes, de quibus possit verificari, & exponi doctrina Aristotelis. Et sic præsens textus non potest intelligi de dictis partibus subiectivis.

SIT Vltima conclusio; textus, seu doctrina Aristotelis, in eo contenta, optimè intelligitur, & valdè conformitèr ad inrentum, & mentem Aristotelis exponitur de partibus potentialibus, seù de potentijs vitalibus, quæ ad ipsam animam, tanquàm proprietates consequuntur; & tanquam brachia, & partes ipsius animæ se habent. Hæc conclusio deducitur

primò ex eo, quod vt suprà dicebamus in probatione adducta pro secunda parte tertiæ conclusionis; intentum præcipuum Aristotelis in præsenti est manifestare ea, quæ pertinent ad animam humanam, secundùm quod est operatiua virtuosè, aut viciosè. Ergò partes, quas illi attribuit, principaliter videntur esse illæ, per quas habet operari immediatè, & formaliter conformitèr ad rationem, seù rationaliter, & prudenter; aut sinè ratione. Anteeedens probo, ex conclusione, quam in calce huius præsentis capitis deducit Philosophus; vbi postquam præmisit hanc diuisionem partium animæ, quam in præsenti textu proponit; & vlterius tradidit aliam subdiuisionem illius partis animæ, quæ est particeps rationis in eam partem, qua contemplamur necessaria, & eam partem, qua cognoscimus contingentia, dicens: *Nunc autèm identidem pars ea, quæ rationem habet, est diuidenda. Atque sit suppositum, duas esse partes, quæ sunt participes rationis. Vnam, qua contemplamur ea, quorum principia vt aliter se habeant, minimè fieri potest. Alteram, qua perspicimus ea, quæ aliter se se habere possunt.* Tandem concludit assumptum, & caput, inquiens: *Sumendum est igitur quisnam vtriusque sit optimus habitus. Hic enim vtriusque est virtus, virtus autem est ad proprium opus.* Ecce vbi assignat Philosophus pro conclusione, aut fine, in ordine ad quem tradit præfatas diuisiones partium animæ; virtutem, & operationem virtuosam. Ergò de illis partibus animæ loquitur per quas anima habet operari virtuosè, aut contrà virtutem. Sed anima humana habet operari virtuosè, aut sinè virtute, vèl contra virtutem per potentias vitales, quæ sunt principia proxima, seù immediatè operativa. Ergò dicta diuisio partium animæ legitimè, & conformitèr ad intentum, & mentem Aristotelis, intelligenda est de potentijs operativis.

CONFIRMATVR Hoc; nàm loquens in præsenti capite Aristoteles de istis partibus animæ, ait. *Eæ, namque animæ partes, diuersæ sunt genere, quæ sunt aptæ ad res eas cognoscendas, quæ genere differunt. Siquidem ipsis inest rerum cognitio similitudine quadam, atque accommodatione.* Tunc sic; eccè vbi Philosophus declarat, se loqui de illis partibus animæ, quæ sunt aptæ ad cognoscendas res genere differentes, & ad quas pertinet actualis cognitio. Sed aptitudo legitima, propria, formalis, & immediata ad cognoscendum res genere differentes, & ipsa actualis cognitio talium rerum; solùm convenit potentijs vitalibus. Ergò in tradita diuisione, nomine partium animæ intelligit Philosophus potentias vitales.

CONFIRMATVR Secundo: ex eo, quod subdens adiungit Philosophus textui præcedenti, dicens; *Atque altera sciendi: altera vis subducendi rationem vocetur. Consultare namque, rationemquè subducere, eadem possunt. Nemo autem de his rebus consultat, quæ aliter se se habere non possunt. Quarè vis subducendi rationem, vna pars eius partis est anima, quæ rationis est particeps.* Eccè prædictas partes declarat Aristoteles per vim, seù facultatem sciendi, & per vim, aut facultatem subducendi rationem. In quo exprimit virtutem immediatè operativam. Sed vis, seu virtus, & facultas immediatè operativa propriè pertinet ad potentias, & non ad gradus, seù ad aliquam aliam rationem attinentem ad subsstantiam animæ; cùm anima secundùm subsstantiam, non sit immediatè operativa. Ergò optimè, & valdè conformitèr ad mentem, & doctrinam Aristotelis intelligitur tradita diuisio partium animæ de potentijs vitalibus, quæ ad animam consequuntur; ità vt sensus traditæ diuisionis sit; quod in anima humana dantur quædam potentiæ, quæ se habent, vt partes illius; quarum quidem partium; vna est compos, seu particeps rationis; qualis est intellectus: & aliæ potentiæ sunt expertes rationis; vt potentiæ sensitivæ, & vegetativæ.

Proponuntur, & solvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur; contrà primam conclusionem ad probandum; quòd anima humana habeat partes integrales: & sic de huiusmodi partibus possit intelligit, & exponi præfata diuisio, quam tradit in præsenti textu Aristoteles. Omne quantum est diuisibile in partes integrales, ob quod præcisè debet illas includere, seù in se ipso habere. Sed anima humana, seù rationalis vi-

videtur esse quanta, seù includens in se quantitatem. Ergò anima rationalis habet partes integrales. Maior constat ex diffinitione quanti, quam tradit Aristoteles, lib. 5. Methaphisicæ, dicens: quòd quantum est, *Diuisibile in ea, quæ insunt, quorum vnumquodque, aut singulum, vnum aliquid, & hoc aliquid aptum est esse.* Ideſt, est, divisibile in partes integrales. Et minorem probo; omne corpus, seù omne ens corporeum debet esse quantum; siquidem per quantitatem, aut per ordinem, seù habitudinem ad eam agnoscitur, & declaratur esse corporeum in omnibus rebus, quæ ad talem lineam pertinent. Sed anima rationalis habet, quòd sit corpus, seù quod sit corporea; cùm tribuat materiæ, seù humano composito talem gradum, quę non posset præstare, si illum non contineret. Ergò anima humana debet esse quanta, seù includere in se quantitatem; & consequentèr, partes integrales, de quibus, seù ratione quarum verificetur divisio partium animæ, quam tradit in præsenti Aristoteles.

SECVNDO Arguitur; omne id, quod recipitur in alio, recipitur iuxtà modum recipientis; vt commune proloquium, seù axioma testatur. Sed anima humana recipitur in corpore habente partes integrales, vt apparet in corpore humano, quod informat, & informando vivificat. Ergò talis anima debet accomodari ipsi corpori, & eius partibus integralibus. Sed adhoc videtur necessarium, quod ipsa anima habeat partes integrales. Ergò anima rationalis debet constare partibus quantitativis, seù integralibus, de quibus intelligatur dicta divisio.

TERTIO Arguitur, omne id, quod circunscribitur, seu existit in loco circunscriptivo, præcisè debet esse quantum, & habere partes integrales. Sed anima rationalis circunscribitur, & existit in loco circunscriptivo. Ergò anima rationalis habet partes quantitativas, seù integrales. Maior est certa, & minorem probo; omne id, quod talitèr continetur intrà determinatam circunscriptionem; ità vt assignari, & certificari possit, quod intrà talem ambitum, & circunscriptionem, existit: habet esse circunscriptivum, seù existit in loco circunscriptivè. Sed anima rationalis continetur intrà determinatam circunscriptionem; ità vt assignari, & certificari possit, quod existit intrà ambitum, & circunscriptionem, intrà, quam continetur corpus vivificatum per ipsam animam. Ergò anima rationalis circunscribitur; ità vt existat in loco circunscriptivo: & consequentèr, debet habere partes integrales de quibus salvetur tradita divisio.

QVARTO Arguitur; & præcedens argumentum confirmatur. Cùm motus localis, per se ordinetur, tanquàm ad proprium terminum ad vbi circunscriptivum; omne id, quod movetur localiter; debet adquirere circunscriptionem, & occupare locum circuncriptivum. Sed anima rationalis movetur localitèr, cùm transeat simul, cùm corpore de vno spatio ad aliud. Et de vno loco ad alium locum, quotiescunque homo movetur. Ergò anima rationalis habet propriè occupare locum circunscriptivum. Sed adhoc exiguntur partes quantitativæ, seù integrales. Ergò anima humana debet habere partes integrales, & de illis poterit intelligi divisio partium animæ, de qua est præsens disputatio.

QVINTO Arguitur; si anima rationalis non haberet partes integrales, ratione quarum fundaret extensionem, & divisibilitatem, non posset esse in toto corpore humano, & in omnibus partibus illius. Sed anima humana est, seù existit formalitèr in toto corpore humano, & in omnibus partibus illius; cùm totum corpus, & omnes partes illius informet, & vivificet. Ergò anima rationalis debet habere partes integrales. Cætera patent, & maiorem probo; si anima rationalis non haberet partes integrales, ratione quarum fundaret extensionem, & divisibilitatem; esset formalitèr indivisibilis. Sed vnum indivisibile non potest esse formaliter afficiens, & informans totum divisibile, & quàm plures partes, ex quibus tale compositum constat, & in quibus potest dividi: cùm vnum indivisibile à qualibet parte excedatur. Ergò si anima rationalis non haberet partes integrales, per quas fundaret extensionem, & divisibilitatem, non posset esse informans totum corpus humanum, & omnes partes illius: & cùm informet omnes partes humani corporis; consequens est, quod debeat habere partes integrales; in quibus ipsa anima possit dividi; & de quibus procedat, & verificetur doctrina Philosophi.

SEXTO Arguitur; si anima ratio-

nalis,non haberet partes integrales realiter distinctas, & inter quas daretur realis separatio : vbicunque datur aliquid animæ, daretur tota anima ; cùm in ea, non sint partes,quarum vna possit ab alia separari. Sed optimè componitur , & stat quod in aliqua parte humani corporis detur aliquid attinens ad animam, absque eo,quod dentur omnia , quæ ad eandem pertinent. Ergò anima rationalis,non potest esse entitativè, & formalitèr indivisibilis, sed debet habere partes quantitativas,seu integrales. Maior patet, & minorem probo ; nàm in aliquibus partibus corporis humani datur anima humana secundùm esse vegetativum, absque eo, quòd ibi exprimat gradum sensitivum ; vt in capillis, & vnguibus ; & in alijs ostendit sensationem,absque eo, quod vllo modo manifestet intellectionem ; vt videre est in omnibus potentijs sensualibus, seù sensitivis. Ergò optimè componitur, & stat, quod in aliqua parte corporis dentur aliqua attinentia ad animam,absque eo, quòd dentur omnia, quæ ad ipsam animam attinent. Et sic non habet, quod sit formalitèr divisibilis, sed debet habere partes integrales.

SEPTIMO Arguitur;in anima rationali reperitur id , quod est proprium partium integralium. Ergò etiam debent dari , & reperiri partes integrales. Antecedens probo ; proprium enim est partium integralium, quod per illas, seù ratione earum fundetur contactus cùm alijs rebus. Sed animæ rationali conuenit ratione eorum , quæ sunt propria ipsius,quod fundet contactum, cùm alijs rebus. Ità vt ratione intellectus omnia attingat per cognitionem , & ratione voluntatis omnia attingat per amorem. Ergò in anima rationali secundùm se considerata reperitur illud,quod est proprium partium integralium. Et sic debent dari partes integrales; de quibus salvatur præsens divisio partium animæ, quam in præsenti textu tradit Aristoteles.

OCTAVO Arguitur ; omne id, quod est capax augmenti,seù terminandi motum augmentationis, admittit, & habet partes integrales; cùm augmentatio solùm fiat per addictionem similium partium. Sed anima humana est capax augmenti, & continuò videtur augeri; ità vt maior apparet in iuvene, quàm in infanti ; vt comprobatur ; tùm ex maiori extensione, quam ostendit in ordine ad informandum novas partes corporis ; tùm ex perfectioribus operationibus, quas exercet. Ergò anima humana admittit , & habet partes integrales : & consequentèr,de huiusmodi partibus potest intelligi divisio præsens.

NONO Arguitur ; contrà secundam conclusionem ad probandum,quòd anima constet materia, & ratione illius habeat compositionem essentialem phisicam, de qua salvetur doctrina Aristotelis. Et circà hoc assumptum primò occurrit fundamentum Avicebron, quod refert D. Thomas in quæstione vnica de anima, articulo 6. quod adhanc formam potest reduci. In quacunque re inueniuntur proprietates materiæ, debet etiam intervenire , seù dari materia. Sed in anima humana reperiuntur proprietates materiæ. Ergò in anima humana debet dari materia. Maior videtur certa considerando esse , & legitimam rationem proprietatum : & siquidèm proprium , vt testatur Porphirius in capite quarto Prædicabilium; est,quòd conuenit omni,soli,& semper. Et minorem probo; proprietates præcipuæ , quæ materiæ primæ,attribuuntur ; sunt,recipere,subijci, esse in potentia,& pati ; ob quod induit , & habet rationem potentiæ passivæ. Sed anima humana , adhuc in quantum intellectiva est , habet subijci , recipere , esse in potentia passiva,seu pati, respectu specierum ; ad quas dicit ordinem , & à quibus dependet in ordine ad intelligendum. Ergò in anima humana reperiuntur proprietates materiæ. Et sic debet constare materia. Et cùm materia non possit dari sinè forma ; consequens est , quod anima humana debeat constare partibus essentialibus phisicis , quales sunt materia , & forma , de quibus exponatur præsens textus.

DECIMO Arguitur; id , quod est subiectum alicuius debet habere materiam: nam vt testatur Boetius in libro de Trinitate; forma simplex subiectum esse non potest. Sed anima rationalis est subiectum scientiarum , seù omnium virtutum,tàm moralium,quàm intellectualium. Ergò anima rationalis non potest esse forma simplex , sed debet esse substantia composita ex materia , & forma,de quibus verificetur , quod in præsenti textu asserit Aristoteles.

VNDECIMO Arguitur; ratio materiæ,& ratio formæ verificantur de anima se-

secundùm suam substantiam considerata. Ergò anima secundùm suam substantiam considerata, componitur, ex materia, & forma. Antecedens probo, ratio materiæ stat in hoc, quòd sit principium substantiale passivum, dicens ordinem ad recipiendum aliquid, & ratio formæ stat in eo, quod sit principium activum, dicens ordinem ad informandum, & ad effectivè operandum. Sed in anima rationali secundùm se, seu secundùm suam substantiam considerata reperitur, quod sit principium passivum dicens ordinẽ ad recipiendam subsistentiam, & existentiam, & alia quàm plura accidentia actualia, & habitualia; & quòd dicat ordinem ad informandum corpus, operando in eo, effectivè omnes operationes vitales, quæ ab homine exequuntur. Ergò in anima secundùm suam substantiam considerata reperiuntur; tàm ratio propria materiæ, quàm ratio formæ. Ac per consequens, admittit compositionem physicam, factam ex materia, & forma.

DVODECIMO Arguitur; secundùm Aristotelem, libro 1. de Generatione, cap. 7. Agentia, & patientia ab eisdem agentibus, debent habere materiam cõmunem, seu debent convenire in materia. Sed anima humana est patiens respectu rerum materialium. Ergò debet convenire in materia, seu componi, & constare ex eadem materia, ex qua componuntur, & constant cæteræ aliæ res corporæ, seu materiales. Maior est doctrina expresa Philosophi in allegato loco. Et minorem probo; animæ humanæ patiuntur ab igne existente in inferno, vt constat ex illo Matthæi 25. *Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & Angelis eius.* Sed ignis existens in inferno est corporeus, & cõstans materia, vt demonstrat Divus Augustinus in lib. 21. de Civitate Dei. Ergò anima humana est patiens respectu agẽtium materialium. Et consequentèr, anima humana debet convenire in materia, & componi ex simili materia, ex qua componitur ignis; ità vt admitat compositionem essentialem physicam factam ex materia, & forma.

DECIMO Tertio arguitur; vt enim communiter docetur ex Aristotele, & cùm Aristotele, lib. 7. Methaphisicæ; actio agentis naturalis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum, ex materia, & forma. Sed actio agẽtis naturalis, nempé Dei, terminatur proprié ad animam humanam, creando illam. Ergò anima humana debet esse composita, ex materia, & forma.

DECIMO Quarto arguitur; si anima humana non componeretur ex materia, & forma, non indigeret aliquo agente extrinseco, quod operetur in ea, aut in ipsa efficeret. Sed anima humana cùm non habeat esse à se, seu non sit ens à se, necessariò dependet ab aliquo agente extrinseco. Ergò anima humana debet componi ex materia, & forma. Maiorem probo: agens extrinsecum adhoc præcisè requiritur, vt per illud reducatur patiens, seu passùm de potentia ad actum. Sed vbi non datur materia, & forma, non videtur intervenire potentia, & actus; cùm potentia sit propria materiæ, & eorum, quæ rationem materiæ habent; & actus sit proprius formæ. Ergò si anima humana non componeretur ex materia, & forma, non indigeret aliquo agente extrinseco, quod operaretur effectivè in ea: & cùm anima necessariò dependeat ab agente extrinseco: consequens est; quod debeat habere in se compositionem physicam ex materia, & forma.

DECIMO Quinto arguitur, omne id, quod habet esse, seù est verum ens, & non est actus purus, vel pura potentia; debet esse ens compositum ex potentia, & actu. Sed anima humana est verum ens reale positivum, & physicum; & non est actus purus; cùm hoc sit proprium Dei; nec est pura potentia quià aliàs esset nuda, & pura materia prima; de cuius ratione est, quod sit entitas purè potentialis. Ergò debet esse substantia composita ex potentia, & actu. Sed substantia in potentia est materia prima; & substantia in actu, est forma substantialis. Ergò anima humana debet componi physicè ex materia, & forma.

DECIMO Sexto arguitur, in rebus humanis individuatio habetur per materiam, quæ est principium, & legitima ratio individuationis rerum naturalium. Sed anima humana secundùm se considerata, habet suam individuationem, quam conservat adhuc in statu separationis; ob quod talem individuationem non potest habere à corpore, seu materia, cùm extrinseca respectu ipsius, & à qua est separata. Ergò anima humana debet habere materiam intrinsecam,

à qua desumat suam individuationem, & ex qua componatur; ità vt sit composita, ex materia, & forma.

DECIMO Septimo arguitur; omne id, quòd constat ex genere, & differentia: videtur etiam constare, & componi, ex materia, & forma: siquidem vt commune axioma testatur, genus desumitur à materia, & differentia desumitur à forma. Sed anima rationalis, secundùm se considerata, & quantùm ad ea, quæ intrinsecè continet, & includit cõstat genere, & differentia, per quæ fundat, & habet convenientiam cùm alijs animabus diversarum specierum; quales sunt anima vegetativa, & sensitiva; & & etiam distinctionem à reliquis rebus, quæ non participant suum esse specificum. Ergò anima humana debet verè, & propriè componi ex partibus essentialibus phisicis, quæ sunt materia, & forma.

DECIMO Octavo arguitur; omne id, quod includit corpus, habet materiam; cùm corpus sinè materia non possit dari. Sed anima humana includit corpus. Ergò habet materiam, ex qua componatur. Maior patet, & minorem probo: omne id, quòd movetur includit corpus; & sic in libris Phisicorum docet, & probat Aristoteles, quòd omne movile est corpus. Sed anima humana movetur; quarè ex tali motu, tàquàm ex legitimo, & efficacissimo medio; teste D. Thoma, probat Divus Augustinus, quod anima non est naturæ divinæ: quia est subiecta mutationi, quod naturæ divinæ nullo modo competit. Ergò anima humana includit corpus: & consequenter, habet materiam, ex qua componatur, includendo partes essentiales phisicas.

DECIMO Nono arguitur; contrà primam partem tertiæ conclusionis ad probandum, quòd diuisio partium animæ, quam in præsenti tradit Philosophus, non possit salvari in partibus, seu gradibus methaphisicis, quales sunt genus, & differentia, quæ conveniunt ipsi animæ. Divisio, quam tradit Philosophus in præsenti textu, est divisio animæ in suas partes: ait enim: *Duas igitur esse animæ partes antea diximus, &c.* Sed gradus methaphisici non habent propriè rationem partium respectu animæ; cùm nulla pars possit prædicari de suo toto, cuius est pars; & gradus methaphisici, vt sunt genus, & differentia, possint prædicari; immò potius debeant prædicari, & verificari de eo, respectu cuius habent rationem talium graduum: vt constat inductivè discurrendo per omnia genera, & omnes differentias in cõparatione ad proprias species, aut subiecta. Ergò tradita divisio non potest intelligi, & verificari de gradibus methaphisicis attinentibus ad animam.

VIGESIMO Arguitur; partes animæ, quas designat, & proponit Aristoteles in ista divisione, sunt illæ, per quas anima habet operari, cùm ratione, aut sinè ratione; & sic assignando tales partes, ait: *Vnam, quæ rationis est particeps: & aliam, quæ eiusdem rationis est expers.* Sed operari cùm ratione, aut sinè ratione, nõ convenit animæ ratione graduum methaphisicorum, sed ratione potentiarum phisicarum, seu naturalium. Ergò tradita divisio animæ humanæ in suas partes non potest intelligi de partibus, seu gradibus methaphisicis, sed determinatè, & precisè solum debet intelligi de potentijs naturalibus phisicis.

VIGESIMO Primo arguitur, in omni recta divisione membra dividentia, inter se debent habere distinctionẽ, & aliquam oppositionem. Sed gradus methaphisici convenientes animæ humanæ, inter se, nec habent oppositionẽ, nec realem distinctionem; sed potius realiter identificantur. Ergò gradus methaphisici non possunt propriè assignari pro partibus, seu membris dividentibus in aliqua divisione: & sic divisio animæ in suas partes, quam in præsenti tradit Philosophus, non videtur habere locum in gradibus methaphisicis: vt sunt genus, & differentia, convenientia animæ.

VIGESIMO Secundo arguitur; in anima non dantur, nec possunt admitti genus, & differentia, ex quibus constet. Ergò non potest propriè dividi in talia membra, nec divisio, quam in præsenti tradit Philosophus potest intelligi de eis. Antecedens probo: genus & differentia vbicunque, cùm proprietate dantur, constituunt speciem; quarè si anima humana constaret genere, & differentia, secundùm se constitueret determinatam speciem; & sic non posset per se aliam speciem constituere, sed per accidens cuicunque alteri rei adiungeretur. Sed anima humana per se deservit, & per se ordinatur ad constituendam aliam speciem, vt est homo. Ergò in anima humana non possunt admitti partes, ex quibus constet. Et consequenter, non potest propriè

priè dividi in talia membra, nec præsens divisio intelligitur de eis.

VIGESIMO Tertio arguitur contrà secundam partem tertiæ conclusionis ad probandum quod tradita divisio solùm possit cùm proprietatelligi de gradibus methaphisicis, & salvari in illis. Hæc divisio traditur per ea, quæ sunt partes animæ, & eius esse propriè participant. Sed hoc solùm convenit gradibus methaphisicis, quæ ad entitatem animæ propriè pertinent, & de ea propriè dicuntur, seù prædicantur, & non alicui alteri rationi, aùt proprietati ex his, quæ conveniunt animæ, cum aliquid aliud præter dictos gradus se habeat, vt pars eiusdem animæ. Ergò tradita divisio solùm potest cum proprietate intelligi de dictis gradibus, & non de aliquo alio.

VIGESIMO Quarto arguitur, ex eo quod Aristoteles in hoc præsenti capite post traditam præfatam divisionem, procedens ad declarandum membra dividentia illius, inquit: *Eæ namque animæ partes diuersæ sunt genere, quæ sunt aptæ ad res eas cognoscendas, quæ genere differũt.* Eccè vbi Aristoteles manifestat esse, & conceptum illarum partium, de quibus in præsenti agit, & de quibus tradit divisionem per genus, quod est gradus methaphisicus, indicans divisionem tradi ab ipso Aristotele de partibus, inter quas intervenit, aùt datur genus. Sed tales partes sunt gradus metaphisici. Ergò conformitèr ad intentionem, & mentem Aristotelis, hæc divisio debet intelligi de gradibus methaphisicis.

VIGESIMO Quinto arguitur contra quartam conclusionem ad probandam quod dicta divisio loquatur, & debeat intelligi de partibus subiectivis. Partes enim subiectivæ sunt illæ, quæ fundantes inter se distinctionẽ specificã continentur sub aliqua ratione superiori. Vt apparet in omnibus speciebus cõparatis respectu propriorũ generũ, in ordine ad quę se habent, tanquam partes subiectivæ. Sed gradus, qui intrà animam humanam continentur, inter se fundant specificam distinctionem; vt convincitur ex viventibus specie differentibus, quæ per tales gradus constituuntur; quãdò seorsùm reperiuntur. Et aliàs omnes reperiuntur intrà ipsam animam rationalem, seù humanam, tanquam in ratione superiori, à qua amplectuntur, & clauduntur. Ergò intrà animam humanam continentur partes subiectivæ, & de illis poterit exponi divisio præsens.

VIGESIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur, & declaratur amplius. Non minus videntur claudi, seù contineri intrà animam humanam omnes gradus, & differentiæ vitæ, & viventium, quàm continentur infrà, aùt intrà animam vt sic, & absolutè consideratam; siquidem omnes gradus, & differentiæ vitæ, & viventium, quæ sub anima absolutè, & vt sic considerata, reperiuntur, sunt gradus vegetandi, sentiendi, loco movendi, & intelligendi; & omnes isti continentur in anima humana; & ab ea præstantur, seù communicãtur hominibus. Sed anima vt sic, & absolutè considerata, respicit prædictos gradus, & differentias vitæ, vt partes subiectiuas. Ergò idem debet habere anima humana; & consequentèr, talis anima constat partibus subiectivis, & de quibus possit exponi, & verificari præsens textus, & divisio, quam in eo proponit Philosophus.

VIGESIMO Septimo arguitur, contra vltimam conclusionem ad probandum quod divisio, quam in præsenti proponit Aristoteles, non possit intelligi, aùt exponi de potentijs vitalibus, quæ consequuntur ad animam. Nam prefata divisio traditur de partibus animæ, vt expressè asserit Philosophus. Sed potentiæ non habent, quod sint partes animæ, sed quædam proprietates subsecutæ, seù consecutæ ad ipsam animam. Ergò tradita divisio non potest procedere de potentijs; nec de eisdem potentijs potest verificari.

VIGESIMO Octavo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Partes cuiuslibet rei participant, seù habent entitatem eiusdem rationis, àc est ipsum totum, cuius sunt tales partes; vt apparet per inductionem discurrendo per omnia composita, seù per omnia tota in comparatione ad proprias partes. Sed potentiæ vitales non participant esse, aùt entitatem eiusdem rationis, àc est anima; cùm anima sit substantia; & potentiæ vitales sint accidenti à attinentia ad prædicamentum, & secundam speciem qualitatis. Ergò potentiæ vitales non habent, quod sint partes animæ humanæ, nec de talibus potentijs potest intelligi, & verificari tradita divisio.

VIGESIMO Nono arguitur; divisio, quam in præsenti tradit Philosophus dividendo animam in partes, quarũ vna est compos, seù particeps rationis, & alia est expers eiusdem rationis, est divisio bimem-

membris, vt ex ipso textu constat. Ergò debet intelligi, & appropriari illis partibus, respectu quarum habeat, quod sit bimembris. Sed hoc non salvatur respectu potentiarum vitalium, respectu quarum assignantur non solum duo mẽbra; verum etiam quinque genera diversa, quæ sunt vegetativa, sensitiva, locomotiva, & appetitiva, & intellectiva. Ergò tradita divisio animæ non potest salvari in comparatione ad potentias. Et sic talis expositio non potest esse conformis menti, & doctrinæ Aristotelis.

DENIQVE Arguitur: in anima humana nullo modo, aut sub nulla consideratione dantur partes. Ergò impertinẽter tradit Philosophus hanc divisionẽ attribuẽdo partes animæ humanæ. Antecedens probo: si anima humana haberet aliquas partes, aùt essent essentiales phisicæ; aùt essentiales methaphisicæ: aùt integrales in ordine ad intensionem, vel in ordine ad extensionem. Sed in primis, non possunt esse partes essentiales phisicæ; cùm huiusmodi partes sint materia, & forma; & anima humana non admittat similem compositionem, vt superius ostendimus. Deinde nõ videtur habere partes methaphisicas: cùm tales partes sint genus, & differentia, quibus constituitur species completa; & anima humana non habeat rationem talis speciei. Præterea non partes integrales in ordine ad extensionem; cùm per se non habeat quantitatem, à qua dependet extensio, & dictæ partes. Deinde non partes in ordine ad intentionem; cùm ex eo quod est substantia, & non suspicit magis, nec minus, non sit capax intensionis, nec remissionis. Ergò in anima humana sub nulla ratione, aùt consideratione dantur partes, & sic incongruè, & impertinenter videtur tradere Aristoteles hanc divisionem in præsenti.

RESPONDETVR Ad primum argumentum; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem: omne corpus, seù ens corporeum est quantùm, distinguo maiorem: omne corpus, seù ens corporeum habens esse, vt quod, concedo maiorem. Omne ens corporeum habens esse, vt quo præcisè, seù radicaliter, & eminentialiter, nego maiorem. Sed anima rationalis est corporea, distinguo minorem: est corporea eminentialiter, seù radicaliter, & vt *quo* concedo minorem. Est corpora absolutè, formaliter, & vt quod, nego minorem, & consequentiam. Nam ratio quanti, & totius integralis solum convenit illis rebus, quæ habent esse corporeum, formaliter, & vt quod; & cùm anima humana, quànvis tribuat homini gradum corporeitatis; non habeat esse corporeum formaliter, & vt quod, sed solum eminenter, seù radicaliter, & vt quo: non ideò sequitur, quod sit quanta, nec quod habeat partes integrales, de quibus procedat divisio Aristotelis.

AD Secundum argumentum respondetur; quod imprimis anima humana nõ recipitur in corpore habente partes integrales: sed solum vnitur materiæ primæ nudè sumptæ; ità vt ad compositum resultans ex materia, & forma sequatur quantitas: & ratione talis quantitatis compositum habeat partes integrales. Deindè nàm etiam si anima humana reciperetur in composito, aùt in corpore habente partes integrales, non exinde sequeretur, quod ipsa in se debeat habere similes partes. Nàm substantia, & existentia recipiuntur in natura, seù in composito substantiali habente materiam, & formam; & tamen ex eo quod recipiantur in tali composito: non ideò sequitur, quod substantia, existentia includant in se ipsis similem compositionem factam ex materia, & forma. Quia prædictum axioma asserens; quod vnumquodque recipitur ad modum recipientis; non habet sensum; videlicèt quod id, quod recipitur in alio, debeat absolutè observare modum, & conditiones subiecti, in quo recipitur: sed sensus est, quod debeat recipi in tali subiecto; iuxtà capitatem talis subiecti. Vnde dato, & non concesso, quod anima humana recipiatur, & subiectetur in composito habente tales partes, non sequitur, quod anima humana habeat tales partes.

AD Tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem; omne id quod circunscribitur, seù quod est in loco circunscriptivo, habet esse quantum; distinguo maiorem, si circunscribatur, seù sit in loco circunscriptivo propriè per se, & formaliter, concedo maiorem. Si non circunscribatur, aùt sit in loco circunscriptivo, formaliter, propriè, & per se, sed per accidens, seu ratione alterius, nego maiorem. Sed anima humana est in loco circunscriptivo, distinguo minorem; propriè formaliter, & per se, seù ratione sui, nego minorẽ. Impropriè, & per accidens, seù ratione alterius; nempè ratione quantitatis, quam, aùt per quã afficit, amitto minorem, & nego consequen-

quentiam. Nàm ratio quanti, & totius integralis solùm attinet ad illud, quod per se, seù ratione sui dicit ordinem ad locum circunscriptivum; & cum anima humana, seù rationalis, etiam si existat in loco circunscriptivo, & possit assignari intrà determinatam circunsciptionem; tamen id non habeat propriè, formaliter, & per se, sed per accidens, seù ratione alterius; videlicet ratione quantitatis ei advenientis; inde est, quod ex tali modo existendi in loco non sequitur, quod anima humana habeat partes integrales, de quibus verificetur id, quod in præfata divisione docet Aristoteles.

AD Quartum argumentum respondetur distinguendo etiam maiorem; omne id, quod movetur localiter, adquirit locum circunscriptivum, distinguo maiorem; si moveatur localiter fundando, per se, seù ratione sui contactum cùm alijs corporibus extrinsecis, concedo maiorem. Si hoc non habeat, nego maiorem. Sed anima humana movetur localiter, distinguo minorem. Exercendo cùm alijs corporibus dictum contactum, nego minorem; independenter à tali contactu corporali, omitto minorem, & nego consequentiam. Quia ad adquirendum, & occupandum locum circunscriptivum, ostendendo compositionem integralem, non sufficit moveri localiter quomodocumque; cùm Angeli moveantur localiter, adquirendo novum locum, absque eo quod adquirant, & occupent novum locum circũscriptivum; sed vt ostendant compositionem ex partibus integralibus, requiritur contactus materialis, seù corporalis cum alijs rebus corporalibus; & cum anima humana non fundet propriè, & ratione sui talem contactum: indè est; quod nec ratione sui adquirit circunscriptionem, nec habet compositionem partium integralium.

AD Quintum argumentum respondetur, negando maiorem; & ad probationem, concedo maiorem, & distinguo minorem; sed vnum indivisibile non potest esse formaliter afficiens, seu informans totum divisibile, distinguo; si indivisibile sit attinens propriè ad lineam, seù genus quantitatis, concedo minorem. Si indivisibile sit attinens ad lineam substantię, & induens, seù habens rationem formæ substantialis, nego minorem, & consequentiam. Nam communis sententia est, quæ in secundo libro de anima cum D. Thom. asserit, quod omnes formæ substantiales, seù animæ animalium perfectorum, sunt indivisibiles, & informant modo indivisibili proprium corpus, seù materiam, ita vt tota anima existat in toto corpore, seu materia, & tota sit in qualibet illius parte. Quia licet intra lineam quantitatis sit inconveniens, aut impossibile, quod vnum, & idem indivisibile sit formaliter afficiens plures partes, specialiter si inter se admittant aliquam distantiam; tamen in linea substãtiæ nullum inconveniens affert; & specialissimè loquendo de anima humana, quæ inter omnes alias differentias animarum est perfectissima; & habens secundum suam naturam talem excellentiam, quòd sit entitativè spiritualis.

AD Sextum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: sed optimè componitur, quòd in aliqua parte corporis humani detur aliquid attinens ad ipsam animam, absque eo quod inveniantur omnia, quæ ad eandem animam pertinent: distingo minorem; loquendo de effectibus, seù proprietatibus, quæ ad ipsam animã humanam consequuntur; concedo minorem. Loquendo de ipsa substantia, seù entitate animæ, nego minorem, & consequentiam. Nam etiam si verũ sit; quòd loquẽdo de potentijs vitalibus, quæ ad animã consequuntur tanquam proprietates, & de actibus, seù effectibus, quos medijs potentijs causat anima, dentur, & reperiantur aliquæ potentiæ vitales, & actus, eis correspondentes in aliquibus determinatis partibus corporis humani, & non in alijs; tamen loquendo de entitate, & substantia animæ, nec datur, nec potest dari aliquid substantiale, seù entitativum animæ in aliqua parte corporis, absque eo quod simul detur tota anima humana conservando indivisibilitatem; & ostendendo in se carentiam partium integralium.

AD Septimum argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem, distinguo maiorem; proprium est partiũ integralium, quod per illas, seù ratione earum, fundetur contactus cum alijs rebus; distinguo maiorẽ; contactus pure materialis, seù quantitativus, concedo maiorem. Contactus, quasi formalis seu operativus in ordine ad formaliter operandum precisè, nego maiorem. Sed animæ rationali convenit quòd ratione eorum, quæ sunt propria ipsius, fundet contactum cum alijs rebus, distingo minorem; in ordine ad efficiendum, seu formali-

maliter operandũ precisè circà alias res, concedo minorem, in ordine ad resistẽdum penetrationi, sicut datur contactus in rebus quantis, seù quantitate affectis, nego minorem, & consequentiam. Nam contactus, seù attingentia corporũ in ordine ad operandũ in eis, aut circa ea, cõvenit Angelis, in quibus nullo modo reperiuntur, nec dãtur partes integrales; & cũ contactus, quem anima rationalis fundat cum alijs rebus ratione sui, aut suarũ proprietatum, solum sit contactus huius generis; consequens est, quod ratione illius nullo modo sequitur, aut suadetur, quod, in anima humana secundum se considerata, dentur huiusmodi partes integrales.

AD Octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; omne id, quod est capax augmenti, admittit, & habet partes integrales; distinguo maiorem; si admittat augmentum, aut sit capax illius secundum suam entitatem, concedo maiorem. Si solum habeat augmentum, quantùm ad perfectiones, seu effectus, qui accidentaliter se habent respectu ipsius, nego maiorem. Sed anima humana est capax augmenti, distinguo minorem; quantum ad effectus, quos causat, seu proprietates, aut perfectiones accidentales, quæ ad ipsam animam cõsequuntur, concedo minorem. Est capax augmenti, quantum ad suam entitatem nego minorem, & consequentiam. Quia augmentum, quod arguit, & affert, seu infert partes integrales, non est quodcumque augmentum; sed augmentum extensivum, quod includit, aut manifestat additionem partium attinentium ad ipsam entitatem, quæ augetur; & cum in anima humana, quanvis detur augmentum circà perfectiones accidẽtales, quas ostendit in corpore humano; tamen in sua entitate, nunquam habeat additionem, seù augmentum: fit consequens, quod anima rationalis nunquam intrà se admittit partes integrales; nec in ordine ad tales partes potest exponi, aut salvari divisio, quam in præsenti textu proponit Aristoteles.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: in quacumque re dantur proprietates materię, debet etiam dari materia; distinguo maiorem; si dantur proprietates materiæ, quæ respectu illius habent rationẽ proprij quarto modo, concedo maiorem. Si solum dantur proprietates materiæ, quæ tantum habent rationem proprij, in primo, aut secundo, aut tertio modo, nego maiorem. Sed in anima humana dantur proprietates materiæ primæ, distinguo minorem; proprietates in primo, aut secundo, vel tercio modo proprij, omitto minorem. Proprietates in quarto modo, aut quarta acceptione proprij, nego minorem, & consequentiam. Proprietates enim, ex quibus à posteriori infertur esse, seu essentia, vel propria natura illius rei, cuius sunt proprietates, solũ sunt illæ, quæ pertinẽt ad quartũ modum, aut acceptionem proprij; non autẽ illæ, quę attinent ad alios tres priores modos. Et cum subijci, recipere, & pati, quãvis sint proprietates materiæ primæ, non sint proprietates quarto modo, seu in quarta acceptione proprij: quia tales rationes absolutè sumptæ conveniunt alijs rebus seu alijs quam pluribus potentijs, præter materiam primam; vt docet Divus Thomas 1. parte quæstione 75. articulo 5. in solutione ad primum argumentum dicens *Quod subijci, & trãsmutari, convenit materiæ, secundũ quod est in potentia: sicut ergo est alia potentia intellectus, & alia potẽtia materiæ primæ; ita est alia ratio subijciẽdi, & transmutãdi. Secundũ hoc enim intellectus subijcitur scientiæ, & trãsmutatur de ignorãtia ad scientiã, secundũ quod est in potẽtia ad species intelligibiles.* Inde est, quod ex hoc quod anima humana participet dictas proprietates, non sequitur, quod sit materia, aut in se includat materiam primã. Vnde proprietas, que vt talis quarto modo, se habet respectu materiæ primæ, est subijci, recipere, & pati recipiendo immediatè formam substantialẽ; & huiusmodi proprietas non convenit animæ rationali; & sic nec convenit ei habere materiam primam.

AD Decimum argumentum respondetur, negando maiorem absolutè sumptã; nam Angelus est subiectum respectu quam plurium accidentium, seu perfectionum spiritualium, quas recipit; & tamen non habet in se materiam. Et intellectus humanus habet rationẽ subiecti respectu specierum inteligibiliũ, & habituum intellectualium, & omnium actuum, seù operationum inteligendi; & tamen humanus intellectus non constat materia prima; cum materia prima per se impediat, seù auferat facultatem ad intelligẽdum, & intellectus humanus ex se, & per se exprimat, & dicat facultatem ad intelligendum. Itaque ex eo quod anima humana per se habeat rationem subiecti respectu quàm plurium perfectionum, quæ ei possunt advenire;

po-

non ideo sequitur, quod admittat compositionem ex materia, & forma, nec amittit rationẽ formæ subſtantialis ſimpliciſsimæ in tali linea, aut ordine. Nec contra hoc obſtat doctrina adducta ex venerabili Boecio; nam Angelicus Magiſter inter alia plura loca, in quibus ſibi obijcit, & interpretatur dictã doctrinã; ſic eam exponit, in diſputatis quæſtione vnica de anima art. 6. in ſolutione ad primum argumentum; dicens: *Quod Boecius loquitur ibi de forma, quæ eſt omninò ſimplex, nempè de diuina eſſentia; in qua cum nihil ſit de potentia, ſed ſit actus purus, ſubiectum eſſe non poteſt. Aliæ autem formæ ſimplices, ſi ſint ſubſiſtentes, vt Angeli, & anima, poſſunt tamen eſſe ſubiecta ſecundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis, vt aliquid recipere poſsint.*

AD Vndecimum argumentum reſpondentur, negando primum antecedens, & ad probationem dico, quod ratio materiæ ſtat in eo, quod ſit principiũ ſubſtantiale paſsivum, non quomodocunque, ſed habens eſſe paſsivum per ordinem ad formam ſubſtantialem, in ſe recipiendam, & ab ea, ſeu ab eius receptione patiendum; & cum anima humana non dicat ordinem ad recipiendum aliquam aliam formam ſubſtantialem; fit conſequens, quod in ea non ſalvatur, nec de ipſa verificatur ratio propriæ materiæ ſed ſolum ei convenit ratio formæ ſubſtantialis per ordinem, quẽ habet ad informandum corpus, ſeu materiam. Et ſic ſolum obtinet, & conſervat rationem formæ, abſque eo quod admittat compoſitionem ex materia.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; ſecundum Ariſtotelem agentia, & patientia debent habere materiam communem; diſtinguo maiorem: ſi inter illa detur mutua actio, & reactio ſecundum ordinem, & curſum naturæ, concedo maiorem. Si non detur mutua actio, & repaſsio; aut ſi aliàs caſu, quo detur non exerceatur naturaliter, ſed extra ordinẽ naturæ, nego maiorem. Sed anima humana patitur à rebus corporeis, nempè ab igne inferni; diſtinguo minorem; patitur modo ordinario, aut connaturali, nego minorem. Patitur extra ordinarie, ſeu ſupernaturaliter, omitto minorem, & nego cõſequẽtiã. Quia actio, quæ arguit, ſeu infert materiam communem inter agentia, & patientia, non eſt quæcunque actio, & paſsio; ſed actio, & paſsio, quæ mutuò exercetur inter extrema agentia, & patientia. Angeli enim agunt in corporibus cœleſtibus, illa corpora circumvoluendo activè; & corpora cœleſtia agunt in corporibus ſublunaribus influendo in eis varia accidentia requiſita ad eorum conſervationem; & tamen nec Angeli participant materiam communem cum corporibus cœleſtibus, nec corpora cœleſtia habent materiam communem, ſed valdè diverſam à corporibus ſublunaribus. Et ſic eſt neceſſarium, quod actio, & repaſsio habeant eſſe mutuum; & vlterius, quod exerceantur cõnaturaliter, non autem miraculoſè; & cum ignis inferni, & ſi quæ alia agentia corporalia, aut materialia, agunt in anima humana; tamen non agant in ea modo connaturali, ſed ſecundum quod habent ſupernaturalem elevationem, tanquam inſtrumenta aſſumpta ad executionem Divinæ Iuſtitiæ; fit conſequens, quod ex tali actione ignis corporei in animam rationalem, non ſequitur, quòd anima humana conveniat in materia cũ igne; nec quod in ſe admittat compoſitionem phyſicam factam ex materia, & forma.

ALIIS Terminis ſeu alio modo reſpondet Angelicus Magiſter huic argumento, loco vbi proximè ad ſeptimũ dicens: *Quod licet ignis inferni, à quo anima patitur, ſit materialis, & corporalis, non tamen anima, patitur ab ipſo materialiter; per modum ſcilicet corporum materialium, ſed patitur ab eo aflictionem ſpiritualem, ſecundum quod eſt inſtrumentum Diuinæ Iuſtitiæ iuuantis.*

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; actio agentis naturalis non terminatur ad ſolam formam, ſed ad compoſitũ ſubſtantiale conflatum, aut conſtitutum ex materia, & forma, diſtinguo maiorem; actio agentis naturalis generantis, ſeu habentis præciſè rationem cauſæ ſecundæ, cui tantum competit generare; concedo maiorem. Actio agentis operantis per creationẽ, qualis eſt actio Dei creantis Cœlum, & terram, viſibilia, & inviſibilia, nego maiorem. Et conceſſa minori, nego conſequentiã. Licet enim verum ſit, quod cum generatio vera, ſecundum proprium conceptum generationis, & prout condiſtinguitur à creatione, ſit productio entis ex ſubiecto præſuppoſito, ad differentiam creationis, quæ eſt productio entis ex nihilo; ob quod agens naturale operans per generationem, non poſsit attingere formam in ſe ipſa,

ipſa, ſed in ſubiecto, & prout educitur ex ſubiecto præſuppoſito ad generationem; & ſic attingendo formam prout in ſubiecto, ſeu materia, ſolum terminetur ad compoſitum coaleſcens, ſeu reſultans ex materia, & forma: tamen agens creãs, cùm non habeat reſtrictionem, aut dependentiam à ſubiecto, ſeu materia, in qua operatur, poteſt optimè terminare ſuam actionem ad nudam formam: & cum anima rationalis terminando per ſe ipſam actionem Dei operantis naturaliter, non producatur per generationem, ſeu eductionem, ſed per creationem; inde eſt, quòd ex eo quod per ſe terminet ſpecialem productionem, non ſequitur, quòd debeat admittere compoſitionem ex materia, & forma. Vnde compendioſsius vbi ſupra tradit Agelicus Magiſter propoſitam doctrinam ſequentibus verbis. *Ad octavum dicendum, quod actio generantis terminatur ad compoſitum ex materia, & forma; quia generans naturale non niſi ex materia generat. Actio verò creantis non eſt ex materia. Vnde non oportet, quod actio creantis terminetur ad compoſitum ex materia, & forma.*

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, negando maiorem, & ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem. Quia etiam ſi vbicunque dantur materia, & forma, interveniant, & denter actus, & potentia; tamen optimè componitur, & ſtat, quod dentur actus, potentia, & reductio de potentia ad actum, abſque eo quod interveniat materia. Quia intellectus humanus ſecundùm ſe conſideratus, eſt in potentia ad intellectionem; & per ipſam intellectionem reducitur ad actum. Et tamen intellectus, & intellectio ſalvantur, & verè, & propriè dantur, abſque interventione materiæ. Quare ex eo quod anima humana dependeat ab agente naturali reducente eam de potentia ad actũ; & quod in ſe includat potentiam, ſeu potentialitatem, non ſequitur, quod ratione potentiæ includat aliquam materiam, nec quod habeat in ſe ipſa compoſitionem eſſentialem phyſicam, factam ex materia, & forma.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, & minori cum conſequentia, diſtinguendo minorem ſubſumptam: ſed ſubſtantia in potentia eſt materia prima, diſtinguo minorem: ſi potentia ſubſtantialis ſit in ordine ad recipiendum actum primum ſubſtantialem, concedo minorem; ſi talis potentia ſubſtantiæ, ſeu ſubſtantialis ſit præciſè in ordine ad actum ſubſtantialem ſecundum; qualis eſt ſubſiſtentia, vel exiſtentia; aut in ordine ad actus, & perfectiones accidentales, nego minorem, & conſequentiam. Quia potentia ſubſtantialis, ſeu competens ſubſtantiæ, quæ attinet ad materiam primam, & ex qua legitimè infertur interventio materiæ primæ, eſt illa, quæ habetur, ſeù quæ dicit ordinem ad recipiendum formam ſubſtantialem, tanquã actum primum, preſupponendo carentiam omnis actus. Et cum anima humana in ſe ipſa, & ſecundum ſe ipſam habeat rationẽ actus primi corporis phyſici, & organici, & ſolum induat, & habeat rationem potẽtiæ, vel reſpectu exiſtentiæ, aut ſubſiſtentiæ: vel in ordine ad actus, ſeù perfectiones accidentales: ideò ex potentialitate, quæ convenit animæ rationali, non ſuadetur, quòd conſtet materia; ita vt ſecundum ſe habeat phyſicam compoſitionem.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, diſtinguendo minorem; in rebus humanis individuatio habetur per materiam, diſtinguo maiorem; per materiam, tanquam per partem reſtringentem, & determinantem ad vnum, ſivè intrinſicè, ſivè extrinſicè, concedo maiorem; per materiam, tanquam per partem intrinſecam præciſè, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia licet in rebus corporeis individuatio dependeat à materia, & deſumatur ab ea, non deſumitur præciſè tanquam à principio eſſentiali, & intrinſeco omnium rerum, quæ dependenter ab ipſa materia quomodocumque individuantur, ſed tanquam à principio, ſeù cauſa reſtringente, & determinante ad vnum; vel intrinſicè ſicut contingit reſpectu compoſiti ſubſtantialis, cuius materia eſt ipſi compoſito intrinſeca: vel extrinſicè, ſicut contingit reſpectu formarum ſubſtantialium materialium, quæ ſolum reſpiciunt materiam. Tanquam compartem, ad quam fundant habitudinem, vt ad aliquid extra eam eſſentiam exiſtens, & vt ſic extrinſecum. Et ſic dicit D. Thom. loco ſuprà adducto in ſolutione ad decimum tertium; *Quod anima non individuatur per materiam ex qua fit, ſed ſecundum habitudinem ad materiam, in qua eſt.*

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; omne id, quod conſtat genere, & diffe-

differentia, debet etiam constare materia, & forma, distinguo maiorem. Si sit ens corporeum, & completum, concedo maiorem. Si hoc non habeat; videlicet quod sit ens completum, & corporeum, nego maiorem. Sed anima humana secundùm se considerata, habet genus, & differentiam; distinguo minorem; per modum entitatis incompletæ, & spiritualis, omitto minorem, per modum entis corporei, & materialis completi, nego minorem, & consequentiam. Quia compositio ex genere, & differentia, quæ præmittit, seu præsupponit compositionem physicam factam ex materia, & forma, est illa compositio methaphysica, ex qua resultat species integra constituta, quæ propriè pertineat ad lineam rerum materialium: & cum ex genere, & differentia attinente ad animam rationalem, non resultet species integra corporea; sed quædam species partialis, & incompleta, componens per se speciem humanam, tanquam pars essentialis illius; inde est, quod ex tali genere, & differentia, non sequitur, quod anima humana componatur ex materia. Et sic Divus Thomas ibidem dicit: *Quod anima non est in genere propriè, quasi species, sed quasi pars speciei humanæ. Vnde non sequitur, quod sit ex materia, & forma composita.*

AD Decimum octavum argumentum respondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem, omne id, quod est movile, est corpus, distinguo maiorem; quod est movile motu sensibili, attinente ad alterationem, seu corruptionem rerum naturalium, omitto maiorē. Omne id, quod est movile quomodocumque, nego maiorem. Sed anima humana movetur, distinguo minorem. Movetur motu spirituali, concedo minorem. Movetur motu sensuali, seu corporeo, nego minorem, & consequentiam. Vnde Angelicus Magister in eodem articulo in solutione ad vltimum argumentum inquit: *Quod anima; & Angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem, quæ quidem mutatio est de operatione in operationem. Ad quam mutationem non requiritur materia, sed ad mutationes naturales, quæ sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concessa maiori absolutè sumpta, distinguendo minorem. Sed gradus methaphysici non habēt rationem partium respectu animæ, distinguo minorem; rationem partium physicarum, omitto, aut cōcedo minorem. Rationem partium methaphysicarū, nego minorem, & consequentiam. Nec contra hoc obstat prædicatio; quià licèt partes physicæ de suo toto non possint prædicari; tamen hoc non tollit, quod partes, seu gradus methaphysici propriè prædicentur de suis totis.

AD Vigesimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem partes animæ, quas designat Aristoteles in ista divisione, sunt illæ, per quas anima habet operari cum ratione, aut sine ratione, distinguo maiorem; per quas habet operari radicaliter, & mediatè, concedo maiorem. Per quas habet operari immediatè præcisè, nego maiorem. Sed operari cum ratione, aut sinè ratione, non convenit animæ ratione graduum, sed ratione ipsarum potentiarum vitalium, distinguo minorem; operari proximè, seu immediatè, omitto minorem. Operari mediatè, & quasi radicaliter, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si per ipsos gradus anima non habeat operari immediatè; tamen gradus designant, aut sunt designationes, quasi radicales distinctorum modorum operandi, qui conveniunt animæ. Et hoc sufficit, vt de eisdem gradibus possit exponi, & verificari tradita divisio partium animæ.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur; distinguendo etiam maiorem; in omni recta divisione, membra dividentia debent habere distinctionem, & aliquam oppositionem; distinguo maiorem; quantum ad esse formale, seu quantum ad illam rationem, sub qua contraponuntur, & condividuntur, concedo maiorem. Quantum ad esse entitativum, nego maiorem. Sed gradus metaphysici convenientes animæ, inter se nec habent oppositionem, nec distinctionem, distingo minorem; quantum ad esse reale, & entitativum; concedo minorem. Quantum ad esse virtuale, seu secundum illam rationem, aut rationes, sub quibus condividuntur, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si inter gradus methaphysicos cōvenientes animæ non detur realis distinctio entitativa; tamen datur distinctio virtualis; quæ est sufficiens ad salvandam veram divisionenem.

AD Duodecimum argumentum respondetur, negando primum antecedens; & ad probationem, distinguo maiorem: genus, & differentia vbicunque dantur, constituunt speciem, distingo: speciem completam, aut incompletam, concedo maiorem. Speciem completam præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia licèt in anima non possit dari genus, & etiam differentia, quibus constituatur in ratione speciei completæ; tamen dantur genus, & differentia, quibus in ratione speciei incompletæ constituitur; & hoc sufficit vt dentur gradus physici, & metaphysici, ex quibus, tanquam ex partibus constet anima & vt in illis dividatur.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem. Hæc diuisio traditur per ea, quæ sunt partes animæ, distinguo maiorem: per ea, quæ sunt partes potentiales, seu induunt rationem potentiæ respectu animæ, concedo maiorem. Per ea, quæ sunt partes essentiales physicæ, aut metaphysicæ, nego maiorem. Sed ratio partis animæ solùm convenit gradibus metaphysicis, distinguo minorem: ratio partis essentialis attinentis ad eandem lineam metaphysicam, concedo minorem. Ratio partis potentialis, seu partium habentium rationem potentiarum, nego minorem & consequentiam.

AD Decimum quartum argumentum respondetur; quod in textu relato in argumento indicat Aristoteles, quod partes, in quibus dividit animam sunt genere differentes: quia animam dividit in illam partem, quæ est particeps rationis; & illam partem, quæ est expers rationis; & inter tales partes datur distinctio generica. Sed hoc ipsum salvatur in potentijs, & de eis verificatur: nam potentiæ, quæ per se participant rationem, aut sunt rationales formaliter, & per essentiam differunt genere ab eis, quæ sunt expertes rationis; & sic hoc non tollit, quo minus tradita diuisio intelligatur optimè non de genere, & differentia conuenientibus animæ; sed de potentijs, per quas anima operatur vitaliter.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, omissa maiori, negando minorem. Quia ad rationem partium subiectivarum, necessariò exigitur, quod dentur diversæ species, quæ rationem partium subiectivarũ obtineãt in comparatione ad aliquod genus, respectu cuius se habeant, vt tales partes. Et cum intra animam humanam non dẽtur partes substantiales, seu substantialiter, & specificè differentes, respectu quarum ipsa anima habeat rationem generis. Inde est, quod anima humana non habet propriè partes subiectivas, in quibus possit dividi, & de quibus possit diuisio tradita intelligi, & verificari.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, negando maiorẽ quantum ad modum continentiæ. Nam omnes gradus, & differentiæ vitæ continentur sub anima vt sic, seu absolutè cõsiderata, tanquam sub legitimo genere; & sic componitur, & stat optimè, quod in comparatione ad animam absolutè sumptam, & consideratam tales gradus, & differentiæ vitæ, habeant rationem partium subiectivarum. At vero anima humana determinatè sumpta, nullo modo habet rationem generis respectu suorum graduum. Et sic non habet partes subiectivas, in quibus dividatur.

AD Decimum septimum argumentum respondetur ex dictis, quod tradita diuisio est de partibus animæ, sed non de partibus essentialibus, aut substantialibus, sed de partibus accidentalibus, quæ respectu eiusdem animæ sunt ipsæ potentiæ: & sic de eis verificatur optimè doctrina Aristotelis.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; partes cuiuslibet rei participant entitatem eiusdem rationis, ac est ipsum totum, cuius sunt tales partes, distinguo maiorem, quando partes sunt essentiales, vel quasi substantiales respectu ipsius totius, ad quod comparantur, concedo maiorem. Quandò sunt partes accidentales præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia anima quando in præsenti diuisione dividitur in potentias, tanquam in proprias partes, non dividitur in eis, quasi in partibus substantialibus, seu essentialibus, sed vt in partibus accidentalibus.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concesso primo antecedenti cũ consequentia, negando minorẽ subsumptam. Nam etiam si potẽtiæ animæ, quæ sunt participes, & expertes rationis, numericè, aut specificè consideratæ, sint quàm plures: tamen genericè sump-

ſumptæ ad duas præfatas lineas reducuntur; & quià ſecundum iſtam rationem eſt facta, & intelligenda propoſita diviſio; ideò rectiſsimè accommodatur potentijs, & de illis dicto modo verificatur.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem dico; quod quànvis anima humana non habeat partes eſſentiales phyſicas, nec partes integrales; tamen habet gradus, ſeu partes eſſentiales methaphiſicas, & etiam partes accidentales potentiales, quæ ſunt ipſæ vitales potentiæ, de quarum primis partibus, abſolutè loquendo, poteſt verificari diviſio; & de ſecundis interpretatur, & intelligitur proprius, vt in concluſionibus manet, declaratum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrùm anima rationalis ſecundum gradum rationalem, ſeu quatenus intellectiua eſt; & ſubiectum virtutum intellectualium ſit ſeparata ſecundum eſſe à corpore?

PRÆMITTENS Ariſtoteles in hoc capite ea, quæ neceſſaria ſunt ad manifeſtationem virtutum intellectualium; & ſpecialiter, quæ exiguntur ex parte ſubiecti, cui tales virtutes legitimè adhærent, quæ eſt pars animæ particeps rationis, ſeu anima quatenus rationalis, ſeu intellectiva eſt; inquit: *Duas igitur eſſe animæ partes antea diximus. Eam, quæ rationis eſt particeps: & eam, quæ eiuſdem eſt expers. Nunc autem identidem pars ea, quæ rationem habet, eſt diuidenda. Atque ſit ſuppoſitum, duas eſſe partes, quæ ſunt participes rationis; vnam, qua contemplamur ea, quorum principia vt aliter ſe habeant minimè fieri poteſt. Alteram, qua perſpicimus ea, quæ aliter ſe habere poſſunt. Eæ namque animæ partes diuerſæ ſunt genere, quæ ſunt aptæ ad res eas cognoſcendas, quæ genere differunt: ſiquidem ipſis ineſt rerum cognitio ſimilitudine quadam, atque accommodatione.* Eccè vbi Philoſophus attribuit animæ intellectivæ, quatenus contemplativa eſt, & ſubiectum virtutum intellectualium, quæ ad nudam contemplationem deſerviunt, & ordinantur; quod ſit contemplativa eorum, quæ aliter minimè ſe habere poſſunt: & ea, quæ contemplantur, ſeu cognoſcuntur, ſint in cognoſcente iuxtà modum cognoſcentis; quià omne, quod recipitur, & eſt in alio; recipitur, & exiſtit in illo iuxta modum recipientis: indè apparet, quod ea, quæ aliter ſe habere non poſſunt, & vt talia cognoſcuntur, & contemplantur ab anima, debent ſupponere in anima, quatenus cognoſcitiva, & contemplativa eſt talium rerum; quod ipſa anima aliter ſe habere non poſsit: & cum ad hoc ſit neceſſaria remotio, ſeu independentia à materia; ex eo quod res materiales, quatenus tales, ſunt valdè ſubiectæ corruptioni, & mutabilitati; indè provenit, quod anima humana, ſecundùm quod fundat dictam contemplationem videtur debere habere remotionem, & independentiam à materia; & in ordine ad hoc declarandum; inquirimus: vtrùm anima rationalis, quatenus rationalis, ſeu intellectualis eſt; & præcipuè ſecundum quod ſpecialiter fundat ordinem ad cognoſcendum res neceſſarias, quæ aliter ſe habere non poſſunt, ſit ſepatata ſecundum eſſe à corpore, & independens ab eo.

ET pro huius difficultatis ampliori manifeſtatione: noto primò; varios gradus, & rationes contineri, & reperiri in anima humana ſecundum ſe, & abſolutè conſiderata. Nàm anima humana ſecundum ſe habet, quod ſit principium vegetandi, ſentiendi, & intelligendi: talitèr quod quatenus vegetativa dicit ordinem ad exercendum actus generandi, nutriendi, & augendi vitaliter. Et proùt ſenſitiva fundat habitudinem ad exercendas varias ſenſationes, tam externas, quàm internas. Et ſecundùm quod intellectiva eſt, habet facultatem ad exercendam cognitionem ſpiritualem, ſeu intellectionem. Et quantum ad omnes dictos gradus, ſeu rationes poteſt dubitari, & in diſputationem, adduci: an anima humana habeat per illos remotionem, & independentiam à materia, vel vnionem cum ea, & media vnione aliquam dependentiam.

NOTO Secundo; duplicitèr poſſe intelligi, animam humanam eſſe independentem à materia ſecundùm aliquem, aut aliquos ex prædictis gradibus; nempè aut quià ſecundùm eſſe; hoc eſt, ſecundùm ſuam entitatem habet remotionem, & independentiam

à materia; ita vt sit substantia separata; aut quià non obstante, quod secundum suam substantiam, seu entitatem substantialem habeat, & exigat vnionem cum materia fundando ab ea aliquam dependentiam ad existendum modo connaturali; tamen in ordine ad operandum, seu exercendum operationes prædictas, seu correspondentes prædictis gradibus, non habet dependentiam à materia.

NOTO Tertio; quod dependentia, quam anima potest fundare, & habere respectu materiæ in ordine ad operandum, adhuc potest esse in duplici differentia: videlicet aut quia dependeat formaliter; hoc est, in ordine ad formalem elicientiam propriorum actuum; ita vt formaliter non possint operari nisi in materia, seu in determinatis organis materialibus: aut quia dependeat solum ministerialiter, seu conditionaliter; hoc est, tanquam à ministro, seu conditione deserviente ad hoc, vt anima formaliter, per se, seu per suas proprias potentias operetur, posita conditione, seu ministerio, Quibus præmissis.

SIT Prima conclusio; anima humana secundum se, seu quantum ad suam substantiam, & entitatem; non est forma remota, seu habens remotionem, & independentiam à corpore in ordine ad existendum, & operandum; hæc conclusio deducitur primò ex Aristotele varijs in locis; vt videre est, in libro secundo de Anima capite decimo; vbi absolutè, & generaliter diffiniens omnem animam inquit: quod anima est actus corporis physici, & organici, potentia vitam habentis: vbi animæ secundum propriam naturam, & substantiam attribuit, quod sit actus substantialis informans corpus, seu materiam primam. Sed actus informans corpus; seu materiam, inquantum talis actus est, non habet remotionem à corpore. Sed cum ipso corpore habet intrinsecam vnionem: & ab eo fundat aliqualem dependentiam, saltim ad essendum, seu existendum modo perfecto, & connaturali. Ergo anima humana secundum suum esse, & propriam entitatem, aut substantiam non habet, quod sit forma remota à corpore, & independens ab eo; sed cum corpore fundat, & habet intrinsecam vnionem, & aliqualem dependentiam in ordine ad existendum, & operandum modo perfecto, & connaturali, conformiter ad exigentiam, & naturam eiusdem animæ.

SECVNDO Idem assumptum suadetur ex secunda diffinitione, quam idem Philosophus tradit de anima, dum dicit: quod anima est: *id quo viuimus sentimus, locomouemur, & intelligimus primo*: ideſt, est principium, & causa radicalis operandi vitaliter: ita vt anima humana hoc ipsum habeat in hominibus, seu respectu hominum. Sed id, quod est principium, & causa radicalis, vt homines operentur vitaliter non potest esse remotum; aut separatum à materia, sed vnitum cum illa, & ab ea aliquo modo dependens. Ergò anima humana quantum ad suam substantiam, & entitatem habet intrinsecam vnionem cum corpore, seu materia, & dependentiam ab ea. Maior constat ex diffinitione, quam Aristoteles tradit; & minorem probo. Id, quod est principium, & causa radicalis, vt homines operentur vitaliter, debet intrinsicè inesse eisdem hominibus; cum principium, & radix vitæ non possit esse quid extrinsecum, sed quid intrinsecum cuicumque viventi. Sed homo vivens, seu vivificatus, necessariò constat corpore, seu materia. Ergo id, quod est principium, & causa radicalis, vt homines operentur vitaliter, non potest esse remotum, seu separatum à materia; sed cum ea vnitum, & ab ea aliquo modo dependens: & consequenter, anima secundum suam substantiam, & entitatem exigit habere intrinsecam vnionem cum corpore, & dependentiam aliquam à materia ad connaturaliter existendum, & perfectè operandum.

DEINDE Suadetur conclusio ex ipsa ratione animæ, inquantum anima est. Nam anima, inquantum anima est essentialiter habet, quod sit pars; fundando necessariam habitudinem ad alteram compartem, & ad totum, respectu cuius habet rationem partis. Sed totum, respectu cuius anima humana habet, quod sit pars, est homo, in quo essentialiter continetur materia, que est altera cõpars respectu animæ. Ergo anima secundum quod anima est, petit necessariò esse vnita materiæ, & ab ea habet aliquam dependentiam in ordine ad existendum modo connaturali, & in ordine ad exercendum quam plures operationes, ei convenientes.

PROBATVR Vlterius conclusio,

&

& præcedens ratiocinium confirmatur si propter aliquam rationem anima rationalis, seu humana, non exigeret vnionem cum corpore, & haberet aliqualem dependentiam ab eo in operando; maximè quia est spiritualis? Sed non obstat spiritualitas conveniens animæ, ad hoc vt anima exigat prædictam vnionem, & fundet dictam dependentiam à corpore, seu materia. Ergo optimè salvatur, & verificatur, quod in proposita conclusione est assertum de anima humana. Maior apparet manifesta; & minorem probo; spiritualitas competens animæ non est spiritualitas entis completi, sed incompleti; siquidem anima humana in hoc, & per hoc differt ab Angelo; quod Angelus est ens spirituale completum per se subsistens absolutè, & sinè ordine ad aliud, anima verò, quàvis sit ens spirituale, non est ens spirituale completum, sed incompletum, & partiale. Sed omne ens incompletum, & secundùm suam naturam partiale, per se dicit ordinem ad totum, cuius est pars, & fundat dependentiam ab alijs compartibus ad hoc vt existat modo connaturali, & omnes suas operationes exerceat. Ergò quanvis anima humana sit forma, seu entitas spiritualis, talis spiritualitas non obstat ad hoc, vt anima exigat prædictam vnionem, & fundet dictam dependentiam à corpore in ordine ad connaturaliter existendum, & exercendum omnes proprias operationes.

DEINDE Eandem conclusionem docet Angelicus Magister in disputatis, quæstione vnica de Anima articulo secundo, vbi in argumento sed contra eam suadet ex doctrina Aristotilis in hunc modum; secundum Aristotelem in libro tertio de Anima, sic se habent, aut sic comparantur anima, & corpus in ordine ad existendum, & operandum, constituendo vnum existens, & vnum operans, ac se habent cera, & figura, quæ media impressione sigilli causatur in cera sigillata. Sed figura talitèr se habet in comparatione ad ceram, quod non potest sinè cera existere. Ergò etiam anima humana in comparatione ad corpus, seu materiam, cui correspondet, talitèr debet se habere, quod ad minus ad existendum, & operandum connaturalitèr exigat vnionem cùm corpore, & habeat dependentiam ab eo.

SECVNDO Idem assumptum comprobat Sanctus Doctor sequenti ratiocinio. Nulla forma, quæ secundum suam propriam naturam habet rationem talis formæ, connaturaliter, & per se loquendo, habet, aut admittit separationem à subiecto, cuius est forma; cùm de ratione formæ sit informare, seu actuare, & hoc solùm conveniat formæ, quatenus inest, seu secundùm quod est vnita subiecto. Sed subiectum correspondens animę humanæ, seu rationali est materia prima, seu corpus humanum. Ergò anima humana, connaturaliter, & per se loquendo, non admittit separationem à materia prima, seu ab humano corpore, sed ab eo dependet ad connaturaliter existendum, & exercendum omnes operationes eidem animæ correspondentes.

SED Dices: istam probationem continere falsam doctrinam; & quæ in ipsa anima rationali manifestè apparet falsificata. Nam anima humana ex eo, quod spiritualis est, habet, quod sit per se subsistens; & ex eo quod est per se subsistens, habet, quod sit immortalis, & quod separata à corpore conservetur: & quod in illo statu conservet proprias potentias, & exerceat operationes illis convenientes, aut correspondentes: vnde de anima divitis dicitur Lucæ 16. quod recordabatur; quod in hoc seculo reliquerat quinque fratres. Sed in illo statu quantum ad suum esse, & naturam, nullam videtur anima pati violentiam, sed existere connaturaliter. Ergo optimè componitur, & stat, quod anima humana secundum suum esse, habeat remotionem à corpore, & quod in dependenter à corpore, seu à materia exerceat suas proprias operationes.

SED Contra hoc est. Nam etiam si verum sit, quod anima rationalis; quia spiritualis, & immortalis est, conservatur, & operatur separata à materia; tamen in illo statu non existit connaturaliter; quod deducitur, & manifestatur; ex eo quod adhuc in illo statu, cum habeat esse, & naturam partis, adhuc inclinatur, & ostendit exigentiam, seu propensionem ad vnionem cum suo toto: quia tunc non participat completionem, & perfectionem, cuius naturaliter est capax, & ad quam per se fuit producta; quare licèt in illo statu dicto separationis non patiatur violentiam; tamen non existit

naturaliter, & præternaturaliter. Ergò in ordine ad existendum modo cõnaturali, & exercendum omnes operationes correspondentes animæ humanæ, exigit eadem anima vnionem cum corpore, & ab eodem corpore; seù materia habet aliqualem dependentiam.

SIT Secunda conclusio: anima humana secundùm gradum vegetativum, & omnes operationes ei correspõdentes dependet ex vnione ad corpus: ita vt solum in corpore, seù interveniente intrinseca vnione ad illud, possit anima exercere operationes vegetandi, & talem gradum manifestare. Hæc conclusio desumitur primo ex Aristotele, lib. 2. de Anima textu 34. & deinceps; vbi assignat pro exercitio, seu legitimis operationibus correspondentibus gradui vegetativo, seu vegetandi, hoc quod est vti alimento, & generare. In qua doctrina proponit tres potentias legitimè attinentes ad dictum gradum, quæ sunt potentia nutritiva, augmentativa, & generativa. Et ex hoc principio sic formo probationẽ pro conclusione. Ab illo necessariò dependet anima humana secundum quẽlibet gradum, sinè quo non potest exercere, & ostendere operationes attinentes ad illum gradum. Sed anima humana secundum gradum, quem continet vegetativæ, non potest exercere operationes correspondentes tali gradui sinè vnione ad corpus, & interventione organorum corporalium. Ergo anima humana secundum graduin vegetativæ necessariò dependet ex vnione ad corpus; ita vt nõ possit esse nisi in corpore. Maior est certa; nam de ratione animæ absolutè loquendo, est, quod vivificet, seu quod tribuat vitam; ita vt secundum quemlibet gradum tribuat vitam, tali gradui correspondentem, & cum vita non sit sinè aliqua operatione: consequens est, quod ad hoc vt anima vivificet, & permaneat secundum quemlibet gradum debet exercere operationes attinentes ad talem gradum; ostendens dependentiam ab eo, à quo dependent eędem operationes. Et minorem probo: operationes correspondentes animæ humanæ secundum gradum vegetativum sunt operationes nutriendi, augendi, & generandi vitaliter. Sed tales operationes nõ possũt exerceri nisi interveniente vnione intrinseca ad corpus humanum, seù ad materiam primam, vt apparet discurrendo per singulas. Ergo anima humana secundum gradum vegetativæ, quẽ continet, non potest exercere, & ostendere operationes correspondentes tali gradui sinè vnione ad corpus, & interventione organorum corporalium; & sic secundum talem gradum anima necessariò dependet ab vnione cum corpore.

CONFIRMATVR Hoc; si enim anima humana secundum gradum vegetativum, non dependeret necessariò à corpore, quantum ad elicientiam, seu exercitium operationum correspondentium tali gradui; posset conservare potentias vegetativas, & exercere omnes earum operationes in statu separationis, in quo anima est denudata à materia, & ab omni corporeitate. Sed anima humana in statu separationis, in quo est denudata, & deputata ab omni materia, & corporeitate, nõ potest exercere operationes vegetandi, quales sunt nutritio, augmentatio, & generatio. Cum in statu separationis non vtatur alimento, quod necessariò exigitur ad nutritionẽ, & augmentationem: nec habeat materiam, ex qua tanquam ex subiecto causet, seu efficiat generationem. Ergo indicium certum est de eo, quod anima humana dependet necessariò à corpore, quantum ad gradum vegetativum, & exercitium operationum vitalium tali gradui correspondentium.

SED Dices falsum esse, quod anima humana, seù rationalis in statu, in quo consideratur, seù existit separata à corpore, non includat, aut conservet materiam, in qua, aut per quam possit exercere generationem, & etiam vti alimento, sicut attinet ad potentiam nutritivã, & augmentativam; quia limitatio, & determinatio convenit formis per materiã & cum anima humana, seu rationalis in statu separationis à corpore humano conservet, & habeat limitationem, & determinationem: consequens apparet; quod etiam conservat materiam aliquam ratione cuius possit prædictas operationes exercere.

SED Contra hoc est: primo nam si anima humana in statu separationis à corpore conservaret materiam, ratione cuius haberet fundamentum ad exercẽdas dictas operationes: cum materia non possit existere sinè forma; & forma, & materia semèl vnitæ non possint esse sinè corpore; si anima separata conservaret materiam, conservaret etiam corpus; & sic non esset separata à corpore, vt supponimus. Ergo in statu separationis non potest anima humana conservare materiam

teriam ratione cuius dictas operationes exerceat.

SECVNDO Quia ratio, quæ assignatur ad conservationem talis materia, non subsistit; tum quia formæ spirituales completæ, quales sunt ipsi Angeli, habent limitationem, & determinationem; & tamen nullam includunt materiam, aut ordinem ad illam. Ergò ex eo, quod anima humana in statu separationis includat, aut habeat limitationem, & determinationem, non ex eo, sequitur, quod debeat conservare materiam. Tùm quià etiamsi in animabus adhoc vt limitentur, & individuentur, seù conservēt determinationem individualem, requiratur interventio materiæ, seù detur dependentia ab illa; tamen non exigitur, quod includant materiā in re determinatā, & individuatā: sed sufficit habitudo, seù ordo ad materiam. Ergò anima separata, cùm hoc ordine, seù habitudine ad materiam, potest habere, & conservare suam limitationem, & individuationem, absque eo, quòd in re, & entitativè includat materiam. Sed operationes attinentes ad animam vegetativam non possunt exerceri sinè interventione materiæ in re, & quantum ad entitatem. Ergò anima in statu separationis non potest exercere dictas operationes; & consequentèr, ad earum exercitationem necessariò dependet anima humana ab vnione cùm corpore, seù materia prima.

SIT Tertia conclusio, anima humana secundùm gradum sensitivum etiā est dependens à corpore, seù materia; ità vt sinè vnione ad corpus, & interuentione materiæ, nullo modo possit exercere operationes correspondentes tali gradui. Hæc conclusio deducitur etiam ex Aristotele, lib. 3. de anima; vbi loquens de intellectu, dicit: quod solus intellectus separatur à corpore, tanquàm perpetuum à corruptibili. Ostendens quod intèr aliquas potentias attinentes ad animam humanam; solus intellectus potest cùm ipsa anima separari à corpore, absque eo, quod potentiæ sensitivæ similem admittant separationem. Ergò potentiæ sensitivæ taliter dependent à corpore, quod sinè corpore nec possūt esse, nec operari. Ergò etiā anima humana secundùm eundē gradum sensitivum habet similem dependentiam à corpore: ità vt sinè corpore, talis gradus non possit exerceri, nec esse.

CONFIRMATVR, Et comprobatur assumptum hoc pacto: ille gradus, cuius potentiæ non possunt esse sinè corpore, non potest etiam ipse gradus sinè corpore esse. Sed potentiæ correspondentes gradui sensitivo non possunt esse sinè corpore. Ergò nec ipse gradus. Maior videtur certa: & minorem probo; potentiæ correspondentes gradui sentiendi, seu gradui sensitivo, sunt potentiæ sensitivæ. Sed potentiæ sensitivæ, non possunt esse sinè corpore. Ergò nec potentiæ correspondentes gradui sentiendi possunt esse sinè corpore. Maior est certa, & vltimam minorem probo; illæ potentiæ, quæ habent esse in organo corporeo, necessariò dependent à tali organo, & sic sinè corpore non possunt esse. Sed potentiæ sensitivæ; sivè sint sensus interni, sivè externi habent esse in organo corporali, & in tali organo propriè, & formalitèr habent operari, vt apparet inductivè discurrendo per omnes, & singulas potentias dictas. Ergò potentiæ sensitivæ non possunt esse sinè corpore: & consequentèr, nec potentiæ correspondentes gradui sensitivo, nec ipse gradus possunt esse sinè corpore, sed ab illo necessariò dependent.

SED Dices ex sententia Platonicorum, quam proponit, & reijcit D. Thomàs, quæstione vnica de Anima, articulo 19. Quod ad animam sensitivam consequuntur potentiæ sensitivæ duplicis differentiæ, quarum aliæ sunt in ipsa anima principium interiorum actuum; & aliæ sunt, quæ habent rationem causæ, seù principij respectu motuum, seù actuum exteriorum sentiendi: & quod inter dictas potentias datur discrimen in eo; quòd illæ, quæ sunt principium externarum operationum dependent à corpore; ità vt destructo corpore simul destruantur illæ potentiæ sensitivæ, absque eo, quod possint permanere in anima separata. At verò potentiæ, quæ sunt principia interiorum actuum, non sunt à corpore dependentes, sed in ipsa anima in statu separationis possunt conservari. Quarè licet anima humana, quantùm ad esse, & gradum sensitivum habeat aliqualem dependentiam, seù secundum quid dependeat; nempè quantum ab aliquas potentias, & exercitium earum; tamèn nō est absolutè, & simpliciter dependens à materia secundùm talem rationem; quià aliquas potentias sensitivas, & operationes sentiendi potest exercere independenter à corpore, seu materia.

SED Contra hoc est; nàm imprimis,

mis, vt testatur D. Thomas in eodem loco allegato: Platonici absolutè loquendo de sensibus; illos diffiniunt, dicendo; quod sensus est *motus animæ per corpus.* Sed in omnibus potentijs, quæ consequuntur ad animam, & pertinent ad illã secundùm gradum sensitivum, reperitur, quod sint veræ potentiæ sensitivæ. Ergò in omnibus huiusmodi potentijs debet observari, & salvari, quod sint motus animæ per corpus. Sed motus animæ per corpus, necessariò dependet à corpore; ità vt sinè corpore non possit exerceri. Ergò anima humana secundùm gradum sensitivum, quantum ad omnes potentias, & actus ei correspondentes dependet à corpore; ità vt in esse, & operari, quantùm ad talem gradum dependeat absolutè, & simpliciter à corpore, seù ab vnione cùm materia.

DEINDE Eandem doctrinam Platonicorum, reijcit Angelicus Magister, dicens: *Sed hæc positio stare non potest. Manifestum est enim, quod vnumquodque secundum hoc operatur, secundum quod est ens. Vndè quæ per se habent esse, per se operantur, sicut individua substantiarum. Formæ autem, quæ per se non possunt esse, sed dicuntur entia, inquantum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari, inquantum per eas subiecta operantur. Sicut enim calor non est id, quod est, sed est id, quo aliquid est calidum; ità non calefacit, sed est id, quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiua haberet per se operationem; sequeretur, quod haberet per se subsistentiã, & sic non corrumperetur, corrupto corpore. Vndè etiam animæ brutorum essent immortales, quod est impossibile.*

QVIBVS Verbis, sequens ratiocinium proponit. Si anima humana secũdùm gradum sensitivum non penderet absolutè, & simpliciter à corpore; ità vt nullam operationem attinentem ad illum gradum posit exercere, sinè corpore; sequeretur, quod animæ brutorum animantium possent etiam exercere similes operationes sensitivas, seu attinentes ad gradum sensitivum independentèr à corpore; cùm gradus sensitivus, & ea, quæ ad talem gradum attinent, eiusdem rationis sint in anima humana, & in anima purè sensitiva, qualis est anima brutorum animantium. Sed animæ sensitivę brutorum animalium nullam operationem sensualem, aut sensitivam possunt exercere, nisi vnitæ materiæ, seu cũ dependentia à corpore. Ergò similitèr anima humana, quantùm ad gradum sensitivum, & omnes operationes attinentes ad illum gradum absolutè, & simpliciter dependent à corpore, ità vt nulla operatio huius generis possit exerceri ab anima absque eo, quod anima sit in corpore, & talis operatio exerceatur, cùm dependentia à materia. Maior constat, & minorem probo; si animæ sensitivæ brutorum animalium possent exercere operationes sensibiles, independentèr à corpore, & ab organis materialibus; sequæretur, quod tales animæ possent etiàm esse, seu existere per se ipsas independentèr à corpore, seu sinè vnione ad materiam; cùm operari præsupponat esse, & sequatur ad esse; ità vt sicut solum potest operari id, quod est; solum possit operari independentèr à materia, id, quod habet esse independentèr a materia. Sed anima brutorum animalium non possunt existere per se independenter à materia; cùm non sint formæ per se subsistentes, sed formæ materiales dependentes à materia infieri, & in esse, & in omni permanentia, aut conservatione; ità vt deficiente vnione, seu applicatione ad materiam: deficiant etiã tales formæ. Ergò animæ sensitivæ brutorum animalium, nullam operationem attinentem ad gradum sensitivum possunt exercere independentèr à materia, seu ab vnione cùm ea. Et consequentèr anima humana, quantum ad similem gradum sensitivum, habet similem dependentiam à corpore; ità vt quantùm ad esse formale, nullam potentiam conservet, & nullam operationem exerceat, aut possit exercere, nisi vnita corpori, & cùm dependentia à materia. Etiam si quantum ad esse radicale, in se ipsa contineat omnes potentias correspondentes omnibus gradibus, & per modum radicis fundet, & dicat habitudinem ad omnes operationes, quæ secundùm omnes gradus possunt exerceri.

CONFIRMAT, Et declarat hoc assumptum, & probationem Angelicus Magister, exemplo de sumpto à calore: sicut enim calor non est id, quod est, sed id, quo aliquid est calidum: sic pariformitèr anima sensitiva brutorum animantium non est id, quod est, seu aliquid per se subsistens, sed id, quo bruta constituuntur, & habent esse viventia sensitiva: & etiam anima humana considerando in ea præcisè, aut præcisivè ab alijs gradibus, & rationibus gradum sensitivum per talem gradum, non habet, quod sit id, quod est, seù quod sit forma per se subsistens:

quià

quià ratio ſubſiſtendi per ſe, & quod ſit perpetua, & immortalis, non competit ei, in quantum ſenſitiva eſt, ſed ſecundũ quod eſt ſpiritualis, & intellectiva. Sed calor ex eo, quod non eſt id, quod eſt, ſed id, quo ſubiectum conſtituitur in eſſe calidi; ſimiliter non eſt id, quod operatur, ſeù id, quod calefacit, ſed illud, quo ſubiectum calefacit, & operatur; ità vt nullo modo calor poſsit naturaliter calefacere, aut operari, niſi cum dependentia à ſubiecto, & vt adhærens illi. Ergò etiam anima ſenſitiva, ſivè purè ſenſitiva ſit, vt anima brutorum, ſivè intellectiva ſit vt anima humana, ſecundum gradum ſenſitivum talem dependentiam habet à corpore, quod nullo modo poteſt operari, niſi in illo, aut cùm dependentia ab eo.

SIT Quarta concluſio: anima humana, adhuc ſecundum gradum rationalis, ſeu intellectivæ, eſt dependens aliquo modo à corpore: tàm in eſſendo, quàm in operãdo, ità vt licet poſsit exiſtere, & operari ſeparata à corpore, & denudata ab omni materia; tamèn ad exiſtendum, & operandum modo magis connaturali, exigit vnionem cùm corpore, & ab ea dependet; non quidem taliter quod ad exercendas operationes correſpondentes gradui intellectivo operetur formaliter in aliquo organo corporeo, aut quod tales operationes eliciat in materia; ſed taliter quod à materia, & ab organis corporalibus dependeat, quaſi præſuppoſitivè, & miniſterialiter; hoc eſt, tanquàm ab inſtrumentis miniſtrantibus ea, quæ neceſſaria ſunt adhoc, vt anima conformitèr ad conditionem ſuæ naturæ poſsit intelligere. Hæc concluſio, imprimis deducitur ex Ariſtotele ex varijs locis librorum de anima. Et quod in ordine ad exiſtendùm modo magis connaturali exigat corpus, & aliquo modo dependeat ab illo, ſuadetur primò, ex doctrina ſæpè adducta ex libro ſecundo, cap. 1. vbi tradens diffinitionem animæ abſolutè, & generaliter conſideratæ, dicit: quod anima eſt *actus corporis phyſici, & organici, potentiam vitam habentis.* Ecce vbi Philoſophus attribuit omni animæ, ſecundum omnem rationem, quod ſit actus corporis. Sed anima intellectiva, ſecundùm determinatum gradum intellectivæ habet, quod ſit vera anima. Ergò ſecundum talem rationem debet aliquo modo eſſe actus corporis. Sed actus corporis, etiam ſi ſinè corpore poſsit eſſe; tamèn modo magis proprio, & connaturali videtur eſſe in ipſo corpore. Ergo anima humana adhùc ſecundum gradum ſupremum talis animæ; etiàm ſi in eſſendo, ſeu exiſtendo non dependeat ſimpliciter à corpore, ſeu à materia; quià ſinè illis poteſt eſſe: tamen fundat aliqualem dependentiam ab eis; nempè in ordine ad eſſendum, ſeu exiſtendum modo magis connaturali.

SED Dices, quod etiam ſi anima humana habeat rationem actus corporis, & vt ſic, fundet dependentiam à corpore, ſecundum duos gradus corporeos, quos continet, ſeu includit nempè inquãtùm vegetativa, & ſenſitiva eſt; tamèn ſecundùm gradum ſupremum; ſcilicet in quãtùm intellectiva eſt, non habet, quod ſit actus corporis; ſed potius vt ſic debet eſſe omninò abſtrahens à corpore; & contrapoſita corpori, aut independens à corpore. Tum ex eo, quod eſt intellectiva, ex quo capite exigit immaterialitatem abſolutam; cùm cognitio fundetur in immaterialitate; & cognitio intellectiva ſit ſuprema, & perfectiſsima inter omnes cognitiones; vt demonſtrat Angelicus Magiſter 1. par. quæſt. 14. artic. 1. Tum quia anima rationalis, quatenus rationalis eſt; eſt entitas ſpiritualis, & ſpirituale, inquantùm tale, oſtendit contrapoſitionem ad corpus, & independentiam ab eo. Ergò licet anima humana, vt dictum eſt, dependeat à corpore ſecundùm duos priores gradus vegetativæ, & ſenſitivæ; tamèn ſecundum gradum rationalis, ſeu intellectivæ, nullam dependentiam debet habere à corpore.

SED Contrà hoc eſt; nàm anima humana ſecundùm gradum intellectivæ conſiderata, aut habet rationem animæ, aut non habet talem rationem. Si habet rationem animæ. Ergò de illa ſecundùm talem rationem, & conſiderationem debet verificari diffinitio generalis, quam Ariſtoteles tradit de anima in communi. Et ſic debet eſſe actus corporis fundans aliqualem dependentiam à corpore, ſaltim adhoc vt ſit, ſeu exiſtat modo connaturali. Si autem ſecundùm dictum gradum intellectivæ anima rationalis non habet rationem animæ; inquiro primo quid eſt? Nàm ſi non eſt anima, non apparet aliquid aliud, quod ſit: & ſic erit nihil. Deinde, quià ſi anima rationalis, ſecundùm determinatum gradum rationalis, ſeu intellectivæ, non eſſet verè, & propriè anima; iam non darentur tres animæ ſpecie differentes, in quibus trimembri diviſione anima in communi con-

considerata posset dividi, seu partiri: siquidem secundùm alios duos gradus, per quos convenit, cùm animabus plantarum, & brutorum non potest constituere speciem animæ ab alijs condistinctã. Ergò absolutè loquendo, conformiter ad principia, & doctrinas Aristotelis dicendum est, quod anima humana adhuc, in quantum intellectiva est, habet, seu participat rationem actus corporis; & quod prout sic fundat aliquam dependentiam à materia, saltim secundùm quid; hoc est, ad melius, seu connaturalius existendum, & operandum.

NEC. Obstat contra hoc, quod anima humana secundùm supræmum gradum rationalis sit spiritualis, & intellectiva. Nam spiritualitas, quæ convenit animæ est spiritualitas incompleta; hoc est, entis per suam naturam partialis, & incompleti. Sed ens ex natura sua partiale, & incompletum, dicit per se ordinem ad adquirendam completionem, & perfectionem. Ergò anima humana adhùc inquantum spiritualis, & intellectiva, secundùm propriam rationem, & naturam dicit ordinem ad id, per quod compleatur, seu existat in esse, aut statu integro, perfecto, & completo. Sed talem statum solùm participat, & ad illum pervenit secundùm quod reperitur in homine vnita corpori, & constituens vnum ens per se cùm illo, gaudens vnica existentia, & subsistentia totali attinente ad totum hominem. Ergò non obstat spiritualitas attinens ad animam, adhoc vt anima humana secundùm omnes suos gradus exigat vnionem ad corpus, & ab illo habeat aliqualem dependentiam, saltim quantum admodum existendi, & operandi magis connaturaliter.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius, considerando attentè differentiam repertam inter Angelum, & animam humanam, & esse spirituale vnius, & entitatem spiritualem alterius. Nàm Angelo convenit, quod sit forma, seu ens spirituale completum, & absolutè in se subsistens; & sic ratione suæ cõpletionis, & integritatis excludit omnem aliam compartem, cui vniatur, & à qua in suo esse, aut operationibus dependeat. Et quia talem completionem, & integritatem participat, & habet intrà lineam spiritualem, specialiter fundat contrapositionem, & repugnantiam quantum adhoc, quod est dependere à materia, seu corpore. At verò anima rationalis, adhuc inquantùm rationalis est, solùm participat, & solùm habet spiritualitatem incõpletam, seu entis incompleti, & partialis, ob quod indiget compleri in aliquo toto per alicuam aliam compartem. Sed non potest compleri substantialitèr, & in ordine ad existendum, & subsistendum per se, per aliam compartem eiusdem lineæ spiritualis: quià per aliam formam spiritualem non potest propriè, & per se compleri; cùm anima rationalis non habeat rationem materiæ, cui possit per se vniri alia forma: & aliàs intrà lineam spiritualem non detur aliqua substantia materialis, cui ipsa anima per modum formæ vniatur. Ergò anima humana, adhuc inquantum humana, & rationalis est, petit compleri, seu pervenire ad statũ completionis, existendo per existentiam completam, mediante aliqua comparte attinente ad lineam corpoream. Et consequentèr, fundat, & habet dependentiam à corpore secundùm quid, & ad melius esse: hoc est, ad existendum modo completo, & integro, & magis connaturaliter.

DEINDE. Quod ad fundandam, & conservandam dictam dependentiam nõ obstet intellectualitas, seu esse intellectuale conveniens animæ rationali probatur ex doctrina, quam tradit Aristoteles, lib. 3. de anima, capite 8. vbi explicans extẽsionem, seu amplitudinem, & vniversalitatem, quam habet anima rationalis in intelligendo; ità vt media intellectione fiat omnia, inquit: *Id circò & qui non sentit, nihil discere, vel intelligere potest. Et qui contemplamur, necesse est vna cùm phantasmate contemplemur.* Tunc sic; si anima rationalis, secundùm quòd intellectiva est esset independens à corpore, maximè in intelligendo; hoc est, quià posset intelligere absolutè loquendo sinè corpore, seu independentèr ab eo. Sed anima rationalis non potest absolutè loquendo intelligere, sinè corpore. Ergò adhuc inquantum intellectiva est, fundat, & habet dependentiam à corpore adhoc vt operetur, seu intelligat. Maior constat, & minorem probo; anima rationalis secundùm Aristotelem non potest aliquid discere, vel intelligere, nisi cùm dependentia à sensatione, seu ab actibus sentiendi: *Id circò & qui non sentit, nihil discere, vel intelligere potest.* Sed actus sentienti sunt actus corporales, qui solum in corpore, & corporaliter exerceri possunt. Ergò anima rationalis absolutè loquendo, non potest intelligere sinè corpore. Et consequen-

tèr

ter adhuc, inquantum intellectiva est, fundat, & habet dictam dependetiam à corpore, ad hoc vt intelligendo operetur.

CONFIRMATVR Hoc: quia contemplatio est propria operatio, seu exercitium animæ intellective, inquantum intellectiva, & contemplativa est, vt per se patet. Sed anima dependet in contemplando à phantasmatibus, vt in relato textu docet Aristoteles: *Qui contemplatur, necesse est, vna cum phantasmate contempletur.* Ergo cum phantasma sit organum, & potentia corporea; anima rationalis, inquantum intellectiva est, dependet à corpore, seu ab organo corporeo; ita vt sine illo non possit exercere omnes suas operationes inteligendi.

SED Dices Aristotelem in illo loco loqui de anima intellectiva, & de intellectione ei correspondente, non absolutè, sed restrictè, & conditionatè, seu quasi ex suppositione; videlicet in hoc sensu; quod in statu contractionis, & vnionis ad corpus, seu ad materiam, in hoc enim statu, & existente, aut posita conditione talis vnionis, non potest anima rationalis intelligere, discere, aut contemplari, sine phantasmate; sed non negat, quod per se, & absolutè loquendo possit intelligere sinè phantasmate, & sine aliqua dependentia à corpore.

SED Contra hoc insurgo; nam cum anima rationalis, inquantum rationalis, & intellectiva est, habeat, quod sit immortalis, & quod deficiente vnione ad corpus, non ideò deficiat ipsa anima sed quod permaneat, & sinè corpore existat: non negamus, nec dubitamus, quod absolutè loquendo, possit anima humana existere sinè corpore; & independenter à materia operari. Sed hoc non tollit; quod hæc anima possit esse, & operari, tam in corpore, quàm sinè corpore, videlicet in statu separationis. Ex his enim duobus statibus connaturalior est respectu animæ status vnionis, ad corpus, quàm status separationis; ex eo quod secundum suam naturam est forma incompleta, & partialis ordinata ad componendum corpus, tanquam pars illius. Ergo ad hoc vt anima rationalis, vt rationalis, & intellectiva est; operetur, & existat modo magis connaturali requirit corpus, & indiget vnione ad materiam; & sic saltim secundum quid, hoc est, ad melius, & connaturalius esse habet dependentiam à materia.

ET Hæc omnia videntur confirmari ex doctrina, quam tradit Angelicus Magister inter alia loca 1. parte quæst. 84. art. 7. vbi in corpore, ait: *Respondeo dicendum: quod impossibile est, intellectum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi conuertendo se ad phantasmata, & hoc duobus indicijs apparet. Primo quidem; quia cum intellectus sit vis quædam non vtens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum, actus alicuius potentiæ vtentis organo corporali. Vtuntur autem organo corporali sensus, & imaginatio, & aliæ vires pertinentes ad animam sensitiuam: vnde manifestum est, quod ad hoc vt intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de nouo, sed etiam vtendo scientia tam adquisita requiritur actus imaginationis, & cæterarũ virtutũ. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginatiuæ per læsionem organi, vt in phreneticis; & similiter impedito actu memoratiuæ virtutis, vt in letargicis: impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quæ scientia præaccipit. Secundo quia hoc quilibet in se ipso experiri potest quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, formatsibi aliqua phantasmata per modum exemplorum in quibus quasi inspiciat, quod intelligere suadet. Et inde est etiam, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.* Vbi non solum asserit; verum etiam varijs indicijs comprobat, quod intellectus humanus, seu anima intellectiva, in statu vnionis ad corpus, quiquidem status est connaturalior ipsi animæ, dependet in operando à phantasmatibus; ita vt impossibile sit, quod anima in dicto statu, aliquid intelligat, nisi convertendo se ad phantasmata, seu cum dependentia à phantasmatibus. Non quidem quantum ad formalem elicientiam intellectionis; cum intellectio; ex eo quod est operatio spiritualis, non dependeat quantum ad suum esse formale à materia, seu corpore; sed solum instrumentaliter, seu ministerialiter.

EX quibus omnibus occurrit animadvertendum; quod cum anima humana solum habeat rationem subiecti virtutum intellectualium: secundum gradum rationalis, seu intellectivæ, ita vt tales virtutes conveniant animæ, medio intellectu; & per intellectum tantũ habeant operari, eo modo quo intellectus in operando dependet à corpore, seu mate-

materia; sic pariformitèr dependent ab ipso corpore virtutes intellectuales. Et cùm intellectus dependeat à corpore, & organis illius ministerialitèr tantùm, & ad connaturalius intelligendum, non autem formalitèr; ideſt, quantum ad formalem elicientiam actus intellectionis: idẽ servatis servandis, & mutatis mutandis est dicendum de virtutibus intellectualibus in comparatione ad corpus.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur; contrà primam conclusionem ad probandum, quod forma humana, secundùm se sũpta, habeat remotionem, separationem, & absolutam independentiam à corpore in essendo, & inoperando. Id, quod secundum se est præstantius alio; tàm in esse, quàm inoperationibus, nullo modo potest fundare, & habere dependentiam ab eo, quod est simpliciter inferius, & imperfectius illo. Sed anima humana absolutè, & secundùm se considerata, est perfectior, & præstantior quàm corpus, & cætera alia corporalia: cùm anima sit spiritualis, & præstantior, & perfectior sit quælibet res spiritualis, quàm corporalis. Ergò anima humana non potest absolutè loquendo, & secundum se fundare, & habere aliquam dependentiam à corpore, in ordine ad essendum, & operandum.

SECVNDO Arguitur; si anima humana secundum se, & secundum suam entitatem, & substantiam considerata fundaret, & haberet aliquam dependentiam à corpore in ordine ad existendum, & operandum; posset talis anima educi ex corpore, seu ex materia. Sed anima humana nec educitur, nec est educibilis, seu non potest educi ex materia, vt communi consensu docent Philosophi Catholici, libro 1. Phisicorum. Ergò anima humana, seu rationalis secundum se, non potest fundare, aut habere dependentiam à corpore in essendo, seu operando. Cætera patent, & maiorem probo; ratio, & conceptus eductionis stat in eo, quod forma, quæ educitur habeat dependentiam in esse & fieri à materia. Sed si anima humana, secundùm se fundaret dependentiam in ordine ad essendum, & operandum à corpore; posset fieri, seu formari etiam cùm dependentia ab ipso corpore. Ergò si secundum se haberet dictam dependentiam, posset etiam educi. Et cùm anima humana sit ineducibilis: consequens est: quod anima humana secundum se considerata nullam dependentiam habeat à corpore.

TERTIO Arguitur; si anima humana fundaret, & haberet dependentiam à corpore, quantum ad suum esse, & operationes; haberet esse corporeum: cùm esse cuiuslibet rei declaretur per operationes correspondentes eidem rei. Sed anima rationalis non habet esse, aut entitatem corpoream, sed spiritualem. Ergò anima humana secundùm se nullam potest fundare dependentiam, aut indigentiam à corpore, in ordine ad essendum, seu operandum; sed tàm in essendo, quàm in operando debet esse absolutè independens à corpore.

QVARTO Arguitur; si anima humana, seu rationalis, secundùm se considerata fundaret dependentiam à corpore ad perfectè existendum, & operandum sequæretur; quod talis anima esset inferioris conditionis, seu imperfectior in comparatione ad materiam primam. Sed hoc est manifestè falsum, & nullo modo admittendum. Ergò nec admittendum est; quod anima humana secundùm se sumpta, & considerata fundet aliquam dependentiam à materia, seu à corpore in ordine ad essendum, seu operandum. Cætera constant, & sequælam probo; id, quod dependet, ab alio, inquantum dependens est; est imperfectius, & inferioris conditionis, respectu illius, à quo dependet. Sed materia prima, seu corpus absolutè sumptum, non fundat determinatam dependentiam ab anima rationali, adhoc vt tale corpus, seu materia participet perfectam, & totalem subsistentiã, & existentiam, permanendo extra causas modo naturalissimò: & aliàs forma rationalis, seu anima humana fundat determinatam dependentiam à corpore, seu à materia, adhoc vt modo magis connaturali existat, & operetur. Ergò casu, quo anima humana absolutè sumpta, & secũdum suam substantiam considerata fundaret ordinem ad materiam, & dependentiam ab ea, in ordine ad perfectè, & modo magis connaturali existendum, & operandum; sequæretur, quod anima rationalis esset inferioris conditionis, & imperfectior, quàm materia prima; & cum hoc nullo modo possit admitti: dicendũ videtur, quod anima humana secundum

se

se sumpta, & considerata, nec habet, nec fundat dependentiam aliquam à corpore, seu habitudinem ad materiam.

QVINTO Arguitur, anima humana existit, & operatur perfectiori, & præstantiori modo cùm separatione, & remotione à corpore, quàm existit, & operatur, quando est vnita eidem corpori. Ergò in ordine ad melius, & perfectius operandum non fundat dependentiam à materia: ità vt adhuc secundum quid sit dependens ab ea. Consequentia videtur certa, & antecedens probo: anima separata, seu existens in statu separationis, existit, & operatur modo spirituali, & omninò immateriali; & quando est vnita corpori, operatur modo corporeo, & materiali, secundùm conditionem, & modum corporis, in quo exercet tales operationes. Sed perfectior, & præstantior modus operandi est operari, & existere spiritualiter, quàm existere, & operari modo corporeo, seu materiali. Ergò perfectiori, & præstantiori modo existit, & operatur anima humana cum remotione, & separatione à corpore: quàm in statu vnionis ad corpus, & dùm dependet, seu operatur in organis corporalibus. Et consequenter in ordine ad existendum, & operandum modo perfectiori, & magis connaturali non fundat, nec habet dependentiam à materia.

SEXTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; illud est magis connaturale animæ humanæ, & alteri cuicunque rei, quod magis proportionatur naturæ eiusdem rei. Sed magis proportionatur, & conformatur naturæ animæ humanæ existere, & operari cum remotione, separatione, & independentia à materia, quàm operari cùm vnione, & dependentia ab eadem materia: cùm anima humana secundum suam naturam non sit materialis, aut corporalis, sed sit forma spiritualis. Ergò anima humana connaturalius habet operari, & existere cùm remotione, & independentia à corpore, quàm cùm vnione, & dependentia ab eo. Et sic ad existendum, & operandum modo magis connaturali, non debet anima humana fundare habitudinem ad materiam, & dependentiam à corpore.

SEPTIMO Arguitur; anima humana est eiusdem naturæ, & speciei cum Angelis. Sed Angeli nullam dependentiam habent, seu nullam habitudinem fundãt respectu corporis in ordine ad existendum, aut operandum. Ergò neque anima humana debet fundare dictam habitudinem, aut dependentiam à corpore. Cætera patent, & maiorem, in qua est difficultas, sic probo: naturæ, & species rerum declarantur, & cognoscuntur per proprietates, quæ ad tales naturas consequuntur. Sed tàm ad Angelos, quàm ad animam humanam secundùm proprias naturas consideratos, consequuntur eædem proprietates; nempè intellectus, & voluntas. Ergò anima humana est eiusdem naturæ, & speciei cùm Angelis. Et cum Angeli nullam dependentiam habeant, aut fundent secundum suam naturam respectu corporis, nec anima humana potest illam fundare.

OCTAVO Arguitur, anima huna secundùm se considerata, solùm potest fundare dependentiam ab eo, à quo dependet eius esse specificum; cùm ipsa secundum se præcisè sumpta, solùm dicat ea, quæ attinent ad suam propriam naturam, & speciem. Sed esse specificum animæ humanæ non dependet à materia; quià aliàs anima humana secundum se considerata admitteret compositionem phisicam factam ex materia, & forma. Ergò cùm anima humana secundùm se, & quantùm ad suam propriam entitatem, & naturam considerata, non admittat similem compositionem ex materia, & forma; consequens est, quod non possit fundare habitudinẽ, & dependentiã respectu materiæ.

NONO Arguitur, & præcedentia argumenta confirmantur. Ea, quæ participant eandem proprijssimam, seu essentialem differentiam, sunt eiusdem naturæ, & speciei. Sed Angelus, & anima participant eandem proprijssimam, & essentialem differentiam, quę est ratio intellectiui. Ergò Angelus, & animæ humanæ, seu rationales sunt eiusdem naturæ, & speciei. Ergò secundum se, & quantum ad suam speciem eodem modo debent se habere, & eandem habitudinem fundare. Sed Angeli secundum se, & secundum suam naturam considerati nullam habitudinem fundant ad corpus, nec vllam dependentiam habent ab eo in ordine ad existendum, nec ad operandum. Ergò pariformiter est philosophandum de anima humana, seu rationali secundùm se considerata. Et sic nulla dependentia à corpore est admittenda in illa.

VNDECIMO Arguitur; si anima humana dependeret aliquomodo à corpore, maximè vt vniretur illi. Sed anima humana, seu rationalis non potest

vniri cum corpore. Ergò nullo modo potest fundare, & habere dependentiam ab illo, sed absolutè debet esse abstracta, seu separata, & remota à corpore. Maior cõstat, & minorem probo. Omne id, quod vnitur corpori, seu materiæ; cùm vniatur tanquam forma, seu actus, potentiæ; & omnis potentia contineat, & comprehendat suum actum: comprehenditur ab ipso corpore, seu materia, cui vnitur: & sic si anima humana vniretur materiæ, comprehenderetur ab ipsa materia. Sed anima humana, seu rationalis non potest comprehendi à materia; ex eo, quod vt testatur Divus Dionisius, capite primo de Divinis Nominibus: incorporalia non possunt comprehẽdi à corporalibus. Sed anima humana secundum se est incorporalis, seu spiritualis. Ergò anima humana non potest vniri cum corpore; ac per consequens, nullo modo potest fundare, seu habere dependentiam ab illo; sed debet esse remota, & absolutè independens ab eo.

VNDECIMO Arguitur: id, à quo aliqua res dependet secundum se, seu secundum suam naturam, non convenit, aut advenit ei accidentaliter, seu per accidens, sed per se. Sed omnis materia, seu entitas corporea advenit animæ rationali consideratæ secundum suam substantiam, per accidens. Ergò anima rationalis secundum se, seu secundum propriam naturam considerata, non admittit vnionem cum materia, nec potest fundare aliquam dependentiam ab ea. Maior apparet certa, & minorem probo; omne id, quod advenit rei constitutæ in actu per subsistentiam, & existentiam, advenit ei accidentaliter. Sed anima rationalis, ex eo, quod per se, & secundùm suam naturã est forma spiritualis; secundum se, & ex propria natura independenter ab omni materia, seu corpore habet, quod sit forma subsistens, & existens. Ergò omnis materia, seu entitas corporea, quæ advenit animæ rationali consideratæ secundum suam substantiam, advenit ei per accidens. Et consequenter, anima humana considerata secundum propriam naturam, nec admittit vnionem cùm materia, nec potest fundare aliquam dependentiam ab ea.

DVODECIMO Arguitur; si anima rationalis fundaret secundum se aliquam dependentiam à corpore: maximè quia posset, aut exigeret vniri eidem corpori, tanquam forma. Sed anima humana nullo modo potest vniri alicui corpori, aut materiæ tanquam forma. Ergò absolutè debet esse remota, & independens à materia. Maior patet, & minorem probo; id, quod vnitur per se alteri extremo, tanquàm forma illius, debet habere proportionem cum ipso extremo, seu subiecto, cui per se vnitur. Sed anima humana non habet debitam, & competentem proportionem, & conformitatem cùm corpore, seu materia, adhoc vt illi vniatur, tanquam subiecto. Ergò anima humana non potest vniri alicui corpori, aut materiæ, tanquàm forma. Cætera constant, & vltimam minorem probo. Maiorem convenientiam, seu proportionem, & conformitatem habent inter se spiritus, & spiritus, quam spiritus, & materia, seu corpus: vt per se patet. Sed anima rationalis est spiritus, & non supponit, aut habet fundamentum, seu proportionem, & conformitatem adhoc, vt vniatur alteri spiritui, tanquam forma illius. Ergò anima humana non habet debitam, & competentem proportionem cùm corpore, seu cùm materia adhoc, vt vniatur ei tanquàm forma cum proprio subiecto. Et consequenter, talis anima debet esse absolutè remota, & independens à corpore.

DECIMO Tertio arguitur; contra secundam conclusionem, ad probandum specialiter, quod anima humana, aut non includat gradum vegetativum, aut quod si illud habet, ratione talis gradus non fundet dependentiam à corpore, seu materia. Sed quod semper debeat conservare remotionem, & independentiam ab ea. Si propter aliquam rationem anima rationalis, inquantum vegetativa est, dependeret à corpore, & indigeret materia; maximè ad exercendas operationes vegetativas. Sed optimè potest componi, & stare; quod anima humana exerceat operationes vegetativas independenter à corpore. Ergò secundùm talem gradum non indiget vnione cùm corpore, nec fundat dependentiam à materia. Maior apparet certa: quià cum vnumquodque sit propter suam operationem; si anima humana, secundùm quod vegetativa est, fundaret dependentiam à corpore, seu materia; hoc præcipuè esset in ordine ad exercendas operationes attinentes ad talem gradum. Et minorem probo, secundum Aristotelem, in libro secundo de Anima præcipua operatio correspon-

dens

dens animæ vegetativæ, & quæ naturalissima est viventibus vegetativis constitutis per talem animam, est generare, seu concipere sibi simile. Sed anima humana secluso omni corpore, & remota omni materia, & dependentia ab ea, potest cõcipere, seu generare sibi simile; cum concipere, & generare proprie fiat per intellectionem, quæ independenter ab omni materia, & materialitate exercetur. Ergò optimè potest stare, & componi, quod anima humana exerceat operationes attinentes ad gradum vegetandi, independenter ab omni materia, & corporeitate. Et consequenter ratione talis gradui non habet dependentiam aliquam à corpore, seu materia.

DECIMO Quarto Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; operationes correspondentes gradui vitæ vegetativo, vltrà exercitium generãdi; sunt nutritio, & augmentatio. Sed nutritio, & augmentatio possunt exerceri ab anima humana, secluſa omni materia, & corporeitate. Ergò anima humana non dependet à materia, seu ab aliqua corporeitate in ordine ad exercendas omnes operationes attinentes ad gradum vegetativum. Maior est certa, & minorem probo: nutritio, absolutè loquendo, reducitur adhoc; quod sit actio vitalis conservativa sui principij, seu subiecti: & augmentatio consistit in eo, quod sit augmentativa, seu perfectiva eiusdem subiecti. Sed anima humana, ex eo, quòd secundùm se est forma, seu entitas spiritualis, potest conservari, & augmentari, seu perfectionem suscipere independenter à materia, & ab omni corporeitate. Ergò secluſa omni materia, & corporeitate possunt exerceri ab anima humana nutritio, & augmentatio. Et sic non dependet ab aliqua corporeitate ad exercendas operationes attinentes ad gradum vegetativum; nec ratione talis gradus fundat similem dependentiam.

DECIMO Quinto arguitur, si anima humana dependeret ab aliqua materia; talis materia deberet esse cœlestis, & non sublunaris. Sed secundum gradum vegetativum non potest habere, aut fundare dependentiam à materia cœlesti. Ergò anima humana secundum gradum vegetativum non potest habere aliquam dependentiam à materia. Maiorem sic ostendo; materia, ad quam fundat habitudinem, & à qua dependet quælibet forma, debet esse materia ipsi formæ proportionata. Sed cùm anima humana inter omnes formas substantialis sit suprema, & perfectissima, & materia prima cœlestis in comparatione ad materiam primam sublunarem, seu rerum sublunarium, sit superior, & præstantior; ostendit maiorem proportionem, & conformitatem cum anima humana. Ergò si anima humana fundaret, & haberet aliquam dependentiam à materia; talis materia deberet esse cœlestis, & non sublunaris. Et primam minorem probo; operationes attinentes ad animam vegetativam, quæ sunt generatio, nutritio, & augmentatio, quando exercentur in materia: cùm tales operationes afferant, & inferant transmutationem substantialem; requirunt materiam capacem generationis. In qua solum potest exerceri, & dari dicta transmutatio substantialis. Sed materia cœlestis non est capax huiusmodi substantialis transmutationis. Ergò anima humana secundum gradum vegetativum non potest fundare dependentiam à materia cœlesti. Et consequenter; nec dependentiam ab aliqua materia.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Si anima humana, secundùm quod vegetativa est, dependeret à materia primâ; maximè vel à materia prima cœlesti, vel à sublunari. Sed à nulla prædictarum materiarum potest habere dependentiam. Ergò secũdum prædictum gradum nullo modo potest à materia dependere. Maior patet: quià non agnoscitur aliqua alia differentia materiæ, præter duas assignatas, & minorem probo per partes. Et imprimis, quod non habeat, aut fundet dependentiam à materia cœlesti; suadetur, ex eo; quià si anima humana dependeret à materia cœlesti, & illi vniretur, nunquàm removeretur à tali materia; cùm de ratione illius sit, quod informetur modo inamissibili: & sic nunquam anima humana removeretur, aut denudaretur à materia, sed semper, & pro sẽper cõservaret vnionem cùm illa. Sed anima humana aliquando removetur, seu separatur à materia, vt constat ex statu separationis. Ergò non potest fundare, & habere dependentiam à materia prima cœlesti. Deinde non à materia sublunari: quià omne id, quod dependet ab huiusmodi materia, habet esse corruptibile, ex eo, quod ipsa est principium, seu radix, & primum fundamentum corruptionis

omnium formarum dependentium ab ea. Sed anima rationalis; cùm per se habeat, quod sit entitas, & forma spiritualis per se subsistens, & immortalis; sub nulla ratione admittit corruptibilitatem. Ergò nec dependentiam à materia sublunari, nec ab aliqua materia prima.

DECIMO Septimo arguitur; contrà tertiam conclusionem ad probandum, quòd anima humana secundum gradum sensitivæ, non dicat ordinem ad materiã, nec fundet dependentiam ab ea. Si enim anima humana secundum gradum sensitivum indigeret materia, hoc esset ad operandum actiones sensitivas. Sed ad exercendas tales operationes non est necessaria materia. Ergò anima humana secundùm quod est sensitiva, non indiget aliqua materia, nec fundat vllo modo dependentiam ab ea. Maior patet, & minorem probo; operationes sensitivæ sunt actus cognoscendi, seu actiones cognoscitivæ. Sed actiones cognoscitivæ, in sui executione non dependent à materia; cum omnis cognitio fundetur in immaterialitate, seu in independentia à materia, vt docet Aristoteles, lib. 3. de Anima; & amplius declarat, & demonstrat D. Thomas 1. part. quæst. 14. articul. 1. Ergò ad exercendas operationes sensitivas attinentes ad animam humanam secundùm gradum sensitivum non est necessaria materia. Et sic anima humana prout sensitiva est, nec indiget materia, nec habet dependentiam ab illa.

DECIMO Octavo arguitur, potentiæ sensitivæ non fundãt, nec habent dependentiam à materia. Ergò nec anima humana, secundum quod sensitiva est, potest fundare, aut habere talem indigentiam, aut dependentiam. Consequentia patet, & antecedens probo; potentiæ sensitivæ sunt realitèr idem cùm essentia, aut substantia animæ humanæ. Sed anima humana, secundùm suam essentiam non dependet à materia: cum sit forma spiritualis per se subsistens. Ergò nec potentiæ sensitivæ habent dependentiam à materia. Cætera videntur certa, & maiorem probo; id, quod in anima, & in alia quacunque re est principium substantialis, seu essentialis differentiæ ipsius, debet esse substantialitèr, & essentialitèr idem cùm ipsa re, cuius est differentia; quià huiusmodi differentiæ essentiales, non possunt desumi ab accidentibus. Sed potentiæ sensitivæ sunt principium, & ratio substantialis differentiæ respectu animæ; nempè sensibilis, quæ est differentia essentialiter conveniens animæ humanæ; & quæ desumitur à sensibus; sicut rationale desumitur à ratione. Ergò potentiæ sensitivæ sunt idem cùm essentia animæ. Et cum anima humana secundòm suam propriam essentiam, seu entitatem non dependeat à corpore, ex eo, quod est forma spiritualis, sic nec potentiæ sensitivæ, nec anima, secundum gradum sensitivum habet dependentiam à corpore, seu à materia.

DECIMO Nono arguitur, & præcedens argumentum confirmatur: idem est principium essendi, & operandi in rebus; ex eo, quod operari sequitur ad esse. Sed ipsa anima humana secundùm se est principium essendi, seu existendi. Ergò etiam per se ipsam est principium operandi; & debet identificare secum potentias operativas. Et cùm potentiæ sensitivæ sint verè, & propriè potentiæ vitales attinentes ad animam humanam, tales potentiæ sensitivæ debent identificari cùm anima: & idem, quod convenit animæ debet convenire eisdem potentijs, & de eis verificari. Sed anima humana secundum se, & secundum suam substantiam considerata; cum sit spiritualis, non habet dependentiam à corpore, seu à materia adhoc vt sit, & operetur. Ergò nec potentiæ sensitivæ habent dependentiam à corpore, seu à materia, adhoc vt existat, & operetur. Et consequenter, dicta anima secundùm quod sensitiva est, non fundat similem dependentiam.

VIGESIMO Arguitur; si anima humana, quatenus sensitiva est, dependeret necessariò à materia; ità vt sinè materia non posset operari; non permanerent potentiæ sensitivæ, aut sensuales in anima separata: quia cum in illo statu anima non habeat materiam; tunc tales potentiæ non possent exerceri: aut reduci ad actum; quarè in illo statu essent superfluæ; siquidem vt commune axioma testatur superflua est potentia, quæ nunquàm reducitur ad actum; & cùm alià natura abhorreat superfluitatem; in dicto statu non possent permanere, aut conservari tales potentiæ. Sed potentiæ sensitivæ, aut sensuales attinentes ad gradum sensitivum permanent in anima separata. Ergo anima humana, secundùm quod sensitiva est, non fundat necessariam dependentiam ab vnione cùm materia in ordine ad exercendas operationes attinentes ad dictum gradum sensitivum. Cætera patent, & minorem probo, potentia, seu appetitus concupiscibilis,

lis, & iraſcibilis ſunt potentiæ ſenſuales, propriè pertinentes ad gradum vitæ ſenſitivum. Sed potentia concupiſcibilis, & iraſcibilis permanent, & cõſervantur in anima ſeparata; cuius inditium eſt; quod gaudium eſt proprium exercitium potentiæ concupiſcibilis, & ira, ſeu iracunda eſt proprius actus potẽtiæ iraſcibilis. Et in animabus ſeparatis datur gaudium, ſeu delectatio, vt videre eſt in animabus iuſtorum; & in animabus damnatorũ datur ira, ſeu iracundia, qui quidèm actus ſinè prædictis potentijs non poſſunt exerceri. Ergo potentiæ ſenſitivæ permanent in anima ſeparata. Et ſic anima humana, proùt ſenſitiva, nõ fundat neceſſariã depẽdentiam ã materia in ordine ad exercẽdas operationes attinẽtes ad dictũ gradũ.

VIGESIMO Primo arguitur; ea accidentia, quæ non habent contrarium, à quo directè corrumpantur, dum eorum ſubiectum conſervatur; etiam ipſa accidentia, per ſe loquendo, permanent. Sed potentiæ ſenſitivæ non habent contrarium, à quo directè corrumpantur: & aliàs anima humana eſt proprium ſubiectum eorum: cùm tales potentiæ ſe habeant vt proprietates eiuſdem animæ. Ergò dùm permanet anima humana, debent permanere potentiæ ſenſitivæ. Sed anima humana conſervatur inſtatu ſeparationis à corpore. Ergò etiàm potentiæ ſenſitivæ conſervantur in anima ſinè corpore. Ergò ſinè corpore poterunt exerceri tales potentiæ, abſque eo, quod anima per gradum ſenſitivum fundet neceſſariam dependentiam à materia.

VIGESIMO Secundo arguitur, & præcedentia argumenta confirmantur virtutes, & vitia conſervantur in animabus ſeparatis, cùm non habeant repugnãtiam cum illo ſtatu. Sed aliquæ virtutes ſubiectantur in parte animali, ſeu impotentijs ſenſitivis; vt de fortidudine, & temperantia docet Ariſtoteles in præcedenti, libro 3. capite 10. Ergò potentiæ ſenſitivæ permanent in anima ſeparata. Sed illa, quæ permanent, aut conſervantur in anima ſeparata, non dependent in ſuo exercitio, aut operationibus à materia. Ergò potentiæ ſenſitivæ non dependent in elicientia ſuorum actuum à materia. Et conſequentèr, nec anima humana ſecundum gradum ſenſitivum.

VIGESIMO Tertio arguitur; contra vltimam concluſionem ad probandum, quod anima humana, ſecundùm quod intellectiva eſt, non dependeat adhuc materialitèr à materia, ſeu ab organis corporalibus, tanquàm ab inſtrumentis, ſeu miniſtris deſerviẽtibus, adhoc vt eliciat, ſeu exerceat operationes intelligendi. Si anima humana depẽderet prædicto modo à corpore, ſeu ab organis corporeis; maximè quia talia organa deſervirent, aut conducerent ad intelligendum. Sed organa materialia, ſeu corporalia, non ſolùm non conducunt, aut deſerviunt ad exercitium intellectionis; ſed potius videntur obſtare adhoc, vt fiat intellectio, cùm intellectualitas fundetur in immaterialitate. Ergo anima humana ſecundùm quod intellectiva eſt, nullo modo poteſt fundare dependentiam à materia in ordine ad intelligendum.

VLTIMO Arguitur; ſi anima humana ſecundùm quod intellectiva eſt, dependeret aliquo modo à corpore in ordine ad intelligendum: maximè quià dependeret à phantaſmantibus, ſeu à cõverſione ad ipſa phãtaſmata, adhoc vt intelligat. Sed anima humana ſecũdũ quod intellectiva eſt, non indiget converſione ad phantaſmata, adhoc vt intelligat. Ergo quatenus intellectiva eſt, non habet aliquam dependentiam à corpore. Maior patet, & minorem probo: maior conformitas, ſeu proportio, & connexio dantur inter imaginativam, & ſenſum communem, quàm inter intellectum, & phantaſmata: cùm priores potentiæ contineantur intrà eandem lineam ſenſitivam; & intellectus, & phantaſma non attineant ad eandem lineam, ſed ad diverſas. Et tamen non obſtante maiori proportione, & connexione inter ſenſus: imaginativa non indiget converſione ad ſenſum communem, adhoc vt agnoſcat propria obiecta. Ergò anima humana, ſecundũ quod intellectiva eſt, nõ indiget cõverſione ad phantaſmata in ordine ad elicientiã cognitionis. Et conſequentèr, ſecundum, quod intellectiva eſt; nec fundat, nec poteſt fundare depẽdẽtiã aliquã à corpore.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, vel abſolutè, negando maiorem; vel illam diſtinguendo; id, quod eſt præſtantius alio, & ſimplicitèr perfectius illo, non poteſt fundare, & habere dependentiam ab eo, quod eſt imperfectius, aut minus perfectum illo; diſtinguo maiorẽ; ſi id, quod præſtantius eſt, habeat exceſſum infinitum reſpectu alterius, concedo maiorem. Si non excedat aliud exceſſu infinito, nego maiorem. Sed anima humana, ſecundùm ſe conſiderata eſt ſimplicitèr perfectior, quàm corpus, & cætera alia corporalia, diſtinguo

minorem; ità vt reſpectu illorum habeat exceſſum infinitum, nego minorē. Abſq; exceſſu infinito, concedo, aut omitto minorem, & nego conſequentiam. Nā etiā ſi verum ſit; quod illud, quod reſpectu alterius fundat, & habet exceſſum præſtātiæ, & perfectionis infinitum, non poſsit ab alio minus reſpecto dependere: tamen illud, quod excedendo aliud, non excedit infinitè; poteſt optimè componi, & ſtare, quod magis perfectum dependeat ami nus perfecto. Nàm in rebus purè naturalibus quælibet forma ſubſtantialis materialis eſt perfectior, quàm materia prima, cui vnitur, & quam informat: & tamen forma ſubſtantialis materialis dependet in eſſendo, & in operando à materia prima; quià ſinè materia, & intrinſeca vnione ad illam, forma materialis non poteſt eſſe, ſeu exiſtere, nec operari. Similiter quælibet ſubſtantia ſimpliciter præſtantior, & perfectior eſt ſecundùm ſuam naturam quolibet accidente, & tamen omnis ſubſtantia creata, ſeu finita dependet ab accidentibus, vel adhoc vt per ea conſervetur; vel vt per eadem accidentia perficiatur. Et rebus ciuilibus, ſeu politicis: Dominus, Rex, & Magiſter habent ſuperioritatem reſpectu ſervorum, vaſſallorum, & diſcipulorum; & tamen dependēt ab eis: quià nec Dominus poteſt eſſe ſinè ſervis: nec Rex ſinè vaſſalis: nec Magiſter ſinè diſcipulis. Ergò ſimiliter in preſenti materia, non obſtat, quod anima humana incōparatione ad corpus habeat præſtātiā, & exceſsū perfectionis adhoc vt in eſſendo, & in ordine ad operandum modo completo, habeat dependentiam ab ipſo corpore, ſeu materia.

AD Secundum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem: ratio, & conceptus eductionis ſtat in eo, quod forma, quæ educitur, habeat dependentiam in eſſe, & fieri à materia, diſtinguo maiorem: taliter, quod ipſa forma, ex vi productionis, quaſi extrahatur ex viſceribus illius materiæ, à qua educitur, ità vt ſit immerſa, & contenta impotentialitate illius, concedo maiorem. Stat in eo, quod forma educenda dependeat in eſſe, & fieri à materia, quomodocunque, nego maiorem. Sed ſi anima humana ſecundùm ſe conſiderata fundaret aliquam dependentiam à corpore, poſſet talis anima fieri cum dependentia ab ipſo corpore, diſtinguo minorem: tanquàm à cōparte, & ſubiecto, cui conformitèr ad ſuam naturam debet applicari, ſeu vniri, adhoc vt habeat eſſe completum, concedo minorem. Poſſet fieri cùm dependentia à corpore, tanquam à ſubiecto in quo, velex cuo extraheretur, vt quid contentum in illo, nego minorem, & conſequentiam. Quia eductio conformitèr ad nominis Ethimologiam, & ad eius propriam rationem, & conceptum, petit continentiā illius, quod eſt educendum, in potentialitate ſubiecti, à quo eſt extrahendum; & cum anima humana, etiam ſi ex eo, quod eſt forma partialis, & incompleta ſecundùm ſuam naturam petat produci cùm ordine ad materiam per cuius vnionem compleatur; & ideò producatur, ſeu fiat cùm aliqua dependentia à corpore, ſeu materia. Tamen quià ſpiritualis eſt, non ſit immerſa, & contenta impotentialitate materiæ, in ordine ad quā producitur, ſed ſolum in ſuo fieri connotet materiam, tanquam ſubiectum, cui eſt vnienda; ideò non obſtante dicta dependētia, nec educitur, nec poteſt educi.

AD Tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: ſi anima humana, quantum ad ſuum eſſe, & operationes haberet dependentiam à corpore, eſſet corporea, ſeu haberet eſſe corporeū, diſtinguo maiorem: eſſet corporea radicaliter, & eminētialiter, concedo maiorē. Eſſet corporea entitativè, nego maiorē. Et omiſſa minori, nego conſequentiā. Quià ex eo, quòd anima depēdeat à corpore, ſeu à materia in ordine ad exiſtendum exiſtentia totali, & completa, & adhoc vt modo magis connaturali exerceat omnes ſuas operationes, ſolùm convincitur: quod ſit radix continens eminentialitèr corporeitatem, ſeu gradum corporeitatis præſtandum compoſito ſubſtantiali, quod conſtituit; non autem, quod ſit corporea entitativè; ità vt amittat rationem entitatis ſpiritualis.

AD Quartum argumentum reſpondetur; negando ſequælam; aut claritatis gratia, illam diſtinguendo: ſi anima rationalis ſecundùm ſe, fundaret dependentiā à corpore in ordine ad perfectè exiſtendum, & operandum; ſequæretur, quod eſſet inferiores conditionis, & imperfectior, quàm materia prima, diſtinguo ſequælam, aut maiorem: ſecundum quid, ſeu quantum ad aliquid; hoc eſt ſecundū illam rationem, ſubqua, aut ſecundū quā dependēret ab ea, concedo maiorē. Quòd eſſet inferioris conditionis, aut imperfectior, quàm materia prima ſimpliciter, nego maiorem, & minorem, & conſequentiam. Nec contra hoc conuincit aliquid

pro-

probatio adducta: quia ex illa solùm sequitur, quod anima rationalis sit quasi inferior, & imperfectior, quàm materia quantum ad illam rationem, subqua dependet ab illa; sed hoc non tollit, quod non obstante tali dependentia, & inferioritate secundùm quid; anima humana conservet præstantiam, & excellentiam simpliciter respectu materiæ primæ. Et in hoc nullum datur absurdũ, aut inconveniens. Sicut in naturalibus non est absurdũ, quod substãtia, non obstante, quod est nobilior, & præstantior simpliciter quolibet accidente, tamen sit secundùm quid inferior, & imperfectior illis, quatenùs habet, & ostendit dependentiam ab eis; vel adhoc, vt cõservetur per ipsa accidentia; vel adhoc vt per ea saltim accidentaliter perficiatur; manifestando eius esse, & radicalem virtutem operativam; Quod assumptũ amplius potest declarari, & exornari alijs exẽplis adductis, & propositis in solutione ad primũ argumẽtũ.

AD Quintum argumentũ respondetur dupliciter, vel negando antecedens; vel illud distinguendo; anima humana operatur præstantiori, & perfectiori modo remota à corpore, quàm ei vnita, distinguo antecedens, præstãtiori, & perfectiori modo exacto à sua propria natura, nego antecedens. Præstantiori, & perfectiori modo conveniente ei præter naturaliter, seu extra exigentiam suæ naturę, omitto antecedens. Ergo in ordine ad ad perfectius operãdum, non fundat, nec habet dependentiam a materia, distinguo consequens; in ordine ad melius, & perfectius operandum quomodocũque, trãseat consequens. In ordine ad melius, & perfectius operãdum connaturaliter; seu conformiter ad exigentiam suæ naturæ, nego consequentiam. Vndè insistendo in ista distinctione, dicimus, quod etiam si anima humana remota, seu separata à corpore, posit elicere elevatiores, & præstantiores operationes, quàm quando est vnita materiæ; tamèn tales operationes elevatiores, non sunt ità cõnaturales animæ, sicut illæ, quæ exercentur in statu vnionis ad corpus; ex eo, quod ipsa per suam naturam est forma corporis, & magis fuit creata ad operandum in corpore, quam ad existendum, & operandum extra ipsum corpus. Et sic in ordine ad operandũ perfectius modo cõnaturali, & magis exacto à natura, per se fundat, & habet dependentiam à corpore. Vel aliàs insistendo in negatione antecedentis. Dico: quod tunc anima operatur perfectius, quandò potest commodè, & iuxta exigẽtiam propriæ naturæ exercere omnes operationes attinentes ad omnes illius gradus; & cum hoc posit efficere in statu vnionis ad corpus, & non in statu separationis; fit consequens, quod melius operatur in materia, quàm sinè illa; & sic ad operãdum modo perfecto, seu perfectiori, conformitèr ad eius exigentiam, & naturam, semper salvatur, quod requirat vnionem ad corpus; & quod habeat dependentiam à materia.

AD Sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Quoniam non obstat, quod anima humana, secundum suam naturam sit entitativè spiritualis, adhoc vt modo connaturalissimo, seu magis connaturali operetur in corpore, quàm extrà corpus, seu separata à materia. Nã cùm spiritualitas competens animæ, vt iàm diximus, non sit spiritualitas completa, seu entis completi, sed spiritualitas partialis, seu partis ordinatæ, secundùm suam naturam ad vniõnẽ cum altera parte materiali, adhoc vt cum illa constituat totum completum, & gaudeat existentia cõpleta, & causet operationes compositi, seu totius integri; in quo manifestè includitur dependentia à materia; & sic illam habet anima humana secundùm se.

AD Septimum argumentũ respondetur, negando primã maiorem. Et ad probationem, distinguo maiorem: species, & naturæ rerum declarantur, cognoscũtur, & iudicantur per proprietates, quæ ad tales res consequũtur, distinguo maiorẽ; per proprietates, quæ sunt tales quarto modo respectu illius rei, concedo maiorem. Per proprietates, quæ non sunt tales quarto modo, sed solũ primo, aut secũdo, vel tertio modo; nego maiorẽ. Sed tã ad Angelos, quã ad animã, secundũ suas naturas consideratos, consequuntur eædem proprietates, distinguo minorẽ: eædẽ proprietates, quæ solũ habent talem rationẽ primò, vel secũdo, aut tertio modo, omitto minorẽ. Consequuntur eædẽ proprietates, quæ sunt proprietates quarto modo seu in quarta acceptione proprij, nego minorem, & consequentiam. Nã proprietates, quæ attinent ad tres priores acceptiones, seu modos proprij, & præcipuè illæ, quæ attinent ad secundũ modum, seu acceptionẽ, stat optimè: quod conveniãt rebus diuersarũ specierũ: & cum voluntas & intellectus respectu Angelorũ, & animarũ solũ habeant rationem proprietatũ in secundo modo proprij; ità vt conve-

nian-

niant omni, ſed non ſoli: conſequens eſt; quod ex participatione talium proprietatum nullo modo ſuadetur, quod Angeli, & animæ rationales ſint eiuſdem naturæ, ſeu ſpeciei, nec quod ex eo, quod Angeli ſunt abſolutè independentes à materia, etiam animæ humanæ habeant ſimilem independentiam.

AD Octavum argumentum reſpondetur, concedendo maiorē, & diſtinguendo minorem: ſed eſſe ſpecificum animæ humanæ non dependet à materia, diſtinguo minorem: non dependet à materia, tanquàm à principio intrinſeco, ſeu parte componente, & conſtituente intrinſicè ipſā animam, aut tanquàm à ſubiecto in quo cauſetur, vel ex quo educatur, aut extrahatur, concedo minorē. Nō dependet à materia, tanquā à connato, ad quod dicit ordinem, ſicut ad compartem conſtitutivam cōpoſiti humani, ſinè qua parte non poteſt ſola anima dictum compoſitum conſtituere; nec completā exiſtentiā participare, nec omnes operationes, ad quas per ſe dicit habitudinē exercere, nego minorē, & cōſequentiā. Nā nō obſtante eius ſpiritualitate partiali, ſeu incōpleta, hoc ſecundo modo fundat, & habet anima humana dependentiā à corpore.

AD Nonum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, quātum adhoc, quod ratio intellectiui abſolutè ſumpta ſit proprijſsima differentia reſpectu Angelorum, & animarum: quià talis ratio inter prædicta extrema cōparata, ſolùm habet rationem generis: & proprijſsima differentia vnius cuiuſque extremij propoſiti deſumitur ex ſpecialiſsimo modo intelligendi competenti vnicuique. Et ſic D. Thom. in diſputatis quæſtione vnica de Anima, artic. 7. in ſolutione ad 14. attingens vim huius argumenti, inquit: *Quod ponentes animam, & Angelum vnius ſpeciei eſſe, in hac ratione maximam vim conſtituunt: ſed non neceſſariò concludit. Quià vltima differentia debet eſſe nobilior; non ſolum quantum ad naturæ nobilitatem, ſed etiàm quantum ad determinationem: quià vltima differentia eſt quaſi actus, reſpectu omnium præcedentium. Sic igitur intellectuale non eſt nobiliſsimum in Angelo, vel anima: ſed intellectuale ſic, vel illo modo, ſicut de ſenſibili patet. Alias enim omnia bruta animalia eſſent eiuſdem ſpeciei; ex eo, quod ſunt ſenſibilia.* Vndè Angeli, & animę, nec participant eandem proprijſſimam, & eſſentialem differentiam infimam: nec ſunt eiuſdem ſpeciei athomę. Quare ex eo, quod Angeli nullo modo dependeant à materia; nō ſequitur, quod id ipsū debeat cōvenire animæ rationali.

AD Decimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem: omne id, quod vnitur corpori comprehēditur ab ipſo corpore; hoc eſt, continetur ab eo, ſecundùm extenſionē entitativam, ita vt nihil illius, quod per ſe vnitur corpori, exiſtat extra tale corpus, concedo maiorem. Comprehenditur à corpore; ita vt in operando non excedat conditionē, aut qualitates, quæ ſunt propriæ corporis, ſeu materiæ, nego maiorē. Sed anima humana non poteſt cōprehēdi à materia, diſtinguo minorem, nō poteſt comprehendi à materia ſecundo modo propoſito, concedo minorē. Non poteſt comprehendi primo modo, nego minorem, & conſequentiam. Quā doctrinā declarat, & illuſtrat Angelicus Magiſter, in quæſtione vnicā de ſpiritualibus creaturis, artic. 2. circà finem corporis, dicēs: *Conſiderandum eſt autem, quòd quanto aliqua forma eſt perfectior; tanto magis ſupergreditur materiam corporalem. Quod patet inducēti in diuerſis formarum ordinibus. Formæ enim elementi non habet aliquam operationē, niſi quæ fit per qualitates actiuas, & paſſiuas, quæ ſunt diſpoſitiones materiæ corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedētem qualitates actiuas, & & paſſiuas, quæ conſequitur ſpeciem ex influentia corporis cœleſtis; vt quod magnes attrahit ferrum, & quod Saphyrus curat apoſtema. Vlterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deſeruiunt qualitates actiuæ, & paſſiuæ organicæ; ſed tamen ſuprà poſſe huiuſmodi qualitatum, ipſa effectum proprium ſortitur in nutriendo, & augendo vſque ad determinatum terminum, & alia huiuſmodi complendo. Anima autem ſenſitiua, vlterius habet operationem, ad quam nullo modo ſe extendunt qualitates actiuæ, & paſſiuæ, niſi quatenus exiguntur ad compoſitionem organi, per quod talis operatio exercetur: vt videre, audire, appetere, & huiuſmodi. Perfectiſsima autem formarū; ideſt anima humana, quæ eſt finis omnium formarum naturaliū, habet operationem omninò excedētem materiam, quæ non fit per organum corporale; ſcilicet intelligere. Et quia eſſe rei proportionatur eius operationi, vt dictum eſt, cū vnumquodque operetur ſecundū quod eſt ens: oportet, quod eſſe animæ humanæ ſuperexcedat materiam corporalem, & non ſit totaliter comprehenſum ab ipſa, ſed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantùm igitur ſupergreditur eſſe materiæ corporalis potens*

per

per se subsistere, & operari, anima humana est substantia spiritualis. Inquantum verò attingitur à materia, & esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem à materia corporali ea ratione, qua semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi: vt patet per Dionisium 7. cap. de Diuinis Nominibus. Et idcò anima humana, quæ est infima in ordine substantiarum spiritualium esse suum communicare potest corpori humano quod est dignissimũ, vt fiat ex anima, & corpore vnum, sicut ex forma, & materia.

AD Vndecimum argumentum respondetur: concessa maiori, negando minorem; & ad probationem, distinguo maiorem; omne, quod advenit rei constitutæ in actu per subsistentiam, & existentiam advenit ei accidentaliter, distinguo: si sit constituta in actu completè; seu per subsistentiam, & existentiam totalem, concedo maiorem. Si solùm sit constituta in actu incompletè, seu per susistentiam, & existentiam partialem, & incompletam, nego minorem, & consequentiam. Quià id, quod advenit alicui accidentaliter, est illud, quod tribuens esse, seu informationem, & actuationem, supponit actuatum, seu subsistens, & existens cõpletè, & per modũ totius id, cui advenit; taliter quod tribuat ei esse, seu actuationẽ, & informationem secundariam. Et cùm materia, seu corpus, cui vnitur anima rationalis, ex vno capite non supponat in anima subsistentiam, & existentiam totalem, seu totius, sed partialem, & incõpletam: & ex alio capite respectu eiusdem animæ non habeat tribuere actuationem, seu informationem, & aliquod esse; fit consequens, quod non sequitur inconveniens in argumento propositum.

AD Duodecimum argumentum respondetur, concedẽdo maiorem, & negãdo minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Et ad secundam probationem, distinguo maiorem: maiorem convenientiam, & cõformitatem habent inter se spiritus, & spiritus, quàm materia, & forma, distinguo, maiorem; convenientiam entitativã, quasi intrà eandem speciem per modum actuũ, seu individuorum: omitto maiorem. Maiorem convenientiam per modũ subiecti, & formæ, seu per modũ potentiæ, & actus, nego maiorẽ; & omissa minori, nego consequentiam. Vnde Angelicus Doctor, loco vbi proximè in solutione ad decimũ argumentũ, ait: *Quod spiritus magis conuenit cum spiritu, quã cũ corpore, conuenientia naturæ; sed conuenientia proportionis, quæ requiritur inter formam, & materiã, magis conuenit spiritus cũ corpore, quã spiritus cum spiritu: cũ duo spiritus sint duo actus: corpus autẽ cõparetur ad animã, sicut potẽtia ad actũ.*

AD Decimũ tertiũ argumẽtũ respondetur, cõcessa maiori, negãdo minorẽ. Et ad probationem, distinguo maiorem, secundum Aristotelem in lib. 2. de Anima, præcipua operatio, seu exercitium conveniens animæ vegetativæ, est generare sibi simile; distinguo: concipere, seu generare sibi simile quoad substantiam, producendo novum individuum substantiale attinens ad eandem speciem; concedo maiorem. Est concipere, seu generare sibi simile, accidentaliter, seu notionaliter, nego maiorem. Sed anima humana, secluso omni corpore, & remota materia potest cõcipere, seu generare sibi simile: distinguo minorem, repræsentativè, seu notionaliter, & accidentaliter, trãseat minor. Substantialiter, ità vt causet, seu producat in re effectum substãtialem eiusdem speciei cùm ipsa anima, nego minorem, & consequentiam. Quià operatio generandi, quę attinet ad animam secundùm gradũ vegetativum, non est concipere, aut generare sibi simile quomodocunque, sed generare sibi simile in re, & quantum ad substantiam, producendo novum individuum substantiale eiusdem speciei, ac est principium generans. Et cũ hoc non possit fieri, seu causari ab anima humana absque eo, quod sit vnita corpori, & modo corporali, seu materiali operetur; indè est, quod sinè corpore non potest exercere operationes vegetativas; & sic ad tale exercitium necessariò indiget corpore.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorẽ, & negando minorem. Et ad probationẽ dico: quod vt Aristoteles, docet lib. 2. de Anima cap. 2. operationes, quæ propriè attinent ad animam vegetativam, sunt, *vti alimento, & generare*, vbi actus nutriendi, & augmentationis declarat per hoc; quod est vti alimento, qui quidem vsus debet modo vitali exerceri per intussumptionem alimenti, & conversionem illius in substantiam viventis aliti. Et cum remoto corpore, seu soluta vnione animæ humanæ ad corpus, ipsa anima non possit per intussumptionem percipere alimentum convertendo illud in propriam substantiam viventis, quod alitur, seu augetur; consequens est: quod ad exercendas potentias gradus vegetativi, necessariò indiget corpore: & sic secundum talem gradum dependet ab eo.

AD

AD Decimum quintũ argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem, concessa maiori, nego minorẽ. Quià maior proportio formarum, substãtialium cũ corporibus, aut materijs, quibus tales formæ sunt vniendæ, non desumitur ex maiori æqualitate in perfectione, aut maiori approximatione ad perfectionem, aut remotione ab ea: sed ex maiori conducẽtia ad finem, & operationes correspondentes ipsi formæ. Et quia materia cœlestis; ex eo, quod non admittit transmutationes substantiales, sed modo inamissibili appetit, & informatur propria forma, non est materia cõducẽs, ad consequendũ finem, & exercendas operationes correspõdẽtes animæ humanę secũdũ omnes eius gradus: sed hoc proprius salvatur in materia sublunari; ideò anima humana fundat exigentiam ad vnionem cùm materia prima sublunari; & non cum materia cœlesti; & ab illa, & non abista dependet, quantum ad exercitationem suorum graduum, & maximè ad exercendum gradum vegétativum.

AD Decimum sextum argumentum respondetur concedendo maiorẽ, & negando minorẽ. Et ad probationẽ admissa prima parte; scilicet quod anima humana nõ est depẽdens à corpore cœlesti: negatur secunda, videlicet quod nõ dependeat à materia sublunari. Et ad probationem, distinguo maiorem: omne id, quod dependet à materia sublunari, habet esse corruptibile, distinguo, quantùm ad vnionẽ cũ ipsa materia, omitto maiorẽ. Quãtum ad suam entitatem, nego maiorẽ. Sed anima rationalis; ex eo, quod est forma spiritualis, per se subsistens, & immortalis habet, quod sit incorruptibilis, distinguo minorem, quod sit incorruptibilis quantum ad suam substantiam, & entitatem, concedo minorem. Quod sit incorruptibilis, quantum ad vnionem, seu applicationem ad materiam, nego minorem, & consequentiam. Quià talis modus deffectibilitatis optimè cõponitur cũ immortalitate animæ humanę. Et quod talis anima, inquantùm vegetativa est, indigeat materia sublunari, & dependeat ab ea, seu ab vnione illius ad exercendum operationes correspondentes tali gradui.

AD Decimum septimum argumentũ respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem: operationes sensitivæ sunt actus cognoscendi, distinguo, actus cognoscendi modo perfectissimo, nego maiorẽ. Sũt actus cognoscẽdi attinentes ad lineã imperfectiorẽ cognitionis, concedo maiorem. Sed actus cognoscendi in sui executione nõ dependẽt à materia: distinguo minorem: actus cognoscendi modo perfectissimo, quales sunt operationes intellectus, omitto minorẽ. Actus cognoscẽdi modo imperfectiori, vt reperitur, aut sicut attinet ad cognitionem sensitivã, nego minorem, & consequentiã. Nam etiàm si de ratione cognitionis sit, quod habeat aliquam immaterialitatem, seu quod elevetur suprà modum, & conditionẽ attinentem ad lineam rerum purè naturaliũ; tamen cum hoc stat, quod cognitio sensitiva formaliter exerceatur in organo corporeo; & quod formaliter dependeat à corpore; & etiam anima humana secundum quod sensitiva est.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, negãdo primum antecedẽs, & ad probationem, nego maiorem. Et ad secundam probationem maioris negatæ: concedo maiorem, & nego minorẽ. Quia potentiæ sensitivæ non se habẽt, vt principium, seu tanquam radices, & causæ, à quibus desumuntur substantiales gradus generici, & differentiales, attinentes ad animam: sed potius tanquàm connotata, seu signa accidentalia consecuta ad ipsos gradus. Et sic D. Thomàs, quæstione vnica de Anima, articulo 12. in solutione ad octavum argumentum, dicit *Quod sensibile, & rationale, secundùm quod sunt differentiæ essentiales, non sumuntur à sensu, & intellectu, sed ab anima sensitiua, & intellectiua.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; idẽ est principium essendi, & operandi in rebus, distinguo maiorem, & operandi radicaliter, concedo maiorem. Idẽ est principium essendi, & operandi proximè, & formaliter, nego maiorem; & concessa minori; distinguo consequens. Ergò anima humana, per se ipsam est principiũ operandi; remotè, & radicalitèr, cõcedo cõsequentiam. Est principium, & ratio operandi proximè, & immediatè, nego consequentiam. Potẽtiæ enim sensitivæ realitèr distinguntur à substantia animæ, cũ sint qualitates, & omnis qualitas sit realitèr, & genericè distincta ab omni substantia. Quarè licet anima secundùm suam entitatem, & substantiam non dependeat absolutè à materia, seu ab vnione, & applicatione, illius; sed sinè materia possit aliquando existere, saltim præternaturalitèr, vt in statu separationis; tamen secũdum quod sensitiva est, & in ordine ad exercendas operationes sentiendi absolu-

lutè indiget corpore, ità vt sinè vnione ad illud nullo modo possit tales operationes exercere.

AD Vigesimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem: & ad probationem similitèr, concedo maiorem, & nego minorem. Nam ex eo, quod in animabus separatis detur ira, & gaudium; non ex eo, sequitur, quod debeat permanere, aut dari in eis appetitus irascibilis, & concupiscibilis: Nàm ira, & gaudium, quæ exercentur in animabus separatis, sunt actus legitimè attinētes ad voluntatem, & quæ per voluntatem exercentur; vndè ex vi talium actuum non convincitur, quod potentiæ sensitivæ permaneant, & operentur in anima in statu separationis; nec aufertur, quod ad exercitium omniū operationum pertinentium ad gradum sensitivum; non exigat anima humana organa corporea, dependendo necessariò à materia secundum talem gradum.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur; quod adhoc vt accidentia permaneant, seu conserventur, non sufficit, quod permaneat subiectum quo, seu radix, aut pars subiecti correspondentis illis accidentibus, sed necessarium est, quod permaneat subiectum quod integrum, adhoc vt talia accidentia conservando suam inhærentiam cōserventur: & cum subiectum quod integrum, & totale potentiarum sensitivarū, & reliquorum accidentium sensibilium non sit sua anima, sed compositum substantiale completum, in quo mediantibus organis corporeis resultant; solùm, possunt huiusmodi accidentia sensibilia cōservari in toto composito substantiali humano, & non in anima separata. Ità vt siuè corpore nunquam possint esse tales potentiæ, nec actus sensitivi exerceri.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorē; virtutes, & vitia manent in anima separata, distinguo maiorem; virtutes, & vitia, quæ attinent ad partem, seu gradum spiritualem, seu rationalem, concedo maiorem. Virtutes, & vitia, quæ attinent ad partem sensitivam, seu rationalem, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Ità D. Thom. quæstione vnica de Anima, articul. 19. in solutione ad 17. dùm ait: *Quod virtutes, & vitia, quæ sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata, nisi in suis principijs: omnium enim virtutum semina sunt in voluntate, & ratione.* Vndè nec virtutes attinentes ad rectificationem partis sensualis, quales sunt fortitudo, & temperantia, nec aliqua potentia sensitiva, potest permanere in anima separata; sed tales virtutes, & potentię, & actus ei correspondentes, solum possunt dari in homine, dum anima est vnita materiæ.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si anima humana, quatenus intellectiva est depēderet ab organis corporeis; maximè quia talia organa deservirent ad intelligendum, distinguo maiorem: quia deservirent ad intelligendum instrumentaliter, & ministerialitèr; hoc est, tanquam ab instrumentis, seu ministris offerentibus species desumendas, & depurandas per actionem intellectus agentis, adhoc vt fiat intellectio, concedo maiorem. Quià deservirent ad intelligendum formalitèr, nego maiorem. Et sub doctrina eiusdem distinctionis, nego minorem, & consequentiam. Nàm etiam si intelligibilitas, seu intellectualitas, & intellectio fundetur in immaterialitate, & exigat immaterialitatem; ad istam immaterialitatem consequendam deserviunt organa materialia sensuum, secundùm quod illis mediantibus ministrantur species, quæ deputatæ, & elevatæ per actionem intellectus agentis habent esse, & repræsentationem spiritualem competentem ad fecundandum intellectum passibilem; & vt fiat intellectio. Quarè anima humana adhuc vt intellectiva, & in ordine adhoc vt exerceat intellectionē, depēdet à corpore, seu ab organis materialibus.

AD Vltimum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem, & ad probationem assignat discrimen, seu disparitatem paritatis propositæ D. Thom. 1. part. quæstione 48. art. 7. ad 2. dicens: *Quod phantasma est similitudo rei particularis: Vndè non indiget imaginatio aliqua similitudine particulari, sicut indiget intellectus.*

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrùm anima humana, prout intellectualis, & vt subiectum intellectualium virtutum sit per se subsistens, incorruptibilis, & immortalis?

IN quæstione præcedenti ostendimus, quod anima humana, non obstante, quod

quod sit forma spiritualis ; tamèn quià eius spiritualitas nõ est completa,seu formæ,& entis completi; sed spiritualitas incompleta,& partialis:ideò secũdum omnem rationem , & gradum ex his , quæ attinent ad eandem animam, fundat dependentiam à materia , & indiget vnione cùm corpore ad existendum , & operandum modo magis connaturali. Licèt diverso modo , secundùm diversitatem, aùt differentiam graduum: Nàm secundum gradum vegetativum,& sensitivum taliter dependet à materia ; quod sinè vnione ad illam , & interventione organorum corporalium , in quibus formalitèr exerceat operationes vegetandi , & sentiendi,nunquam potest exercere operationes attinentes ad eosdem prædictos gradus. At verò secundùm gradum intellectivum dependet etiam à corpore, & ab organis materialibus ; non quidem ad formalitèr intelligendum, sed ad participandum species modo sibi magis cõnatutali;talitèr, quod absolutè loquendo, sinè organis corporalibus,seu sinè phantasmatibus, & conversione ad illa potest intelligere exercendo gradum intellectivum.Et quia materia primà,à qua anima humana habet omnem dependentiam ,quam fundat:est materia prima sublunari ; & depẽdentia ab huiusmodi materia indicat,aut aliquo modo arguit corruptibilitatem,&defectibilitatem informis,seu rebus ab ea dependentibus ; ideò ad istam difficultatem diluendam;& amplius declarandam naturam animę intellectivæ secundùm quod est subiectum virtutum intellectualium , de quibus est principalis sermo in hoc libro sexto ; inquirimus nunc:vtrùm ista anima,nõ obstante illa cõnotatione,indigentia, & dependentia , quam ostendit in ordine ad materiam primam sublunarem;habeat,& conservet; quod sit forma per se , subsistens,incorruptibilis,& immortalis : An verò ratione talis depẽdentiæ à materia subijciatur defectui , & corruptibilitati.

Pro cuius ampliori declaratione, & illustratione , noto primò:dupliciter cõtingere,formas substantiales fundare, & habere dependentiam à materia prima sublunari ; nempè vel talitèr quod intrà eius potentialitatem contineantur,vt ex illa possint educi; vel talitèr quod quantuis indigeant tali materia ad participandam subsistentiam,&existentiam totius: tamèn secundum substantiam , & entitatem non continentur intra potentialitatem materiæ ; ita vt ex illa possint fieri,vt ex vi formationis ipsarum extrahantur,& educantur ex potentia, seu potentialitate eiusdem materiæ. Et quando formæ substantiales fundant , & habent dependentiam à materia prima sublunari,primo modo;tunc ex vi talis dependentiæ , colligitur , quod sint corruptibiles, & deffectibiles. Si verò solum dependeant secundo modo;ex vi talis dependentiæ,non sequitur,quod forme dependentes subijciantur corruptipilitati. Vndè adhoc manifestandum,oportet indagare. Vtrùm anima contineatur intrà potentialitatem materiæ primæ adhoc vt in formatione , aut per productionem talis forma possit educi ; aut careat tali continentia; & vnde hoc illi proveniat. Adhoc vt ex huius puncti decisione procedamus ad resolutionem præcipuæ difficultatis propositæ in titulo quæstionis.

NOTO Secundo , quòd etiàm si compositum substantiale constituatur, & habeat esse per formam substantialem componentem, & constituentem ipsum: tamen non est idem compositum, àc forma;nec est idem, quod corrumpatur cõpositum substantiale, àc quod corrumpatur forma;nàm si compositum substantiale, & forma constituens ipsum ; & vlterius corruptio compositi, & corruptio formæ coincideret;cùm certum sit,quod homo constitutus per formam , seu animam rationalem,per mortem deficit, & corrumpitur quantum ad esse substantiale compositi; etiàm anima rationalis corrumperetur,& moreretur; cuius contrarium est de fide,vt latè infrà ostendemus. Et sic suppositò,quod homo ex anima rationali constitutus deficit,& corrumpitur quantum ad esse compositi , vt experientia manifestat : difficultas declaranda reducitur,adhoc,vt manifestemus ; àn anima rationalis non obstante corruptione, & defectu sui proprij compositi substantialis: & dependentia , quam fundat , & habet respectu materiæ primæ sublunaris,conservet rationẽ formæ per se subsistentis,incorruptibilis,& immortalis. Vel ad corruptionem compositi corrũpatur?

SIT Primo conclusio : anima rationalis etiam si, ex eo, quod est entitas , seu forma partialis,& incompleta,dicat connotationem ad materiam primam sublunarem, fundando , & ostendendo dependentiam ab ea ; tamen non continetur intrà potentiam , aut potentialitatem materiæ ; ità vt possit ab ea educi. Hæc cõclusio est communis inter Catholicos, spe-

ſpecialiter quantũ ad denegationẽ eductionis. Et ſuadetur in hunc modum; ſola illa forma poteſt educi ex materia, & extrahi ab eius potentialitate, quæ intrà talem materiam, & potentialitatem continetur. Sed anima rationalis non continetur intrà potentiam materiæ. Ergò non poteſt educi ex materia, non obſtante, quod ab illa habeat aliquam dependentiam. Maior debitè intellecta, apparet manifeſta; & minorem probo: ſolum illud cõtinetur in potẽtia materiæ, quod cõprehenditur à tali potentia materiæ: quia ſi ab ipſa potentia, ſeu potentialitate non comprehenditur, non continetur potentialiter in materia. Sed anima humana non poteſt comprehendi à potentia materiæ. Ergò non continetur in ea. Cætera patẽt, & minorem probo; id, quod eſt ſuperius alio, excedit aliud, reſpectu cuius habet ſuperioritatem, & ſic non poteſt ab eo comprehendi. Sed anima humana eſt valdè ſuperior, & exceſſiva reſpectu potentialitatis materię primæ. Cùm potentialitas materiæ primę; ex eo quod eſt potentialitas materialis ſolum poſsit extendi ad res materiales, & anima rationalis ſecundùm proprium ſuum eſſe, & operationes, excedat lineam materialem; & perveniat ad lineam ſpiritualem: tam in eſſendo, quàm in operando; ſiquidem anima eſt forma ſpiritualis, & exercet operationes ſpirituales. Ergò anima humana non poteſt comprehendi à materia; nec in eius potentialitate continetur; àc per conſequens, non obſtante, quod talis anima dicat connotationem, & habitudinem ad materiam, oſtendendo aliqualem dependentiam ab ea ſecundùm omnes eius gradus; tamen non poteſt à materia propriè educi, per extractionem ab eius potentialitate.

SED Dices falſum videri, quod anima humana habeat eſſe ſpirituale, per quod excedat omnem lineam materialem; & ſit extrà potentialitatem materiæ primæ: quià cùm anima humana cõtineatur intrà hominem, præſtando illi omnes gradus, qui in ipſo homine reperiuntur; & ſimul eidem homini tribuat omne id, quod anima poteſt communicare; & aliàs præſtet gradum corporeitatis; ità vt de homine per animam conſtituto eſſentialitèr prædicetur, quod homo eſt corpus, ſeu corporeus; & non verificetur; quod homo ſit ſpiritus, aut quod ſecundum eſſe ſubſtantiale, & naturale ſit ſpiritualis: conſequens apparet, quod anima humana ſolùm habet eſſe corporale, quod tribuat corpori, & non eſſe ſpirituale; per quod excedat potentialitatem materiæ. Quare à materia poterit comprehendi, & in ea contineri, & ab eadem educi.

SED Contra hoc obſtant quàm plura loca ſacra in quibus contrarium docetur. Vt videre eſt primò, in illo Geneſis capite 2. dùm dicitur. *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem eius ſpiraculum vitæ, & factus eſt homo in animam viventem.* Ideſt, formavit Deus primum hominem ex materia terræ, & ex ſpiritu, quem ei inſpiravit per ipſam animam viventem; ſeu per quam illum vivificavit. Quibus verbis manifeſtè oſtenditur, vt omnes Sãcti Patres, & ſacri expoſitores docent; animam humanam eſſe verum ſpiritum, ſeu formam ſpiritualem. Et id ipſum ſecundo deducitur ex illo eiuſdem libri Geneſis capite 45. vbi poſtquam refertur, quod filij Iacob nuntiaverunt ei, quod Ioſeph adhuc vivebat; dicitur: *Quod revixit ſpiritus eius*: ideſt, anima eiuſdem Iacob; indicans, animam eſſe ſpiritum. Tertiò eadem veritas reperitur expreſſa in capite 11. Eccleſiaſtes; vbi de homine dicitur: *Revertatur pulvis in terram ſuam; & ſpiritus reddeat ad Deũ, qui fecit illum*: hoc eſt; materia, ex qua homo componitur revertatur ad terrã, ſeu ad hoc, vt informetur forma ſubſtantiali terræ, qua quidem forma informabatur, quãdo aſſumpta eſt ad compoſſitionem, & conſtitutionem primi hominis. Et *Spiritus*, ſeu anima ſpiritualis reddeat ad Deum, qui creavit talem ſpiritum. Quod etiam expreſsè eſt aſſertum Matthei capite 26. dum dicitur: *Spiritus quidem promptus eſt, caro autem infirma*, & capite 27. illis verbis: *Clamans voce magna emiſsit ſpiritum*: ideſt, animam. Et ex illo Lucæ 23. *In manus tuas Domine commendo ſpiritum meum*: ideſt animam meã. Et etiam conſtat ex illo Ioannis capite 6. *Spiritus eſt, qui vivificat*: ideſt, anima humana eſt, quæ præſtat hominibus vitam. Et vlterius capite 5. ad Galatas: *Caro concupiſcit adversus ſpiritum, ſpiritus autem adverſus carnem.* Ideſt, caro concupiſcit adverſum animam ſpiritualem. Et anima humana, quæ ſpiritualis, ſeu ſpiritus eſt, concupiſcit adverſus carnem. Et ad Epheſeos capite 4. dicitur: *Vnum corpus, & vnus ſpiritus.* Ideſt, vnum corpus, & vna anima. Et ad Hebreos capite vndecimo: *Corpus ſinè ſpiri-*

tuali mortuum est. Idest corpus humanum sine anima mortuum est. Et tamen in prima Canonica Divi Petri capite 3. habetur: *Viuificatus autem spiritu.* Idest per animam. Ergò anima humana verè, & propriè habet, quod sit forma spiritualis.

DEINDE Eadem veritas habetur diffinita in Sacris Concilijs. Vt videre est in Concilio Lateranensi in capite *firmiter* de summa Trinitate, & Fide Catholica. Et in Clementina prima de summa Trinitate; vbi sequentia proponuntur verba: *Deus vtramque de nihilo condidit creaturam, Angelicam, & mundanam, corporalem, & spiritualem: deinde humanam, quasi communem ex spiritu, & corpore constitutam;* quibus in locis satis apertè, & clarè docetur; animam rationalem, per quam homo inesse hominis constituitur, verè, & propriè esse entitatem spiritualem.

DEINDE Idem assumptum suadetur ratione. Principium intellectualis operationis debet esse spirituale. Sed anima est per se principium intellectualium operationum: siquidem tales operationes exercentur in homine, & non est assignabile aliquod aliud principium, à quo originentur, & causentur nisi anima rationalis, per quam homo in esse hominis constituitur. Ergò anima humana, seu rationalis debet esse forma spiritualis; cætera constant, & maiorem probo: intantum enim aliquid habet, quod sit principium intellectionis, inquantum potest recipere in se formas omnium rerum sinè aliqua limitatione, ad hoc vt intelligendo fiat omnia, ob quod docet Aristoteles libro 3. de Anima capite 8. quod intellectus, & illo mediante, natura intellectualis fit omnia; quia inquantum aliquid est intellectivum, fundat, & exprimit capacitatem ad recipiendum in se formas repræsentativas omnium rerum, per quas formas efficiatur saltim repræsentativè, seu notionaliter, & intelligibiliter omnes res, quæ repræsentantur. Sed res materiales ratione suæ naturalis limitationis non possunt suscipere formas omnium rerum; cum materia per se sit principium limitationis, & restrictionis omnium entitatum materialium. Ergò principium intellectualis operationis non potest esse ens corporeũ, aut materiale, sed debet esse ens spirituale: & cum anima humana sit verè, & propriè principium intelligendi, seu intellectualium operationum, anima humana debet esse forma spiritualis. Sed forma spiritualis excedit omnem materiã, & non comprehenditur ab ea. Ergò anima humana, ex eo quod spiritualis est, non potest comprehendi à materia. Sed id, quod non comprehenditur à materia, non continetur in ea, nec ab ea potest extrahi, seu educi. Ergò anima humana ex eo quod spiritualis est, non potest educi ex materia prima sublunari; non obstante dependentia, quam habet ab ea: secundùm quo | est forma incompleta in ordine ad existendum modo connaturali in toto completo, participando existentiam totius, seu totalem; & in ordine ad exercendas operationes, attinentes ad omnes gradus illius.

SIT Secunda conclusio: anima humana secùndùm se, & specialiter prout intellectiva, & vt est subiectum virtutum intellectualium, habet, quod sit forma potens subsistere per se, ità vt sit incorruptibilis, & immortalis. Hæc conclusio continet veritatem catholicã expressã in pluribus locis sacris, & Cõcilijs. Vt videre est primò: in cap. 3. Iob, vbi loquendo de hominibus defunctis, dicitur. *Ibi impij cessauerunt à tumultu; & ibi cessauerũt fessi robore, parvus magnus ibi sunt.* Quod sinè permanẽtia animæ post mortẽ hominum, & immortalitate, seu incorruptibilitate humanarũ animarũ salvari nõ potest. Secũdò hoc ipsum clarè cõstat ex illo Ecclesiastes capite 11. vbi dicitur de homine; *Reuertatur pulvis in terram suam, & spiritus reddeat ad Deum, qui dedit illum.* Id est, post resolutionem, seu corruptionem, & mortem hominis, anima spiritualis permanens separata à corpore reddeat ad Deum, qui creavit illam. Et clarius eadẽ veritas reperitur expressa Lucæ capite 16. dum dicitur: *Mortuus est mendicus, & portatus ab Angelis in sinum Abrahæ: mortuus est diues, & sepultus est in inferno.* Et etiam deducitur ex illo Matthei capite 24. vbi loquens Evangelista de Resurrectione, dicit: *Vbi fuerint corpora, ibi congregabuntur, & aquilæ:* idest animæ, quæ non obstante corruptione hominum, post mortem permanserunt incorruptæ, & immortales. Et tandem inter alia quam plura loca sacra, quæ pro exornatione, propositæ conclusionis possent adduci, & expẽdi, clarissime invenitur asserta hęc veritas cap. 6. Apocalip. dũ inter alias revelationes refert D. Ioannes Evangelista: *Vidi animas interfectorũ propter verbũ Dei.* Ex quibus locis manifestè constat,

constat, animas humanas, seu rationales post mortem hominum permanere; ità vt secundum se sint formæ potentes subsistere sinè corpore, seu sinè materia; & consequentèr, absolutè incorruptibiles, & immortales.

DEINDE Eadem veritas repetitur expresè diffinita in Concilio Lateranensi sub Leone Decimo celebrato; vbi hæc habentur formalia verba: *Cum nonnulli ausi sint dicere de natura animæ rationalis, quod mortalis sit, & aliqui temerè philosophantes, saltim secundum Philosophiam verum esse asseverent, sacro approbante Concilio, damnamus omnes asserentes animam intellectiuam mortalem esse; & hoc indubium vertentes; cùm illa non solùm per se, & essentialitèr forma existat, verùm, & immortalis.* Ex quo à perte constat, propositam conclusionem esse de fide diffinitam.

ET Deinde suadetur proposita cõclusio ratione. Si enim anima rationalis non haberet, quod per se posset subsistere separata à corpore, per se haberet quod esset corruptibilis, & mortalis. Sed anima rationalis non habet, quod sit corruptibilis. Ergo per se est potens subsistere sinè materia, & immortalis. Maior constat exemplo aliarum formarum materialium, quæ ex eo, quod non sunt subsistentes, seu potens subsistere separatæ à corpote, habent, quod sint mortales, seù quod ad corruptionem compositi, quod constituunt, simul cum illo corrumpantur. Et sic si anima humana, seu rationalis non esset per se potens subsistere, & conservari separata à corpore, esset mortalis, & corruptibilis, sicut cæteræ aliæ formæ materiales. Et minorem probo; omne id, quod corrumpitur, post ipsius corruptionem, manet in potentia materiæ, seu subiecti, in quo corrumpitur: quià in hoc differunt corruptio, & anihilatio: videlicet quod res, quæ anihilatur, totalitèr cedit in nihilum; absque eo quod relinquat subiectum, in cuius potentialitate remaneat: at vero corruptio non respicit, pro termino ad quẽ ipsum nihil, sed relinquit rem, quæ corrumpitur intrà potentiam, aut potentialitatem proprij subiecti, à quo deficit, & removetur. Sed anima humana, seu rationalis, non potest deficere, aut removeri à proprio subiecto, talitèr quod remaneat intrà eius potentiam, aut potentialitatem; cum subiectum, cui anima humana vnitur ad constitutionẽ hominis, & à quo removetur per mortem, seu corruptionem eiusdem hominis, sit materia prima: & anima rationalis non cõtineatur intrà potentiam, aut potentialitatem materiæ primæ; ex eo quod cùm excedat talem potentialitatem materialem, non potest ab ipsa materia comprehendi, nec in eius potentialitate contineri. Ergo anima rationalis non potest propriè corrũpi, nec habet, quod sit corruptibilis, sed per se est potẽs subsistere sine materia, & immortalis.

CONFIRMATVR Et declaratur amplius vis propositæ probationis. Si anima humana non esset per se, & secundum propriam naturam potens subsistere separata à corpore, & immortalis, sed per se esset subiecta corruptioni, aut potens corrumpi; etiam esset capax generationis, & posset generari. Sed anima rationalis nõ potest generari. Ergò nec potest corrũpi, sed ex se, & per se habet, quod sit incorruptibilis, & immortalis. Maior est certa: nã etiam si nõ omne id, quod generatur possit corrũpi; vt appareat in formis substãtialibus corporũ cœlestium, quæ ex eo, quod sunt materiales possunt educi, seu generari; & tamen ex eo quod corpora cœlestia ex sua natura sunt incorruptibilia, tales formæ non possint corrumpi; nihilominus omne id quod per oppositum potest corrumpi, etiam potest generari. Cuius discriminis seù differentiæ ratio est. Quia cum respectu formarum substantialium corporum cœlestium materia possit præsupponi saltim pro aliquo priori naturæ tanquam subiectum ex quo; per quod, datur sufficiens fundamentum ad eductionem, seù generationem; ideò tales formæ secũndum propriam naturam ostendunt capacitatem, vt educantur: at verò in ordine ad desitionem, seu destructionem earum; cum materia non possit remanere cum alia forma; ex eo quod non est capax materia cœlestis recipiendi plures formas substantiales; & aliàs eadem materia non possit vllo modo sinè forma existere, aut conservari; indè provenit, quod formæ Cœlorum non possint desinere remanendo in potentia materiæ permanentis post eorum destructionem: & sic non possunt corrumpi, aut desinere per corruptionem, sed solùm per anihilationem. Sed cum in linea rerum, & formarum sublunarium materia prima in comparatione ad quamlibet formam substantialem possit antecedere illam sub alia forma; & etiam possit permanere, defici-

ciente quacumque forma sub alia forma substantiali, quæcumque illa sit: ideò in linea, & ordine rerum sublunarium omnis forma, quæ est capax corruptionis, etiam est capax eductionis, & generationis. Et cum anima humana attineat ad lineam rerum sublunarium, & materia, ad quam dicit ordinem, seu cui vnitur, & à qua dependet, sit materia sublunaris; consequens videtur, quod si anima humana esset corruptibilis, set iam esset educibilis, & generabilis.

ET Primam minorem; scilicèt quod anima humana non sit generabilis, seu educibilis, sic probo; solùm potest generari, seu educi illud, quod continetur in potentia subiecti, ex quo efficienda est eductio; seu generatio: vt ex ipsa ratione eductionis, seu generationis constat. Sed anima humana non continetur in potentia materiæ primæ sublunaris, quæ est subiectum, ex quo erat educenda, aut in quo erat generanda: ex eo quod vt superius in prima cõclusione ostendimus; quia anima humana secundum se est forma, seu entitas spiritualis, excedit potentiã materiæ primæ, quæ est potentia purè materialis; ob quod non cõprehenditur ab ea, nec in ea continetur, vt ex illa formetur, educatur, & generetur. Ergò anima humana per se non est generabilis, nec educibilis: & consequẽtèr, nec est corruptibilis, sed immortalis, & potens subsistere separata à materia post mortem, seu corruptionem hominis.

DEINDE Eandem conclusionem comprobat Angelicus Magister prima parte quæstione 75. articulo 2. in argumento, *sed contrà*, ex doctrina Divi Augustini libro 10. de Trinitate capite 7. vbi Divus Augustinus inquit: *Quis quis videt mentis naturam, & esse substantiam, & non esse corpoream; videt eos, qui opinantur, eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea, sinè quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicèt corporum phantasias. Natura ergò mentis humanæ non sola est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.* Vbi naturam animæ rationalis declarat Divus Augustinus per hoc, quod posit subsistere per se separata à corpore; ita vt sit incorruptibilis, & immortalis.

ET Idem assumptum demonstrat Divus Thomas in corpore articuli, sequenti ratiocinio; quod nullo alio modo potest melius, & efficatius proponi, quã, afferendo, seu referendo eius verba formalia; inquit enim: *Respondeo dicendum quod necessè est dicere id, quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum, & subsistens. Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturam omnium corporum; quod autem potest cognoscere aliqua; oportet, vt nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus, quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico, & amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur; quod principium intellectuale sit corpus: & similiter impossibile est, quod intelligat per organum corporeum: quia si esset natura determinata illius organi corporei, prohiberet cognitionẽ omnium corporum, sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiàm in vase vitreo; liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit, non enim est operari, nisi entis in actu. Vnde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus Quod calor calefacit, sed calidum, relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus, esse aliquid incorporeum, & subsistens.* Ecce vbi ex eo quod anima humana est intellectiva omnium corporũ, demonstrat Divus Thom. quod debet in se carere omni materia, & corporeitate; ita vt sit forma spiritualis; & per se subsistens. Sed omnis forma, quæ ex se, & secundùm suam naturam est per se subsistens, aut potens subsistere; habet etiam, quod sit incorruptibilis, & immortalis. Ergò etiam anima humana, seu rationalis secundum suam propriam naturam habet, quod sit incorruptibilis, & immortalis.

DEINDE eadem conclusionem docet Divus Thomas in eadem quæstione articulo 6. & eam suadet ex doctrina Divi Dionisij capite 5. de divinis nominibus, vbi ait: *Quod animæ humanæ habẽt ex bonitate diuina, quod sint intellectuales; & quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.* Sed id quod habet esse inconsumptibile, habet esse perpetuum incorruptibile, & immortale. Ergò cum animæ humanæ propriè, & per se conveniat

veniat, quod habeat esse incorruptibilis, per se etiam convenit ei, quòd sit forma per se subsistens, & incorruptibilis, seu immortalis.

DEINDE Inter alias rationes, congruentias, aut signa, quæ ad hoc suadendum adducit Angelicus Doctor in corpore eiusdem articuli vltimam, quam assignat, procedit in hunc modum: *Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod vnumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem: sensus autem non cognoscit esse, nisi sub hic, & nunc, sed intellectus apprehendit absolutè, & secundum omne tempus. Vndè omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.* Ecce vbi ex connaturali desiderio, quod competit animæ humanæ in ordine ad suam perpetuam conservationem, fundato in cognitione intellectuali, se extendente ad cognoscendum semper, convincitur: quod anima humana ex se sit perpetua, & immortalis.

DEINDE Eandem conclusionem statuit D. Thom. in disputatis quæstione vnica de anima, articulo 14. & eam suadet primò: nam sapientiæ capite 2. dicitur: *Deus fecit hominem in exterminabilem; ad imaginem suæ similitudinis fecit illum.* Ex quo textu manifestè colligitur, & constat; quod homo est interminabilis, & incorruptibilis secundum quod est ad imaginem Dei. Sed teste divo Augustino in libris de Trinitate, homo est factus ad imaginem Dei secundum animam. Ergo animæ humanæ, seu rationali propriè, & per se convenit, quod sit forma inexterminabilis, per se subsistens, & incorruptibilis.

SECVNDO Omne id, quod corrumpitur, vel est compositum ex contrarijs, vel suscipit in se contraria alterativa, seu causantia alterationem: ita vt per illa, seu ratione actionis, & reactionis, quam talia contraria causant, removeatur à suo connaturali statu, & dispositione; & ponatur via corruptionis. Sed anima humana imprimis non est entitas composita ex contrarijs; cum sit quædam forma spiritualis simplicissima, in qua nulla datur contrarietas, aut compositio contrariorum. Deinde non recipit in se contraria alterantia, seu alterativa; quià quanvis ad intelligendum recipiat in se omnia, seu species omnium rerũ ad hoc vt intelligendo omnia fiat; tamen cum non recipiat formas rerum secundum esse naturale, sed secundum esse repræsentativum, & notionale: ideò quãvis suscipiat species repræsentativas cõtrariorum, non potest per eas alterari. Ergò anima humana secundum se non fundat capacitatem, vt corrumpatur, sed ex se habet, quod sit incorruptibilis, & immortalis.

TERTIO; Nàm corpora cœlestia, ex se habent, quod sint incorruptibilia, & perpetua, vt docet, & demonstrat Aristoteles libro 1. de Cœlo, & mundo capite 3. Ergò etiam animæ humanæ, seu rationales debent esse incorruptibiles, seu immortales, & perpetuę. Antecedens est doctrina expressa Aristotelis, & consequentiam probo; eadem ratio, quæ reperitur, aut assignatur ad hoc, vt corpora cœlestia sint incorruptibilia, intervenit etiam, & præstantiori modo in anima humana. Ergo sicut corporibus cœlestibus competit incorruptibilitas, etiã animæ humanæ, & potiori titulo debet idem competere. Secundum antecedens probo: ideo corporibus cœlestibus attribuitur, quod sint incorruptibilia; quia non habent materiam sublunarẽ, aut habentem conditiones talis materiæ: quià si tali materia constarent, sinè dubio essent corpora corruptibilia. Sed anima rationalis, etiam si habeat aliqualem dependentiam à materia sublunari; tamen in se ipsa magis immaterialis: seu denuta est ab omni materia, quàm corpora cœlestia; cum corpora cœlestia, etiam si non constent materia sublunari sint entia materialia; & anima rationalis sit entitas spiritualis. Ergo ratio, quæ assignatur, ad suadendum corpora cœlestia esse incorruptibilia, datur etiam ad convincendum, quod anima humana est incorruptibilis: & consequenter, cum in corporibus cœlestibus admittatur; quod sunt ex se, & secundum propriã naturam perpetua, & incorruptibilia; etiam de anima rationali debet admitti, & fateri, quod secundum propriam naturam habeat, quod sit potens subsistere per se, quando deficit materia sublunaris, cui vnitur; & quod sit perpetua, & immortalis.

QVARTO denique; quia Aristoteles docet libro 3. de anima, quod intellectus separatur à corpore, sicut perpetuum à corruptibili. Ergo intellectus ex se fundat perpetuitatem, & incorruptibilitatem. Sed hoc non potest

ſalvari in intellectu, niſi ratione animæ; cum intellectus ſit quædam potentia, & accidens conveniens animæ; & accidens non poſsit ex natura rei conſervari ſinè proprio ſubiecto. Ergo anima humana ex natura rei habet, quod ſit incorruptibilis, per ſe ſubſiſtens, & perpetua.

DENIQVE A ratione procedendo; propoſita concluſio ſolet ſuaderi quadam ratione morali, qua ad idē intentum convincendū vſi ſunt aliqui Sācti Patres. Et quæ ad hāc formā reducitur. Certum enim eſt, vt Fides Catholica docet, & vt Ariſtoteles demonſtrat lib. 8. Phyſicorū, quod datur vnus ſupremus Author, & Rector vniverſi diſponens, & ordinans omnes res, & iudiciū ferens de eis. Deinde certum etiam apparet, vt ipſa naturalis ratio dictat, & teſtatur; quod homo ex eo quod ſecundum ſuam naturam eſt rationalis, habet, & debet reſpicere pro fine magis proprio, vivere ſecundum rationem, operando in omnibus conformiter ad regulas prudentiæ, ſeu ad dictamen ipſius rationis, in quo ſtat, ſeu conſiſtit vita virtuoſa, & meritoria. Et his principijs præmiſis. Sic procedit nunc probatio; omnis actio, quę recto dictamini rationis conformatur, eſt bona, & iuſta, & cauſat meritum. Sed meritum cauſatum ab hominibus iuſtis non poteſt habere pro legitimo præmio fœlicitatē, ſeu convenientias huius vitæ: cum omnes convenientiæ, ſeu commoditates, & fœlicitates huius vitæ ſint communes bonis, & malis; immò frequentius, ſeu in plurimum proſperitas, & fœlicitas huius ſeculi reperiatur in hominibus pravis. Ergo præmium proprium operationum meritoriarum hominum iuſtorum, non adipiſcitur in hac vita. Ergò poſt iſtam vitam debet dari alia, in qua homines iudicentur à ſupremo Authore, & Iudice vniverſi; ad hoc vt ſecundum ſua bona, aut mala opera præmientur, vel puniantur. Itaque anima rationalis, quæ eſt prę cipua radix, & cauſa talium operationum non debet finiri in morte hominis, ſed permanere immortalis, vt ſtet antè tribunal Chriſti, & accipiat, prout geſsit in corpore, ſive in bonum, ſivè in malum: vt docet Apoſtolus 2. Corintios capite 5.

CONFIRMATVR, & declaratur ampliùs hoc aſſumptum. Quia non apparet conforme iuſtitiæ, ſeu æquitati, & recto dictamini rationis naturalis; quod vnus homo ſit malefactor, nocendo alijs in honore, vita, & cæteris poſſeſsionibus, ſeu bonis externis, quæ habet: & quod non habeat, aut ſubſtineat pœnam ei debitam, pro tòt criminibus. Sed multi homines huius conditionis, aut generis videntur decedere ex hac vita ſinè tollerantia ſuplicij debiti ſuis delictis, aut purgatione, & præſtatione ſatisfationis debitæ pro dictis peccatis. Ergo vt ſalvetur, & agnoſcatur iuſtitia Dei: poſt hanc præſente m, defectibilem, & terminabilem vitam, quæ in tempore ſeculorum agitur, debet dari alia vita, in qua omnes humanę operationes examinentur, & iuſtificentur: ad quod eſt neceſſarium; quod anima rationalis permaneat poſt mortē hominum: & quod ſit forma per ſe ſubſiſtens perpetua, & immortalis, ſeu incorruptibilis.

DENIQVE Ad hoc ipſum illuſtrandum facit illud Apoſtoli 2. ad Timotheum capite 3. vbi ait; *Omnes qui piè volunt vivere in Chriſto Ieſu perſecutionem patientur.* Ergo vita pia, & iuſta non habet in hoc ſeculo requiem, & fœlicitatem, quæ tanquam merces, & præmium illi debentur; & cum Deus ſit iuſtiſsimus iudex, nihil relinquens ſinè debito præmio: poſt hanc vitam debet dari alia, in qua iuſti recipiant mercedem laborū ſuorum. taliter quod animæ humanæ permaneant in ſuo eſſe immortali.

Proponuntur, & ſolvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem adprobandum, quod anima rationalis taliter contineatur in materia prima ſublunari, vt in ſubiecto; quod poſsit ab ea educi. Eodem modo ſe habet materia prima ſublunaris reſpectu animæ humanę, ac ſe habet reſpectu aliarum formarum ſubſtantialium, purè materialium. Sed ex vi habitudinis, ſeu proportionis, & conformitatis, quæ datur inter materiam primam ſublunarē, & formas ſubſtantiales, ei correſpondentes, tales formæ ſubſtantiales purè materiales poſſunt educi, & educuntur ex materia prima. Ergo ſicut formæ ſubſtantiales purè materiales educuntur ex materia prima ſublunari; etiam anima humana eſt educibilis ex eadem materia. Cætera apparent certa. Et maiorem, in qua ſtat difficultas, probo: materia prima ſublunaris in comparatione ad formas

ſubſ-

ſubſtantiales pure materiales ſe habet tanquam pura potentia ſubſtantialis reſpiciens dictas formas, tanquam actus primos, ſeù ſubſtantiales, à quibus informatur media vnione, ſeù aplicatione; vt mediante informatione participet exiſtentiam ab eis. Sed etiam in comparatione ad animam humanam id ipſum habet materia ſublunaris, cum ſit pura potentia ſubſtantialis reſpiciens eam, vt actum primum, ſeù ſubſtantialem, à quo participat informationem; & exiſtentiam. Ergo eodem modo ſe habet materia prima ſublunaris reſpectu animæ humanæ, ac reſpectu aliarum formarum purè materialium; & cum aliæ contineantur in materia, & ex eadem materia educantur; idem debet admitti, & dici de anima humana.

SECVNDO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Non minus inducit, & habet anima humana rationem vegetabilis, ſeù vegetativæ quam animæ plantarum, vt conſtat ex potentijs, & operationibus correſpondentibus eidem gradui; quæ non minus, ſed potiùs præſtãtiori modo reperiuntur in homine per animam humanam, qua conſtituitur, quam in plantis. Sed animæ plantarum, inquantum vegetativæ ſunt, continentur in potentia materiæ primæ ſublunaris, & ex illa propriè educuntur. Ergo etiam anima humana ſecundum ſe, ſeù ſecundum ſuam ſubſtantiam debet contineri in potentia materiæ primæ, & ex illa educi.

TERTIO arguitur, ſi anima humana non continetur in materia prima ſublunari, taliter quod ex illa poſſet educi non haberet dependentiam ab ea infieri, & in eſſe; ſiquidem omnis forma dependens in eſſe, & infieri à materia, aut educitur, aut ad minus poteſt educi ex illa. Sed anima humana, ex eo quod eſt ſubſtantia incompleta fundat dependentiam infieri, & in eſſe completo à materia. Ergo anima humana debet habere continentiam in materia ſufficientem ad hoc vt poſsit educi ex ea.

QVARTO Arguitur, ſi anima rationalis non contineretur in materia prima, cui vnitur, ità vt poſſet educi, ſeu extrahi ex ea, non indigeret diſpoſitionibus præcedentibns ad hoc, vt eidem materiæ vniretur, & cùm ea conſtitueret compoſitum ſubſtantiale humanum. Sed anima rationalis ad hoc vt vniatur corpori, conſtituendo vnum per ſe, prærequirit diſpoſitiones, quibus corpus organizetur, & præparetur ad vnionem illius cùm ipſo corpore. Ergò anima rationalis debet contineri in corpore, ſeu in materia, taliter quod ex ea poſsit educi. Maiorem ſic ſuadeo; ideò enim in ordine ad generationẽ, ſeu eductionem formarũ purè materialiũ præcedunt in materia diſpoſitiones: quià tales diſpoſitiones deſerviunt, ſeu conducunt ad eductionẽ formarũ ipſarum. Ergo ſi anima humana nõ contineretur in materia; ità vt ex ea poſſet educi; non indigeret diſpoſitionibus præcedentibus ad ſui vnionem cum materia, & conſtitutionem compoſiti humani ſubſtantialis. Et cum neceſſariò prærequirat, & præſupponat ad ſui vnionem cum materia dictas diſpoſitiones, quibus corpus, ſeu materia organizetur: conſequens apparet, quod anima rationalis contineatur in corpore, ità vt ex illo poſsit educi.

QVINTO Arguitur; ſi anima rationalis non contineretur in materia ſublunari, cui vnitur, & ex illa educeretur, aut poſſet educi; non eſſet maior ratio, ad hoc vt vniretur materiæ ſublunari, quàm materiæ cœleſti; cum ambæ materie ſint potentiæ ſubſtantiales dicentes ordinem ad actum ſubſtantialem, tanquam ad legitimum extremum, cui aut cùm quo poſſunt vniri, & aliàs anima rationalis reſpectu vtriuſque habeat rationem actus ſubſtantialis, fundans per ſe proportionem, cum quacumque potentia ſubſtantiali. Sed anima rationalis, per ſe, & connaturaliter loquendo poteſt vniri cum materia prima ſublunari, & non cum materia prima cœleſti. Ergo indicium apparet de eo, quod anima rationalis contineatur in materia prima ſublunari; & quod de ea poſsit educi.

SEXTO arguitur; ſi anima rationalis non contineretur in materia, ita vt de illa educeretur, nõ poſſet eſſe tota in toto, & tota in qualibet parte eiuſdẽ materiæ: nã ſi in ipſa materia, & omnibus illius partibus nõ cõtineretur; difficilè, aut impoſsibile apparet, quod ab extrinſeco adveniens, taliter collocetur, aut vniatur materiæ, quod ſit tota in toto compoſito humano, & tota in qualiber parte illius. Sed anima rationalis, non minus quàm animæ aliorum animalium perfectorum habet informare modo indiviſibili; ita vt ſit tota in toto compoſito, & tota in qualibet parte. Ergo anima humana debet contineri in materia prima; ita vt poſsit educi ex illa.

SEP-

SEPTIMO arguitur: si anima humana non contineretur in materia prima, taliter quod ex illa posset extrahi, seù educi, compositum substantiale humanum non posset destrui per corruptionem. Sed compositum substantiale humanum propriè corrumpitur. Ergo anima humana, seù rationalis debet cõtineri in materia prima, ita vt ex illa possit educi. Cætera patent, & maiorem probo, ideo in alijs compositis naturalibus, seù substantialibus reperitur, & verificatur, quòd designant esse per corruptionem: quia in eorum destructione, seu desitione forma substantialis separatur à materia, remanendo in potentia eiusdem materiæ; quia aliàs si formæ materiales non remanerent in potentia materiæ post destructionem compositi, destructio illarum, & desitio compositorum non esset propriè coruptio, sed anihilatio; & sic ad hoc vt salvetur corruptio compositi substantialis, forma quæ separatur à materia, debet remanere contenta in potentia eiusdem materiæ: & cum hoc non possit verificari, nisi talis forma, ex se fundet, & habeat continentiam in materia; ideo solum videtur posse corrumpi propriè illud subiectum, aut compositum, cuius forma substantialis continetur in potentia materiæ. Ergo si anima humana non contineretur in potentia materiæ primæ; compositum substantiale humanum non posset propriè corrumpi. Et cum tale compositum propriè corrumpatur, consequens apparet, quod anima rationalis debeat contineri in materia prima; ita vt ex illa possit educi.

OCTAVO Arguitur, si propter aliquam rationem anima humana nõ posset contineri in materia prima, ad hoc vt ex illa educeretur: maximè quia cum anima rationalis sit forma spiritualis excedens materiam; ideo non videtur posse contineri in ea. Sed non obstat; quod anima rationalis sit superior, & excedens simpliciter in perfectione materiam primam; ad hoc vt contineatur in illa. Ergo optimè componitur, & stat; quod anima rationalis contineatur in materia, taliter quod ex illa possit educi. Maior apparet certa, & minorem probo; non videtur requiri, aut præsupponi minor continentia ad causandum aliquid effectivè, seu in genere causæ efficientis, quàm ad causandum in genere causæ materialis, eo modo, quo materia prima concurrit ad eductionem formæ, quæ ex ipsa materia educitur. Sed stat optimè, quòd aliquod principiũ cõtineat in se aliquam formam superiorem, & simpliciter perfectiorẽ, quã est ipsum principium continens; in ordine ad causandum effectivè talem formam: vt apparet in accidente producente effectivè, & immediate substantiam: cum substantia non sit immediatè operativa. Ergo similiter non obstat, quod anima rationalis sit superior, & simpliciter excedens in perfectione materiam primam, ad hoc vt contineatur in illa. Et consequenter optimè componitur, & stat, quod anima rationalis contineatur in materia, taliter quod educatur ex illa.

NONO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod anima rationalis non sit forma potens subsistere per se; & sic nec per se incorruptibilis, & immortalis. Si enim anima rationalis per se posset subsistere, per se haberet, quod posset esse hoc aliquid, siquidem omne subsistens, quatenus subsistens est; est hoc aliquid. Sed anima rationalis separata à materia, seu à corpore, extra compositum substantiale non potest esse hoc aliquid. Ergo non potest per se subsistere, nec habet ex se, & ab intrinseco, quod sit incorruptibilis, & immortalis. Maior apparet certa, & minorem probo; illud, quod est hoc aliquid subsistens, habet esse completum, cum subsistentia sit vltimus terminus, quo res redditur completa in se, & incommunicabilis alteri. Sed anima rationalis separata à corpore, seu à composito, quod constituit, non habet esse completum, sed partiale, & incompletum, cum ab intrinseco, & ex propria natura habeat quod sit pars essentialiter ordinata ad constitutionem compositi humani. Ergo anima rationalis separata à corpore, seù à composito substantiali non habet, quod sit hoc aliquid, ac per consequens talis anima non potest per se subsistere, nec habet ab intrinseco, quòd sit incorruptibilis, & immortalis.

DECIMO Arguitur; si anima rationalis esset forma, per se subsistens, debere esse per se individua, aut singularis. Sed anima rationalis non habet per se, & ab intrinseco, quod sit singularis. Ergo nec potest esse forma per se subsistens, & ab intrinseco immortalis. Maior patet: quia nullum vniversale formaliter, & propriè sumptũ datur à parte rei. Sed omne id, quod in re existit, & subsistit est, & bet esse formaliter singulare, seù in-

individuum. Ergo si anima rationalis esset forma pre se subsistens in se, deberet esse per se individua aut singularis. Et maioremprobo; nam anima rationalis, si per se, & ab intrinseco haberet, quod esset singularis; & individua: vel hoc esset cum dependentia à corpore, vel independenter à corpore. Sed imprimis non dependenter à corpore: quia si anima in sui individuatione, & quantum ad suam singularitatem dependeret a corpore, iam destructo corpore, aut deficiente materia, destrueretur etiam, & deficeret eius individuatio, & singularitas; & sic sinè materia non posset subsistere, & existere. Si autem anima rationalis haberet suam individuationem independenter à corpore. Ergo facta comparatione vnius animæ ad aliam animam, solum fundabit distinctionem formalem vna ab alia, seù distinctionem secundum rationem formarum. Et tunc vna anima non distingueretur ab alia numericè, seù individualiter præcisè, sed formalitér, & specificè, sicut distinguitur vnus Angelus ab alio, quod est contra rationem animæ rationalis, quatenus distinguitur ab Angelis. Ergo anima rationalis non habet per se, & abintrinseco, quod sit individua, seu singularis. Et consequenter, nec habet per se, & abintrinseco, quod possit subsistere, & quod sit incorruptibilis, & immortalis.

VNDEDIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Si anima humana, per se haberet esse individuale, seu singulare, in quo, aut secundum quod possit permanere, & per se subsistere; cum omne individuum, aut singulare pertineat ad determinatam speciem, & collocetur sub aliquo determinato genere; iam anima rationalis per se, & independenter à corpore respiceret determinatum genus, sub quo collocatur, & haberet determinatam speciem per quam constitueretur, & ad quam pertineret. Sed anima humana secundum se, aut nudè sumpta, independenter à corpore non potest habere propriam speciem, ad quam pertineat; nam aliàs per accidens adveniret cuicumque alteri speciei, & sic non constitueret hominem per se, sed per accidens. Ergo anima humana non habet per se, quod sit individua, ita vt possit subsistere separata à materia; ac per consequens, nec habet ab intrinseco, quod sit incorruptibilis, & immortalis.

DVODECIMO Arguitur, existere per se, & cum separatione, aut independentia à corpore, est contra rationem formæ. Sed anima rationalis propriè, formaliter, & essentialiter habet, quod sit forma. Ergò anima rationalis non potest per se subsistere separata à materia, ita vt per se sit immortalis. Cætera patent, & maiorem probo; de ratione formæ est, quod actuet, & informet. Sed hoc non efficitur, nec potest salvari, nisi in materia, aut subiecto, in quo exerceatur ipsa informatio. Ergò existere per se, & cum independentia à corpore, est contra rationem formæ; & cum anima rationalis proprié, & essentialiter habeat, quod sit forma: non debet per se subsistere separata à corpore, ita vt abintrinseco sit immortalis.

DECIMO Tertio arguitur, nihil potest existere sinè eo, quod est de eius ratione, & diffinitione. Sed corpus est de ratione, & diffinitione animæ humanæ. Ergò anima humana nunquam poterit subsistere per se, separata à corpore. maior videtur certa, & minorem probo: anima humana habet verè, & proprijssimè, quod sit anima. Sed ratio, & diffinitio animæ stat in hoc, quod sit actus corporis physici, & organici potentia vitam habentis, vt constat ex Aristotele libro secundo de Anima capite primo. Ergo corpus est de ratione, & diffinitione animæ humanæ; & sic dicta anima non poterit existere, aut subsistere sinè corpore; taliter quod ab intrinseco, & ex propria natura habeat, quod sit incorruptibilis.

DECIMO Quarto arguitur, anima humana, & quæ cumque alia forma sustantialis est eiusdem generis cum materia, cui vnitur; cum materia se habeat vt potentia in ordine ad formam, & forma se habeat vt actus respectu materiæ; & potentia, & actus debeant cõtineri intrà idẽ genus. Sed materia ex suo genere est talis cõditionis, quod adhuc divinitus nõ potest permanere, aut conservari separata à forma substantiali. Ergo etiam anima humana debet habere similẽ dependentiam à materia; ita vt sinè materia non possit subsistere, sed deficiente materia debeat deficere.

DECIMO Quinto arguitur; secundum Aristotelem libro 3. de Anima sic comparatur, & se habet anima incõparatione ad corpus, sicut figura in comparatione ad ceram; & sic ait: quod non oportet quærere si anima, & corpus sint

vnum

vnum, ſicut neque de cera, & figura. Sed figura in comparatione ad ceram, taliter ſe habet, quod ſine ipſa cera non poſsit exiſtere, aut permanere, ſicut nec accidentia permanent ſinè ſubiecto. Ergò nec anima humana poteſt permanere, aut conſervari ſinè materia; & ſic ſoluta vnione animæ cum corpore, anima debet corrumpi, abſque eo quod ſit immortalis.

DECIMO Sexto arguitur, ex illo, quod habetur capite 3. Eccleſiaſtes, vbi dicitur; *Vnus eſt interitus hominis, & iumentorum, & æqua vtriuſque conditio; ſicut moritur homo, ſic & illa moriuntur ſimiliter ſpirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius.* Tunc ſic; eodem modo contingit mors in hominibus, ac in iumentis, & æqua eſt conditio vtriuſque. Sed in morte iumentorum non ſolum deſtruitur, & corrumpitur compoſitum ſubſtantiale, verum etiam corrumpitur anima ſenſitiva eorum. Ergo etiam in morte hominum non ſolum corrumpitur compoſitum ſubſtantiale humanum; verum etiam ipſa anima rationalis, quæ eſt vera & propria forma conſtitutiva hominis debet corrumpi; & conſequenter, ex ſe non habet, quod ſit incorruptibilis, & immortalis.

DECIMO Septimo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Vt enim communiter docetur ex Ariſtotele libro 10. methaphyſicæ; corruptibile, & incorruptibile differunt ſecundum genus. Sed anima humana & animæ iumentorum non differunt ſecundum genus. Sed intrà idem genus continentur, ſicut homo, & bruta, quæ per tales animas conſtituuntur. Ergo non poſſunt dictæ animæ differre taliter, quod aliæ ſint corruptibiles, & aliæ incorruptibiles. Sed animæ brutorum animantium ſunt verè, & propriè corruptibiles. Ergo etiam hoc ipſum debet convenire animabus rationalibus: & ſic ex ſe non habent, quod ſint corruptibiles,

DECIMO Octavo arguitur, non magis competit incorruptibilitas animæ humanæ, quàm Angelis. Sed Angelis non convenit incorruptibilitas, ſeù immortalis ab intrinſeco; & ex propria natura, ſed ab extrinſeco, & per accidens. Ergo etiam animæ humanæ non convenit, quod ſit incorruptibilis, & immortalis per ſe, & abintrinſeco, ſed ad ſummum per accidens: & abextrinſeco. Maior patet, & minorem probo; illud, quod convenit creaturis rationalibus per gratiam non convenit eis abintrinſeco, & ratione propriæ naturæ, ſed abextrinſeco, & per accidens. Sed vt probat D. Th. ex Divo Ioanne Damaſceno; Angelus eſt ſuſcipiens immortalitatem non natura, ſed gratia. Ergò incorruptibilitas nõ convenit Angelis ab intrinſeco, & ex propria natura, ſed abextrinſeco, & per accidens. Et conſequenter idem, & potiori titulo debet affirmari de anima rationali.

DECIMO Nono arguitur, ſi anima humana eſſet per ſe ſubſiſtens, & abintrinſeco incorrupribilis, haberet infinitam eſſentiam. Sed animæ humanæ non convenit habere infinitam eſſentiã; cum anima humana ſit quid creatum, & finitum, & habere infinitam eſſentiam ſit proprium Dei. Ergo anima humana non habet, quod poſsit per ſe ſubſiſtere, & quod ſit ab intrinſeco incorruptibilis. Cætera patent, & maiorem ſic oſtendo; virtus infinita non poteſt fundari, aut eſſe niſi in eſſentia infinita. Sed ſi anima humana eſſet abintrinſeco incorruptibilis, & immortalis, haberet virtutem infinitam. Ergò etiam haberet eſſentiam infinitam. Maior conſtat; & vltimam minorem probo; ſi anima rationalis eſſet abintrinſeco immortalis, ſeù incorruptibilis, haberet virtutem intrinſecam ad durandum, ſeu permanendum ſemper, & pro ſemper ſinè aliquo termino, ſeù fine, Sed virtus ſufficiens ad cauſandum infinitam permanentiam, ſeù durationem, eſt infinita: nam ideò Ariſtoteles libro 8. phyſicorum probat; quod primum movens eſt agens infinitæ virtutis, quià movet tempore infinito. Ergo ſi anima humana eſſet abintrinſeco incorruptibilis, & immortalis, haberet virtutem, & etiam eſſentiam infinitam; & cũ hoc repugnet omni creaturæ: ex eo quod eſt proprium Dei; conſequens apparet, quod anima rationalis non ſit abintrinſeco incorruptibilis; ſeu immortalis.

DVODECIMO Arguitur; ea, quæ conveniunt in eodem eſſe, ſeu exiſtentia taliter ſe habent, quod deficiente exiſtentia, in qua conveniunt, ſeù quam participant, deficiunt etiam res; quæ tali exiſtentia conſervabantur. Sed in homine tam anima humana, quàm materia prima exiſtunt vnica, & eadem exiſtentia totali, ſeù correſpondente compoſito. Ergo deficiente tali exiſtentia totius compoſiti; debent deficere non ſolum materia, verum etiam anima humana.

Sed

Sed in morte hominis deficit existentia totalis correspondens composito. Ergò etiam debet deficere anima humana; ita vt sit corruptibilis,& mortalis.

VIGESIMO Primo arguitur; cum anima humana sit propriè actus corporis, debet habere proportionem cum ipso corpore. Sed si anima humana esset incorruptibilis, & immortalis; non haberet debitam proportionem cum corpore. Ergò anima humana non potest esse incorruptibilis,& immortalis. Maior constat ex ipsa ratione actus, & potentiæ, inter quos debet dari conformitas,& proportio. Et minorem probo; corruptibile,& incorruptibile;& mortale,& immortale non habent inter se proportionem, sed potius ostendunt repugnantiã, & oppositionem. Sed corpus humanum secundum se consideratum habet, quod sit corruptibile, & immortale. Ergò si anima humana, ex se haberet, quod esset incorruptibilis, & immortalis, non conservaret debitam proportionem, & conformitatem cum corpore:& cum debeat cum corpore proportionari; consequens apparet, quod non sit incorruptibilis, sed corruptibilis,& mortalis.

VIGESIMO Secundo arguitur quando aliqua in re identificantur; quid quid convenit vni realiter, debet illud ipsum realiter convenire alijs. Sed in anima humana realiter identificantur gradus vegetandi, sentiendi,& intelligẽdi. Ergò quidquid in re convenit animę ratione vnius ex prædictis gradibus,debet etiam convenire alijs,& de illis verificari. Sed anima humana secundum gradus vegetandi, & sentiendi habet, quod sit mortalis, & corruptibilis; cum tales gradus sint eiusdem rationis in homine,ac sunt in plantis,& brutis, & in brutis,& plantis ostendant esse corruptibile.Ergo etiam secundum omnes gradus;& secundum omnem rationem anima humana debet esse mortalis, & corruptibilis.

VIGESIMO Tertio arguitur; si anima humana posset per se existere, & subsistere separata à corpore, posset sinè corpore habere aliquam operationem; cum vnumquodque sit propter eius operationem; ita vt nulla substantia, sit otiosa in vniverso. Sed anima separata à corpore nullam operationem potest exercere. Ergo anima humana non potest subsistere separata à corpore. Maior patet & minorem probo; si anima humana separata à corpore posset exercere aliquam operationem, maximè actum intelligendi. Sed separata à corpore non potest intelligere; siquidem vt testatur Philosophus libro 3. de Anima; non contingit intelligere sinè phantasmate, & phantasma non possit dari sinè corpore.Ergò anima separata à corpore non potest exercere aliquam operationem; nec potest subsistere separata à corpore; ac per consequens, non habet per se, & abintrinseco,quod sit incorruptibilis, & immortalis,

DENIQVE Arguitur; omne id, quod est factum ex nihilo, est vertibile in nihilum. Sed anima humana,cum nõ habeat esse à se, seù per essentiam, est facta ex nihilo.Ergò est vertibilis in nihilum. Sed id,quod vertitur in nihilum destruitur, & corrumpitur. Ergo anima humana ex se, & ab intrinseco habet, quod sit corruptibilis, non autem quod sit incorruptibilis,& immortalis.

RESPONDETVR Ad primum argumentum; distinguendo maiorem; eodem modo se habet materia prima sublunaris respectu animæ humanæ; àc se habet respectu aliarum formarum substantialium purè materialium, distinguo maiorem;quantũ ad aliquid,concedo maiorem. Absolutè,& simpliciter,quantum ad omnia; nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Et ad probationem adductam pro maiori, dico: quod etiam si materia prima sublunaris, se habeat, tanquam potentia substantialis; respiciens tanquam actus proprios,tam animam rationalem,quàm reliquas formas substantiales purè materiales; tamen datur magnum discrimen inter modum respiciendi primam, & modum respiciendi alias: nam formas pure materiales respicit, vt æquales, seù vt non excedentes lineam, seù spheram, & conditiones materiæ;& sic potest eas, in se continere,& se ostendere, vt legitimum subiectum, ex quo educantur. At vero animam rationalem, ex eo quod est forma spiritualis, excedens esse, & conditionem materiæ,respicit eam, vt superiorem, & excedentem eius conditionem,& continentiam. Ob quod non potest propriè,eam intra se claudere,aut continere; nec se exhibere,vt subiectum ad illius eductionem.

AD Secundum argumentum respondetur:distinguẽdo maiorem;non minus habet anima humana rationem vegetabilis, seu vegetativæ, quàm animæ plantarum, distingo maiorem; quantum

adesse

ad esse eminentiale,& executionem operationum attinentium ad dictum gradum, concedo maiorem. Quantum ad modum,seù entitatem formalem, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Nam etiam si anima humana habeat radicare eadem potẽtias,quas radicant animæ plantarum,& exercere similes operationes,ac operantur plantæ; tamen hæc non præstat ratione entitatis, quæ formaliter sit substantia materialis, sed ratione entitatis formaliter spiritualis, continentis eminentialiter omnia, quæ ad talem gradum attinent, seù correspondent. Et cum entitas spiritualis excedat continentiam materiæ: inde provenit, quod quàmvis animæ vegetativæ constitutivæ plantarum,ex eò quod materiales sunt, contineantur intra potentiam materiæ primæ; tamen anima humana secundum suum esse formale, seù substantiale, & entitativum, non potest intrà talem materiam quasi claudi, aut contineri: & sic quamvis illæ animæ ex potentia materiæ educantur; tamen anima rationalis nullo modo potest educi.

AD Tertium argumentum respondetur negando maiorem. Quia ad continenitam in materia exactàm ad eductionem, non sufficit dependere à materia in esse,& infieri quomodocumque,sed requiritur dependentia inesse; & infieri taliter; quod res contenta quasi claudatur intra conditionem, seù sphæram ipsius continentis. Et cum anima humana; ex eò quod secundum suam propriam naturam est forma partialis, & incompleta,fundet,& habeat aliquam dependentiam à materia; tamen quia est entitas spiritualis, excedat conditionem materiæ; ita vt intra eius potentialitatẽ non claudatur, seù absorbeatur: ideò non obstat,quod inesse,& infieri aliquo modo dependeat à materia; ad hoc vt non possit ab ea educi.

AD Quartum argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem, omisso antecedenti,nego consequentiam. Quià dispositiones sunt necessariæ,non solum ad eductionem, verũ etiam ad quancunque vnionem formæ substantialis cum materia; dum modo habeat aliqua impedimenta obstantia ad debitum,seù perfectum modum vnionis, & cum anima humana perfectissimo modo vniatur materiæ primæ, in qua possunt intervenire, aut occurrere aliqua impedimenta obstantia ad talem vnionem: ideò quamvis anima rationalis, nec educatur, nec sit educibilis ex materia prærequirit determinatas dispositiones deservientes ad sui vnionem cum eadem materia prima.

AD Quintum argumentum respondetur;negando maiorem.Quia etiam si tam materia prima cœlestis, quàm materia prima sublunaris conveniant in eo, quod ambæ sunt potentiæ substantiales, dicẽtes ordinẽ ad formas substãtiales, tãquàm ad proprios actus;tamen differũt in eo, quod materia cœlestis respicit propriam formam,seù actum substantialem modo inamissibili, seù indefectibili: materia autem sublunaris dicit ordinem ad proprias formas,& actus substantiales modo amissibili, & defectibili: & cum anima humana, seù rationalis; etiam si in nulla materia contineatur; quià excedit ratione suæ spiritualitatis omnem conditionem materiæ; ob quod nullo modo potest educi; tamen cum dicto excessu habeat applicari, seù vniri materiæ modo amissibili, & defectibili, qui quidem modus est proprius materiæ primæ sublunaris; inde fit, quod quamvis in nulla materia contineatur, possit tamen vniri materiæ sublunari, & non materiæ primæ cœlesti.

AD Sextum argumentum respondetur; negando etiam maiorem: nam anima rationalis, ex eo quod est forma perfectissima, & spiritualis in indivisibili consistens, fundat talem modum informandi, quod petit informare modo indivisibili;& sic non obstat,quod ab extrinseco proveniat, seù extra potentialitatem, & continentiam materiæ sit,ad hoc vt informet corpus, taliter quob sit tota in toto corpore,& tota in qualibet parte eiusdem corporis, Et ideò ex hoc capite nihil convincitur contrà conclusionem.

AD Septimum argumentum respondetur,negando primam maiorem, & ad probationem, dico; quod ratio, ob quam alia composita substantialia desinunt esse per corruptionem, non est præcisse; quià formæ materiales constitutivæ illorum, post destructionem talium compositorum remanent contentæ intrà potentiam, aut potentialitatem materiæ; quia etiam si talem continentiam non haberent dictæ formę,prædicta composita substantialia corrumperentur; sed quià post destructionem dictorũ compositorum permanet materia propria illorum sub alia forma; ita vt aliquid ipsorum compositorũ conservetur, absque

que eo quod cedant in nihilum, & deſtructio ſit anihilatio. Et cùm hoc ipſum ſalvetur in deſtructione hominis, etiam ſi anima rationalis non contineatur, aut remaneat impotentia materiæ: ſit cõſequens, quod compoſitum humanum eſt propriè, & ſtrictè corruptibile, etiam ſi anima rationalis, non ſit educibilis ex potentia materiæ primæ.

AD Octavum argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorẽ. Et ad probationem, dico; quod etiam ſi in genere cauſæ efficientis principium inferius poſsit per modum inſtrumenti coniuncti, continere virtualitèr aliquem effectum ſuperiorem, inquantùm tale inſtrumentum eſt virtus, aut ſe habet per modum virtutis reſpectu agentis principalis habentis æqualem perfectionem cùm ipſo effectu producendo: tamen in genere cauſæ materialis nõ poteſt ſalvari continentia, alicuius formæ intrà ipsã materiam, ità vt talis forma poſsit ex potentia materiæ educi, abſque eo quod talis forma claudatur intrà ſpheram, ſeu terminos, & conditionem materiæ; & cùm anima rationalis; ex eo quod ſpiritualis eſt, ſit extra ſphæram, ſeu clauſuram, & conditionem materiæ: ideò non obſtantè continentia effectus ſuperioris in inſtrumento inferiori in linea, ſeu genere cauſæ efficientis: tamen in linea cauſarum intrinſecarum; vt ſunt cauſa materialis, & formalis; non poteſt componi, & ſtare, quod forma ſuperior, & perfectior, qualis eſt forma ſpiritualis, contineatur in potentia materiæ primæ; tali continentia, quod poſsit de illa educi.

AD Nonum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: ſi anima rationalis per ſe ſubſiſteret, per ſe etiam haberet, quod eſſet hoc aliquid, diſtinguo maiorem; quod eſſet hoc aliquid, aliquo modo, concedo maiorem. Quod eſſet hoc aliquid ſimpliciter, & abſolutè, nego maiorem, ſed anima rationalis ſeparata à corpore non poteſt eſſe hoc aliquid, diſtinguo minorem; ſimpliciter, completè, & abſolutè, concedo minorẽ. Secundùm quid, & aliquo modo, nego minorem, & conſequentiam. Quia ad hoc vt aliquid per ſe poſsit ſubſiſtere, nõ eſt neceſſarium, quod habeat eſſe hoc aliquid, ſeu ſingulare completum, & ſimpliciter tale; ſed ſatis eſt, quod aliquo modo habeat, ſeu conſervet eſſe totius: & cùm anima humana poſt ſeparationem à corpore, etiam ſi non conſervet abſolutè, & ſimplicitèr rationem totius completi, tamen conſervet illud eſſe, ſeu exiſtentiam, quàm præſtabat compoſito in ſtatu vnionis; conſequens eſt, quod habet ſufficienti modo rationem totius, & eſt hoc aliquid, ad hoc vt poſsit conſervari, ſeu ſubſiſtere, deficiente vnione ad corpus. Vnde Divus Thomas quæſtione vnica de Anima articulo 1. ad primum inquit. *Quod licet anima habeat eſſe completum, non tamen ſequitur, quod corpus ei accidentaliter vniatur: tùm quia illud idem eſſe, quod eſt animæ, communicat corpori, vt ſit vnum eſſe totius compoſiti. Tum etiam quia etſi poſsit per ſe ſubſiſtere, non tamen habet ſpeciem completam, ſed corpus advenit ei ad completionem ſpeciei.*

AD Decimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi anima rationalis poſſet per ſe ſubſiſtere, deberet eſſe per ſe individua, aut ſingularis, diſtinguo maiorem; cùm aliqua connotatione, aut dependentia à corpore, ſeu à materia, ad quam ordinatur, concedo maiorem. Deberet eſſe per ſe individua, excludendo omnem connotationem, & dependentiam à materia, nego maiorem. Sed anima rationalis non habet per ſe, & abintrinſeco, quod ſit ſingularis, & individua, diſtingo minorem: non habet per ſe, quod ſit ſingularis, & individua ſecluſo ordine ad materiã cõcedo minorẽ. Mediãte ordine, ſeu habitudine, quam fundat, & dicit ad determinatam materiam, nego minorem, & conſequentiã. Nam etiam ſi ad exiſtendum, & quomodocunque ſubſiſtendũ exigatur individuatio, & ſingularitas, ex eo, quod vniverſalia, quatenus formaliter ſunt talia, non poſſunt dari, ſeu exiſtere à parte rei. Et ſic anima humana ad ſubſiſtendum cum ſeparatione à corpore, debeat conſervare individuationem: tamen cum talem individuationem retineat ratione connotationis, quam dicit ad materiam; ideo poteſt ſeparata à materia ſubſiſtere, oſtendendo ſe immortalem.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur ex dictis, quod anima humana ſeparata à corpore non habet eſſe individuale completum, & in illo eſſe individuali, in quo permanet; dicit habitudinem ad corpus, ita vt per connotionem ad corpus conſervet individuationem exactam ad exiſtendum: & ſimiliter in dicto ſtatu ſeparationis correſpondet determinatis generi, & ſpeciei incompletis, non autem completis, &

hoc non obſtat, ad hoc vt per ſe componat, & conſtituat veram, & perfectam ſpeciem, qualis eſt ſpecies humana. Quia ad talem ſpeciem non præſupponitur, vt completa, & integra, quod obſtaret ad conſtitutionem ſpeciei per ſe.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur, negando primam maiorem, & ad probationem diſtinguo maiorem, de ratione formæ eſt, quod actuet, & informet, diſtinguo, actualiter, vel aptitudinaliter, concedo maiorem. Quod actuet, ſeu informet actualiter præciſè, nego maiorem. Sed informare, ſeu actuare, non poteſt ſalvari niſi in materia, diſtinguo minorem: informare actualiter, ſeu in exercitio, concedo minorem. Informare aptitudinaliter, nego minorem, & conſequentiam. Quia de ratione formæ ſolum eſt, quod informet actualiter, vel aptitudinaliter, non autem, quod præciſè debeat informare actualiter; & cum anima humana, remoto corpore, ſeu materia habeat, ſeu conſervet aptitudinem ad informandam eadem materiam quotieſcumque efficiatur reunio cum illa; ideò in illo ſtatu poteſt conſervare rationem formæ, & ſubſiſtere propriè ſinè corpore.

AD Decimũ tertiũ argumentũ reſpõdetur, conceſſa maiori, diſtinguẽdo minorem: ſed corpus eſt de ratione, & diffinitione animæ, diſtinguo minorem: cõnotativè, & quantum ad aptitudinem, vt anima vniatur cùm ipſo corpore, concedo minorẽ. Eſt de ratione, & diffinitione animæ, quaſi in recto, & talitèr quod ſemper exigatur vnio actualis animæ cũ corpore, nego minorem, & conſequentiam. Nec contrà hoc convincitur aliquid probatione minoris adducta: quià etiam ſi anima diffiniatur per hoc, quod ſit actus corporis; nõ ſequitur, quod ſemper debeat anima conſervare vnionem cùm ipſo corpore; quià verba in diffinitione poſita non dicunt actum, ſeu non exigunt actuale exercitium, ſed ſolum petunt aptitudinem, quæ in anima ſeparata ſalvatur, ad hoc vt poſsit cùm corpore vniri.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorẽ; anima humana eſt eiuſdem generis cùm materia, cui vnitur, diſtinguo maiorem; eiuſdẽ generis remoti, attinentis ad ſubſtantiam incompletã, concedo maiorem. Eiuſdem generis proximi, & cõpleti, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego cõſequentiã. Quià non obſtat, quod aliqua contineãtur ſub eodem genere remoto; immò, & ſub eodem genere proximo; & quod habeant diverſas, ſeu contrapoſitas rationes: quià de ratione contrariorũ eſt, quod ſub eodem genere maximè diſtẽt, ità vt ſub tali genere contineantur; & tamen contrarijs non cõpetit, quod eodẽ modo ſe habeant, ſed quod tantum ſe habeant modo contrario; ſeu contrapoſito: & cum forma ſubſtantialis, ſeu anima humana conſiderata ſecundum propriã rationem ſolùm conveniat in genere quaſi mediato, & remoto ſubſtantiæ in completæ, optimè componitur, & ſtat: quod fundent contrarias, aut contrapoſitas rationes; & quod quànvis materia prima nullo modo poſsit ſubſiſtere, aut conſervari ſinè forma; tamèn anima humana poſsit cõſervari, & ſubſiſtere ſinè corpore, ità vt ſit incorruptibilis, & immortalis.

AD Decimum quintum argumentũ reſpõdetur, diſtinguẽdo maiorẽ: ſic ſe habet anima in comparatione ad corpus, ſicut figura in comparatione ad ceram, in qua imprimitur, diſtinguo maiorem: aliquo modo, ſeu quantùm ad aliquid, concedo maiorem. Simplicitèr, ſeu abſolutè, & quantum ad omnia, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quià paritas, ſeu comparatio, quam efficit Philoſophus inter animam, & corpus ex vno capite, & ceram, & figuram ex alio; non eſt quantum ad omnia, ſed ſolùm quantù m ad aliquid, nempè quantum ad com poſitionem, & conſtitutionem tertij reſultantis in vtroque caſu ex prædictis extremis. Sed ex hoc non aufert, quod detur talis diverſitas inter formas vtriuſque prædicti cõpoſiti; quod quanvis figura non poſsit exiſtere ſinè cera; aut ſinè materia ſigillata: tamẽ anima humana poſsit permanere, & ſubſiſtere ſinè corpore; conſervando, & oſtẽdendo rationem formæ immortalis.

AD Decimum ſextum argumentum reſpõdetur: diſtinguendo maiorem: vnus eſt interitus hominis, & iumentorũ, diſtinguo maiorẽ; quantùm ad deſtructionem compoſitorũ ſubſtantialium, cõcedo maiorẽ. Quãtùm ad partes, ex quibus tale compoſitũ dependet, aut reſultat, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego cõſequentiam. Nàm comparatio, quæ in textu relato in argumento efficitur, ſolum procedit de interitu hominũ, & iumẽtorum, quantũ ad deſtructionẽ compoſitorũ ſubſtantialiũ: nõ autẽ quantum

ad

ad desitionem, aut destructionem partium, ex quibus talia composita resultant. Vnde Divus Thomas 1. parte quæstione 75. articulo 6. ad primum hoc ipsum argumentum solvit, dicens: *Quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, vt ex primitur sapientiæ secundo. Quod ergò dicitur, quod homo, & alia animalia habent simile generationis principium; verum est, quantum ad corpus: similiter enim de terra facta sunt omnia animalia, non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea. Anima verò humana à Deo. Et ad hoc significandum dicitur Genesis primo, quantum ad alia; producat terra animam viuentem. Quantum vero ad hominem dicitur, quod inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ. Et ideò concluditur Ecclesiastici vltimo; revertatur pulvis in terram suam, vnde erat, & spiritus reddeat ad Deum, qui dedit illum. Similitèr processus vitæ est similis quantùm ad corpus, ad quod pertinet, quod dicitur in Ecclesiaste, similiter spirant omnia. Et sapientiæ secundo fumus, & flatus est in naribus nostris, &c. Sed non est similis processus quantum ad animã: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Vnde falsum est, quod dicitur: nihil habet homo iumento amplius. Et ideò similis est interitus, quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.* Et brevius quæstione vnica de Anima art. 14. in solutione ad primum, eidem argumento satisfacit, dicens: *Quod Salomon in lib. Ecclesiastes loquitur, quasi contionator, nunc ex persona sapientum; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici, quod vnus dicitur interitus hominis, & iumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quæ vtrobique est per separationem animæ à corpore; licèt post separationem anima humana remaneat, non autem anima iumentorum.*

AD Decimum septimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem secundum Aristotelem, corruptibile, & incorruptibile differunt secũdum genus; distinguo maiorem: corruptibile, & incorruptibile, quæ sunt talia simpliciter per modum totius, concedo maiorem; corruptibile, & incorruptibile, quæ solũ habent esse talia, quasi secundùm quid, seu per modum partium, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià etiàm si corruptibile, & incorruptibile, quæ se habent per modum totius, in quibus potest fundari, & salvari propriè ratio generis, distinguantur genericè: tamen corruptibile, & incorruptibile, quæ solum induunt, aut habent rationem partium, non est opus, quod habeant distinctionem genericam: & cùm anima humana, & animæ iumentorum, se habeant per modum partium non sequitur, quod ex eo quod vna sit corruptibilis, & alia incorruptibilis, quod debeant habere distinctionem genericam; seu èconversò, nò ex eo quod pertineãt ad idẽ genus, sequitur quòd si animæ iumentorum sunt corruptibiles; etiã anima humana, seu rationalis debeat esse corruptibilis. Vnde ad hoc argumentum respondet Divus Thomas vbi proximè in solutione ad secundum, dicens: *Quod si anima humana, & anima iumentorum, per se collocarẽtur in genere, sequeretur, quod diversorum generum essent, secundum naturalem generis considerationem. Sic enim corruptibile, & incorruptibile, necesse est, genere differre; licèt in aliqua ratione communi possent convenire. Ex quo, & in vno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Vtrũque autem compositum corruptibile est, tàm illud, cuius pars est anima humana, quàm illud, cuius pars est anima iumentorum. Et propter hoc nihil prohibet ea esse vnius generis.*

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem concessa maiori, distinguo minorem, sed secundùm Damascenum Angelus est participans immortalitatem, non natura, sed gratia, distinguo minorem, immortalitatem spiritualem, aut supernaturalem, concedo minorem. Immortalitatem naturalem, nego minorem, & consequentiam; vnde Angelicus Magister loco vbi proximè in solutione ad tertium ait: *Quod sicut dicit Augustinus; vera immortalitas est vera immutabilitas; immutabilitatem autem, quæ est secundum electionem, nè scilicet de bono in malum mutari possint; tàm anima, quàm Angelus habent per gratiam.* Itàque immortalitas naturalis, tàm animæ, quàm Angelis competit abintrinseco, & per naturam: etiàm si sint defectibiles, & mortales, quantum adesse, seu vitam spiritualem attinentem ad gratiam.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, negando primam maiorẽ, & ad probationẽ cõcessa maiori, nego minorem. Et ad probationẽ distinguo maiorẽ; si anima rationalis esset abintrin

seco immortalis, incorruptibilis, haberet virtutē intrinsecam ad durādum, seu permanendum semper, & pro semper sinè aliquo termino, aut fine: distinguo; virtutem intrinsecam dicentem, seu fundantem exigentiam adhoc, vt sinè fine duraret, concedo maiorem. Virtutem intrinsecam activam, seu effectivam, habentem, seu ostendentem vires ad operationem infinitam, nego maiorem. Sed virtus sufficiens ad causandam infinitam permanentiam, seu durationem, est infinita, distinguo minorem: virtus sufficiens ad causandam talem infinitam durationem activè, seu effectivè, concedo minorem. Virtus, quæ solum dicit exigentiam ad hoc, vt res activæ conserventur sinè termino, seu sinè fine ab alio agente extrinseco, nego minorem, & consequētiam. Quia ad hoc vt salvetur virtus infinita in aliqua entitate, aut subiecto, nō sufficit, quod in tali entitate detur exigentia quasi passiva ad participandam durationem, vel intensionem, aut extensionem sinè termino, seu vsque in infinitum: sed vlterius exigitur facultas, seu activitas, hoc est, virtus activa ad causandū talem effectum infinitum; & cùm in anima humana, ex eo, quod sit incorruptibilis, & immortalis, non detur virtus activa, per quam vsque in infinitum ipsa possit effectivè conservare se ipsam, sed solum detur exigentia ad hoc vt ab alio agente conserveturr inde est, quod ex eo, quod anima humana sit ab intrinseco incorruptibilis, & immortalis, non sequitur, quod habeat essentiam, nec virtutem infinitam. Vnde D. Thomas vbi supra ait: *Quod esse comparatur ad formam, sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, vt puta motus ad virtutem mouentis. Licet ergo quod aliquid possit mouere infinito tempore, demostraret infinitatem virtutis mouentis; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demostrat infinitatem formæ, per quam aliquid est, sicut nec hoc, quod dualitas semper est par, ostendit infinitatē ipsius. Magis autē hoc quod aliquid est tempore infinito, demostrat virtutem infinitam eius, quod est causa essendi.*

AD Vigesimum argumentum respondetur concessa maiori, distinguendo minorem. Sed in homine tàm materia prima, quàm anima rationalis existunt eadem existentia totali correspondentè composito; distinguo minorem, ità vt ab eadem anima illam principaliter participet compositum, & quod ipsa anima possit eam extrà compositum retinere, aut conservare, concedo minorem. Alitèr, nego minorem, & consequentiam. Vnde loco vbi proximè in solutione ad vndecimum argumentū inquit D. Thomas: *Quod licèt anima, & corpus conueniant ad vnum esse hominis: tamen illud est corpori ab anima. Itaque anima humana esse suum, in quo subsistit, corpori communicat.* Et cùm anima tribuat suum esse corpori, & mediante corpore, composito; optimè stat, quod quàmvis compositum deficiat, adhuc anima retineat, & conservet suum esse, & per illud permaneat separata, ostendendo eius corruptibilitatem, & immortalitatem.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem, corruptibile, & incorruptibile non habent inter se proportionem, quantum ad formalitatem, seu rationem accidentalem corruptibilis, omitto maiorē. Quantū adesse substantiale ipsorum, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergo anima rationalis, & corpus humanum non habent proportionem, quantum ad præcisam rationem corruptibilis, & incorruptibilis, concedo consequentiam. Quantum ad rationem potētiæ, & actus substantialis, nego consequentiam. Quia non obstat, quod in aliqua, aut secundum aliquam rationem accidentalem contraponantur, ad hoc vt in esse, aut ratione principaliori conformentur, & proportionentur. Et sic Diuus Thomas ait: *Quod corpus humanum est materia animæ humanæ proportionata quantum ad operationes eius. Sed corruptio, & alij defectus accidunt ex necessitate materiæ. Vel potest dici quod corruptio aduenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturæ.* Quarè incorruptibilitas animæ rationalis non obstat, vt conservet proportionem, quam debet habere cùm corpore humano; & sic semper salvatur optimè quod sit immortalis, & incorruptibilis.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & etiam minorem cùm consequentia, negando minorem subsumptā. Nec contra hoc obstat, quod anima vegetativa, & sensitiva in plantis, & brutis habeāt esse corruptibile. Quià in brutis, & plantis dictæ animæ habent, quod sint formæ purè materiales: & cùm ex eo, quod sunt entitativè materiales, contineantur intra potentiam materiæ primæ, ita vt

ex ea posſint educi, seu generari; etiam habent, quod post destructionem, propriorum compositorum, sinè materia non posſint conservari, sed quod intra potentiam, seu potentialitatem materiæ remaneant; ob quod habent, quod formalissimè, & propriſsimè sint corruptibiles. At verò in homine gradus vegetandi, & sentiendi sunt idem cùm entitate animæ rationalis; & cum anima rationalis, quoad suum esse entitativum habeat, quod sit spiritualis, excedens conditionem, & clausuram, seu continentiam materiæ; ideò anima humana secundum omnes gradus, quos se cum identificat, est immunis à morte, & corruptibilitate. Ita D. Thomas vbi supra in solutione ad decimum secundum.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur; concessa prima maiori, negando minorem, & ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Nec contra hoc obstat doctrina, quam tradit Aristoteles libro 3. de Anima, dùm dicit, quod non contingit intelligere sinè phantasmate; quià tunc non loquitur Philosophus de intelligere, seu de exercitio intellectionis pro omni statu; sed solùm loquitur de anima existente, aut considerata in statu contractionis, seu vnionis ad corpus; ità vt sensus sit; quod dũ anima humana est corpori vnita, non cõtingit intelligere sinè phantasmatibus, non autem loquitur absolutè: & sic non aufert, quod aliquando posſit exercere operationem intelligendi sinè corpore, & quod sinè illo posſit subsistere. Ita D. Thomas vbi suprà ad decimum, quartum, dicens: *Quod hoc, quod dicit Philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quãtum ad statum præsentis vitæ, in quo homo intelligit per animam. Alius autem modus erit intelligendi animæ separatæ.*

AD Vltimum argumentum respondetur, concessa maiori, & minori cùm consequentia, distinguendo minorem subsumptã; sed id, quod vertitur in nihilum, destruitur per anihilationem, concedo minorem; destruitur per propriam, & rigorosam corruptionem, nego minorem, & consequentiam. Quia, ex eo, quod res vertantur in nihilùm, solùm convincitur, quod anihilentur, seu quod sint anihilabiles; non autem quod sint corruptibiles. Vndè D. Thomas in eodem loco in solutione ad decimum nonum argumentum, inquit: *Quod id, quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur. Sed ex hoc non dicitur aliquid corrumpibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis.*

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrùm intellectus posſibilis, seu anima intellectiva sit vna numero in omnibus hominibus: vel multiplicetur ad eorum multiplicationem?

CVM Legitimum subiectum, cui virtutes intellectuales insunt, & à quo individuantur, sit anima humana, medio intellectu paſsibili, seu posſibili; valdè conducens, seu conveniens notitia apparet ad dignoscendum vnitatem, vel multiplicationem numericam istarum virtutum intellectualium, de quibus in præsenti libro præcipuè agitur, quæ ex resolutione propositæ difficultatis habetur. Et ideò proponimus nunc examinandum, & resolvendum: vtrum anima rationalis, & intellectus posſibilis, per quem exercet suas principaliſsimas operationes, sint vna, & eadem anima, & vnus numerò intellectus respectu omnium hominum: àn verò numericè multiplicẽtur conformiter ad numericam multiplicationem ipſorum hominum; ita vt tòt sint animæ, & intellectus posſibiles numero differentes; quòt sunt homines numero distincti?

NOTO Primò; quod cũ vnitas conveniens rebus sit in duplici differentia, nempè, & vnitas numerica, seu individualis, & vnitas specifica, & formalis; quæstio præsens non procedit de vnitate specifica, seu formali: sed loquendo de huiusmodi vnitate, statuimus, & supponimus pro certo; quod tàm anima rationalis, quàm intellectus posſibilis habent, & conservant vnitatem specificam respectu omnium hominum; ità vt sicut omnes homines, inter se comparati sunt eiusdem athomæ, seu infimæ speciei; ex eo, quod conveniunt in eisdem principijs formalibus constitutivis ipſorum; sic pariformiter omnes animæ, & intellectus posſibiles: ex eo quod etiam conveniunt in eisdem principijs, seu rationibus formalibus constitutivis, conveniunt etiam in eadem specie infima; adhuc posſunt

conveniunt omnibus, & singulis hominibus. Quarè difficultas discutienda, & declaranda solum procedit de vnitate numerica, seu individuali: vtrùm animæ rationales, prout conveniunt omnibus hominibus, sint vna, & eadem anima numero, vel multiplicantur numericè ad numericam, seù individualem multiplicationem ipsorum hominum.

NOTO Secundo ex his, quæ diximus, & latè probavimus libro secundo de ortu, & interitu rerum naturalium, tractando de principio individuationis substantiarũ materialium: quod individuatio, seu esse numericũ formarum substantialium desumitur principaliter, tanquam à causa, seu principio specialiter requisito, & ingrediente ad individuandum, à materia prima signata quantitate. Nàm cùm de ratione individui sit, quod sit indivisum, seu separatam à quolibet alio; ità vt reddatur alijs incommunicabile, & hoc habeant substantiæ corporeæ ratione materiæ primæ, interveniente designatione quantitatis: consequens est, quod in linea substantiali, seu formarum substantialium individuatio maximè attenditur, & colligitur ex vnitate materiæ, primæ designantæ, seu divisæ ab alijs materijs per connotationem, seu habitudinem ad quantitatem. Et cùm anima humana, seu rationalis, non obstante, quod sit entitativè spiritualis; verè, & propriè habeat rationem formæ substantialis informantis materiam; ideò ad ostẽdendum eius vnitatem, & multiplicationem numericam, attendẽdum est ad materiam primam; & eodem modo est philosophandum de illa, àc de reliquis formis substantialibus materialibus.

NOTO Tertio, quod cùm intellectus possibilis non sit ipsa substantia animæ, sed sit potentia, & accidens realitèr distinctum ab anima, vnitas, & distinctio numerica intellectus possibilis in comparatione ad omnes homines, nõ est desumenda, & declaranda per ordinem ad materiam primam, sicut individuatio formarum substantialium; sed talis individuatio mensuranda, & manifestanda est per regulas attinentes ad individuationem aliorum accidentium: & cùm accidentia, per se loquendo, desumant suam vnitatem, & multiplicationem individualem à subiectis, quibus inhærent, seu à quibus substentantur, conformiter ad hæc principia est procedendum, ad resolutionem difficultatis propositæ, & in ordine ad manifestandum; àn omnibus hominibus conveniat vnus numero intellectus, vel in eis multiplicentur individualitèr, seu numericè potentiæ intellectivæ.

NOTO Vltimo ex his, quæ docet Aristoteles libro 3. de Anima capite 5. quod cùm duplex sit intellectus; nempè agens, & possibilis; ait enim: *Atque quidã est intellectus talis, vt omnia fiat: quidam talis, vt omnia agat.* Difficultas in præsenti quæstione declaranda non procedit directè de intellectu agente, sed de intellectu possibili: etiam si ex resolutione, & declaratione individuationis vnius, facilè possit perveniri ad manifestationem alterius. Et ratio huius determinatæ inquisitionis est; nàm cùm in hoc libro sexto præcipua materia, quæ occurrit, & proponitur considerandæ, & declaranda sint virtutes intellectuales, competentèr potest excitari disputatio de omni eo, à quo directè dependent tales virtutes, & quod per se deservit ad manifestandum proprium esse numericum, & specificum earum. Et cùm ad hoc deserviant consideratio, & declaratio vnitatis, & multiplicitatis numericæ, tàm animæ rationalis, quàm intellectus possibilis; & non sit necessaria cõsideratio intellectus agentis, vt ex infrà dicendis amplius constabit: ideò quæstio præsens proponitur, & procedit de illis, & non de isto intellectu.

SIT Prima conclusio; anima intellectiva, sive rationalis, non est vna, & eadem numero in omnibus hominibus, sed numericè partitur, ad multiplicationem individualem, seu numericam singulorum hominum. Hæc conclusio est ita cõmunis sicut certa. Et suadetur primò ex diffinitionibus individuationis, seu individui, quæ communitèr traduntur in Logica; & quas proponit Porphirius in capite de specie, quod est secundum prædicabilium. Quotiescumque, & vbicunque datur multiplicatio rationis numericæ, seu individualis, debet etiam dari multiplicatio individuorum. Sed in anima rationali in comparatione ad omnes, & singulos homines datur multiplicatio rationis numericæ, seu individualis. Ergo animæ rationales debent multiplicari numericè, seu individualiter in singulis hominibus. Maior per se patet, & minorem probo; ratio numerica, seù individualis, secundum Porphirium in allegato loco, stat in hoc, quod collectio

pro-

proprietatum ſingularium conveniens vni, non competat, aut conveniat alteri. Sed facta comparatione inter animas intellectuales, ſeù rationales convenientes omnibus, & ſingulis hominibus; ædem proprietates, & conditiones ſingulares, convenientes cuilibet earum, prout ſunt in determinato homine, non conveniũt alijs animabus exiſtentibus, aut quatenus exiſtunt in alijs hominibus; vt conſtat attentè meditando rationes, ſeu conditiones prædicta. Ergò in anima rationali in comparatione ad omnes, & ſingulos homines datur multiplicatio rationis numericæ, ſeù individualis; & cõſequenter, in ſingulis hominibus debẽt multiplicari individualiter animæ rationales.

SECVNDO Suadetur idem aſſumptum ex illa diffinitione, quàm in eodem capite tradit Prophirius dicens: quod individuum eſt, quod de vno tantũ prædicatur. Sed hoc ſalvatur in omnibus, & ſingulis animabus rationalibus in comparatione ad omnes, & ſingulos homines; cum quælibet anima propriè conſiderata ſolùm habeat, quod verè dicitur aut verificetur de illo tantum homine, quem conſtituit. Ergò in ſingulis animabus reſpectu ſingulorum hominum, quos conſtituunt, multiplicantur ratio, & diffinitio individuationis; & ſic tales animæ inter ſe comparatæ debent numericè diſtingui; abſque eo quod omnes conſtituant eandem numero animam.

Deinde, quià vt talis communiſſima deſcriptio individuorum teſtatur individuum eſt, quod eſt indiviſum, à ſe, & diviſum à quolibet alio. Sed quælibet anima rationalis competens cuicunque homini particulari, prout ad talem particularem hominem attinet, habet; quod ſit indiviſa in ſe, cum ſit vna tantum, & aliàs habet, quod ſit diviſa ſeù ſeparata ab alia quacunque anima, ſeù formà; cum inter animam vnius hominis in comparatione ad quancumque animam aliorũ detur interruptio; & vna & eadem res non admittat, nec poſsit habere interruptionem reſpectu ſui ipſius. Ergo quælibet anima rationalis, prout, determinatè correſpondet, & competit cuilibet particulari homini habet ſuum eſſe individuale diſtinctum ab alijs animabus; & conſequenter, omnes dictæ animæ multiplicant intrà rationem propriam animæ, indibidua; ità vt omnes animæ humanæ conſtituãt individua diſtincta, & non ſint vna, & eadem numero anima per comparationem ad omnes homines.

DEINDE Si omnes animæ humanę prout afficiunt, ſeù prout conſtituunt & perficiunt omnes particulares homines, eſſent vna, & eadem numero anima etiam omnes homines eſſent vnus, & idẽ numero homo. Sed non omnes homines conſtituunt vnum individuum humanum, ſed tòt, quòd ſunt ipſi homines. Ergò etiam anima humana, prout attinet ad omnes homines non poſſunt conſtituere eandem animam ſecundum eſſe numericum; ſed plures, immò & tot, quot ſunt homines, quos cõſtituunt. Cætera patent, & maiorem probo: non poteſt ſalvari, quod multiplicentur numericè res conſtitutæ, abſque eo quod detur ſimilis multiplicatio numerica, ſeù individualis in earum rerum conſtitutivis. Sed forma rationalis eſt formaliſsimum conſtitutivum phyſicum hominis, in eſſe talis hominis. Ergò non poteſt componi, & ſtare, quod homines multiplicentur, & diſtinguantur numericè, abſque eo quod detur ſimilis multiplicatio, & diſtinctio individualis inter formas, ſeù animas rationales; & ſic ſi animæ humanæ, prout informant, vivificant, & conſtituunt omnes, & ſingulos homines, eſſent vna, & eadem numero anima; etiam omnes homines conſtituti per illam formam rationalem, eſsẽt vnus, & idem numero homo. Et cum homines inter ſe comparati habeant numerica diſtinctionem, & multiplicationem idipſum debet admitti, & fateri in eiſdem animabus.

CONFIRMATVR, & declaratur amplius; minor diſtinctio, quæ poteſt dari inter res attinentes ad eandem lineam, eſt diſtinctio numerica, ſeù individualis; cum differentia individualis habeat infimum, & vltimum locum in ratione diſtinguendi. Sed inter animas rationales, prout pertinent ad informationem, & vivificationem, ſeu conſtitutionem particularium hominum datur aliqua diſtinctio. Ergo tales animæ debent eſſe ad minus numero diſtinctæ. Maior patet, & minorem probo. Inditium, enim, ſeu medium certiſsimum indicans & convincens diſtinctionem inter res, eſt ſeparatio ipſarum rerum. Sed animæ rationales comparatę ad omnes, & ſingulos homines, oſtendunt realem ſeparatio inter ſe; cum illæ, quæ informant, illos, aut illos determinatos homines, ſint realiter ſeparatæ, & diſtantes ab alijs animabus, quibus informantur vivificeantur;

& conſtituuntur alij diſtincti homines. Ergo inter animas rationales, ſecundum quod pertinent ad informationem, & conſtitutionem hominum particularium datur aliqua diſtinctio; & conſequenter tales animæ debent fundare, & inter ſe habere diſtinctionem numericam.

DEINDE Comprobatur idem aſſumptum; & præcedentes rationes confirmantur. Non datur minor ratio ad hoc vt animæ rationales, inter ſe comparatæ fundent, & habeant diſtinctionem numericam, quàm ad hoc vt animæ brutorum animalium, nempe equorum gaudeant ſimili diſtinctione, Sed animæ æquorum inter ſe comparatę habent diſtinctionem numericam. Ergo etiam animæ humanæ, ſeu rationales debent habere eandem diſtinctionem. Maior poteſt amplius declarari conſiderando eſſe, & munera cauſæ formalis, & efficientis, quæ competunt prædictis animabus; nam eodem modo convenit prædictis extremis; inter quæ fit comparatio, quod ſint animæ; cum vnivocè contrahant, & participent talem rationem: & ſimili etiam modo convenit vivificare, & exercere operationes vitales intrà propriam lineam &, ergò æqua ratio datur in omnibus ad hoc, vt fundent; & habeant diſtinctionem numericam. Et minorem probo; vna enim, & eadem numero forma, ſeù anima non poteſt ſimul corrumpi, & permanere, ſeù conſervari incorrupta. Sed facta comparatione inter animas conſtitutivas equorum, reperitur, quod verè, & propriè aliquæ corrumpantur, & quod aliæ remaneãt incorruptæ, ſeù conſervatæ in ſuo proprio, & naturali eſſe, vt manifeſta, & quotidiana experientia docet. Ergò animæ equorum inter ſe comparatæ fundant diſtinctionem numericam, & illa gaudent. Ac perconſequens, animæ rationales debent habere ſimilem diſtinctionem, & ea gaudere.

SED Dices; eſſe magnum diſcrimen inter animam; aut animas rationales ex vno capite, & animas equorum, aut aliorum quorumcunque animalium ex alio; ad hoc vt animæ brutorum intra quancumque ſpeciẽ multiplicentur numericè, admittendo diſtinctionem individualem; & animæ rationales non admittant, aut patiantur intra ſuam propriam lineam talem multiplicationem; quia multiplicatio numerica fundatur in materia; & a materia dependet neceſſariò; ob quod inter Angelos non datur multiplicatio individualis, aut diſtinctio numerica; quia ſunt immateriales; & cũ animæ equorum, & reliquorum brutorum animalium ſint formæ ſubſtantiales materiales; & aliàs anima humana ſecundum ſe conſiderata non habeat eſſe materiale, ſed entitativè, & formaliter ſit immaterialis, ſeù ſpiritualis; inde provenit, quod animæ brutorum habent legitimum fundamentum ad hoc, vt intrà quamlibet ſpeciem multiplicentur numericè, & habeant inter ſe diſtinctionẽ individualem, & aliàs animæ rationales non habeant, nec poſsint habere talem diſtinctionem.

SED Contra hoc eſt: nam etiam ſi, vel non obſtante, quòd anima humana, ſeù rationalis ſit entitativè immaterialis, ſeù ſpiritualis, & animæ brutorum animantium ſint entitativè, & formaliter materiales; eadem ratio datur, & currit in ordine ad multiplicationem numericam, & diſtinctionem individualem intra lineam animæ humanæ, ſeù rationalis, ac in alijs ſpeciebus brutorum. Ergò ſicut intra alias ſpecies multiplicantur individualiter animæ purè ſenſitivę; etiã intrà ſpeciem humanam debent multiplicari, & diſtingui numericè animæ rationales. Conſequentia patet, & antecedens probo; ratio, ob quam animæ brutorum animalium individuantur, ſeù conſtituunt determinatum individuum, fundando inter ſe diſtinctionem numericam, non eſt; quia ſunt formæ materiales præciſè: ſed quia recipiuntur in materia prima, quæ eſt principium, & principalis ratio individuationis ſubſtantiarum materialium; & ſic ratione vnionis ad materiam participant propriam individuationem, & diſtinctionem numericam. Sed etiam anima rationalis, quanvis ſit formaliter, & entitativè ſpiritualis: quia tamen eſt eminentèr corporea vnitur intrinſecè materiæ, & cum ea componit, & conſtituit ens naturale ſubſtantiale, quod eſt vnum per ſe, ſicut cõſtituunt aliæ formæ, ſeù animæ ſenſitivæ. Ergo eadem ratio datur, & currit in ordine ad multiplicationem individualem, & diſtinctionem numericam in anima humana, & intra illius ſpeciem, ãc in alijs ſpeciebus brutorum: & conſequẽter ſicut intra alias ſpecies animæ ſenſitivæ multiplicantur individualiter, & diſtinguntur numericè; etiam intra lineam humanam debet dari, & admitti ſimilis multiplicatio individualis, & diſtinctio numerica animarum rationalium.

CON-

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius hæc ratio; cum enim de ratione individui sit; quod sit indiuisum à se,& diuisum à quolibet alio; ita vt reddatur alteri incommunicabile ; per id habet quælibet res suam individuationem &distinctionẽ numericã, per quod participat determinationẽ ad vnũ,& in cõmunicabilitatem respectu aliorũ.Sed formæ materiales,quantumvis materiales sint, non habent ratione sui præcisè, quod sint incommunicabiles alijs, sed solum determinantur,& efficiuntur incommunicabiles ratione materiæ, cui vniuntur; cum ipsæ formæ,ex se potius fundent, & dicant communicabilitatem ipsi materiæ, quàm incommunicabilitatem. Ergo formæ materiales non habent individuari à se ipsis, sed à materia prima,seu ratione materiæ, à qua participant incommunicabilitatem. Sed anima humana etiam vnitur materiæ primæ. Et ratione materiæ, cui vnitur participat, & habet incommunicabilitatem, respectu cuiuslibet alterius materię, seu compositi. Ergo eadem ratio currit, & datur in animabus humanis in ordine ad multiplicationem individualem earum intra propriam speciem; ac datur in alijs animabus sensibilibus;& cum animæ sensibiles brutorum animantium intrà proprias species multiplicentur; consequens etiam est,quod etiam animæ humanæ intrà propriam speciem debent habere multiplicationẽ individualem,& distincti onem numericam.

DEINDE Suadetur,& comprobatur conclusio ex doctrina;quam tradit Aristoteles libro 12. methaphysicè textu 49. vbi probat, quod Deus est vnus numero:quia caret materia,ratione cuius individualitèr, seu numericè multiplicetur. Itaque ait: Deus est vnus numero, quia caret materia;& quæcunque numero sunt multa, materiam habent. Ex qua quidem doctrina sic argumentor;ea,quæ admittunt compositionem cum materia; admittunt etiam multiplicationem numericam; ob cuius materiæ defectum Deus est incapax dictę multiplicationis. Sed anima humana,seu rationalis admittit compositionem cum materia, cui intrinsicè vnitur in ordine ad constitutionem hominis. Ergò anima humana admittit etiam multiplicationem individualem; & sic debet dari distinctio numerica inter ipsas animas rationales secundum correspondentiam ad distinctos homines,quos constituunt.

SED Dices quod ex hoc principio videtur sequi potius contrarium; nempè quod animæ humanæ licèt constituant homines individualiter, seu numericè differentes;tamen in se ipsis non debent admittere numericam distinctionem. Quia in ordine ad constituendos homines datur interventio materiæ primæ simul cum anima rationali; & cum materia prima sit principium,& ratio multiplicationis numericæ; optimè componitur,& stat,quod homines constituti per animam rationalem habeant multiplicationem,& distinctionem individualem. At vero anima rationalis cum in se ipsa sit forma, & non quomodocumque, sed entitativè spiritualis, non admittit, aut includit in se compositionem ex materia; ob quod caret principio causante multiplicationem numericam in ipsa anima secundum se considerata : quare in anima secundum istam considerationem non potest dari dicta multiplicatio, & distinctio.

SED Contra hoc est; imprimis: quià animæ tam brutorum animalium, quàm plantarum secundum se consideratæ, non admittunt, aut iucludunt in se ipsis materiam; ita vt sint compositæ ex materia, & forma: & tamen quia simul cum materia componunt viventia vegetativa, & sensitiva, habent numericam multiplicationem conformiter ad vivẽtia, quæ intra vnamquamque lineam, & speciem reperiuntur. Sed etiam anima humana, seu rationalis, quãuis non habeat, aut admittat compositionem ex his, taliter quod includat materiam, tanquam partem intrinsecam sui; tamen admittit compositionem huic; ita vt simul cum materia componat hominẽ. Ergo non obstat, quod ex materia non componatur, ad hoc vt multiplicationẽ, & distinctionem numericam debeat habere in se,& secundum suam entitatem anima humana.

DEINDE, Quia anima humana etiam si in se ipsa non admittat compositionem ex materia,tamen necessariò debet concurrere simul cum materia ad compositionem, & constitutionem singulorum hominum. Sed non stat talis concursus, aut concurrentia ex parte animæ ad constitutionem singulorum hominum, absque eo quod ipsæ animæ rationales numericè multiplicentur. Ergo in ipsis animabus humanis, quãvis intrinsicè,& compositione ex his, non constẽt materia; tamèn quià materiæ intrin-

trinſicè vniantur, & cum illa fundent, & exerceant compoſitionem huic, debent tales animæ numericè multiplicari. Maior patet, & minorem probo; non ſtat, quod aliqua forma intrinſicè informet, & conſtituat compoſita numero differentia; ſinè eo quod ipſa forma numericè multiplicetur ad multiplicationem compoſitorum, quæ conſtituit. Sed homines conſtituti per animam rationalem ſunt individualiter diſtincti, ſeù numero differentes. Ergo nõ ſtat, quod anima rationalis concurrat ſimul cum materia prima ad compoſitionem, & conſtitutionem ſingulorum hominum, abſque eo quod animæ rationales numericè multiplicentur. Et conſequenter, in ſe ipſis debent admittere, & habere dictam multiplicationem, & diſtinctionem numericam,

ET Eandem concluſionem docet, & demonſtrat Angelicus Magiſter 1. parte quæſtione 76. articulo 2. & quæſtione 79 articulo 5. & in libro 2. ſententiarum diſtinctione 17. quæſtione 2. articulo 1. & libro 2. contra gentes capite 73. & 75. & indiſputatis, quæſtione de ſpiritualibus creaturis articulo 9. & 10. & quæſtione vnica de anima articulo 3. & in Opuſculo 3. capite 83. & 86. & in Opuſculo 16. per totum, & in primo loco adducto, videlicet 1. parte quæſtione 76. articulo 2. probat propoſitam concluſionem in argumento. *Sed contra* ſequenti ratiocinio. Si anima intellectiva, ſeu rationalis, non multiplicaretur numericè, non poſſet informare homines numero diſtinctos. Sed anima humana informat, vivificat, & conſtituit plures homines numero diſtinctos. Ergò anima intellectiva debet multiplicari numericè ad multiplicationem numericam ipſorum hominum, quos conſtituit. Cætera conſtant, & maiorem probat Angelicus Doctor, hoc pacto; vt enim docet Ariſtoteles libro 2. Phyſicorum textu 38. ſicut ſe habent rationes, & cauſæ vniverſales ad vniverſalia, ita ſe habent cauſæ particulares ad particularia. Sed impoſsibile eſt, quod vna anima, ſeù forma ſecundum ſpeciem ſit conſtitutiva animalium ſpecie diſtinctorum. Ergò etiam, eſt impoſsibile, quod vna anima, ſeù forma ſecundum numerum, ſit informativa, & conſtitutiva rerum numero differentium: & ſic ſi anima rationalis non multiplicaretur numericè, non poſſet informare, & conſtituere homines numero differentes; & cum certiſsimum ſit; quod anima humana vivificat, & cõſtituit homines differentes numero; certum etiam debet eſſe, quod anima rationalis, prout ſe extendit ad informandos, & conſtituendos omnes homines, habet multiplicationem, & diſtinctionem numericam.

DENIQVE Idem aſſumptum comprobat latè D. Thom. in corpore eiuſdẽ articuli varijs doctrinis, & ratiocinijs, inter quæ ſequens ratiocinium continetur. Si anima humana non multiplicaretur numericè ad multiplicationem omnium, & ſingulorum hominum, quos informat, & conſtituit; ſequeretur; quod omnes homines coinciderent in eodem individuo, & eſſent vnus tantum homo numero. Sed hoc manifeſtè apparet eſſe falſum. Ergo falſum eſt etiam, quod animæ rationales non multiplicentur numericè ad multiplicationem ipſorum hominũ, qui per eas conſtituuntur. Cætera conſtant, & maiorem ſic oſtendo; ſi enim anima humana eſſet vna, & eadem numero forma reſpectu omnium hominum, omnes homines coinciderent in tali forma, & eſſent idem cum illa; ſiquidem forma eſt, quæ tribuit eſſe rei informatæ, & conſtitutæ per ipſam; & ſic ſi anima rationalis eſſet vna reſpectu omnium hominum; omnes homines haberent idẽ eſſe numericum participatum ab eadem forma numerica, ſeu individuali, cum qua coinciderent, ſeu identificarentur. Et ſic eſſet certa maior propoſita, & cum aliàs non poſsit verificari: conſequens eſt; quod concluſio propoſita eſt certiſsima.

SIT Secunda concluſio; intellectus poſsibilis non eſt idem numero intellectus apud omnes homines, ſed in ſingulis multiplicatur numericè. Hæc concluſio eſt communiſsima, & veriſsima, contra Cõmentatorem aſſerentem contrarium. Et eam docet Angelicus Præceptor in omnibus locis paulò ſuperius relatis. Et præcipuè libro 2. contra gentes capite 73. eam proponit his terminis. *Expræmiſsis autem euidenter oſtenditur, nõ eſſe vnum intellectum poſsibilem omnium hominum, qui ſunt, & qui erunt, & qui fuerunt, vt Auerrois in tertio de anima fingit.*

ET Propoſitam concluſionem probat D. Thom. primò; quia intellectus conſequitur ad animam, ſeu ad ſubſtantiam intellectivam, tanquam proprietas inſeparabilis ab illa, & fundans neceſſariam connexionem cum ea. Ergo eo modo, quo ſe habuerit reſpectu hominũ ani-

anima intellectiva, debet se habere etiã intellectus consequens, & comittans talem animam. Sed anima intellectiva taliter se habet, quod in singulis hominibus multiplicatur ad multiplicationem materiæ, cuius est legitimus actus talis anima. Ergo etiam intellectus passibilis, debet multiplicari numericè ad multiplicationem hominum, sicut multiplatur in eis anima humana, seù rationalis.

SECVNDO Deinde suadetur conclusio, eo modo se habet intellectus possibilis in hominibus intra gradum supremum intellectivum, tanquam principium immediatum, seù potentia proxima ad exercendum operationes attinentes ad illum gradum; ac se habet potentia visiva in eisdem hominibus intra gradum sensitivum in ordine ad exercendos actus sensuales, seù sensitivos videndi. Sed potentia visiva, non est vna, & eadẽ respectu omnium hominum, sed in eis multiplicatur numericè, & valdè diversificatur. Cum in alijs reperiatur valdè activa, & perfecta; & in alijs maximè debilitata, & imperfecta, & in alijs in mediocri statu. Ergò pariformiter potentia intellectiva, seu intellectus passibilis non debet esse idem numero apud omnes homines præsentes, præteritos, & futuros. Sed in eis debet multiplicari ad multiplicationem ipsorum hominum, ad quos cõsequitur, & talis potentia pertinet.

TERTIO Deinde probatur conclusio. Vnus, & idem intellectus non potest esse in pluribus hominibus. Ergò debet multiplicari saltim numericè ad multiplicationem ipsorum hominum. Antecedens probo; idem numero accidens non potest subiectari, & conservari in pluribus subiectis numero distinctis. Sed intellectus est accidens; cum sit verè, & propriè potentia attinens ad prædicamentum qualitatis; & homo est legitimum subiectum, cui intellectus possibilis, tanquam talis potentia, & accidens inhærer. Ergò vnus, & idem intellectus possibilis non potest esse in pluribus hominibus; & sic debet multiplicari numericè ad numericam multiplicationem ipsorum hominum, quibus inhæret, aut inest.

DEINDE Suadetur conclusio; multiplicatis principijs, seù causis, à quibus provenit, & causatur individuatio, in quacumque linea; rationabile, seù conforme rationi, & naturæ rerum est, quod etiam multiplicentur individua attinentia ad illam lineam. Sed in singulis hominibus multiplicatur principium; & causa, à quibus debet causari individuatio intellectus passibilis. Ergo etiam debent intellectus passibiles multiplicari munericè in eisdem hominibus. Maior apparet certa, & minorem probo: principium & causa, à quibus legitimè desumitur, & manifestatur vnitas, & multiplicitas individualis accidentium, ac per consequens, intellectus possibilis (qui cum sit vera potentia, & vera qualitas, est etiam verum accidens) est subiectum substentativum, & limitativum ipsorum accidẽtium, per quod redduntur existentes in se ipsis, & incommunicabiles alijs. Sed in vnoquoque, seu in singulis hominibus manifestè apparet multiplicatio numerica subiectorum, à quibus intellectus passibilis substentatur, & limitatur, ne remaneat indifferens, & communicabilis alijs. Ergo in singulis hominibus multiplicatur principium, & causa, à quibus debet causari individuatio intellectus possibilis. Et consequenter, in eisdem hominibus debet intellectus passibilis habere numericam multiplicationem secundũ correspondentiam ad ipsos homines, quibus tales intellectus inest.

DEINDE probatur conclusio: nam si intellectus possibilis esset idem numero in omnibus hominibus presentibus, præteritis, & futuris, vt asserebat Averrois, & non multiplicaretur individualiter in singulis hominibus, vt in præsenti conclusione est assertum; sequeretur, dari à parte rei vniversale formaliter sũptum. Sed vniversale formaliter acceptum non datur à parte rei, vt fatentur, & probant omnes Logici, & Methaphysici contrà Platonem. Ergo intellectus passibilis non potest esse idem numero, sed debet multiplicari numeticè, seu individualiter in vnoquoque homine. Cætera patent, & sequælam probo: intellectus enim passibilis non est quid extrinsecũ sed quid intrinsecum; cum sit principiũ, legitimum, & principium proximum intelligendi; seu operandi vitaliter, & omnis operatio vitalis debeat procedere à principio intrinseco: & cum aliàs sit vnus, & intrinsicè reperiatur in pluribus hominibus; iàm de intellectu verificabitur; quod sit vnum in multis per intrinsecam ad hæsionem ad ipsa multa. Sed ratio vniversalis formalitet sumpti consistit, seu stat ineo, quod sit vnum in multis. Ergo si intellectus possibilis esset idem numero in omnibus hominibus: iam daretur vniversale formale, aut formaliter

sump-

ſumptum à parte rei. Et cum tale vniverſale à parte rei non ſit admittendum; conſequens eſt, quod intellectus paſsibilis non poſsit eſſe idem numero reſpectu omnium hominum; ſed debet multiplicari numericè ad eorum multiplicationem.

Proponuntur, & ſolvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem; ad probandũ quod anima rationalis nõ admittat multiplicationem numericam in ſingulis hominibus. Ad hoc vt anima rationalis multiplicaretur numericè, deberet includere in ſe principium, ſeu cauſam ad talem multiplicationem. Sed anima rationalis non includit, aut habet in ſe cauſam, ſeu legitimam rationem, vt multiplicetur individualiter. Ergò anima humana non poteſt admittere numericam multiplicationem per correſpondentiam ad omnes, & ſingulos homines. Maior videtur certa, & minorem probo: principium, ſeu legitima ratio, & cauſa multiplicationis numericè eſt materia prima, ſignata quãtitate, vt ſuprà in probationibus primæ concluſionis cum D. Thom. oſtendimus. Sed anima rationalis, in ſe non includit, aut admittit compoſitionem ex materia; cum ſit nuda, & pura forma, & ſpiritualis. Ergò anima rationalis non includit, aut habet in ſe cauſam: & rationem legitimam ad multiplicationem individualem; ac per conſequens, non poteſt numericè multiplicari in omnibus, & ſingulis h ominibus.

SECVNDO Arguitur; ſi anima humana in ſingulis hominibus multiplicaretur numericè; haberet per ſe, quod eſſet hoc aliquid. Sed anima rationalis per ſe, ſeu ſecundum propriam rationem animæ, non habet, quod ſit hoc aliquid. Ergo anima humana non multiplicatur numericè in ſingulis hominibus. Maior apparet certa: quia de ratione individui eſt quod ſit hoc aliquid, & minorem probo; hoc aliquid dicit ſubſtantiam completã. Sed anima humana, ſeu rationalis non habet, quod ſit ſubſtantia complera: ſiquidem per ſe, & ſecundum propriam rationem, & naturam eſt forma partialis, & ſubſtantia incompleta. Ergò anima humana per ſe, & ſecundum propriam ratio nem non habet, quod ſit hoc aliquid. Et conſequenter, non debet multiplicari individualiter in omnibus, & ſingulis hominibus; ſed debet eſſe vna numero reſpectu omnium.

TERTIO Arguitur. Si anima humana multiplicaretur individualiter in hominibus, ſequeretur, quod animæ rationales quantũ ad ſuum eſſe individuale eſſent corruptibiles, & mortales. Sed anima rationalis, quantum ad ſuam ſubſtantiam, tam ſecundum eſſe formale, & ſpecificum, quàm ſecundum eſſe numericũ habet, quod ſit immortalis, & incorruptibilis. Ergo anima rationalis non poteſt habere numericam multiplicationem reſpectu ſingulorum hominum. Cætera patent, & ſequelam probo; ſi anima humana multiplicaretur individualiter ad multiplicationem hominum particularium: hoc eſſet ratione materiæ, cui talis anima adiungitur, ſeu vnitur; & cum in morte hominum deficiat materia, & ſeparetur ab anima; iam deficeret naturaliter individuatio, ſeu multiplicatio individualis attineus adanimam. Sed id, quod naturaliter deficit, habet eſſe corruptibile. Ergo ſi anima humana in ſingulis hominibus multiplicaretur individualiter, ſequeretur, quòd animæ humanæ quantum ad ſuum eſſe individuale eſſent mortales; & corruptibiles. Et cum anima humana ſecundum ſe, & ſecundum omnem ſuam rationem habeat, quod ſit immortalis; cõſequens eſt, quod non poſsit adquirere, ſeu admittere numericam multiplicationem in ſingulis hominibus.

QVARTO Arguitur; anima ſecundum propriam rationem animæ non poteſt fundare diſtinctionem numericã, ſeu individualem. Ergò nec poteſt admittere ſimilem multiplicationem. Antecedens probo, anima ſecundum rationem propriam animæ ſolum poteſt fundare diſtinctionem formalem; quià cum ſit pura forma, ſolum poteſt fundare ſimilem diſtinctionem. Sed diſtinctio formalis non eſt diſtinctio numerica, ſeu individualis; ſed diſtinctio ſpecifica. Ergò anima ſecundum propriam rationem animæ non fundat, nec poteſt fundare diſtinctionem individualem, quæ propriè habet, quod ſit diſtinctio materialis, ſeu deſumpta à principijs materialibus; & ſic non poteſt admittere ſimilem multiplicationem reſpectu ſingulorum hominum.

QVINTO Arguitur, ſi anima humana-

mana haberet individualem multiplicationem: hoc esset intrà lineam substantiæ. Sed intrà talem lineam substantiæ, non potest habere multiplicationem individualem. Ergò non potest pluificari, seu multiplicari numericè. Maior patet, & minorem probo; individua substantiæ, seu illa, quæ ad tale prædicamentum pertinent, vt individua, seu singularia, sunt primæ substantiæ, quæ intrà lineã eiusdem prædicamenti collocantur; quarè secundas substantias diffinit Aristoteles, dicens: quod secundæ substantiæ sunt genera, & species, sub quibus insunt primæ: idest, sub quibus individua pertinentia ad tale genus substantiæ directè collocantur, & continentur. Sed anima rationalis non continetur directè in prædicamento substantiæ, sed solùm pertinet ad illud indirectè, & reductivè; ex eo quod est substantia partialis, & incompleta. Ergo anima rationalis intrà prædicamentum substantiæ non potest habere multiplicationem individualem. Sed respectu omnium hominum debet esse vna numero.

SEXTO Arguitur; omnia individua, quæ verè, & propriè habent esse, & distinctionẽ numericam, continentur nõ solùm sub aliquo genere, verum etiam sub aliqua specie, quam contrahunt, & participant, vt apparet per inductionem discurrendo per omnes lineas, & considerando, individua, quæ in eis continentur. Sed anima rationalis, secundum proprium esse animæ non potest præsupponere aliquam aliam speciem, quam cõtrahat, & participet; quià aliàs si in se præsupponeret speciem, non posset constituere simul cum materia prima vnum ens per se, sed vnum per accidens. Ergò anima rationalis intra propriam rationem, & considerationem animæ non potest habere numericam multiplicationem, sed vna, & eadem numerò debet permanere respectu omnium hominum.

SEPTIMO Arguitur, si formæ humanæ, inter se comparatæ, haberent distinctionem numericam, seu individualem, haberent etiam, quod essent verè, & propriè individua. Sed animæ humanæ non habent verè, & propriè, quod sint individua. Ergò nec inter se possunt fundare distinctionem numericam. Maior patet, quia distinctio positiva rerum fundatur in esse, seu entitate earundem rerum. Et minorem probo, vnum individuum nunquàm habet rationem formæ respectu alterius individui, quod sit ens per se. Sed animæ humanæ habent verè, & propriè rationem formæ respectu individuorum, quæ sunt entia per se, nempè respectu hominum. Ergo animæ rationales nõ possunt habere verè, & propriè, quod sint individua, nec inter se possunt fundare, & habere distinctionem numericam.

OCTAVO Arguitur de ratione individui est, quod subsistat in se, & sit independens à quolibet alio: & sic individuum communiter diffinitur, seu describitur; quod est indiviſum in se, ipso, & diviſum à quolibet alio. Sed animæ rationales non habent propriè, quod subsistant in se, & quod sint independentes à quolibet alio; sed potius, ex eo, quod sunt formæ partiales; & incompletæ exigunt existere, & subsistere in alio, à quo habent dependentiam, & completionem. Ergo animæ rationales, per se non possunt habere esse individuale, nec possunt fundare multiplicationem numericam. Sed debent conservare vnum esse numericum respectu omnium hominum.

NONO Arguitur, illud, quod per se est ratio, ob quam intra eandem speciem individua illius speciei conveniunt non potest intrà eandem speciem esse ratio fundans distinctionem individualẽ, cùm convenientia, & distinctio dicant rationes contrapositas. Sed anima rationalis per se habet, quod sit ratio, in qua, seu ob quam individua eiusdem speciei conveniunt; cùm omnes homines conveniant in eo, quod sunt rationales, seu in eo, quod constent anima rationali. Ergò anima humana non potest fundare distinctionem individualem intrà speciem hominum; & sic omnes huiusmodi animæ rationales debent conservare vnitatem numericam, seu individualem, quantunvis homines multiplicentur.

DECIMO Arguitur, multiplicatio individualis dependet à quantitate, siquidem in principijs Divi Thomæ assignatur pro legitima causa individuationis materia prima signata quantitate. Sed anima rationalis nullam dependentiam habet à quantitate. Ergo animæ rationales non possunt habere numericam multiplicationem. Maior apparet certa in principijs, & doctrinà Divi Thomæ. Et minorem probo, id, quod est superius, nullo modo de pendet ab eo, quod habet esse inferius. Sed

anima rationalis, ex eo, quod est substantia, & substantia spiritualis est simpliciter superior quantitate, quæ est accidens, & accidens valde passivum, & materiale. Ergo anima rationalis nullam dependentiam habet à quantitate; & sic intrà propriam lineam non potest fundare individualem multiplicationem.

VNDECIMO Arguitur, anima rationalis, & Angeli sunt eiusdem naturæ, & speciei. Sed in Angelis non datur individualis multiplicatio intrà eandem speciem; ergo nec animæ rationales possunt intra eandem speciem habere numericam multiplicationem. Cætera patent, & maiorem probo, natura rerum agnoscitur per operationes proprias, & principaliores, quæ tali naturæ correspondent. Sed Angelis, & animæ rationali correspondent tanquàm propria, & principalior operatio, vna, & valde similis actio, quæ est intellectio. Ergo Angeli, & animæ rationales sunt eiusdē naturæ, & speciei. Et cum in Angelis nō detur intrà eandem speciem individualis multiplicatio; nec in animabus rationalibus debet admitti similis multiplicatio numerica intrà vnā eandē speciē & cum species humana sit vna species athoma; intra talem speciem non possunt dari, nec admitti plures animæ individualiter differentes, sed respectu totius naturæ humanæ solum datur vna anima rationalis, quæ in comparatione ad omnes homines conservat vnitatem numericam.

DVODECIMO Arguitur, vbi datur maior proportio, & conformitas debet dari maior vnitas. Sed intra lineam humanam datur maior proportio, & conformitas inter rationale, & rationale, quā inter rationale comparatum ad vegetativum, & sensitivum. Ergo debet dari maior vnitas inter illa extrema, quam inter ista. Sed intra lineam, seu speciem humanam vegetativum, & sensitivum conveniunt in vnitate numerica; ita vt vna anima rationalis secundum numerum sit simul vegetativa, sensitiva, & intellectiva. Ergò multo melius intra eandem speciem humanam, omnes rationes attinentes, adesse, seu gradū intellectivū debent coadunari intrà idem numero principium intellectuale; & sic anima intellectiva, seu rationalis debet esse vna, & ea dē numero respectu omnium hominum.

DECIMO Tertio arguitur contra secundam conclusionem, ad probandum, quod intellectus possibilis sit vnus numero apud omnes homines. Non sunt multiplicande entitates sinè necessitate. Sed nulla est necessitas multiplicandi intellectus passibiles in hominibus, sed vnus, & idem numero intellectus est sufficiens, ad hoc vt omnes intelligant per illum. Ergo respectu omnium hominum solum debet dari vnus intellectus passibilis, Maior continet commune proloquium, & minorem probo; perfectibile, & perfectio debent habere inter se commensurationem, & adæquationem: & cum intellectus passibilis se habeat vt potentia perfectibilis respectu proprij obiecti specificativi; quod est verum, seu veritas, eo modo, quo se habuerit verum, seu veritas respectu hominum, debet se habere intellectus passibilis, qui est potentia specificabilis, & perfectibilis per ipsam veritatem. Sed vna, & eadem numero veritas, seu vnum, & indivisibile verum potest intelligi ab omnibus hominibus. Ergo etiam per vnum, & eundem numero intellectum passibilem possunt omnes homines intelligere tale verum; absque eo quod detur aliqua necessitas multiplicandi numericè intellectus passibiles, ad hoc vt homines intelligant. Et consequenter respectu omnium hominū solum debet dari, & admitti vnus intellectus passibilis numero, per quem omnes exerceant suas intellectiones.

DECIMO Quarto arguitur; id, quod est derisibile, seu ridiculū, non est admittendum. Sed ponere in pluribus hominibus plures animas; ita vt animæ rationales multiplicentur individualiter in singulis hominibus, est quid derisibile, seu ridiculum. Ergo non est admittendum, quod animæ humanæ multiplicentur ad multiplicationem individualem hominum. Maior patet, & minorem probat Angelicus Magister, quadam doctrina desumpta ex D. Augustino, libro de quālitate animæ, vbi inquit: *De numero animarum nesc o, quod tibi respondeam. Si enim dixero, vnam esse animam, conturbaberis; quod in altero beata est, & in altero missera, nec vna res simul beata & missera esse potest. Si vnam partem simul, & multas esse dicam, ridebis, nec facile mihi vnde tuum risum comprimam, suppetit. Si multas tantum modo dixero esse, ipse me ridebo, meliusque vbi illis displicentem quā tibi perferā.* Ergo ponere, seu admittere multiplicationem animarū rationaliū in hominibus, est quid ridiculū, seu derisibi

risibile. Ac per consequens non est admittendum, quod animæ rationales multiplicentur numericè in hominibus: & pariformiter, nec est admittenda multiplicatio intellectus passibilis, sed vnus numero intellectus passibilis debet adesse, & sufficere omnibus hominibus ad intelligendum.

DECIMO Quinto arguitur; omne id, quod fundat, & habet numericam multiplicationem, & distinctionem, præsupponit, seu habet aliquam naturam determinatam, in qua insistat, aut fundetur talis distinctio, & multiplicatio. Sed intellectus possibilis non dicit aliquam naturam determinatam. Ergò intellectus passibilis non potest habere multiplicationem individualem in hominibus. Maior patet, & minorem probo; omnis natura determinata constituitur, & determinatur per aliquam formam: vt apparet percurrendo omnes naturas. Sed intellectus passibilis secundùm se consideratus non includit in actu aliquam formam, sed solum est in potentia in ordine ad percipiendas omnes formas: quarè de tali intellectu solet in proloquio dici; quod est tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. Ergò intellectus passibilis non dicit aliquam naturam determinatam: nec intrà speciem humanam in comparatione ad homines potest habere multiplicationem individualem, sed debet permanere vnus, & idem numero respectu omnium hominum.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Ad hoc vt intellectus passibilis fundaret, & conservaret multiplicationem numericam, debebat conservare proprium esse, seu propriam rationem, & conceptum talis intellectus. Sed intellectus passibilis, quatenus talis, nō retinet, aut conservat propriam rationem intellectus passibilis, sed à tali ratione præscindit, & denudatur. Ergò intellectus passibilis non fundat, nec habet multiplicationem numericam intrà speciem humanam. Maior est certa, & minorem probo; intellectus enim possibilis, quatenus talis, cùm sit in potentia ad omnia intelligibilia, denudatur, & præscindit ab omni eo, quod potest intelligi, seu ab omni intelligibili. Sed ipse intellectus passibilis est intelligibilis, seu potest intelligi, cum sit quoddam verum potens efficere reflexionem supra se ipsum. Ergò intellectus passibilis, quatenus talis intellectus est, non retinet, aut conservat propriam rationem, sed ab ea denudatur, & præscindit. Et sic intellectus passibilis in se non habet competentem, & debitam entitatem, ad hoc vt intra speciem humanam afferat, & causet multiplicationem numericam; obquod debet conservare; quod sit vnus, & idem homo respectu omnium hominum.

DECIMO Septimo arguitur, secundum Aristotelem libro 3. de Anima, intellectus possibilis, *Nullū habet aliquid commune*; ideſt, non exprimit, aut dicit aliquid commune respectu aliquorum. Ergò nec potest fundare distinctionem numericam, aut multiplicationem individualem intrà humanam speciem. Antecedens constat ex Aristotele, & consequentiam probo; omne id, quod in alijs quibuslibet speciebus fundat, & admittit numericam multiplicationem, exprimit aliquid commune respectu omnium individuorum; vt homo respectu hominum, & equus respectu equorum; & sic de alijs. Ergò si intellectus passibilis non exprimit, aut dicit aliquid commune respectu individuorum, non potest fundare, aut habere multiplicationem individualem intrà speciem humanam, sed debet esse idem numero respectu omnium hominum, à quibus participatur,

DECIMO Octavo arguitur; vt enim ex Rabi Moyses animadvertit, & argumentatur Divus Thomas; in his, quæ sunt separata à materia, non datur multiplicatio, nisi secundum causam, & causatum; ideſt, intantum res separatæ à materia habent multiplicationem, & distinctionem, inquantum vnum est causa alterius. Sed considerando in omnibus, & singulis hominibus intellectum; nunquam reperitur, quod intellectus alicuius sit causa intellectus aliorum. Ergò intellectus possibiles non possunt multiplicari in hominibus; sed vnus debet esse intellectus passibilis in omnibus, cùm sit res separata à materia, vt dicitur in tertio de Anima.

DECIMO Nono arguitur ex doctrina, quam tradit Aristoteles libro 3. de Anima capite 5. & 8. vbi, asserit, quod intellectus passibilis intelligendo fit omnia, quæ intelligit; ita vt idem sit intellectus, & id, quod intelligitur. Sed id, quod tanquam obiectum intelligitur, est idē apud omnes homines;

cùm omnes homines posſint conuenire in intelligendo idem numero obiectum. Ergò etiam in intelligens, qui eſt ipſe intellectus paſsibilis, debet eſſe idem numero apud omnes homines.

VIGESIMO Arguitur, & præcedentia argumenta confirmãtur. Id, quod ab intellectu humano propriè, & directè intelligitur, eſt vniuerſale; cùm ſingularia, quatenus talia, ſint obiecta ſenſuum. Sed vniuerſale eſt vnum in multis, vt eius diffinitio teſtatur. Ergò id, quod intelligitur, debet eſſe vnum in multis. Sed forma intellecta non habet talem vnitatem ex parte rei, quæ intelligitur: quià in nulla forma reperitur à parte rei niſi individuata, & ſingularizata. Ergò forma intellecta habet illam vnitatem vniuerſalem; videlicet quod ſit vnum in multis ex parte intellectus, & ſic intellectus ratione ſui debet habere, quod ſit vnum in multis: ſeu vnus in omnibus hominibus, abſque eo quod admittat multiplicationem numericam in eis.

VIGESIMO Primo arguitur, intellectus poſsibilis idem numero eſt vbique. Ergo etiam eſt in omnibus hominibus, abſque eo quod in illis numericè multiplicetur. Antecedens probo; ibi eſt, aut exiſtit quælibet res, vbi operatur; quià vbi non eſt, aut quando non eſt, non poteſt operari. Sed intellectus poſsibilis operatur vbique: ſiquidèm operatio iſtius intellectus reducitur, & præciſsè ſtat in intellectione, & intellectus poſsibilis intelligit, idem numero ea, quæ ſunt in Cœlo, & in terra, in mari, & vbique. Ergò idem numero intellectus poſsibilis eſt vbique; & conſequenter, in omnibus hominis, abſque eo quod multiplicetur individualiter in eis.

VIGESIMO Secundo arguitur, illud, quod intrà determinatam lineam, ſeu ſpeciem admittit multiplicationem individualem, debet conſtare materia, aut adminus dicere per ſe ordinem ad materiam: cum materia ſit legitimum principium, & cauſa numericæ multiplicationis. Sed intellectus poſsibilis, nec cõſtat materia, nec per ſe dicit ordinem ad materiam, ſed potius præſcindit ab ea, cùm intelligibilitas, ſeu intellectualitas fundetur in immaterialitate. Ergò intellectus paſsibilis non habet in hominibus requiſita neceſſaria, ad hoc vt multiplicetur in illis: & ſic debet conſervare vnitatem numericam reſpectu omnium hominum.

VIGESIMO Tertio arguitur: ſi intellectus poſsibilis ſecundum ſe ſumptus, haberet multiplicationem numericam in hominibus: conſervaret, & talem multiplicationem, & diſtinctionem in ſtatu ſeparationis. Sed intellectus poſsibilis in ſtatu ſeparationis, in quo anima permanet ſeparata à corpore, non poteſt habere, aut conſervare diſtinctionem numericam. Ergò nullo modo datur, nec debet admitti talis multiplicatio individualis in intellectu poſsibili. Maior patet, & minorem probo; intellectus paſsibilis in ſtatu ſeparationis, cùm removeatur ab omni materia, remanet tanquam nuda, & pura forma, ob quod ſolùm poteſt fundare diſtintionem formæ, ſeu formalem. Sed diſtinctio formalis non eſt diſtinctio numerica, ſeu individualis. Ergò intellectus poſsibilis in ſtatu ſeparationis non poteſt habere multiplicationem, & diſtinctionem numericam. Et conſequenter in tali intellectu nullo modo eſt admittenda dicta multiplicatio, ſed ſemper debet permanere idem numero.

VLTIMO Arguitur, ex alia doctrina, quam tradit Ariſtoteles libro 3. de Anima, dicens: quod anima humana, quatenus intellectiva eſt; ſeu ratione intellectus, eſt locus ſpecierum; vbi concurrunt, & ſicut in legitimo loco conſervantur ſpecies: comparans intellectum in ordine ad percipiendum ſpecies, & intelligendum, loco, vbi concurrunt, & inhabitant homines. Sed vnus locus, tectum, ſeu populus poteſt conuenire pluribus hominibus. Ergò etiam idem numero intellectus poſsibilis ſinè aliqua numerica multiplicatione.

RESPONDETVR Ad primum argumentum: vel negando maiorem, vel claritatis gratia, illam diſtingendo, ſed ad hoc vt anima rationalis multiplicaretur numericè, deberet includere in ſe principium, ſeu cauſam ad talem multiplicationem; diſtinguo maiorem: quantum ad habitudinem, ſeu ordinem, vel reſpectum, quem dicat ex ſe, & abintrinſeco ad tale principium, ſeu ad talem cauſam, concedo maiorem. Secundum realem, & intrinſecam incluſionẽ, ſeu continentiam dicti principij, ſeu cauſæ, nego maiorem. Sed anima rationalis non includit, aut habet in ſe cauſam ad individualem multiplicationem, diſtinguo minorem, quantùm ad incluſionem, ſeu continentiam realem, &

enti-

entitativam principij materialis, à quo principaliter causatur individuatio, concedo minorem. Quantum ad habitudinem, seu respectum, quem ex se, & ab intrinseco fundat ad tale principium, seu causam, nego maiorem, & consequentiam. Nàm etiam si verum sit; quod materia prima sit principium multiplicationis; & anima rationalis in se non contineat, aut includat talem materiam, tanquam partem intrinsecam, & propriam, ex qua componatur, tamen ex eo quod dicta anima est forma partialis, & incompleta, ex se, & ab intrinseco habet dicere habitudinem ad materiam, tanquam ad compartem, qua mediante habet esse integrum totius, & hoc sufficit, vt numericè, seu individualiter multiplicetur; ita vt in singulis hominibus dentur animę rationales numero differentes.

AD Secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si anima humana in singulis hominibus multiplicaretur numericè, haberet per se quod esset hoc aliquid, distinguo maiorem: quod esset hoc aliquid aliquo modo, sivè simpliciter, sivè secundùm quid, omitto maiorem. Haberet, quod esset hoc aliquid, præcisè simplicitèr, nego maiorem. Sed anima humana per se, & secundum propriam rationem animæ non habet, quod sit hoc aliquid, distinguo minorem: quod sit hoc aliquid completè, & simpliciter, concedo maiorem. Quod sit hoc aliquid aliquo modo, nempè incompletè; & secundum quid, nego minorem, & consequentiam. Quià hoc aliquid est idem, ac substantia designata, seu singularis, & substantia singularis potest esse, vel completa, vel incompleta; & id ipsum reperitur in hoc aliquid, & individuis. Vnde quanvis anima humana, ex eo, quod est forma partialis habens esse incompletum, & partis, non posit esse hoc aliquid, constituendo individuum completum; tamen potest esse hoc aliquid incompletè, constituendo individuum incompletum, & causando similem distinctionem individualem.

AD Tertium argumentum respondetur, negando sequælam, & ad probationem, negatur etiam maior; quià cùm propria, & intrinseca individuatio attinens ad animam rationalem, etiam si aliquo modo habeat dependentiã à materia prima: tamen non desumatur ab ipsa materia, tanquam à comparte, seu principio intrinseco componente, aut constituente ipsam animam; sed tãquam à connotato, ad quod fundat, & dicit habitudinem, ratione cuius habitudinis participat distinctionem materialem; seu individualem; & huiusmodi connotatio, seu habitudo, & ordo ad materiam semper permaneat, non obstante, quod anima perveniat ad statum separationis: consequens est; quod individuatio intrinseca attinens ad animam secundùm suã entitatem consideratam, semper permanet: absque eo quod sequatur inconveniens propositum in argumento, de eo quod anima esset corruptibilis quantum ad suum esse intrinsecum individuale.

AD Quartum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens; anima rationalis, secundum propriam, & præcisam rationem animæ, non potest fundare distinctionem individualem, distinguo antecedens; seclusa habitudine, seu ordine ad materiam primam, cui vnitur, aut cum qua potest vniri; omitto antecedens. Supposita, aut interveniente habitudine, seu ordine ad materiam, nego antecedens; & consequẽtiam. Nàm etiam si verum sit, quòd præscindendo, & considerando in anima rationali nudam, & puram rationem formæ sinè expressione habitudinis, quam dicit ad materiam tanquam ad compartem, secundum nudum esse formæ, seu purum esse formale, solum fundet distinctionem formalem, seu specificam, & nõ individualem, ad quam necessariò exigitur interventio materiæ: tamen considerando animam rationalem adæquatè, vt est in se, & quantum ad omne id, quod essentialitèr includit; cùm in se includat essentialem habitudinem ad materiam primã; per talẽ habitudinẽ fundat distinctionem materialẽ, seu quasi materialem, hoc etiam sufficit, vt fundet distinctionem numericam, admittendo intra proprium esse individualem multiplicationem.

AD Quintum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: sed intra lineam sustantiæ non potest habere multiplicationem individualem, distinguo minorem, multiplicationem individualem completã, seu tanquam individua completa, concedo minorem. Incompletè, seu per modum individuorum incompletorum, nego minorem, & consequentiam. Nãintrà

genus, seu lineam substantiæ prædicamentalis continentur non solùm substantia completa, verum etiam substantia incompleta, & partialis; quanvis diverso modo; nàm substantia continetur directè, ità vt individua completa attineant ad lineam rectam prædicamenti, & de eis directè, & legitimè prædicentur genera, & species, quæ sunt secundæ sustantiæ. Substantiæ autem, seu individua incompleta continentur in dicto prædicamento reductivè, & tanquam quid pertinens ad latus, & sic non oportet, quod genera, & species, quæ directè sunt in illo prædicamento debeant de illis prædicari. Vnde, ex eo, quod de anima rationali non verificentur genera, & species, quæ tanquam prædicata superiora, seu vniversalia sunt in prædicamento substantiæ, solùm sequitur, quod anima rationalis intrà tale prædicamentum non habeat multiplicationem numericam completam, seu individuorum completorum, & perfectorum, non verò, quod non habeat multiplicationem individualem incompletam, & pertinentem ad latus prædicamenti.

AD Sextum argumentum respondetur; distinguendo maiorem, omnia individua, quæ verè, & propriè habent esse, & distinctionem numericam, continentur nõ solum sub aliquo genere, verum etiam sub aliqua specie, quam contrahunt, & participant, distinguo maiorem; sub aliqua specie, vel completa, vel incompleta, eo modo quo habent esse ipsa individua, concedo maiorem. Continentur sub aliqua specie completa præcisè, nego maiorem. Sed anima rationalis secundum proprium esse animæ non potest præsupponere aliquam speciem, quam contrahat, & participet, distinguo minorem. Aliquã speciem cõpletam, concedo minorem. Aliquam speciẽ incompletam, nego minorem, & consequentiam. Quia licet animæ rationali obstaret ad constituendum hominem, quod supponeret ipsa intrà propriam lineam, & esse animæ speciem completam, ad quam attineret, tamẽ non obstat, quod supponat speciem incompletam, sub qua habeat individualem multiplicationem, quãvis cum cõnotatione, & dependentia, ad speciẽ, & ad individua cõpleta, ad quorum constitutionem deservit, & ordinatur.

AD Septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si formæ humanæ inter se comparatæ haberent distinctionem numericam, seu individualem, haberent etiam, quod esset verè, & propriè individua: distinguo ma maiorem. Quod essent verè, & propriè individua, sivè completa, sivè incompleta, concedo maiorem. Quod essent verè, & propriè individua completa, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Nec contra hoc convincit aliquid probatio adducta: nàm quanvis verum sit, quod vnum individuum habens esse integrum, & perfectum, non possit habere rationem formæ, seu partis respectu alterius individui, quod sit ens per se; tamen nullum apparet inconveniens, nec datur in eo, quod vnum individuum partiale, & habens esse incompletum, induat, & habeat rationem formæ constituentis aliud individuum completum: & hoc modo anima rationalis, non obstante ipsius esse, & multiplicatione numerica, habet rationem formæ constituentis hominem inesse individui completi, quod est ens per se.

AD Octavum argumentum respondetur ex doctrina tradita, distinguendo maiorem; de ratione individui est, quod subsistat in se, & sit independens à quolibet alio, distinguo maiorem. De ratione individui completi, & perfecti, concedo maiorem. De ratione individui incompleti, & secundum quid talis, rantum, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergo animæ rationales, per se non possunt habere multiplicationem numericam, distinguo consequens, tanquam individua completa, & perfecta, concedo consequentiam. Tanquam individua partialia, & incompleta, se habentia per modum partium, seu formarum respectu hominum, qui per tales animas constituuntur nego consequentiam.

AD Nonum argumentum respondetur, quod anima rationalis potest considerari, vel in se ipsa, & intrà propriam rationem animæ; vel in ordine ad hominem, seu ad individua humana, quæ cõstituit. Et si comparetur ad humana individua, hoc modo, verum est, quod per se, & formaliter non est ratio multiplicationis numeralis, seu individualis hominum; sed potius est principium fundans convenientiam, & vnitatem inter ipsos homines: quia

cum

cum anima verè, & propriè habeat rationẽ formæ constitutivæ speciei humanæ, & inesse specifico conveniãt omnia individua humana; consequens est; quod in comparatione ad homines, qui sunt individua completa, non habet principaliter officium causæ afferentis numericam multiplicationem. Quia non est ratio afferens, & exprimens per se distinctionem, sed potius convenientiam individuorum. Si autem anima humana consideretur in se ipsa, & præcipuè, aut determinatè secundum habitudinem quam fundat ad materiam primam, cum qua est vnienda, sub hac determinata habitudine, propriè declarat distinctionem vnius animæ ab alia. Et sub hac ratione admittit intrà suam lineam multiplicationem numericam, quanvis individuorum, quæ secundum se sunt incompleta.

AD Decimum argumentum respondetur, concessa prima maiori, negando minorem. Et ad probationem, nego maiorem. Quia non est inconveniens, vt sæpè ostendimus, quod id, quod verè, & simpliciter est superius, secundum quid dependeat ab eo, quod est inferius; nam generaliter loquendo de omni ente naturali, in illis reperitur, quod forma substantialis sit simpliciter perfectior quàm materia; cum materia habeat rationem potentiæ, & forma substantialis habeat rationem actus; & actus, in quãtus talis, in quacunque linea sit simpliciter perfectior, quàm potentia, & tamen hoc non tollit, quod generaliter loquendo forma substantialis; ex eo quod est substantia partialis, & incompleta, habeat dependentiam à materia. Et sic apparet in alijs innumerabilibus exemplis; quæ possunt adduci. Et pariformiter in materia præsenti, quànvis anima rationalis, ex eo quod est forma substantialis, & spiritualis, sit superior, eminentior, & valde perfectior quantitate, quæ est accidens crassum, valde materiale, & passivum; hoc non tollit, quominus anima rationalis fundet aliquam habitudinem ad quantitatem, & quod habeat aliquam dependentiam ab ea ad hoc, vt tanquam à cõditione ab ipsa iubetur ad multiplicationem numericam, tam ipsius animæ consideratæ in se ipsa, quàm ad hoc vt in hominibus detur similis multiplicatio individuorum.

AD Vndecimum argumentum respondetur; negando maiorem, & ad probationem, concedo maiorem, & nego minorem. Quia quànvis Angelus, & anima rationalis, conveniãt in intelligendo: tamen est valde diversum intelligere, quod convenit animæ ab eo quod pertinet ad Angelos; nam ad animam pertinet ex natura rei intelligere cum discursu, & per species participatas à phantasmatibus; Angelis vero nec competit accipere species à phantasmatibus, nec intelligere per discursum, aut cum discursu. Et sic semper manet, quod Angeli, & animæ rationales sunt formæ diversarum specierum, & linearum, quare licet intra lineam, aut species Angelorum non detur multiplicatio individualis; tamen in animabus rationalibus datur; ita vt in singulis hominibus numericè distinguantur. Vnde Doctor, & parens Angelicus, quæstione vnica de anima articulo 7. in solutione ad 1. inquit: *Quod intelligere Angeli, & animæ non est eiusdem speciei. Manifestum est enim, quod si formæ, quæ sunt principia operationum, differunt specie: necesse est, & operationes ipsas specie differre, sicut calefacere, & infrigidare differunt secundum differentiam caloris, & frigoris. Species autem intelligibiles, quibus animæ intelligunt, sunt à phantasmatibus abstractæ; & ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus, quibus Angeli intelligunt, quæ sunt eis innatæ, secundum quod dicitur in libro de causis, quod omnis intelligentia est plena formis; Vnde, & intelligere hominis, & Angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia prouenit, quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu, quæ necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum peruenire, & ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ non subiacent sensibus.*

AD Duodecimum argumentum respondetur; concessa maiori, distinguendo minorem. Sed intra lineam humanam datur maior proportio, & conformitas inter rationale, & rationale, quàm inter rationale comparatum ad vegetativum, & sensitivum, distinguo minorem; quando rationale comparatur ad vegetativum & sensitivum alterius subiecti, concedo maiorem. Quando comparatur ad vegetativum, & sensitivum eiusdem subiecti, nego minorem. Et sub eadem distinctione, concedo, & nego consequentiam. Nam rationale, & rationale quomodocunque considerentur, & comparentur, semper indicant, & dicunt differentia extrema, seu subiecta; & sic nunquam possunt hae

ber-

bere vnitatem individualem, seu numericam; sed potius necessariò videntur supponere distinctionem individualem. At verò rationale comparatum ad vegetativum, & sensitivum; quæ attinent ad idem subiectum, habent realem identificationem, & sic sunt idem individuum absque aliqua reali distinctione. Vnde non sequitur ex eo quod rationale; & vegetativum, & sensitivum conveniãt; & coincidãt in eodem esse individuali: quod etiam rationale, & rationale, seu quod omnes animæ rationales habeãt coincidentiam in eodem esse numerico.

AD Decimum tertium argumentum respondetur; concessa prima maiori, negando minorem. Et ad probationem dico; quod ex eo quod verum & veritas sit obiectum specificativum intellectus, & se habeat tanquam perfectio ipsius, solum sequitur, quod debeat commensurari, & proportionari cum intellectu; vel intellectus cum tali obiecto, quantum ad esse formale, & specificum, seu specificativum; non autem quantum ad esse materiale, seu entitativum, vnde principaliter attenditur, & desumitur individuatio: & sic non obstat, quod vnum, & idem numero verum, aut vna, & eadem numero veritas intelligatur, aut cognoscatur à pluribus hominibus; ad hoc vt intellectus, quibus, seu per quos percipiunt talem veritatem, debeãt multiplicari numericé, conformitèr ad individualem multiplicationem ipsorum hominum intelligentium. Vnde ad hoc ipsum argumentum respondet D. Thom. in disputatis, quæstione vnica de Anima articulo 3. ad 1. *Quod veritas est adæquatio intellectus ad rem. Sic igitur est vna veritas, quam diuersi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adæquantur.*

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concessa maiori: negando minorem. Et ad probationem adductam ex doctrina D. Augustini respondet Angelicus Magister vbi proxime in solutione ad 2. dicens: *Quod Augustinus se derisibilem profitetur, non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum; ita scilicet, quod sint multæ, & secundum numerum, & secundum speciem.* Vnde sensus verborum Divi Augustini est: quod ponere in linea animarum multiplicationem non solum numericam, verum etiam specificam; taliter quod inter animas rationales inter se comparatas detur distinctio specierum, sicut datur inter Angelos; hoc quidem apparet ridiculum, seu derisibile, & sic non est admittendum; sed non negat, quod intra propriam lineam animarum humanarum detur multiplicatio, & distinctio numerica: ita vt animæ humanæ multiplicentur individualiter ad multiplicationem ipsorum hominum: & consequenter, intellectus passibiles, tanquam legitimæ proprietates earundem animarum debẽt habere similem multiplicationem.

AD Decimum quintum argumentum respondetur concessa maiori: negando minorem, & ad probationem dico; quod intellectus possibilis; quãvis ipse secundum se consideratus, non dicat formam, aut naturam; tamen præsupponit tanquam naturam, & formam, in qua radicatur, & cum qua necessariò connectitur animam rationalem; & cum anima rationalis, ad quam consequitur, & quã necessariò comitatur, multiplicetur numericè in singulis hominibus; ideo etiam dictus intellectus similem multiplicationem habet ratione formæ, & naturæ substantialis, cuius est proprietas. Præterquam quòd licèt intellectus sit in potentia ad omnes formas, quantum ad hoc quod secundetur illis in esse intentionali ad cognoscendum obiecta, quæ repræsentant; tamen in esse reali nõ est in potentia ad se ipsum; sed in actu dicit, & habet suum esse reale formæ, seu principij proximi ad intelligendum, in quo salvatur determinata quædam natura accidentalis, per quam, aut in qua potest intellectus passibilis habere multiplicationem individualem. Et ad hoc ipsum argumentum respondet D. Thom. priori solutione proposita dicens: *Quod intellectus possibilis non multiplicatur in diuersis, secundum differentiam alicuius formæ, sed secundum multiplicationem substantiæ animæ, cuius potentia est.*

AD Decimum sextum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem nego maiorem. Nam etiam si ad intelligendum, intellectus debeat esse denudatus ab omni eo, respectu cuius dicit potentialitatem, seu est in potentia: tamen non est necessarium, quod sit denudatus ab eo, quod actualiter dicit, ad hoc vt illud ipsum intelligat. Et sic quãvis reflectendo supra se, intelligat se ipsum; non ideò debet esse denu-

nudatus à proprio esse, sed proprium esse conveniat, in quo ostendit determinatam formam, seu naturam, ratione cuius admittit, & in singulis hominibus habet numericam multiplicationem, & distinctionem. Quam solutionem tradit, Angelicus Doctor, & parens, vbi supra ad quartum argumentum, dicens: *Quod non est necessarium, intellectum omnem denudari ab eo, quod intelligit; sed solum intellectum in potentia: sicut, & omne recipiens denudatur à natura recepti. Vnde si aliquis intellectus est, qui sit actus tantum: sicut intellectus diuinus, se intelligit per se ipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut & alia intelligibilia; quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium, se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam deuenit ad cognitionem sui ipsius.*

AD Decimum septimum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens. Intellectus possibilis secundum Aristotelem nullo modo habet aliquid commune, distinguo antecedens. Nulli potentiæ sensuali, aut sensitivæ omitto antecedens. Nulli potentiæ intellectivæ, nego antecedens, & consequentiam. Quia vt docet D. Thom. exponens propositam doctrinam Philosophi: quanno Aristoteles docet; quod intellectus passibilis non dicit aliquid commune; sensus est; quod non dicit aliquid commune respectu naturarum, aut potentiarum sensibilium, à quibus sua intelligibilia accipit; non autem negat, quod intellectus possibilis dicat aliquid commune respectu plurium potentiarum spiritualium: nempè respectu huius, & illius, & aliorum plurimorum intellectuum passibilium: & sic fundat, & habet numericam multiplicationem. verba enim Sancti Doctoris sunt: *Intellectus possibilis intelligendus est, non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium à quibus sua intelligibilia accipit: communicat tamen vnus intellectus passibilis cum alio in specie.*

Ad Decimum octavum argumentum respondetur, vel negando absolutè maiorem, vel eam, claritatis gratia, distinguendo; in his, quæ sunt separata à materia, non datur distinctio, nisi secundum causam, & causatum, distinguo maiorem. Quando ea, quæ sunt separata à materia, taliter sunt separata, & independentia ab ipsa materia, quod nullam concretionem, aut dependentiam fundant respectu talis materiæ, omitto maiorem. Quando ea quæ licet à materia possint separari, tamen habèt concretionem ad illam, seu aliquam connotationem, & dependentiam fundant ab ea, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Vel potest melius responderi cum D. Thom. in solutione ad sextum argumentum: *Quod in his quæ sunt secundum esse à materia separata; non potest esse distinctio, nisi secundum speciem; diuersæ autem species in diuersis gradibus constitutæ sunt. Vnde & assimilantur numeris, à quibus species diuersificatur secundum additionem, & substractionem vnitatis. Et ideò secundum positionem quorundam dicentium ea, quæ sunt inferiora in entibus, causari à superioribus, sequitur, quod in separatis in materia sit multiplicatio secundum; causam, & causatum. Sed hæc positio secundum fidem non substinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata à materia secundum esse. Vnde ratio non est ad propositum.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, admissa maiori, distinguendo minorem, sed id, quod tanquam obiectum intelligitur, est idem apud omnes homines, distinguo minorem: quantum adesse reale, & extrinsecum, secundum quod obiectum, quod intelligitur, habet esse in se ipso, concedo minorem. Obiectum est idem apud omnes homines; secundum quod formaliter, & intrinsicè habet esse cognitum, seu intellectum ab isto, vel ab illo homine; nego minorem; & consequentiam. Quia intellectus passibilis intelligendo non fit ipsum obiectum cognitum, quantum ad illud esse reale, & externum, quod habet extra intellectum, sed quantum adesse notionale, & intelligibile, quod intra ipsum intellectum participat, & habet. Et cum obiectum, quod intelligitur, quamvis extrinsicè, & secundum suum esse reale, quod habet ad extra, sit vnus; & idem numero respectu plurium, aut omnium hominum; tamen secundum quod inesse intelligibili identificatur cum intellectu, non conservet talem indivisionem, sed multiplicet conceptus, & esse, intellectuale; non auffert, quod etiam in intellectu passibili; à quo formaliter intelligitur, detur etiam distinctio, & numerica multiplicatio. Quod amplius declarat D. Th. dicens *Quod licet species intelligibilis, qua intellectus formaliter, intelligit, sit in intellectu possibili istius, & illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures; id tamen, quod intelligitur per huiusmodi*

spe-

ſpecies eſt vnum: ſi conſideremus habito reſpectu ad rem intellectam; quia vniuerſale, quod intelligitur ab vtroque, eſt idem in omnibus. Et quod per ſpecies multiplicatas in diuerſis, id, quod eſt vnum in omnibus, poſſit intelligi; contingit ex immaterialitate ſpecierum, quæ repræſentant rem abſque materialibus conditionibus indiuiduantibus, ex quibus vna natura multiplicatur numero in diuerſis.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, & minori, diſtinguendo conſequens: ergò id, quod ab intellectu paſsibili intelligitur, debet eſſe vnum in multis; diſtinguo conſequens; taliter, quod ſinè aliqua diviſione, aut diſtinctione ſit in pluribus hominibus, aut ab eiſdem hominibus intelligatur, nego conſequentiam. Taliter quod ratio, quæ obiectivè, & directè intelligitur, prout eſt in quolibet homine, habeat rationem vnius, & quantum adeſſe repræſentativum præſcindat à conditionibus individuantibus repræſentando modo communi, ſen vniverſali obiecta, quæ directè intelliguntur, concedo conſequentiam. Sed hoc non auffert, quod quodlibet obiectum vniverſale, prout ſubiacet intellectioni cuiuslibet particularis hominis, habeat diſtinctionem ab obiecto alterius; & quod etiam ipſi intellectus paſsibilis differant numericè.

AD Vigeſimum primum argumuntum reſpondetur; negando primũ antecedens, & ad probationem, diſtinguo maiorem: ibi eſt, aut exiſtit quælibet res, vbi operatur, diſtinguo maiorem, vbi operatur formaliter, concedo maiorẽ, vbi operatur obiectivè, hoc eſt, vbi ſua operatione attingit obiectum præciſsè, nego maiorem. Sed intellectus poſsibilis operatur vbique, diſtinguo minorem: obiectivè; hoc eſt, attingendo ſua operatione, ſeu intellectione obiecta, quæ vbique exiſtunt, concedo minorem. Operatur vbique formaliter, id eſt, elicitivè, taliter quod vbique eggrèdiatur, aut eliciatur eius operatio, nego minorem, & conſequentiam. Nam argumentum, ſeu inditium; quo convincitur, quod aliqua res exiſtit, vbi operatur, non eſt operatio sũpta obiectivè, ſeu ex parte obiecti; ita vt vbicunque ſit obiectum, quod per operationem attingitur, ibi debeat eſſe operãs; ſed operatio ſe tenens ex parte principij, à quo formaliter eggreditur, & cũ eggreſsio operationis intelligendi non detur formaliter vbique; fit conſequẽs, quod quànvis per intellectionem poſsint attingi obiecta vbique exiſtentia; non ex eo ſequitur, quod intellectus paſsibilis debeat eſſe vbique, nec quod ſit vnus numero reſpectu omnium hominum. Quã ſolutionem tradit D. Thom. dicens; *Quod intellectus poſsibilis poteſt dici vbique operari, non quia operatio eius ſit vbique; ſed quia operatio eius eſt circa ea, quæ ſunt vbique.*

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; id, quod intrà determinatam lineam, ſeu ſpeciem admittit multiplicationem numericam, debet conſtare materia, aut ad minus dicere ordinem ad materiam, diſtinguo maiorem; debet dicere ordinem ad materiam ſaltim mediatè, & tanquam ad conditionem, ſeu ad connotatum, à quo aliquo modo dependeat, omitto maiorem. Debet dicere ordinem ad materiam immediatè, & ratione ſui preciſsè, nego maiorẽ. Sed intellectus paſsibilis non fundat, aut dicit ordinem ad materiam; diſtinguo minorem; immediatè, & tanquam ad requiſitum abſolutè neceſſarium, omitto minorem. Mediatè, & tanquam ad requiſitum, ſeu conditionem, à qua dependet in ordine ad participandum ſpecies modo magis connaturali, ad hoc vt exerceat operationes intelligendi, nego minorem, & conſequentiam. Quià etiam ſi multiplicatio purè numerica, quæ neceſſariò debet fieri intra eandem ſpeciẽ; exigat aliqualem habitudinem ad materiam, ſeu aliquam interventionem materiæ; tamen non requiritur præciſsè quod talis exigentia ſit immediata, & tanquam à ratione intrinſeca, & omnibus modis neceſſaria ad exiſtendum, vel operandum; ſed ſatis eſt, quod ſit mediata, & tanquam à conditione extrinſeca; & cum intellectus poſsibilis, quànvis ratione ſui immeditè non fundet exigentiam reſpectu materiæ; tamen illam fundet mediatè; hoc eſt, mediante anima rationali, ad quam tanquam proprietas conſequitur, & quæ ex eo quod eſt forma, & ſubſtantia partialis, inliget materia ad exiſtendum modo completo, & magis connaturali; conſequens eſt; quod in intellectu paſsibili dantur requiſita ad multiplicationem individualem; & ſic ad diſtinctionem, & multiplicationem hominum habet numericè multiplicari.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, diſtinguo maiorem, intel-

lectus

lectus passibilis in statu separationis; cum remaneat denudatus à materia, se habet vt pura forma, distinguo maiorem: vt pura forma non habens actualiter materiam, cui immediatè, aut mediatè sit vnita, concedo maiorem, vt pura forma, taliter quod excludat omnem connotationem, aut ordinem adhuc mediatum ad materiam, nego maiorem, & omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si intellectus passibilis in statu separationis careat materia, cui aliquo modo sit vnitus, & à qua actualiter sit dependens; tamen in illo statu nuditatis, seu separationis à materia conservat habitudinem, seu connotationem ad eandem materiam, sicut illam conservat anima rationalis, cuius est proprietas; & sicut ipsa anima ratione connotationis, seu habitudinis, quam dicit ad materiam in illo statu conservat individuationem, quando est separata à materia; sic pariformiter intellectus passibilis in eodem statu separationis, non obstante carentia materiæ, conservat suum esse individuale, & numericam multiplicationem ratione connotationis, quam habet ad materiam.

AD Vltimum argumentum, respondetur admissa doctrina Aristotelis, & concessa minori, negando consequentiam. Nam vt docet Angelicus parens, & Doctor, vbi supra in solutione ad nonum argumentum: *Intellectus est locus specierum, eo quod continet species, Vnde non sequitur, quod intellectus possibilis sit vnus omnium hominum, sed vnus, & communis omnibus speciebus.* Ex quo constat, quod quàvis vnus locus possit secundum vnitatem individualem esse communis pluribus hominibus, non tamen vnus intellectus possibilis; quia non dicit Aristoteles, quod intellectus passibilis sit locus respectu hominum; sed se habet vt locus respectu specierum.

(?)

(?)

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum in vnoquoque homine sint plures potentiæ intellectiuæ, vel vna tantum; præcipuè ad intelligendum omnia; tam contingentia, & corruptibilia, quàm necessaria, & infallibilia?

Præmittens Aristoteles in hoc primo capite notitiam principiorum, & præcipuorum fundamentorum, à quibus inesse, adquisitione, & conservatione dependent virtutes intellectuales, inter reliqua, quæ in eodem capite proponit; sic ait: *Nunc autem idem pars ea, quæ ratione habet, est dividenda. Atque sit suppositum, duas esse partes, quæ sunt participes rationis. Vnam, qua contemplamur ea, quorum principia, vt aliter se habeant, minime fieri potest. Alteram, qua perspicimus ea, quæ aliter se habere possunt. Æe namq; ue animæ partes diuersæ sunt genere, quæ sunt aptæ ad res eas cognoscendas quæ genere differunt:* Ecce vbi Philosophus assignat in anima humana vnam partem ad cognoscendum, seu contemplandum ea, quæ aliter se habere non possunt, vt sunt res necessariæ; & aliam partem ad perspiciendum, & intelligendum ea, quæ aliter se habere possunt; qualia sunt contingentia; & cum huiusmodi partes, quibus anima rationalis intelligit, tam necessaria, quàm contingentia, sit intellectus; seu potentia intellectiva: ideò in examen adducimus præsentem quæstionem; inquirendo in ea: vtrum in singulis hominibus in ordine ad intelligendum omnia obiecta, quæ modo regulari, seu connaturali, & ordinario possunt occurrere; debeant dari duæ potentiæ intellectivæ, seu duo intellectus distincti; quorum vnus ordinetur ad cognitionem rerum necessariarum, & alter versetur circa cognitionem rerum contingentium, & fallibilium: àn vero vnus, & idem intellectus sufficiat ad omnia generaliter loquendo, cognoscenda?

Et pro clara propositæ difficultatis resolutione tradenda; noto primo dupliciter, seu induplici sensu posse dubitari, & proponi; an in singulis hominibus dentur plures intellectus: nempe vel absolute loquendo de intellectu; secundum

dum, quod præcisè dicit potentiam, seu principium proximum ordinatum ad operandum circà intellectionem; aut immediatè, & formaliter eam eliciendo: aut mediatè agendò, & disponendo in ordine ad eius executionem media, à quibus executio talis intellectionis dependet. Et loquendo absolutè de intellectu statuo vt certum, in vnoquoque homine dari duplicem intellectum, quorum vnus est agens, & alter patiens, seu passibilis. Cuius determinationis fundamentum est; tum quià expressè hoc ipsum docet Aristoteles libro tertio de Anima capite quinto, dum ait: *Atque quidam est intellectus talis, vt omnia fiat; quidam talis, vt omnia agat atque efficiat: quià quidem vt habitus est quidam, & per inde ac lumen: nam & lumen coloris, qui sunt in potentia, actu colores quodam modo facit.* En vbi Aristoteles respectu singulorum hominum duplicem intellectum assignat, & distinguit; vnum videlicet activum, & illuminativum, ideſt, agentem species intellectuales ad intelligendum omnia obiecta intelligibilia, & alterum passivum, seu passibilem media receptione talium specierum, per quas fecundatur ad intelligendum.

ET Deinde rationem huius asserti inter alia loca, eam tradit D. Thomas in disputatis quæstione vnica de Anima articulo quarto in corpore dicens: *Quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius euidentiam considerandum est; quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est, vt intelligibilia moueant intellectum possibilem: quod autem non est, non potest aliquid mouere. Intelligibile autem per intellectum passibilem non est aliquid in rerum natura existens, nec intelligibile est. Intelligit enim intellectus noster aliquid quasi vnum in multis, & de multis; tale autem non inuenitur in rerum natura subsistens, vt Aristoteles probat in septimo methaphysicæ. Oportet igitur si intellectus passibilis debet moueri ab intelligibili quod huiusmodi intelligibile ab intellectu fiat. Et cum non possit esse id, quod est in potentia, vt aliquid factum ipsius, oportet ponere præter intellectum possibilem agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moueant intellectum possibilem.*

QVÆ Quidem clara, & efficacissima ratio potest ad hanc formam reduci; omne principium operativum, quod exse est in potentia ad participandum media, seu requisita necessaria ad hoc vt exerceat proprias operationes, indiget alio principio movente ipsum de illo statu potentialitatis ad statum determinationis, & actualitatis; cum nihil possit movere se ipsum, sed necessarium sit, quod omne, quod movetur moveatur ab alio. Sed intellectus passibilis est in potentia respectu intelligibilium: quià si esset in actu ratione illorum semper, & pro semper esset actualiter intelligens omnia illa; cuius contrarium experitur. Ergo respectu intellectus passibilis debet assignari aliquod agens movens ipsum intellectum passibilem ad participandum intelligibilia. Sed tale agens debet esse potentia spiritualis, operans in ordine ad intelligendum. Ergo præter intellectum passibilem, ad quem attinet propriè, formaliter, & elicitive exercere intellectionem, debet dari alius intellectus, seu potentia spiritualis ordinata ad intelligendum, quæ quidem potentia est intellectus agens.

NEC Contra istam doctrinam obstant argumenta, quæ communiter solent obijci ad probandum, non debere admitti, nec dari proprie intellectum agentem, qui sit potentia spiritualis distincta realiter ab intellectu passibili. In ordine ad quod arguitur primo, non sunt multiplicandæ entitates sinè necessitate; nec debent fieri per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Sed nulla est necessitas multiplicandi in linea spirituali, seu intellectuali intellectum agentem distinctum à possibili. Ergo talis intellectus agens, nec datur, nec debet admitti. Maior est axioma, seu proloquium communiter admissum; & minorem probo; si daretur aliqua ratio vrgens, aut inducens necessitatem ad hoc vt præter intellectum passibilem multiplicaretur intra lineam intellectivam alia potentia spiritualis, quæ obtineret rationem intellectus agentis, maximè ad hoc vt præstaret species intellectui passibili, quibus speciebus talis intellectus passibilis informetur, & fecundetur in ordine ad intelligendum. Sed ad hoc vt intellectus passibilis participet species cognoscibiles, seu cognoscitivas, repræsentativas obiectorum, non est necessarius intellectus agens: sed sufficit ipsum phantasma, approximatum intellectui passibili, ex quo possunt habere transitum, seu transmigrationem dictæ species ad dictum intellectum. Ergo nulla est necessitas multiplicandi in linea spirituali, seu intellectuali in-

te-

tellectum agentem distinctum à possibili. Ac perconsequens, nec talis intellectus agens datur ; nec debet admitti.

SECVNDO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Quando enim aliquæ potentiæ, etiam si diversæ sint, radicantur in eadem anima ; sufficit illa radicatio, seu convenientia, aut communicatio in radice adhoc, vt ex speciebus attinentibus ad vnam potentiam fiat aliqua communicatio alteri: nàm tactus, & visus sunt diversæ potentiæ sensitivæ, & inter se aliquomodò contrapositæ : & tamẽ contingit aliquando in cæco, quod ex motu relicto in imaginatione à sensu tactus commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid ad attinens sensum visus, ex eo, quod dictæ potentiæ radicantur in eadem anima. Ergò cum intellectus possibilis radicetur in eadem anima, in qua radicantur, & ad quam consequũtur cæteræ aliæ potentiæ sensitivæ ; tàm internæ, quàm externæ ; hoc sufficit, vt species attinentes ad sensus, seu quæ ab eisdem sensibus percipiuntur, communicentur intellectui passibili, vt fecundetur cùm illis ad intelligendum, absque eo, quod debeat multiplicari intellectus agens, qui sit potentia spiritualis distincta realitèr ab intellectu passibili, in ordine ad præstandum, seu causandum talem effectum.

TERTIO Arguitur, illud ipsum, quod attribuitur intellectui agenti, & ratione cuius assignatur, potest causari ab ipso intellectu passibili. Ergo otiosum, & manifestè superfluum est, ponere talem intellectum agentem, vt potentiam distinctam realiter ab intellectu passibili. Consequentia patet, & antecedens probo: ratio, ob quam assignatur, & ponitur intellectus agens, est vt intellectus passibilis recipiat species immateriales, seu spirituales ad intelligendum. Sed hoc potest fieri ab ipso intellectu passibili independenter ab intellectu agente : quia cùm tales species recipiendæ sint in intellectu passibili, qui est potentia spiritualis; & vnumquodque recipiatur in alio admodum recipientis; consequens apparet, quod intellectus possibilis habet per se ; ex eo, quod est potentia spiritualis, quod recipiat species spirituales, & modo spirituali, vt possit informari, & fecundari eisdem speciebus ad intelligendum. Ergò illud ipsum, quod attribuitur intellectui agenti, & ratione cuius assignatur, & ponitur, potest præstari, seu causari ab eodem intellectu passibili. Et consequenter, otiosum ; & manifestè superfluum est ponere talem intellectum agentem distinctum realiter ab intellectu passibili.

QVARTO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Aristoteles, & quam paulò superius retulimus, ex libro tertio de Anima, capite quinto, dum loquens de intellectu agente, inquit: *Quod se habet perindè ac lumen. Nàm, & lumen colores, qui sunt impotentia, actu colores quodammodo facit.* Vbi manifestè assimilat intellectum agentem in ordine ad intelligendum lumini disponenti ad videndum. Et ex tali comparatione, & paritate, quam efficit Aristoteles, sic argumentor: secundùm Aristotelem sic se habet intellectus agens in ordine ad videndũ ad intelligendũ. Sed lumen solum est necessarium ad videndum, in quantum facit diaphanum esse in actu lucidum; ex eo, quod color ab intrinseco, & secundum se habet, quod sit sensibilis, & visibilis ; quare lumen non exigitur adhoc vt efficiat colorem visibilem, sed vt disponat medium ; nempè diaphanum ad receptionem, & transmissionem specierum visibilium. Ergò intellectus agens solùm exigitur ad disponendum circà receptionem specierum intelligibilium. Sed ipse intellectus possibilis per se habet determinationem ad recipiendas species intelligibiles. Ergò ipse intellectus possibilis, per se ipsum habet id, quod attinet ad intellectum agentem. Et consequenter, non debet multiplicari, aut admitti intellectus agens, vt potentia realiter distincta ab intellectu passibili.

QVINTO Arguitur, eo modo, quo se habet intellectus ad intelligibilia, se habent sensus ad sensibilia. Sed sensibilia adhoc vt moveant sensum, reducendo illum ad actum, vt intelligat, non indigent aliquo sensu agente ; sed independenter ab huiusmodi sensu, omnes potentiæ sensitivæ habent exercere suas proprias operationes. Ergò pariformiter in linea intellectiva, adhoc vt intelligibilia moveant intellectum passibilem, reducendo illum ad actum : & adhoc vt talis intellectus passibilis intelligat, non est necessarium multiplicare alium intellectum agentem distinctum ab ipso passibili ; sed talis intellectus agens, tanquam otiosus est reijciendus.

SEXTO Arguitur, quadam paritate desumpta ex rebus purè naturalibus: Nàm in linea rerum naturalium adhoc vt illud, quod est in potentia, reducatur in actum, non requiritur aliud agens, seu movens specie distinctum; ab eo, quod movendum est; sed sufficit, & per se loquendo, solùm fit reductio de potentia ad actum per aliud agens eiusdem rationis, & speciei, quod sit in actu respectu illius motionis, seu operationis, quæ exequenda est; quod assumptum declarat Angelicus Doctor, & parens exemplo: adhoc enim vt materia prima, quæ est in potentia ad formam substantialem ignis, reducatur ad actum informationis talis formæ substantialis, solùm exigitur, vt agens, & movens sit ignis, qui est eiusdem rationis, & speciei cùm igne generando ex tali materia. Ergò à simili, seu à paritate, in linea intellectiva, adhoc vt intellectus passibilis, qui est in potentia ad speciem intelligibilem, & ad intellectionem reducatur ad actum intelligendi, non requiritur, nec conducit aliquod agens diversæ speciei ab intellectu passibili, vt intelligente, sed agens eiusdem speciei, & rationis cùm ipso intellectu passibili. Sed intellectus agens eo modo, quo assignatur, & ponitur, non est eiusdem rationis, & speciei cum intellectu passibili, sed constituit potentiam specie differentem ab eo. Ergò non debet admitti talis intellectus agens distinctus à passibili in ordine ad effectum movendi, & reducendi ad actum, intellectum possibilem, sed adhoc sufficit alius intelectus eiusdem rationis, qualis est intellectus addiscentis, seu cuiusvis habentis modum, aut officium Magistri.

SEPTIMO Arguitur: si intellectus agens esset necessarius in ordine ad intelligendum; maximè adhoc vt illuminaret phantasma humanum, & species in eo existentes, admodum, quo lux solis illuminat colores. Sed ad talem illuminationem, aut illus rationem phantasmatum, & specierum cognoscibilium existentium in eis, non solùm non est necessarius, verum etiam apparet manifestè superfluus intellectus agens. Ergò talis intellectus non est admittendus. Maior videtur certa, & minorem probo: illud, sinè quo phantasmata, & omnes species in eis existentes illuminantur, & illustrantur modo perfectissimo; est manifestè superfluum ad causandam dictam illuminationem, seu illustrationem. Sed sinè intellectu agente illuminantur, & illustrantur perfectissimo modo humana phantasmata; nempè per lumen, seu per lucem divinam, quæ illuminat perfectissimè omnem hominem venientem in hunc mundum, vt dicitur Ioannis 1. Ergò ad illuminationem, & illustrationem phantasmatum humanorum superfluus est intellectus agens distinctus à passibili. Et sic talis intellectus non est admittendus.

OCTAVO Arguitur; sicut de ratione visus est, quod videat; & de ratione intellectus, quod audiat: sic pariformitèr est de ratione intellectus, quod intelligat. Ergò si datur intellectus agens distinctus ab intellectu possibili, debet etiam dari intelligere, seu intellectio distincta ab intellectione correspondente intellectui passibili, correspondens intellectui agenti. Sed talis intellectio non admittitur. Ergo nec admittendus est intellectus agens, cui correspondeat.

DENIQVE Arguitur; quælibet potentia, inquantum potentia est, se habet vt perfectibilis per aliquam formam. Sed forma legitimè correspondens potentiæ intellectivæ, inquantum talis potentia intellectiva est, est species intelligibilis, per quam informatur, determinatur, & fecundatur ad elicientiam propriorum actum. Ergo si dantur duo intellectus, seu duæ potentiæ intellectivæ specie differentes, quarum vna est intellectus agens, & alia intellectus possibilis, debent dari duæ species differentes, seu diversæ correspondentes duobus dictis intellectibus. Sed tales species nec sunt assignabiles, nec dantur. Ergo nec datur, nec debet admitti intellectus agens distinctus realiter, & specificè ab intellectu passibili.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Quia species, quas intellectus passibilis debet participare ad intelligendum, non sunt species quomodocunque, sed species spirituales; & cùm huiusmodi species spirituales non possint causari præcisè à phantasmate: quia phantasma est organum, & potentia corporea. Et res corporeæ non possint causare effectus spirituales: indè est, quod quantumvis sit appro-

proximatum phantasma intellectui passibili, non potest causare in eo species spirituales, quæ requiruntur ad intelligendum, suplendo officium, quod attribuitur, & attinet ad intellectum agentem. Quarè semper salvatur necessitas intellectus agentis, qui sit potentia spiritualis; efficiens species spirituales, & distinctus ab intellectu passibili.

AD Secundum argumentum respondetur, distinguendo antecedens; quandò duæ potentiæ radicantur in eadem anima; sufficit illa radicatio, & convenientia in radice; adhoc vt ex speciebus attinentes ad vnam potentiam fiat communicatio alteri, distinguò antecedens; si radicatio potentiarum efficiatur secundum eundem gradum, omitto antecedens. Si efficiatur secundùm diversos gradus, nego antecedens. Et consequentiam. Quià etiam si quando potentiæ radicantur in anima secundùm eundem gradum, possit dari transfusio, & cõmunicatio specierum ab vna potentia in alteram; tamen quando potentiæ attinent ad diversos gradus, quantumvis radicentur in eadem anima: non ideò sequitur, quod debeat fieri transmissio, & communicatio specierum ab vna potentia in alteram. Et cum potentiæ sensitivæ, & intellectus possibilis non radicentur in anima humana secundum eundem gradum, sed secundùm diversos, nempè potentiæ sensitivæ secundum gradum sensitivum, & intellectus possibilis secundùm gradum intellectivum; fit consequens, quod inter tales potentias, per se loquendo, non potest dari communicatio, aut transmissio specierum. Quarè ad talem communicationem efficiendam, sicut oportet ad exercendum actus intelligendi attinentes ad intellectum possibilem, est necessarium, quod detur intellectus agens. Vndè Divus Thomas, quæstione vnica de anima, articulo quarto, in solutione ad primum argumentum, inquit: *Quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum; non enim intellectus possibilis potest intelligere, nisi moueatur ab intelligibili; quod cùm non præexistat in rerum natura, oportet, quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem, quod duæ potentiæ, quæ sunt in vna substantia animæ radicatæ, compatiuntur sibi ad inuicem. Sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi; scilicet quantum adhoc quod vna potentia impeditur, vel totaliter abstrahitur á suo actu, quoniam alia potentia intensè operatur. Sed hoc non est ad propositum. Vel quantum adhoc quod vna potentia ab alia mouetur, sicut imaginatiua sensu. Et hoc quidèm possibile est; quia forma imaginationis, & sensus sunt eiusdem generis: vtræque enim sunt indiuiduales, & ideò formæ, quæ sunt in sensu, possunt imprimere formas, quæ sunt in imaginatione, mouendo imaginationem, quasi non similem. Formæ autem imaginationis; inquantum sunt indiuiduales, non possunt causare formas intelligibiles, cùm sint vniuersales.* Et in solutione ad secundùm addit: *Quod ex speciebus receptis in imaginatione à sensu tactus; imaginatio nõ sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi præexisterent formæ per visum receptæ in thesauro memoriæ, vel imaginationis reseruatæ. Non enim cæcus natus colorem imaginari potest per quascunque alias species sensibiles.*

AD Tertium argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationẽ, dico: quod finis, propter quem assignatur, & datur intellectus agens, est duplex; nempè, & proximus, & remotus; & licet finis quasi mediatus, & remotus sit; quod intellectus passibilis recipiat species intellectuales: finis tamen proximus est vt illas efficiat. Et cùm intellectus passibilis, imprimis, non possit efficere tales species; ex eo, quod est patiens, seu passibilis ab eis, & idem respectu eiusdem non possit esse agens, & patiens. Et aliàs si tales species non sint, aut non dantur; intellectus possibilis non possit eas recipere: inde est, quod ratione vtriusque finis propositi exigitur intellectus agens distinctus realiter, & specificè ab intellectu passibili.

AD Quartum argumentum respondetur, quod comparatio, quam efficit Aristoteles inter lumen in ordine ad videndum ex vno capite, & intellectum agentem in ordine ad intelligendum ex alio, non fit, quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua; & sic quanvis in lumine ex aliqua parte non detur, aut etiam si non detur necessitas in ordine ad disponendum ad visionem, non sequitur ex eo præcisè; quod intellectus agens non sit necessarius ad disponendum ad intellectionem. Prꝛterquam quod comparatio, seu paritas, quam efficit Aristoteles inter prædicta extrema, videtur principaliter stare in eo, quod sicut lux est necessaria ad illustrandum diaphanum adhoc, vt species coloris emittantur ab ipso colore, & in corpore

diaphano recipiantur, & difundantur, taliter, quod media illa difusione, perveniant ad potentiam; ità exigitur intellectus agens ad formationem specierum intellectualium, & vt tales species communicentur intellectui possibili. Et cùm talis formatio, & communicatio activa specierum, non possit causari ab intellectu possibili; etiam si intellectus passibilis, per se habeat, & ostendat capacitatem ad passivam receptionem dictarum specierum: fit consequens, quod ex paritate Aristotelis non suadetur, quòd intellectus agens non sit necessarius, sed potius convincitur, & confirmatur eius necessitas. Pro cuius solutionis, & doctrinæ ampliori intelligentia; occurrit meditanda doctrina, quam tradit Angelicus Magister, vbi suprà in solutione adhoc ipsum argumentum, dicens: *Quod de lumine, vt commentator dicit in secundo de anima est duplex opinio. Quidam enim dixerũt, quod lumen necessarium est ad videndum, quantum adhoc, quod dat virtutem coloribus, vt possint mouere visum, quasi color non ex se ipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles remouere; cùm dicit in tertio de anima, quod color est, per se visibilis, quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et idèo alij aliter dicunt, & melius; quod lumen necessarium est ad videndum, inquantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu. Vnde Philosophus dicit in tertio de anima, quod color est motiuus lucidi secundum actum. Nec obstat, quod ab eo, qui est in tenebris, videntur ea, quæ sunt in luce, & non è conuerso, hoc enim accidit, ex eo, quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem; vt recipiat visibilem speciem: quæ vsque adhoc visibilis est, quousque porrigitur actus illuminantis diaphanum, licet propinquo perfectius illuminet, & alonginquo magis debiliter. Comparatio ergò hominis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cùm intellectus agens adhoc sit necessarius, vt faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et hoc significauit Aristoteles tertio de anima; cùm dixit, quod intellectus agens est quasi lumen quodammodo.*

AD Quintum argumentum respondetur, concessa maiori, & minori, negando consequentiam, obrationem discriminis, quæ intervenit inter species attinentes ad sensum, adhoc vt exerceant actus sentiendi; & species intelligibiles correspondentes intellectui ad intelligendum. Nam species correspondentes potentijs sensitivis sunt singulares, & sensuales, & hoc modo possunt effici, & diffundi ab eisdem obiectis, à quibus egrediuntur, quousque perveniant ad sensus, & in eis recipiantur; & cum causentur connaturaliter, & vt oportet ab eisdem obiectis sensibilibus; ideò non indigent aliqua speciali potentia, aut sensu agente, vt efficiantur: at verò species intelligibiles correspondentes intellectui ad intelligendum sunt spirituales, & vniversales in repræsentando. Et cùm tale esse non possint dictæ species participare ab obiectis corporeis, & sensibilibus, quæ in hoc statu tantum proponuntur, & ocurrunt animæ humanæ, adhoc vt exerceat intellectiones: ideò ad formationem istarum specierum intellectualium, vniversalium quidem in repræsentando, & entitativè spiritualium, est necessarium assignare aliquod agens, à quo causentur; & cùm ipse intellectus passibilis non possit esse agens respectu earum: cùm patiatur ab illis; & non possit esse simul agens, & patiens respectu eiusdem; consequens est, quod præter intellectum agentem debet dari, & necessariò admitti alia potentia spiritualis destinata, seu designata ab authore naturæ ad efficiendas dictas species. Quę quidèm potentia est intellectus agens. Quam doctrinam altiori stilo tradit Angelicus Doctor ibidem, dicens: *Ad quintum dicendum: quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit, nec in sensum, nec in medium speciem alterius generis; cùm species in medio, & in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem passibilis recipit species alterius generis, quàm sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species vniuersales, & imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideò in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem insensibilibus alia potentia activa, sed omnes potentiæ sensitiuæ sunt potentiæ passiuæ.*

AD Sextum argumentum respondetur; concesso antecedenti, negando consequentiam. Nàm in rebus pure naturalibus reductio potentiæ, seu potentialitatis materiæ ad actum, fit per generationem, quæ connaturalissimè petit, quod talis propagatio fiat ab vno individuo eiusdem speciei in aliud, quod de novo generetur; si generatio, aut propagatio est vnivoca. At verò in præsenti materia, ocurrit nova ratio fundans indigentiam novæ potentiæ formativæ specierũ intelligibiliũ vt sępè est declaratum. Et ideo non obstan-

tante paritate adducta ex rebus purè naturalibus, necessariò est admittendus intellectus agens specie differens ab intellectu passibili. Quod aliter declarat D. Thomas, dicens: *Quod intellectus passibilis factus non sufficit ad causandam scientiam in nobis, nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu, qui est in ipso adiscente, contingit, quod intellectus possibilis alicuius sit in potentia quantum ad aliquid, & quantum ad aliquid in actu; & per quod est in actu, potest reduci etiam quantum ad id, quod est in potentia in actum: sicut per id, quod est in actu cognoscens principia; fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia. Sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis, nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum à sensibilibus accipitur. Vt dicitur in fine libri posteriorum. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi, nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ità patet, quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sinè intellectu agente. Sed in hac reductione intellectus agens, se habet; sicut artifex; & principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est, quod docens non causat scientiam in adiscente, tanquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans. Sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans: natura autem tanquam interius agens.*

AD Septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si ad aliquid, vel propter aliquam rationem esset necessarius intellectus agens, maximè adhoc vt illuminet phantasmata, & species in eo existentes, distinguo maiorē adhoc vt illuminet phantasma, & species in eo existentes, per modum causæ secundæ: educendo species spirituales in intellectu passibili, mediante phantasmate, & speciebus in eo existentibus, concedo maiorem. Adhoc vt illuminet phātasmata humana, & species in eis existentes, tanquam causa prima, aut aliquo modo extraordinario, nego maiorem, & minorem, cum consequentia. Nec contra hoc obstat probatio adducta. Quia vt ait D. Thomas: *Sicut in rebus naturalibus sunt propria principia in vnoquoque genere; licet Deus sit causa prima communis efficiens; ità etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine; quànuis Deus sit prima lux omnes communitèr illuminans.*

AD Octavum argumentum respondetur; distinguendo maiorem; sicut de ratione visus est, quod videat, & de ratione auditus, quod audiat; ità similitèr est de ratione intellectus, quod intelligat, distinguo maiorem: de ratione intellectus, qui est potentia spiritualis recipiens in se species intellectuales, quibus fecundetur ad intelligendum, concedo maiorem. De ratione intellectus, absolutè loquendo, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia potentia visiva adhoc vt videat exercendo actum videndi; & potentia auditiva adhoc vt audiat exercendo similem actum audiēdi, recipiunt necessariò species immissas ab obiectis: & sic pariformitèr intellectus intelligens debet recipere in se species spirituales competētes adhoc vt formet, & eliciat intellectionem. Et cùm talis passiva receptio solùm conveniat intellectui passibili, non verò agenti: Idcò intelligere solum competit primo intellectui, non autem secundo. Quare ex eo, quod non intelligat, non sequitur, quod non detur intellectus agens, sed solum sua detur, quod nō sit potentia cognoscitiva, seu quod non sit elicitiva intellectionis: quia non recipit in se species, quibus fecundetur ad intelligendum; non autem convincitur, quod non detur. Vndè D. Thomas ait: *Quod duorum intellectuum scilicet possibilis, & agentis sunt duæ actiones; nàm actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia. Actio autem intellectus agentis abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine. Quia ad vnum intelligere oportet, quod vtraque istarum actionum concurrat.*

AD Vltimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed forma correspondens potentiæ intellectivæ. Tanquàm perfectio est species intelligibilis, distinguo minorem; ità vt omnis intellectus perficiatur eodem modo per talem speciem, seu formam, nego minorem. Talitèr quod diverso modo respiciat illam formam, & perficiatur per eam, aut per ordinem ad illam, ommitto minorem; & nego consequentiam. Nam vt concludit Angelicus Magister doctrinas superius adductas: *Species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem, & possibilem; sed ad intellectum possibilem, sicut ad recipientem; ad intellectum autem agentem, sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem.*

Stabilito enim; quod loquēdo absolutè de intellectu: in singulis hominibus est ne-

necessarium, quod detur duplex potentia intellectiva ad minus; quarum vna sit agens, seu effectiva specierum, & alia sit patiens respectu talium specierum, & ordinata per se ad exercendam cognitionem intellectivam; difficultas in titulo quæstionis proposita, & quæ principaliter occurrit examinanda; reducitur, & versatur circà intellectum possibilem; an videlicet in singulis hominibus detur plures intellectus possibiles ad exercendas omnes cognitiones spirituales, seu intellectuales, vel sufficiat vnus, & idem intellectus cognoscitivus, ad omnia intelligibilia percipienda; & præcipuè ad agnoscendum necessaria, & contingentia.

ET Vt plenius hæc materia attingatur, & declaretur; noto, & animadverto secundo: quod ex multis capitibus potest excitari dubium, circà multiplicationem potentiæ intellectus possibilis in vnoquoque hominũ. Primò videlicet, vel ex eo, quod memoria, seu potentia conservativa specierum spiritualium, & memorativa rerum præteritarum sit potentia realitèr distincta ab intellectu, quo regulariter, & ordinariè cognoscuntur obiecta, vt præsentia, & vt hic, & nunc occurrentia. Secũdo vel ex eo, quod ratio, seu potẽtia spiritualis ratiocinãs, & se exercẽs per discursum, sit distincta ab intellectu, quo absolutè, & sinè discursu percipiuntur intelligibilia. Tertio vel quia ratio superior versans, & discurrẽs circà æterna, & superiora, eo modo, quo pertinet discurrere ad sapientiam, & sapientes, sit potentia, & intellectus distinctus à ratione inferiori discurrente modo scientifico, seu admodum, quo pertinet discurrere ad scientias communitèr dictas circà principia ordinaria. Quarto vel quia intellectus speculativus, quẽ rectificant intellectus principiorum, scientia, & sapientia, sit, seu constituat potentiam realitèr distinctam ab intellectu practico, qui tanquam legitima potentia, & subiectum quo, perficitur, & rectificatur ab habitibus artis, & prudentiæ. Quinto vel quià synderesis, quæ est principium speciale cognitionũ aliquarum practicarum, sit specialis potentia spiritualis cognoscitiva distincta ab intellectu communiter dicto. Sexto vel tandem, quia vt insinuat Aristoteles in textu relato in principio huius quæstionis; pars animæ, seu potentia intellectiva, per quam anima cognoscit necessaria, & invariabilia, est distincta ab illa parte, seu intellectu, per quem cognoscit mutabilia, & contingentia. Et vt omnes difficultates propositæ determinentur, & declarentur; seorsim de singulis eodem ordine, quo sunt propositæ, suam conclusionem statuemus.

Sit prima conclusio; in parte spirituali, seu intellectiva, memoria, & intellectus non constituunt potentias realiter distinctas, sed vnam, & eandem potentiam exercentẽ diversa munera, seu differentes actus. Hæc conclusio imprimis deducitur ex Aristotele, lib. 3. de Anima: vbi intellectui passibili attribuit, quod sit locus, & thesaurus conservativus specierũ, quæ ab intelligibilibus participantur. Ex qua quidem doctrina; sic confitio probationem. Si memoria spiritualis pertinens ad partem intellectualem constitueret potentiam realitèr distinctam ab intellectu, non possent verè attribui intellectui ea, quæ sunt proprijssima memoriæ, quatenus talis memoria. Sed esse thesaurum, & locum conservativum specierum intelligibilium, quod est proprium memoriæ, prout memoria est, attribuit Aristoteles intellectui. Ergò secundum mentem, & doctrinã Aristotelis, memoria, & intellectus non constituunt potentias spirituales realitèr distinctas, sed vnam, & eandem potentiam.

Et eandem conclusionem docet, & probat Angelicus Magister 1. par. quæst. 79. artic. 7. & in lib. 1. Sententiarum distict. 3. quæst. 4. art. 1. & lib. 2 Contragentes, cap. 74. & in disputatis, quæst. 1. de Veritate, art. 3. Et eam ferè in omnibus locis propositis, probat sequẽti ratiocinio. Distinctio potẽtiarũ colligitur, & desumitur ex distinctione formali obiectorum, quę per se respiciuntur ab eisdem potentijs. Sed memoria, & intellectus non respiciunt per se diversa obiecta formalia, sed vnum, & idem obiectum formale cùm connotatione diversarum rationum materialium, seu accidentalium, ostendentium distinctionem actuum, seu exercitiorum. Ergò memoria, & intellectus possibilis non constituunt potentias realitèr distinctas. Maior est principium, seu communis regula, quæ in doctrina Divi Thomæ attenditur, & principalitèr observatur ad dignoscendam distinctionem potentiarum. Et minorem probo; ratio formalis obiectiva, quam attendit intellectus in suo obiecto, proùt ab ipso intellectu, percipiendo, & intelligendo, est ratio veri, vt passivè recepta ab ipso intellectu. Sed etiam conservatio specierum intelligibilium, præ-

ci-

cipuè attenditur, & est in ordine adhoc vt idem obiectum novitèr memorando, seu reminiscendo cognoscatur sub eadem ratione formali veri: etiam si superaddatur ratio retentionis, seu conservationis. Ergò memoria, & intellectus non respiciunt per se diversa obiecta formalia; sed vnum, & principalissimum formale obiectum; & consequentèr, non constituunt potentias realitèr distinctas, sed vnam, & eandem potentiam.

CONFIRMAT, Et declarat amplius Angelicus Magister doctrinam, & probationem adductam exemplo desumpto à potentia visiva; & ab eius actibus videndi. Quanvis enim in actu visionis, quo videtur obiectum album, & in actu videndi, quo attingitur, & videtur obiectũ negrũ detur distinctio realis, & in eisdem actibus connotentur contrariæ rationes; tamen illi actus inter se comparati, nec fundant distinctionem specificam, nec arguunt, aut indicant differentes potentias: sed vterque actus est eiusdem speciei, & eidem potentiæ individuali correspondet: quià sub eadem ratione formali obiectiva, & specificativa, quæ est ratio lucidi colorati, tàm vnus, quàm altèr actus exercentur. Sed etiam intellectio absolurè sumpta, prout correspondet intellectui secundum communem conceptum, aut considerationem talis intellectus; & conservatio specierum intelligibilium in ordine adhoc, vt media tali conservatione specierum, iterum cognoscantur obiecta repræsentata, exercentur, subratione potentiæ passivæ operantis sub formalitate veri, etiam si aliquæ rationes accidentales, seu quasi de materiali interveniant in prædictis actibus, seu exercitijs. Ergò quẽ admodum in linea vidẽdi, per actum videndi obiectum album, & actum videndi obiectum nigrũ non multiplicantur potentiæ visivæ, sed vna, & eadem potentia visiva sit sufficientissima in vnoquoque homine ad exercendas tales visiones; similiter vna & eadem potentia spiritualis debet esse sufficiens in singulis hominibus, adhoc vt habeat rationem intellectus posibilis, & vt sit memoria. Absque eo, quod per tales rationes multiplicentur realitèr potentiæ.

SECVNDO Suadetur conclusio probatione desumpta ex communi axiomatè. Non enim sunt multiplicandæ entitates sinè vrgenti necessitate. Sed non datur aliqua necessitas vrgens, aut cogens adhoc vt memoria, & intellectus passibilis assignentur vt potentiæ realitèr distinctæ. Ergò non est ponenda, nec admittenda realis distinctio inter memoriam, & intellectum passibilem. Maior constat, Et minorem probo; omne id, quod efficitur per memoriam, seu omne illud, quod attinet ad memoriam, potest modo competentissimo fieri per intellectum. Ergò non est ratio aliqua vrgens adhoc, vt memoria, & intellectus assignentur vt potentiæ realiter distinctæ. Antecedenprobo; id, quod propriè, & per se attinet ad memoriam, est recipere speciem repræsentativam obiecti, & eam retinere, seu conservare. Sed intellectus passibilis, ex eo, quod passibilis est, habet, quod sit receptivus specierum; & ex eo, quod est potentia spiritualis, habet, quod sit conservativus earum; cùm species etiam sint spirituales, & proportionatæ ipsi intellectui. Ergò omne id, quod attinet ad memoriam, & per ipsam memoriam causatur, potest effici per intellectum: & sic non datur ratio aliqua cogens, aut obligans ad statuendam realem distinctionem inter intellectum possibilem, & memoriam: & sic nullo modo est admittendum, quod tales potentiæ distinguantur.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius hæc doctrina; cùm enim intellectus posibilis sit amplissima, & suprema inter omnes potentias humanas; non debet habere minorem amplitudinem in operando absolutè, vt potentia, quàm habent aliquæ virtutes particulares ad rectè disponendum suum proprium subiectum, vt studiosè, seu virtuosè operetur. Sed aliquæ virtutes particulares conservando non solum virtutem specificam, verum etiam identitatem numericam, habent disponere, & rectificare suum proprium subiectum, non solùm ad virtuosè recipiendum, verum etiam ad honestè retinendum; vt apparet in liberalitate, ad quam pertinet disponere ad dãdum, & recipiendum, & retinendum quã do, vbi, & quomodo oportet, prout recta ratio dictat; vt latissimè docet, & demõstrat Aristoteles in superiori lib. 3. cap. 1. Ergò etiàm intellectus per modum potentiæ, & specialiter circà species intelligibiles, quæ sunt propriæ formę, & perfectiones ipsius, debet per se exercere, non solùm actus recipiendi illas, verum etiam actus retinendi easdem species. Sed hoc est exercitium proprium memoriæ. Ergò intellectus secundum propriam facultatem habet, non solùm recipere spe-

cies

cies ad intelligendum, vt potentia passiva: verum etiam retinere, & conservare eadem species, exercendo officium, seu munus proprium memoriæ: & sic inter memoriam, & intellectum non debet dari, nec admitti realis distinctio.

SIT Secunda conclusio: ratio, seu potentia spiritualis, qua homines ratiocinantur, non constituit potentiam realiter distinctam ab intellectu, sed vnam, & eandem potentiam continentem, aut exprimentem diversos actus, seu exercitia. Hæc conclusio habetur in D. Thom. 1. part. quæst. 79. articul. 8. & in disputatis, quæst. 15. de Veritate, artic. 1. & eam probat 1. ex doctrina D. Augustini, lib. 15. de Trinitate, vbi ait: *Peruenimus ad imaginem Dei, quæ est homo, in eo, quod cæteris animalibus antecellit; id est ratione, vel intelligentia; & quidquid aliud de anima rationali, vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad illam rem, quæ mens vocatur, vel animus.* Ex qua doctrina, sic argumentatur Angelicus Magister; intelligentia, & mens, seu animus pertinens ad partem intellectualem propriè significant, dicunt, & repræsentant intellectum. Sed talem intelligentiam, & intellectum sumit Divus Augustinus pro eodem, ac sumitur ratio: *id est ratione, vel intelligentia.* Ergò secundum Divum Augustinum idem sunt ratio, & intellectus, absque eo, quod constituant potentias spirituales realiter differentes.

SECVNDO Probat idem assumptum, & confirmat propositam probationem ex alia doctrina eiusdem parentis Augustini, desumpta ex 3. super Genesi ad litteram; & quæ habetur in Glosa ad Ephesios 4. super illud: *Renouamini spiritu mentis vestræ.* Vbi dicit: *Intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei, quo irrationalibus animalibus antecellit. Id autem est, vel ipsa ratio, vel mens; vel intelligentia.* Ecce vbi Divus Augustinus pro eodem sumit rationem, & mentem, & intelligentiam; vt ex relatis Verbis constat. Sed mens, & intelligentia sunt idem, ac intellectus. Ergò secundum Divum Augustinum ratio, & intellectus constituunt eandem potentiam, absque eo, quòd detur aliqua realis distinctio inter vtranque rationem propositam.

TERTIO Hoc ipsum comprobatur ex alijs doctrinis eiusdem Divi Augustini. Vt enim docet in libro duodecimo, & etiam in libro decimo quinto de Trinitate: Imago Dei est in nobis in superiori parte rationis. Sed secundum eũdem Sanctum Doctorem, lib. 13. Imago Dei inest nobis secundum meliorem naturam, & præstantiorem potentiam. Ergò adhoc vt salventur, & verificentur doctrinæ adductæ, ratio debet esse suprema potentia intèr omnes potentias humanas. Sed si ratio & intellectus non cõstituerent eandem potentiam, non posset salvari, & verificari, quod ratio esset suprema inter potentias humanas. Ergo ad salvandum verissimas doctrinas adductas ex Divo Augustino, asserendum est; quod intellectus, & ratio sunt vna, & eadem potentia secundùm esse reale. Cætera patent, & minorem subsumptam probo; nulla potentia inter omnes potẽtias humanas est præstantior, aut perfectior intellectu, vt constat: tum ex Boetio lib. 4. & 5. de Consolatione; tùm quia Angelo convenit intellectus, & non competit propriè ratio; ex quo desumitur argumentum: & legitimè deducitur, quod quando ratio, & intellectus distinguntur; sit præstantior, & perfectior potentia intellectus, quam ratio. Tum quia intellectus, vt talis, ostendit ampliorem, seu vniversaliorem, & perfectiorem modum procedendi, quàm ratio, vt ratio est, & quam cæteræ aliæ potentiæ humanæ; & sic intellectus, vt talis, debet esse præstantior, & perfectior potentia inter reliquas potentias humanas. Ergo si in homine ratio non coincidit cùm intellectu, & cõstituit eandem potentiam cùm illo, non potest verificari, quod ratio, per quam homines habent, quod sint facti ad imaginem Dei, sit suprema inter omnes humanas potentias, sicut Divus Augustinus docet. Et consequenter, conformitèr ad doctrinam Divi Augustini asserendum, & firmitèr tenendum est, quod ratio, & intellectus non constituunt potentias realitèr distinctas, sed vnam, & eandem potentiam.

QVARTO Probat D. Thomas propositam conclusionem: quantò aliqua potentia cognoscitiva est immaterialior, tantò maiorem cognitionem exercet circà ea, inter quæ quomodocunque facit comparationem, aut collationem: vndè sensus communis aliquomodo conferens sensibilia percepta per alios sensus externos, perfectiori, & præstantiori modo percipit, & cognoscit sensibilia ab eisdẽ sensibus externis attacta, quàm sunt percepta, & cognita per sensus exteriores. Sed ratio est potentia omnino immaterialis, & facit collationem, & comparationem inter obiecta intelligibilia, ad

ra-

ratiocinandum circà ea. Ergò debet perfectissimo, & immateriali modo cognoscere talia obiecta. Sed cognitio immaterialis obiectorum intelligibilium est propriè, & formalitèr intellectio. Ergò ad rationem pertinet propriè intelligere. Tũc vltrà. Sed intelligere est propriũ exercitium, & operatio intellectus. Ergò ratio, & intellectus exercent eosdem actus, seu operationes: & cùm potentiæ agnoscantur per actus; ratio, & intellectus exercentes eosdem actus debent constituere eandem potentiam.

QVINTO Suadetur eadem conclusio, & præcedens probatio confirmatur. Per eosdem actus, absolutè loquendo, exercentur in homine ratio, & intellectus; seu ipsi actus, qui attribuuntur, & appropriantur rationi; appropriantur etiam intellectui. Ergò ratio, & intellectus debent constituere in homine eandem potentiam. Consequentia patet ex communi principio, seu axiomate, asserente, quod potentiæ distinguntur per actus. Et antecedens probo: rationi enim attribuuntur, & appropriantur tanquàm legitimi actus, simplex apprehensio, cõpositio, & discursus, vt manifestè constat; alias assignentur alij actus, per quos ratio, vt ratio est exerceatur. Sed eosdem actus attribuit Aristoteles intellectui, vt intellectus est: vt constat ex libro tertio de Anima toro capite sexto. Ergo intellectui, & rationi correspondent eædem operationes; & debent constituere eandem realem potentiam, sinè aliqua reali distinctione.

SEXTO, Illæ potentiæ, quæ respiciunt idem formale obiectum, & sub eo operantur, inter se non fundant realem distinctionem. Sed ratio, & intellectus respiciunt idem formalissimum obiectum, & sub eo operantur. Ergò constituunt eandem potentiam. Maior cõstat, & minorem probo; obiectum formalissimum, subquo, ratio operatur, tàm apprehendendo, quàm componendo, & dividẽdo, ac discurrendo, est verum. Sed intellectus etiam exercet omnes suas operationes, seu intellectiones; subeadem ratione veri; cùm verum, vt verum, sit proprijssimum, & formalissimum obiectum intellectus. Ergò ratio, & intellectus respiciunt idem obiectum formale: & sic debent constituere eandem potentiam, absque aliqua reali distinctione.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius hæc ratio. Ad rationem enim in quantum ratio est, attinet conferre vnum cùm alio ad ratiocinandum, seu discurrendum: & sic rationi correspondet tanquàm proprium obiectum, *conferibile* vt tale, & ad intellectum, inquantum intellectus est, attinet, intelligere. Et sic intellectui prò obiecto proprio correspondet *intelligibile*, vt intelligibile. Sed sub eadem ratione formalissima *subqua* habet aliquod obiectum, quod sit conferibile, & quod sit intelligibile, videlicet subratione *veri* proprijssimè attingitur vtrunque. Ergò intellectus, & ratio respiciunt idem formalissimum obiectum, subquo attingunt propriam rationem *quæ*; & subquo exercentur; & sic participant eandem specificationem, & constituunt eandem potentiam spiritualem.

DENIQVE Probatur conclusio. Idem habitus non potest adhærere, seu inesse diversis potentijs, sed tantùm potest subiectari tanquàm in legitimo subiecto *quo* in vna potentia, vt per inductionem constat, discurrendo per omnes, & singulos habitus, tàm vitiosos, quàm virtuosos. Sed vnus, & idem habitus virtuosus potest inesse tanquàm in propria potentia, & subiecto *quo* in intellectu, & ratione. Ergo ratio, & intellectus constituunt vnam, & eandem potentiam rationalem, seu intellectualem. Maior patet, & minorem probo; habitus cuiuslibet determinatæ scientiæ est tantum vnus. Sed habitus cuiuslibet determinatæ scientiæ; scilicèt Theologiæ, aut Methaphisicæ in est intellectui, perficiendo illum ad intelligendum, & simul adest rationi, rectificando eã ad discurrẽdum, seu ratiocinandum. Ergò vnus, & idem habitus virtutis potest inesse intellectui, & rationi, permanendo in eis, tanquàm in proprio subiecto *quo*: & sic ratio, & intellectus non possunt constituere potentias realitèr distinctas, sed vnam, & eandem potentiam.

SIT Tertia conclusio: ratio superior, & inferior non constituunt differentes intellectus possibiles, aut distinctas potentias attinentes ad lineam spiritualem, sed vnam, & eandem potenciam. Hanc conclusionem statuit, & probat D. Thomas 1. part. quæst. 79. artic. 9. & 1. 2. quæst. 74. art. 7. & lib. 2. sententiarum, distinctione 24. artic. 4. Et in disputatis, quæst. 15. de Veritate, art. 2. Et 1. eam probat ex Divo Augustino, lib. 12. de Trinitate, vbi ait: Quod cum disserimus de natura mentis humanæ, de vna quadam re

re differimus; nec eam in hæc duo, quæ sunt ratio superior, & inferior, nisi per officia geminamus. Ex qua doctrina, tale ratiocinium formatur. Si ratio superior, & inferior constituerent distinctas potentias; necessariò deberent habere differentes naturas. Et sic deberent etiam esse differentes res; & tanquam de distinctis rebus, & non tanquam de vna re deberemus differere de illis. Sed teste parente Augustino, quando differitur, aut differimus de natura rationis superioris, & inferioris, non differimus de diversis rebus, sed de vna, & eadem re. Ergò secundùm doctrinam, & mentem Divi Augustini ratio superior, & inferior non multiplicant realitèr intellectum possibilem, constituendo potentias realitèr distinctas, sed vnam, & eandem potentiam.

SECVNDO; Quià assignans Divus Augustinus distinctionem attinentem ad rationem superiorem, & inferiorem: expressè asserit, & docet; quod dictæ rationes; nempè superior, & inferior solùm differunt per officia. Sed officia precisè sumpta, non sunt rationes sufficientes ad distinguendum potentias. Ergò conformitèr ad doctrinam Divi Augustini non est admittendum, quod ratio superior, & inferior multiplicent intellectum possibilem, constituendo potentias realitèr diversas. Maior constat ex doctrina authoritatis adductæ. Et minorem probo; intrà vnam, & eandem potentiam reperiuntur diversa officia: nàm valdè diversum officium, & contrapositum exercitium est, hoc, quod est operari iustè, ab eo, quod est operari iniustè; & vtrunque exercitium, & officium attinet ad voluntatem, in qua subiectantur, & per quam operantur iustitia, & iniustitia. Et generalius loquèdo; hoc, quod est operari vitiosè est officium, & exercitium valdè diversum, & contrapositum huic, quod est operari studiosè, seu virtuosè. Et tamen ad omnes, & singulas potentias, ad quas attinet vnum exercitium, pertinet etiam & aliud, vt apparet per inductionem, eas percurrendo. Ergò officia præcisè sumpta, non sunt rationes sufficientes ad distinguendas potentias: & cùm ratio superior, & inferior secundùm D. Augustinum solum differant per officia; consequens est, quod non multiplicant intellectus, seu non constituunt potentias realitèr distinctas.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius in ipso intellectu incomparatione ad memoriam. Nàm memoria, & intellectus indicant diversa officia, & exercitia, cùm ad memoriam, quatenus memoria est, attineat retinere, & conservare species, etiàm quando non est cognitio, seu intellectio; & ad intellectum propriè pertineat intelligere obiecta repræsentata per tales species: in quibus actibus manifestè ostendentur diversa exercitia, & officia. Sed non obstante tali distinctione officiorum, memoria, & intellectus non constituunt differentes potentias, sed vnam, & eandem; vt suprà ostendimus in prima conclusione. Ergò cum ratio superior, & inferior solùm indicent distinctionem secundùm officia distincta, non debent constituere potentias realitèr distinctas.

DEINDE Probatur eadem conclusio; nàm vt improbationibus præcedentium conclusionum ostendimus; ad multiplicationem, & distinctionem potentiarum exigitur multiplicatio, & distinctio obiectorum formalium. Sed ratio superior, & inferior respiciunt idem formalissimum obiectum, quod est veritas. Ergò ratio superior, & inferior non multiplicant potentias spirituales, sed vnam, & eandem potentiam constituunt.

TERTIO Probatur idem assumptum ratiocinio, quod in allegatis locis efformat Angelicus Magister; & illud fundat in doctrina Divi Augustini, lib. 12. de Trinitate, cap. 7. Vbi explicans proprium munus, seu officium rationis superioris, & inferioris, docet: quod ratio superior est illa, quę contemplatur superiora, seu ratiocinatur circà æterna; & ratio inferior ea, quæ versatur circà inferiora, nempè circà temporalia, seu corruptibilia, contemplando, aut consulendo circà ea. Et ex hac doctrina, tale ratiocinium deducitur: non sunt multiplicandæ, & distinguendæ realitèr potentiæ sinè necessitate. Sed nulla est necessitas multiplicandi, aut assignandi tanquàm potentias realitèr distinctas, rationem superiorem, & inferiorem. Ergò non est admitenda realis distinctio inter dictas potentias. Maior est proloquium commune, & communiter admissum. Et minorẽ probo: quando id, ad quod dantur, & ad quod assignantur potentiæ, potest fieri per vnam, & eandem potentiam, non est necessitas multiplicandi potentias ad illius executionem. Sed omne id, ad quod assignantur ratio superior, & inferior potest fieri per vnam, & eandem potentiam. Ergò nulla est necessitas admitten-

di

di distinctionem realem inter rationem superiorem, & inferiorem. Cætera constant, & vltimam minorem probo; ad rationem superiorem attinet contemplare æterna, cognoscendo ea, aut consulendo circà ea; & ad rationem inferiorem attinet similes actus exercere circa inferiora, seu temporalia. Sed vna, & eadem potentia potest attingere, tam æterna, quàm temporalia consulendo, aut contemplando circà illa sub eadem ratione veri. Ergò omne id, ad quod assignantur ratio superior, & inferior, potest attingi, & effici per vnam, & eandem potentiam: & sic nulla datur necessitas admittendi distinctionem realem inter rationem superiorem, & inferiorem; & sic insistendum est, & semper standum in eo, quod ratio superior, & inferior realiter constituunt vnam, & eandem potentiam.

CONFIRMAT, Et declarat amplius hoc assumptum D. Thomas exemplo, seu paritate desumpta ab infimis potentijs sensitivis, quales sunt sensus externi: & confirmatio procedit in hunc modum. Quantò potentiæ sensitivæ sunt superiores, tantò sunt vniversaliores, & ad plura obiecta cognoscenda potentes. Sed ratio est multo superior, perfectior, & præstantior potentia, quàm visus, qui est sensus externus. Ergò ad plura obiecta attingenda, & cognoscenda debet se extendere, & ordinari. Sed per vissum possunt attingi, & attinguntur corpora cœlestia, & sublunaria; quorum prima sunt incorruptibilia, & ex sua natura exigentia perpetuitatem, & æternitatem; & secunda sunt corruptibilia, & subiecta mutationi temporum. Ergò multò magis, & melius debet ratio vnica existens in ratione potentiæ, sicut est vnica potentia visiva, se extendere ad attingenda æterna, & tẽporalia. Sed hoc est, quod attinet ad vtramque rationem superiorem, & inferiorem. Ergò tàm ratio superior, quàm inferior, & ea, quæ ad ipsam pertinent continentur intrà sphæram, seu activitatem vel terminos eiusdem potentiæ, & sic debent eandem potentiam cõstituere.

DENIQVE Suadetur conclusio ratione, quam proponit D. Thomas 1. part. quæst. 79. artic. 9, in fine corporis. Ea, quæ sunt propriæ differentiæ habituum, qui quidem habitus subiectantur in vna, & eadem potentia, non sunt sufficientia ad distinguendas potentias, nec per ordinem ad ipsa potest designari multiplicatio potentiarum. Sed ea, quæ attribuũtur, & appropriantur rationi superiori, & inferiori, sunt propriæ differentiæ attinentes ad habitus, qui subiectantur in vna, & eadem potentia. Ergò ratio superior, & inferior, quatenus tales rationes sunt, non habent constituere potentias realiter distinctas. Maior est certa; & minorem probo: ea, quæ attribuũtur, & appropriantur rationi superiori, est propria ratio, & differentia attinens ad habitum, seu virtutem sapientiæ; nempè contemplare supræma, & æterna, & discurrere circà ea. Et ea, quæ attribuũtur, & appropriantur rationi inferiori, est proprium distinctivum scientiæ incomparatione ad reliquos habitus intellectuales; scilicet contemplare inferiora, & ratiocinari circà illa. Et alias vterque habitus. Tam sapientiæ, quàm scientiæ pertinent ad eandem potentiam, quæ est intellectus speculativus. Ergò ea, quæ attribuuntur, & appropriantur rationi superiori, & inferiori, sunt propriæ differentiæ attinentes ad habitus, qui subiectantur in vna, & eadem potentia. Et consequenter, ratio superior, & inferior, quatenus tales rationes sunt, non constituunt distinctos intellectus, seu potentias cognoscitivas, sed vnam, & eandem potentiam intellectivam.

SIT Quarta conclusio intellectus speculativus, & practicus non constituunt potentias realiter distinctas, sed in vna, & eadem potentia spirituali intellectiva coincidunt exprimendo, aut connotando differentes actus, seu operationes. Hanc conclusionem ex professò statuit, & probat Angelicus Magister 1. part. quæst. 79. artic. 11. Et eam confirmat in alijs locis, vt videre est lib. 3. sententiarum, dist. 23. quæst. 29. art. 3. quæstiũc. 2. & in disputatis, quæst. 3. de Veritate, art. 3. & lib. 3. de Anima, lect. 15. Et eam probat in primo loco relato in argumento sed contra, hoc pacto: *Sed contrà est, quod dicitur in tertio de Anima, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Vna autem potentia non mutatur in aliam. Ergò intellectus speculativus, & practicus non sunt diuersæ potentiæ.* Quibus verbis sequens proponitur ratiociniũ. Si intellectus practicus, & speculativus non essent vna, & eadem potentia, non posset verificari doctrina Aristotelis asserentis, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Sed doctrina proposita Aristotelis debet salvari, & verificari; cùm in hoc nullum appareat inconveniens, aut ex eo, nullum sequatur absurdum. Ergò absolutè est dicendum, quòd intellectus practicus, & speculativus non constituũt

po-

potentias realitèr distinctas, sed vnam, & eandem potentiam intellectivam Cætera patent, & maiorem probo, Aristoteles enim asserit; quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Et hoc non potest salvari & verificari, nisi aut ex eo, quod vna potentia convertatur in aliam; si intellectus practicus, & speculativus essent potentiæ realiter distinctæ; aut per hoc quod cum sint vna, & eadem potentia; tamen intellectus practicus superaddit ad speculativum aliquam connotationem, aut extensionem. Sed non potest cùm proprietate verificari; quod intellectus speculativus fiat practicus per extensionem primo modo; videlicèt ex eo, quod convertatur vnus intellectus in alium: quià conversio vnius potentiæ in aliam potentiã realitèr distinctam non potest exequi absque eo, quod corrumpatur vna, & alia de novo generetur; & hoc non est vnam fieri aliam per extensionem, sed per generationem, & corruptionem. Ergo solum potest salvari, & verificari doctrina Aristotelis in secundo sensu proposito. Et consequenter, insistendo in tali doctrina, dicendum est, quod intellectus practicus, & speculativus non constituunt potentias intellectivas realitèr distinctas, sed vnam, & eandem potentiam.

DEINDE; Eandem conclusionem amplius ostendit, & comprobat Doctor Sanctus in corpore eiusdem articuli; sic prosequens: *Respondeo dicendum quod intellectus practicus, & speculativus non sunt diversæ potentiæ, cuius ratio est: quia vt supra dictum est; id, quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato, quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Vnde omnia huiusmodi eadem potentia visiua apprehenduntur. Accidit autèm alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, & practicus. Nam intellectus speculativus est. Qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Practicus verò intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est, quod Philosophus dicit in tertio de Anima: quod speculativus differt à practico fine. Vndè & a fine denominatur vterque. Hic quidem speculativus, ille verò practicus; idest operativus.*

IN Quibus verbis varia ratiocinia proponit Angelicus Magister in comprobationem conclusionis; & primo argumentatur in hunc modum; diversitas materialis, & accidentalis obiectorum non multiplicat, aut diversificat realiter potentias. Sed intellectus practicus, & speculativus solum differunt per ordinem ad diversa obiecta materialia, seu accidẽtalia. Ergò intellectus practicus, & speculativus non constituunt potentias realitèr distinctas. Maior est certa, & minorem probo. Intellectus practicus, & speculativus propriè, & præcisè differunt per hoc; quod intellectus speculativus apprehendens obiectum non ordinat illud ad opus, sed sistit in apprehensione, & consideratione eiusdem obiecti: At verò intellectus practicus apprehendẽs, seu cognoscens obiectum, non sistit in tali cognitione, aut apprehensione, sed tale obiectum apprehensum vlterius ordinat ad opus. Sed obiecto semèl apprehenso per accidens se habet, quod ordinetur, aut non ordinetur ad opus, & quid materiale est respectu eiusdem obiecti. Ergò intellectus practicus, & speculativus solùm differũt per ordinem ad diversa obiecta materialia, seu ad rationes accidentales; & sic non possunt esse potentiæ realitèr, & specificè distinctæ intrà eundem hominem.

CONFIRMAT, Et declarat amplius D. Thomas propositam probationem exemplo assumpto, & deducto ex potentia visiva, dùm dicit: *Accidit autèm colorato, quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Vndè omnia huiusmodi, eadem visiua potentia apprehenduntur.* Argumentatur enim in favorem propositæ conclusionis hoc pacto. Sicut se habet respectu colorati, quod est obiectum proprium correspondens potentiæ visivæ, quod tale coloratum sit homo, aut æquus, & quod sit magnum, aut parvum; sic se habent respectu apprehensi, quod correspondet intellectui practico, & speculativo ordinatio ad opus; & carentia talis ordinationis. Vndè sicut respectu primi obiecti rationes assignatæ sunt accidentales; sic pariformiter ordinatio, aut non ordinatio ad opus se habet, tanquam rationes accidentales respectu secundi obiecti correspondentis dictis intellectibus. Sed potentia visiva non multiplicatur realitèr per ordinem ad hominem, aut equum coloratum, aut per habitudinem ad coloratum parvum, aut magnum; sed omnia talia obiecta cõprehẽduntur sub eadem potentia visiva, & per eam realitèr immultiplicatam attinguntur, & videntur. Ergò etiam intellectus practicus, & speculativus, non debent multiplicari realiter per

ordinem ad insistendum in apprehensione, & ordinem ad opus subsequendum ad ipsam apprehensionem, sed secundum vtranque rationem debent constituere vnam, & realiter indivisam, seu indivisibilẽ potentiam intellectivam, exprimentem tantum diversas connotationes.

DEINDE eãdem conclusionẽ suadet D. Thomas hoc modo; intellectus practicus, & speculativus differũt ratione finis; hoc est, ratione finis secundarij habentis rationẽ circunstantiæ, seu accidentis; videlicet, ex eo, quod finis ad quem respicit, & in quo sistit intellectus speculativus, est ipsa apprehensio, seu speculatio, & contẽplatio obiecti; & finis ad quẽ tendit, & in quo sistit intellectus practicus est operatio. Sed finis habens rationem circunstãtiæ, seu accidentis respectu intellectionũ, & aliarum quarũcunque operationum humanarum non est legitima, & sufficiens ratio ad distinguendas, & multiplicandas realitèr potentias. Ergò nõ datur sufficiẽs, & legitima ratio, ad hoc vt intellectus practicus, & speculativus constituant potentias realitèr distinctas. Quarè semper est insistendum, & standum in eo, quod sunt vna, & indivisibilis potentia, quantum adesse reale.

ET Idem assumptum potest vlterius latè comprobari ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor in disputatis quæstione tertia de veritate, articulo tertio; vbi inquirens: vtrũ idem pertineat solum ad cognitionem practicã; an vero ad speculativam. Resolvit quod idem secundum differentes rationes, aut considerationes pertinent ad cognitionem practicam, & ad speculativam: quia practicum, & speculativum solum differunt secundũ actus, seu officium; non autem secundũ diversitatem, aut differentiã potentiarũ, ergo idẽ, ac in precedẽtibus probationibus.

SIT Quinta conclusio. Synderesis nõ constituit potentiam aliquam spiritualẽ, per quam detur realis multiplicatio potentiarum intrà lineam intellectus possibilis. Hæc conclusio ex professo proponitur, & probatur à D. Th. 1. p. quæst. 79. art. 12. & lib. 2. Sententiarum distin. 14. quæstione secunda articulo tertio; & in disputatis quæstione 16. de veritate articulo 1. Et primo illam convincit hac ratione. Si synderesis constitueret aliquam potentiam, talis potentia deberet esse rationalis; cum ipsa synderesis ad rationem pertineat, & intra lineam rationis claudatur, aut contineatur. Sed synderesis non potest constituere potentiam rationalem. Ergò nullo modo potest constituere potentiam; nec illam suprà intellectum multiplicare. Maior est manifesta; & minorem probo; vt enim docet Aristoteles, libro 9. Methaphisicæ, textu 3. potentiæ rationales, se habent ad opposita; & sic si synderesis, per se haberet constituere potentiam rationalem, se haberet ad opposita, & esset indifferens ab bonum, & malum. Sed synderesis non est principium, aut causa indifferens ad bonum, & malum. Sed determinatè habet instigare, seu inclinare ad bonum, & efficere ad bonum actum. Ergò synderesis non constituit potentiam rationalem. Et consequenter, in linea intellectiva nõ potest multiplicare potẽtiã aliquã suprà intellectũ possibilẽ.

SECVNDO Probat Angelicus præceptor propositam conclusionem hoc pacto. Si synderesis constitueret aliquam potentiam attinentem ad lineam rationalem: vel talis potentia coincideret cùm ratione; vel distingueretur ab ipsa ratione. Sed neutro modo potest constituere potentiam. Ergò absolutè loquendo, synderis nõ potest multiplicare intellectum possibilem. Maior patet, & minorem probat D. Thomas per partes; & imprimis; quod synderesis non constituat potentiam, quæ sit idem realitèr cùm ratione, seu intellectu possibili, suadet ex eo, quod nihil, quod cum alio coincidit, aut est idem cum eo, potest ab ipso, cum quo coincidit, condividi. Sed synderesis condivitur à ratione, seu contra rationem, vt constat ex Glossa super caput primum Ezechielis. Ergò synderesis non constituit potentiam coincidentem cùm ipsa ratione, seu intellectu passibili. Deindè non potentiam realitèr, & specificè distinctam ab ipsa ratione. Quià si synderesis constitueret similem potentiam à ratione distinctam, correspondèrent illi aliqui proprij actus, qui à ratione non possent exerceri. Sed nullus est actus humanus competens, aut correspondens synderesi, qui ab ipsa ratione non causetur. Ergò synderesis nõ cõstituit potẽtiã distinctã, nec indistinctã à ratione, & sic nõ potest multiplicare intellectũ possibilẽ, aut potẽtias spirituales intrà eundẽ hominẽ.

Tertiam rationem probativam propositæ conclusionis adducit, & ostendit D. Thom. his verbis: *Itẽ fomes semper inclinat ad malũ; synderesis sæpe ad bonũ. Ergo ista duo directè apponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens. Ipsa enim concupiscentia, quæ in pueris habitualis est, secũ*

dum Augustinum, in adultis verò actualis fomes esse dicitur. Ergò synderesis est habitus. Quod quidē ratiociniū potest vlterius proponi sub hanc forma. Synderesis habet proprietates habitus,& nō potētiæ. Ergò constituit habitū,& nō potest cōstituere,aut multiplicare potentiam.Consequentia apparet certa:quià habitus,& potentia,vt cōstat ex cap.de qualitate in prędicamentis, distinguntur specie; habent enim diversas naturas,& sic debent etiā habere diversas proprietates: vnde si synderesis esset potētia,nō haberet proprietates habitus.Et antecedens probo;propriū enim est potentiarū humanārū,quod sint ex se indifferentes ad operandum benè,& malè,virtuosè,& vitiosè;& proprium est habituum,quod præstent inclinationē, & determinationē ad vnam lineā specialē, aut determinatè benè,vt habitus virtuosi, aut determinatè malè,vt attinet ad habitus vitiosos.Sed synderesis non relinquit, aut conservat indifferentiam ad bonum, & malum.Sed restrictè, & determinatè ordinat,& disponit ad benè operandum. Ergò synderesis habet proprietates habitus,& non proprietates potentiæ.Et consequenter constituit,& multiplicat determinatum habitum,absque eo quod constituat,aut multiplicet potentiam intra lineam spiritualem.

CONFIRMATVR, Nam vna potentia non contrariatur directè alteri potentiæ,nec alicui habitui,sed operatio solum reperitur,& exercetur directè inter habitus.Sed synderesis ostendit specialē repugnantiam,& oppositionem cùm habitu fomitis,seu cum fomite habituali inclinante ad peccandum.Ergò synderesis non participat id,quod est proprium potentiæ,sed solum contrahit, & conservat id,quod est de ratione habitus,& quod se habet per modum proprietatis illius; & consequenter,debet constituere habitum: absque eo quod multiplicet realitèr, vel vllo modo constituat potētiā aliquā intrà lineam rationalem,seu intellectualem.

DENIQVE Propositam conclusionē probat D.Thom.hac ratione;sicut se habet respectu partis contemplativę;seu intellectus speculativi intellectus principiorum;sic similiter se habet respectu partis, seu intellectus practici synderesis:nàm vt ait ipse Angelicus Magister;*Sicut in parte animæ operativa synderesis nunquam errat: ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat.* Sed intellectus principiorum non constituit potentiā,sed habitum determinatum virtutis intellectualis,vt docet Aristoteles in cap. 6. sequenti huius præsentis libri.Ergò etiā synderesis non habet constituere potentiam,sed determinatū habitum virtuosū : ob quod nō multiplicat,nec potest multiplicare potētiā spiritualē intrà lineam intellectualem.

ET Vt melius percipiatur vis probationum adductarum, & plenior notitia habeatur de synderesi, oportet meditare verba,quæ adducit Angelicus Præceptor 1. parte quæstione 79. articulo 12.vbi in corpore hæc habet: *Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia sed habitus: licet quidā posuerint synderesin esse quandam potentiā ratione altiorē: quidam verò dixerint eā esse ipsam rationē,nō vt est ratio,sed vt est natura. Ad huius autēm euidentiam considerandum est,quod sicut supra dictum est,ratiocinatio hominis,cùm sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum : scilicet naturaliter notorum absque inuestigatione rationis,sicut a quodam principio immouili: & ad intellectum etiam terminatur, in quātum iudicamus per principia,per se natutaliter nota de his,quæ ratiocinando inueniuntur. Constat autem, quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculatiuis,ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium,ità & principia operabilium.Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinēt ad aliquam specialem potentiam,sed ad quēdam specialem habitum,qui dicitur intellectus principiorum,vt patet in 6. Ethicorum. Vnde & principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinēt ad specialem potentiam,sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Vnde & synderesis dicitur instigare ad bonum, & murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inuenienduū,& iudicamus inuēta.Patet ergò,quod synderesis non est potentia,sed habitus naturalis.*

SIT Sexta, & vltima conclusio: intellectus possibilis non multiplicatur in ordine ad intelligendum necessaria, & contingentia, sed vnus, & idem est intellectus passibilis, quo cognoscimus generaliter omnia entia,tam invariabilia, seu necessaria, quàm mutabilia, seu contingentia. Hæc conclusio est mens, seu sententia Aristotelis in textu relato in principio huius præsentis quæstionis secundum intelligentiam,& expositionē D.Tho.& eam expressè docet,& latè probat ipse Angelicus Magister in expositione præsentis capitis lectione prima circà finem, vbi hæc habet. *Videtur autem quod hic Philosophus determinat du-*

bita-

bitationem habere. Ipse enim in tertio de anima distinguit intellectum in duo, scilicet in agentẽ & possibilẽ & dicit, quod agens est, quo est omnia facere: possibilis autem est, quo est, omnia fieri. Sic ergò tàm intellectus agens, quã possibilis secundum suam rationem ad omnia se habet. Esset ergò cõtrà rationem vtriusque intellectus, si alia pars animæ esset, quæ intelligit necessaria, & quæ intelligit contingentia. Rursum verum necessarium, & verum contingens videntur se habere sicut perfectum, & imperfectum in genere veri: eadem autem potentia animæ cognoscimus perfecta, & imperfecta in eodem genere, sicut visu lucida, & tenebrosa. Multò igitur magis potentia intellectiua cognoscit necessaria, & contingentia. Item vniuersalius se habet intellectus ad intelligibilia, quàm sensus ad sensibilia, quanto enim aliqua virtus est altior; tanto est magis vnita. Sensus autem visus participat, & incorruptibilia, scilicet cœlestia corpora: & corruptibilia, scilicet inferiora, quibus proportionaliter correspondere videntur necessarium, & contingens. multò igitur magis eadem intellectiua potentia cognoscit necessaria, & cõtingentia. Hæc, & alia plura proponit D. Thomas loco allegato. In quibus non solum asserit propositam conclusionẽ; verum etiàm, & illam demostrat sequentibus ratiocinijs.

QVORVM Primũ sic procedit. Multiplicatio intellectuum passibiliũ ad cog- cognoscendum necessaria, & contingentia non componitur, nec potest stare cum doctrina, quam tradit Aristoteles libro 3. de Anima agens de intellectu agente, & passibili. Ergò aut dicendum est, falsã esse doctrinam, quam in illo loco tradit Aristoteles, aut standũ est in eo, quod intellectus passibilis non multiplicatur ad cognoscendũ necessaria, & contingentia, sed quod vnus, & idem intellectus sufficit ad omnia prædicta attingenda; & cognoscẽda. Antecedens probo; Aristoteles enim in lib. 3. de Anima cap. 5. tractãs de intellectu agente, & possibili dicit, & docet quod intellectus agens omnia agit; & intellectus passibilis omnia fit; generaliter sit. Sed si idẽ intellectus passibilis non se extenderet ad cognoscendum generaliter omnia, tam necessaria, & incorruptibilia, quàm contingentia, & corruptibilia, non posset verificari generaliter de vtroque intellectu seorsim sumpto; quod intellectus agens ageret omnia, & intellectus possibilis fieret omnia; sed solũ salvaretur, & verificaretur, quod intellectus possibilis fieret aliqua determinatè, nempe aut determinatè fieret necessaria, aut determinatè efficeretur contingentia; scilicèt fieret illud, ad cuius cognitionem, se extenderet. Ergò multiplicatio intellectuũ possibilium in ordine ad cognoscendum necessaria, & contingentia, non potest componi, & stare cùm doctrina, quam tradit Philosophus in 3. lib. de Anima tractans de intellectu agente, & possibili. Et consequentèr, admissa, vt debet admitti, obseruari, & venerari illa doctrina: asserendum est conformitèr ad principia Aristotelis, quod intellectus possibilis nõ multiplicatur in ordine ad cognoscendũ, seu intelligendum necessaria, & contingentia, sed standum est in hoc, quod sufficit vnus intellectus passibilis ad omnia prædicta intelligenda.

SECVNDA Ratio, quam Angelicus Doctor, & parens proponit in relata doctrina ad comprobãdam conclusionẽ, procedit in hunc modum. In necessarijs, & contingentibus comparatis ad intellectum, nõ datur sufficiẽs ratio ad multiplicandas potentias intellectiuas. Ergò non sunt multiplicandi intellectus passibiles per ordinem ad talia obiecta. Consequẽtia patet, & antecedens probo; in necessarijs, & contingentibus solũ datur diuersificatio obiecti intellectus, nẽpè entis, & veri secundum rationem perfecti, & imperfecti; hoc est, quatenus verũ attinẽs ad vnam lineã entium, nẽpè necessariorum habet maiorem firmitatem, & perfectionẽ, quàm aliud. Sed diuersitas, aut variatio obiectiua secundũ magis, aut minus perfectum, non est sufficiens ratio ad multiplicandas potentias, vt apparet in exẽplo, quod ad hoc ipsum declarandum, & cõfirmãdũ adducit Sãctus Doctor, scilicet visus, seu potentiæ visiuæ, per quam attinguntur, & cognoscuntur lucida, & tenebrosa; seu magis, & minus lucida. Ergo in necessarijs, & contingentibus comparatis ad intellectum non datur sufficiens ratio ad multiplicandas potentias intellectiuas. Et consequenter, per ordinem ad talia obiecta non sunt multiplicandi intellectus possibiles, sed solũ debet dari, & admitti vnus ad omnia generaliter intelligẽda.

TERTIO Probat D. Thomas propositam conclusionem hoc pacto: quantò potentiæ sunt superiores, & perfectiores, tantò sunt magis vniuersales, & ad plura se extendentes: vt inductivè constat percurrendo omnes potentias, & comparando inter se perfectiores cum minus perfectis. Sed potentia intellectiua est superior, perfectior, & longè præstantior quacumque potentia sensitiva.

Ergo debet se extendere ad plura quàm se extendunt potentiæ. Sed vna,& eadem potentia sensitiva attinens ad statum infimum potẽtiarum cognoscitivarum, qualis est potentia visiva,se extendit ad cognoscendum necessaria,& incorruptibilia, qualia sunt corpora cœlestia, & contingentia, & corruptibilia, vt sunt corpora sublunaria. Ergò etiam intellectus possibilis;cùm sit suprema potẽtia inter omnes potentias humanas,debet idem existens,& permanens,se extendere ad cognoscendum necessaria, & contingentia; absque eo quod per ordinem ad talia obiecta,detur,aut debeat admitti multiplicatio intellectuum passibilium.

QVARTO Deinde suadetur hæc vltima conclusio ex dictis in præcedentibus conclusionibus. Nàm si intellectus passibilisdeberet multiplicati realiter per ordinem ad obiecta necessaria,& contingentia;etiàm deberet habere similẽ multiplicationem per ordinem ad æterna, & temporalia;siquidèm æqua ratio apparet inter æterna,& temporalia ad multiplicandum potentias intellectivas;àc inter contingentia,& necessaria. Sed potentiæ intellectivæ non multiplicantur per ordinem ad æterna,& temporalia, sed vnus, & idem intellectus sufficit ad penetrandum,& intelligendum vtrumque genus; aliàs enim ratio superior,& inferior versantes circà æterna,&temporalia constituerent potentias realitèr,& specificè distincta;cuius contrarium supra ostendimus.Ergò per ordinem ad cognoscendũ, seu intelligendum necessaria, & contingẽtia non debent multiplicari potẽtiæ,seu intellectus realitèr,& specificè distincti.

DENIQVE Suadetur proposita conclusio;quotiescumque enim, & respectu quarumcunque rerum salvatur eadem ratio formalis specificativa eiusdem potentiæ,omnes tales res debent eidem potentiæ subordinari.& ad eandem potentiam pertinere;vnde ad hoc vt per ordinẽ ad aliquas res,seu obiecta multiplicentur potentiæ,est necessarium,quod diversificetur ratio formalis obiectiva correspondens illis potentijs.Sed ratio formalis obiectiva correspondens intellectui,non variatur,aut multiplicatur in rebus necessarijs,& contingentibus.Ergò nec per ordinem ad talia obiecta potest intellectus in ratione potentiæ habere realem multiplicationem. Cætera patent,& maiorẽ probo.Ratio formalis obiectiva correspondens intellectui, tanquam proprium specificativum, & causa formalis attingendi omnia,quæ ad ipsum intellectum pertinent, est verum, seu veritas. Sed verum, aut veritas, quantum ad substantiam, seu propriam rationem non variatur in rebus necessarijs per comparationem ad contingentia, sed eadem est ratio veritatis in omnibus.Ergò ratio formalis obiectiva correspondens intellectui non variatur in rebus contingentibus, & necessarijs.Ac per consequens,nec per ordinem ad talia obiecta potest intellectus habere realem multiplicationem in ratione potentiæ;ità vt debeat dari vnus intellectus ad cognoscendum necessaria; & alia potentia realiter distincta ab ea, ordinata ad cognoscendum, seu intelligendum contingentia.

Proponuntur, & solvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem.Non apparet maior ratio ad hoc,vt detur realis distinctio inter intellectum agentẽ,& passibilẽ, quàm inter memoriam, & intellectum passibilem.Sed intellectus agens,& passibilis constituunt duas potentias realitèr distinctas.Ergò etiam inter memoriam, & intellectum passibilem debet dari realis distinctio inesse,seu ratione potentiarum spiritualium.Cætera patẽt, & minorem probo;ideò intellectus agens fundat realem distinctionem ab intellectu possibili : quià est potentia realis. & realiter ministrans,seu præstans species intellectui passibili,ad hoc vt informatus,& fœcundatus illis speciebus eliciat cognitionem,seu intellectionem. Sed etiam memoria secundum suam propriam rationẽ habet retinere,& conservàre species, ministrando eas aliquando intellectui passibili;ad hoc vt noviter fœcundatus talibus speciebus formet cognitionem, seu reminiscentiam obiecti repræsentati per easdẽ species.Ergo nõ apparet,nec datur maior ratio ad hoc, vt detur realis distinctio inter intellectum agentem,& possibilem, quàm inter intellectum possibilem, & memoriam.Et cùm sit certum,& à nobis admissũ, quod inter intellectum agentẽ, & possibilẽ datur realis distinctio;etiã debet esse certũ,& debemus fateri,quod inter memoriã,& passibilẽ intellectũ detur realis distinctio;ità vt constituãt duas potentias spirituales realiter distinctas.

SE-

SECVNDO Arguitur, distinctio potentiarum colligitur, & determinatur ex distinctione actuum correspondentium eisdem potentijs. Sed memoriæ, & intellectui correspondent actus realiter distincti. Ergo debent constituere potentias spirituales realitèr differentes. Maior patet, & minorem probo: memoriæ secundùm suam propriam rationem, & quatenus memoria est, correspondet pro legitimo actu conservatio specierum; intellectui autem passibili, vt talis intellectus est, correspondet intelligere. Sed actus retinendi, & conservandi species, & actus intelligendi obiecta repræsentata per easdem species sunt realiter distincti. Ergò memoriæ, & intellectui correspondent actus realitèr distincti; & sic debent constituere potentias realitèr differentes.

TERTIO Arguitur, potentiæ vegetativæ distinguntur realiter, & specificè à potentijs sensitivis. Ergò etiam memoria debet distingui realitèr, & specificè ab intellectu passibili. Antecedens constat, & consequentiam probo: ideò potentiæ vegetativæ fundant distinctionem realem, & specificam à sensitis; quia potentiæ sensitivæ sunt cognoscitivæ, & potentiæ vegetativæ non sunt cognoscitivæ. Sed intellectus possibilis habet, quòd sit potentia cognoscitiva, & memoria nõ est cognoscitiva, sed solum retentiva, & conservativa specierum. Ergò eadem ratio datur, & currit ad hoc vt memoria cõstituat potentiam realiter, & specificè distinctam ab intellectu passibili, ac datur ad hoc vt inter potentias sensitivas, & vegetativas detur realis, & specifica distinctio: ac per consequens, sicut datur distinctio realis inter illa extrema, sic pariformiter debet dari, & inter ista.

QVARTO Arguitur ex doctrina, quam tradit Divus Augustinus libro 10. de Trinitate capite 11. vbi assignat, & ponit in mente humana memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed intelligentia, & voluntas constituunt duas potentias realitèr distinctas. Ergò etiam memoria, & intelligentia, seu intellectus debent constituere potentias realitèr, & specificè inter se distinctas; siquidèm eodem modo comparat omnes illas inter se Divus Augustinus.

QVINTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur ex doctrina, quam in eodem loco subiungit Divus Augustinus, dicens; quòd memoria, intelligentia, & voluntas, si inter se comparentur, taliter se habẽt, quod sunt ad invicem æqualia, & vnum eorũ ab alio oritur. Sed hæc non possunt salvari, nisi memoria, intellectus, & voluntas, constituerent tres potentias realitèr distinctas; cùm idem non possit cùm proprietate dici æquale sibi ipsi; nec possit oriri, aut fundare ortum à se ipso. Ergo ad hoc vt verificetur, & salvetur doctrina Divi Augustini, asserendum est; quod intellectus, & memoria constituunt potentias realiter distinctas.

SEXTO Arguitur, eadem ratio, & diffinitio videtur esse potentiarum gradus sensitivi, si inter se comparentur; ac potentiarum attinentium ad gradum intellectivum: vndè eo modo, quo se habẽt potentiæ sensitivæ inter se comparatæ, debent similiter se habere potentiæ spirituales pertinentes ad gradum intellectivum. Sed in parte, aut intrà lineam sensitivam memoria constituit potentiam realiter, & specificè distinctam à potentijs cognoscitivis eiusdem lineæ, seu gradus. Ergo etiam memoria spiritualis pertinens ad gradum intellectivum debet fundare, & habere specificam distinctionem à potẽtijs cognoscitivis eiusdem gradus, & cum potentia cognoscitiva attinens ad gradũ spiritualem intellectivum sit intellectus; consequens apparet, quod memoria debeat constituere potentiam realiter, & specificè distinctam ab intellectu.

SEPTIMO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod ratio, & intellectus sint duæ potentiæ realiter differentes. Et argumentum fundatur in doctrina Divi Augustini, quæ habetur in libro de spiritu, & anima capite 14. vbi docet: *Quod cùm ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Ex qua quidem doctrina sic argumentor. Si ratio, & intellectus constituerent vnam, & eandem potentiam realiter indivisam, & immultiplicatam, non fundaretur ascensus à ratione ad intellectum: cùm ascensus propriè fit ab vno gradu in alterum. Sed vt testatur Divus Augustinus; ad hoc vt mẽte, seu spiritualiter ascendamus ab inferioribusa d superiora, ascendimus à ratione, seu ex ratione ad intellectum. Ergò ratio, & intellectus debent constituere potentias realitèr, & specificè distintas.

OCTAVO Arguitur, si ratio, & intellectus constituerent vnam, & eandem potentiam, etiã participarent, & haberent vnam, & eandem virtutem operativã. Sed

ratio,& intellectus non participant eandem operationem. Ergò non possunt constituere vnam, & eandem potentiam realiter immultiplicatam, seu indivisam. Maior apparet certa,& minorem probo ex doctrina Venerabilis Boerij, libro 5. de Consolatione prosa 4.& prosa vltima, vbi docet: quod intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis, esse in æternitate,& esse in tempore; sed hoc videtur indicare distintas virtutes. Ergò ratio,& intellectus non participant eandē virtutē ad essendum,& operandū; nec possunt cōstituere vnam,& eandem potentiam indivisam, seu immultiplicatam, sed debent constitere potentias realiter distinctas.

NONO Arguitur; sicut homo fundat,& habet conuenientiam cùm Angelis per intellectum, seu per hoc, quod habeat intellectum; ità similiter fundat, & habet conuenientiam cùm brutis in sensu, per hoc quod habeat sensus; inter quas potentias mediat ratio, tamquàm propria hominis, vt homo est. Sed ista ratio, quæ est propria potentia hominis, secundùm quod homo est animal rationale condivisum, & condistinctum à brutis. Est potentia realiter distincta à sensu, per quem conuenit cùm eisdem brutis animalibus. Ergò etiam eadem ratio, quæ est potentia propria hominis, vt rationalis, & condistincti ab Angelis, debet esse potentia realiter distincta ab intellectu, in quo, aut per quem conuenit homo cùm ipsis Angelis.

DECIMO Arguitur; sicut in parte sensitiva, omnes sensationes, seu actus sentiendi, qui exercentur per sensus exteriores, subordinantur sensui communi ad hoc vt iudicet de omnibus dictis externis sensationibus; ita omnes ratiocinationes, & humani discursus, qui à ratione exercentur, subordinantur intellectui, ad hoc vt ipse intellectus iudicet de raciotinijs seu de rectitudine,& qualitatibus, ad easdem ratiocinationes attinentes. Ergò sicut se habent sensus exteriores exercentes dictas sensationes respectu sensus communis iudicantis de illis; debet se habere ratio exercens discursus seu rationes, de quibus iudicat intellectus, respectu eiusdem intellectus. Sed omnes, & singuli sensus externi constituunt potentias realiter distinctas à sensu communi. Ergò etiam ratio debet constituere potentiam realiter distinctam ab intellectu.

VNDECIMO Arguitur vna, & eadem potentia realis, & realiter indivisa, seu in multiplicata rō potest habere cōtrarium modum procedendi, seu operandi. Sed ratio, & intellectus habent contrarium, seu contrapositum modum procedendi, & operandi. Ergo ratio, & intellectus non constituunt vnam, & eandem potentiam, sed potentias realiter distinctas. Maior apparet certa, ex eo quod potentiæ manifestantur, & dignocuntur per operationes; & sic ad hoc, vt potentia sit vna, debet solum habere vnum modum operandi. Et minorem probo; modus procedendi intellectus est, procedere modo simplici, & indivisivlii; nam vt docet Aristoteles libro tertio de Anima capite sexto, actus intellectus est intelligentia indivisibilium: modus autem procedendi rationis est procedere modo compositivo, aut composito. Sed dicti modi procedendi sunt contrapositi, seu contrarij, vt patet. Ergo ratio, & intellectus habent contrarium modum procedendi. Et consequenter, non possunt coincidere constituendo vnam, & eandem potentiam; sed debent esse duæ potentiæ realiter distinctæ.

DVODECIMO Arguitur, si intellectus, & ratio essent vna, & eadem potentia haberent easdem proprietates. Sed ratio, & intellectus non participant easdem proprietates. Ergo non possunt constituere realiter eandem potentiam. Maior patet,& minorem probo; vt enim docet Aristoteles libro tertio de Anima capite quinto; proprium est intellectus possibilis, quod intelligendo fiat omnia. Sed hoc non videtur competere rationi; quia rationi nunquam attribuit, quod ratiocinando efficiatur illud, circa quod exercetur discursus. Ergo ratio, & intellectus non participant easdem proprietates: & sic non possunt convenire in eo, quod sint vna, & eadem realis potentia; sed debent constituere potentias realiter distinctas.

DECIMO Tertio arguitur, si ratio esset vna, & eadem potentia cum intellectu passibili, vbicunque daretur intellectus passibilis, deberet etiam dari ratio: siquidem nulla res potest dari sinè se ipsa, seu absque eo quod est idem cum ea. Sed intellectus potest dari sinè ratione. Ergo ratio, & intellectus non possunt esse vna, & eadem potentia realiter. Maior patet, & minorem probo; in Angelis datur intellectus propriè,& perfectissimè; & tamen in Angelis non datur ratio; quia aliàs essent rationales, sicut homines, & eius-

eiuſdem ſpeciei cum illis. Ergo intellectus poteſt dari ſinè ratione, & conſequenter, ratio, & intellectus non poſſunt coincidere in vna, & eadem potentia; ſed debent conſtituere potentias humanas realitèr differentes.

DECIMO Quarto arguitur, vnitas & diverſitas potentiarum maximè, & principaliter attenditur, colligitur, & manifeſtatur per vnitatem, & diverſitatem obiectorum, quæ per ſe inſpiciuntur à talibus potentijs, ſeu circa quæ tales potentiæ verſantur. Sed ratio, & intellectus attinentes ad hominem per ſe reſpiciunt diverſa obiecta. Ergo ratio, & intellectus pertinentes ad hominem debent conſtituere potentias realiter diſtinctas. Maior conſtat, & minorem probo, ex doctrina, quam habet D. Auguſtinus libro de Spiritu, & Anima, vbi aſſignans, & diſtinguens obiecta, per ſe correſpondentia humanis potentijs, dicit: *Quod anima percipit corpora ſenſu; imaginatione corporum ſimilitudines, ratione, corporum naturas: intellectu, ſpiritum creatum: intelligentia ſpiritum increatum.* Vbi rationi attribuit, & aſsignat pro obiecto proprio naturas corporeas; & intellectui, ſpiritum creatum. Sed ſpiritus creatus, & naturæ corporeæ ſunt obiecta valdè diverſa. Ergo ratio, & intellectus attinentes ad hominem per ſe reſpiciunt obiecta diverſa: & ſic debent eſſe potentiæ realiter diſtinctæ.

DECIMO Quinto arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum; quod ratio ſuperior, & inferior ſint potentiæ ſpirituales realiter differentes. Potentiæ ſpirituales animæ ſunt & dicuntur partes eiuſdem animæ. Sed ratio ſuperior, & inferior exprimunt, & manifeſtant partes animæ diverſas. Ergo ſunt diverſæ potentiæ ſpirituales. Maior continet doctrinam communiter admiſſam, & minorem probo ex doctrina Divi Auguſtini; quam tradit libro duodecimo de Trinitate, vbi aſſerit: quod imago Trinitatis eſt in ſuperiori parte rationis, & non in inferiori. Ergo ratio ſuperior, & inferior conſtituunt, & manifeſtant diverſas partes animæ: Ac perconſequẽs dictæ rationes conſtituunt duos intellectus, aut potentias ſpirituales realiter diſtinctas.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur: cũ enim pars dicatur ad totum, & per ordinem ad totum habeat, quod ſit pars: totum, & pars debent inveniri in eodem genere. Sed anima ineſſe totius ſolùm dicitur totum potentiale, quod dicitur, & habet eſſe per ordinem ad potentias, tanquam ad proprias partes. Ergo diverſæ partes animæ ſunt diverſæ potentiæ illius. Sed teſte D. Auguſtino, ratio ſuperior, & inferior dicunt, & manifeſtãt diverſas partes animæ. Ergo etiam conſtituunt, & oſtendunt diverſas eiuſdem animæ potentias.

DECIMO Septimo arguitur; vnum, & idem realiter, non dicitur, quod egrediatur à ſe ipſo, nec quod ſubordinetur ſibi ipſi; cum egreſsio, & ſubordinatio neceſſariò exigant extrema diſtincta; quorum vnum ab alio egrediatur, & alteri ſubordinetur; vt cum proprietate ſalvetur egreſsio, & ſubordinatio. Sed conſiderando rationem ſuperiorem, & inferiorem, & comparando illas inter ſe; de ratione inferiori dicitur, quod oriatur, ſeu egrediatur à ſuperiori, & quod ſubordinetur illi. Ergo ratio ſuperior, & inferior non ſunt idem realiter, & cum ſint potentiæ, debent conſtituere potentias realiter diſtinctas.

DECIMO Octavo arguitur, potentiæ generaliter loquendo, ſpecificantur, & diſtinguntur per actus, & actus per obiecta. Sed ratio ſuperior, & inferior exercent diverſos actus, & per ſe reſpiciunt diverſa obiecta. Ergo ratio ſuperior, & inferior ſunt potentiæ realiter diſtinctæ. Maior continet commune proloquium, & minorem probo: ratio ſuperior, cum per ſe habeat, quod ſit cõtemplativa veri altiſsimi, reſpicit per ſe pro obiecto verum altiſsimum, vt ſpeculabile, ſeu vt contemplabile: & actus, quẽ exercet circà tale obiectum, eſt contemplatio: ratio autem inferior; cum ſit operativa boni, reſpicit pro obiecto bonum operandum, ſeu vt operabile; & exercet circà illud, actum practicum, ſeu habentem rationem operationis practicæ. Sed obiectum contemplabile, & actus contemplationis ex vno capite; & obiectũ operabile, & operatio practica ex alio; dicunt, & exprimunt diverſa obiecta formalia; & diverſos actus. Ergo ratio ſuperior, & inferior exercent diverſos actus, & per ſe reſpiciunt diverſa obiecta: & conſequenter, debent eſſe potentiæ realiter diſtinctæ

DECIMO Nono arguitur, illud, quod in ſe non eſt vnum, non poteſt eſſe vnum in comparatione ad aliud, ſeu ſimul cum alio, ſed per ordinem ad aliud potius videtur oſtendere maiorem multi-

pli-

plicationem, seu multiplicitatem. Sed ratio superior in se ipsa considerata non est vna. Ergo nec in comparatione ad rationem inferiorem, aut simul cum ratione inferiori non potest esse vna potentia sed debet realiter multiplicari. Cætera apparent certa, & minorem probo: illud, quod habet esse triplex, seu esse attinens ad tres potentias, non est vnum, seu non constituit vnam tantum potentiam. Sed ratio superior habet esse triplex, seu triũ potentiarum; cum in ea sit imago attinens ad tres potentias. Ergo ratio superior considerata in se ipsa non est vna; ac perconsequens, nec in comparatione ad rationem inferiorem potest constituere vnam potentiam; sed ratio potentiæ debet realiter multiplicari in ratione superiori, & inferiori.

VIGESIMO Arguitur: officium rationis superioris est diversum ab officio correspondente rationi inferiori. Ergo etiam ipsa ratio superior debet esse diversa potentia à ratione inferiori. Antecedens constat ex doctrina, quam tradit D. Augustinus libro duodecimo de Trinitate. Et consequentiam probo; ideò sensus multiplicantur realiter: quià habent diversa officia absque eo quod eidem potentiæ sensitivæ conveniant, aut correspondeant plura officia diversa. Sed ratio, cum sit potentia spiritualis, est simplicior, quam potentiæ sensitivæ, quæ sunt corporeæ. Ergo si sensus propter suam simplicitatem non possunt coadunare intrà eandem potentiam diversa officia; & aliàs in ratione superiori, & inferiori talis diversitas officiorum reperitur: consequens apparet, quod ratio superior, & inferior constituant potentias realiter distinctas.

VIGESIMO Primo arguitur, ea, quæ attribuuntur animæ, & illi correspondent, taliter, quod non possunt reduci ad idem principium; in ordine ad attingendum ipsa, debent multiplicari potentiæ: sicut ob hanc causam in ordine ad recipiendum, & retinendum species sensuales multiplicantur sensus interni intra animam sensitivam; videlicet imaginativa ad recipiendum, & memoria sensitiva ad retinendum: quià cum in parte, seu intrà gradum sensitivum exigantur contrariæ dispositiones ad retinendum; & conservandum species, ideò non possunt reduci ad idem principium, seu ad eandem potentiam, & sic ad talia opera exercenda multiplicantur dictæ potentiæ realiter, & specificè differentes. Sed rationi superiori, & inferiori attribuuntur, & correspondent res ita diversæ, quod non possunt reduci ad idem principium: qualia sunt æterna, & incorruptibilia attinentia ad rationem superiorem, & temporalia, & corruptibilia, quæ pertinent ad rationem inferiorem. Ergo sicut in parte sensitiva distinguntur realiter memoria, & imaginativa; sic pariformiter in linea spirituali, seu intellectuali debent distingui realiter ratio superior, & inferior.

VIGESIMO Secundo arguitur, ex doctrina, quam tradit Divus Augustinus libro duodecimo de Trinitate, vbi ait: quod per tria, quæ ad hominis peccatum cõcurrerunt; scilicet virum, mulierẽ, & serpentẽ: tria significantur, quæ sunt in nobis: significari scilicet rationẽ superiorem, & inferiorem, & sensualitatem. Ex qua quidem doctrina, sic argumentor. Eodem modo comparantur à Divo Augustino, ratio superior, & inferior inter se, ac comparantur ad sensualitatem; vt constat ex comparatione relata. Sed respectu sensualitatis ratio superior, & inferior constituunt potentiam realiter distinctã ab ipsa sensualitate. Ergo etiam inter se collatæ, & comparatæ debent constituere potentias habentes realem distinctionem.

VIGESIMO Tertio arguitur, vna, & eadem potentia realiter indivisa, seu in multiplicata non potest simul habere rationes contrapositas, seu contrarias. Sed ratio superior, & inferior possunt habere rationes contrapositas, seu contrarias. Ergo ratio superior, & inferior non possunt constituere vnam, & eandem potentiam. Maior apparet certa, & minorem probo. Peccare, & non peccare, sunt rationes contrapositæ, seu contrariæ. Sed vt testatur D. Augustinus vbi suprà, aliquando peccat ratio inferior, non peccante ratione superiori. Ergo ratio superior, & inferior possunt habere rationes contrarias; ac perconsequens, tales rationes non possunt constituere realiter vnam, & eandem potentiã indivisam, sed debent multiplicare realiter potentias.

VIGESIMO Quarto arguitur; diversæ peafectiones potentiarum sunt inditia potentiarum realiter differentium. Sed ratio superior, & inferior participant differentes, seu diversas perfectiones potentiarum. Ergo ratio superior, & inferior constituunt potentias realiter distinctas. Maior videtur constans, & mi-

minorem probo: habitus virtuosi sunt propriæ perfectiones potentiarum, vt potentiæ sunt. Sed secundum Divum Augustinum rationi superiori, & inferiori correspondent differentes habitus virtuosi; nempè rationi superiori, sapientia, & rationi inferiori scientia. Ergo ratio superior, & inferior participant differentes perfectiones potentiarum, & debent constituere potentias realitèr distinctas,

VIGESIMO Quinto arguitur: maior distinctio datur inter rationem superiorem, & inferiorem, quàm inter intellectum agentem, & possibilem. Sed intellectus agens, & possibilis constituunt potentias realiter distinctas. Ergo etiam ratio superior, & inferior debent esse potentiæ realiter distinctæ. Cætera patent, & minorem probo: cum enim distinctio potentiarum declaretur ex distinctione obiectorum, quantò obiecta, circà quæ versantur potentiæ, sunt magis diversa, tantò potentiæ habent maiorem distinctionem. Sed obiecta correspondentia rationi superiori, & inferiori habent maiorem distinctionẽ, quàm obiecta attinentia ad intellectum agentem, & passibilem; cum intellectus agens, & passibilis versentur circa idem obiectum & ratio superior, & inferior versentur, circa obiecta, ita distantia, & diversa, sicut sunt æternum, & temporale, corruptibile, & incorruptibile. Ergo maior distinctio datur inter rationem superiorem, & inferiorem, quàm inter intellectum agentem, & passibilem. Et cum certum sit, quod intellectus agens, & passibilis constituunt potentias realiter distinctas; etiam pro certo est habendum, quod ratio superior, & inferior constituunt potentias realiter inter se distinctas;

VIGESIMO Sexto arguitur, motus est inditium manifestum distinctionis realis interveniẽtis inter movens, & movile; siquidem vt Aristoteles docet libro septimo, & octavo physicorũ: omne, quod movetur ab alio movetur. Sed ratio superior, & inferior taliter se habent, quod vna movet aliam; nempe superior movet inferiorem, inquantum dirigit, & gubernat eam. Ergo ratio superior est potentia realiter distincta à ratione inferiori.

VIGESIMO Septimo arguitur, cõtrà quartam conclusionem ad probandum, quod intellectus speculativus, & practicus constituant potentias spirituales, seu intellectivas realiter distinctas. Intellectus speculativus, inquantum speculativus est, solum habet, quod sit apprehensivus; intellectus autem practicus habet, inquantum practicus est, quod sit motivus. Sed vt docet Aristoteles libro tertio de Anima, præcipuè textu 27. motivum, & aprehensivum multiplicant, & diversificant potentias. Ergo etiam illas multiplicant intellectus practicus, & speculativus; ita vt constituant potentias realiter distinctas.

VIGESIMO Octavo arguitur, potentiæ generaliter loquendo, distinguntur, & multiplicantur per ordinem ad obiecta, vt per inductionem constat, per currendo omnes, & singulas potentias. Sed intellectus practicus, & speculativus, per se respiciunt: & per se versantur circa diversa obiecta. Ergo intellectus practicus, & speculativus, inter se comparati debent constituere potentias realiter distinctas. Minorem, in qua apparet præcipua difficultas, sic probo; intellectus enim speculativus per se respicit, tanquam proprium obiectum, *verum*: intellectus autem practicus, per se versatur circa *bonum*, tanquã circà obiectum legitimum ipsius. Sed verum, & bonum sunt obiecta diversa. Ergo intellectus practicus, & speculativus per se versantur circa diversa obiecta. Et consequenter inter se comparati debent cõstituere potentias realiter distinctas.

VIGESIMO Nono arguitur, id, quod intra lineam intellectivam est sufficiens ad multiplicandas virtutes intellectuales, debet etiam esse sufficiens ad multiplicandas potentias attinentes ad eandem lineam; siquidem vt Aristoteles docet libro primo de Cœlo, & mundo textu 116. *Virtus est vltimum potentiæ*, & sic illud, quod intra vnamquamque lineam est causa, seu legitima ratio ad multiplicandas virtutes, debet etiam esse competentissima ratio ad multiplicationem potentiarum. Sed practicum, & speculativum sunt rationes legitimæ ad multiplicandum, & distinguendum specificè virtutes; vt apparet in prudentia, & arte, quę ex eo, quod sunt virtutes practicę differunt specie à sapientia, scientia, & intellectu principiorum, quæ sunt virtutes speculativæ. Ergo practicum, & speculativum etiam debent esse causæ legitimæ; & sufficiẽtes ad multiplicandas potentias. Et consequenter, cum tales rationes dentur, & propriè interveniant in intellectu practico, & speculativo: tales

les intellectus debent fundare, & habere inter se realem, & specificam distinctionem.

TRIGESIMO, arguitur: eo modo comparantur, & videntur se habere intra partem, & gradum intellectivum, intellectus practicus, & speculativus; sicut se habent intrà lineam, seu partem, & gradum sensitivum stimativa, & imaginativa; vt apparet considerando in speciali officium proprium vniuscuiusque ex quatuor præfatis potentijs, & postea conferendo illas inter se. Ergo eo modo, quo inter se se habuerint in linea sensitiva stimativa, & imaginativa, debēt etiam se habere intellectus practicus, & speculativus intra lineam intellectivam. Sed in linea sensitiva, stimativa, & imaginativa constituunt potentias realiter, & specificè distinctas, vt docet, & probat Angelicus Magister 1. parte, quæstione 78. articulo 4. Ergo etiā intellectus practicus, & speculativus debent constituere potentias realiter, & specificè distinctas intra gradum intellectivum.

TRIGESIMO Primo arguitur, ratio magis legitima, & immediatior ad dignoscendum vnitatem, & diversitatem potentiarum, est officium, seu exercitiū correspondens eisdem potentijs. Sed intellectus practicus, & speculativus habent diversa officia, & exercitia. Ergo intellectus practicus, & speculativus cōstituunt potentias realitèr distinctas. Maior pater, & minorem probo: officium, & exercitium intellectus speculativi est speculatio, seu contemplatio: & officium, seu exercitium intellectus practici est operatio, seu praxis. Sed operatio, quæ est praxis, & contemplatio nuda, & pura veritatis sunt diversa officia, & exercitia. Ergo intellectus practicus, & speculativus habent diversa officia, & exercitia: & consequenter, constituunt potentias realiter, & specificè differentes.

TRIGESIMO Secundo arguitur: si intellectus practicus, & speculativus constituerēt vnam, & eandem potentiam, quæ realiter, & specificè esset vna, & immultiplicata; respicerent vnum, & eundem finem; siquidem in linea rerum humanarum præcipuè attenditur ad finem, in ordine ad dignoscendum, & distinguendum eāsdem res humanas, & formandum legitimum conceptum earum. Sed intellectus practicus, & speculativus non respiciunt eundem finem, sed fines diversos; nempè intellectus speculativus contemplationem: & practicus respicit pro legitimo fine praxim. Ergo intellectus practicus, & speculativus non constituunt vnam potentiam; sed potentias realiter distinctas.

TRIGESIMO Tertio arguitur, contra quintam conclusionem ad probandum, quod synderesis constituat determinatam potentiam realiter distinctam ab intellectu. Ea enim, quæ cadunt sub vna divisione, debent esse vnius generis, ad hoc vt contrahant, & participent rationem divisi. Sed synderesis condividitur ab alijs potentijs humanis, vt constat ex glossa Divi Hieronymi super caput primum Ezequielis: vbi synderesis dividitur contra iracibilem, & concupiscibilem, & rationem, quæ sunt potentiæ hūmanæ. Ergo synderesis participat rationem humanæ potentiæ; & cum aliàs dividatur contra rationem. Consequens apparet, quod synderesis constituat potentiam distinctam realiter ab intellectu.

TRIGESIMO Quarto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Synderesis, & sensualitas inter se comparatę, directè videntur contrariari; quia synderesis, ex se, & per se semper habet inclinare ad bonum, & sensualitas, per se habet propendere, & inclinare ad malum; quare vt testatur Divus Augustinus libro duodecimo de Trinitate capite duodecimo, & decimo tertio, sensualitas per serpentem significatur. Sed contraria pertinent ad idem genus; cum sit de ratione contrariorum, quod sub eodem genere fundent maximam distantiam. Ergo synderesis debet pertinere ad idem genus, ad quod pertinet, & sub quo continetur sensualitas. Sed sensualitas pertinet ad genus potentiarum sensitivarum. Ergo etiam synderesis debet attinere ad genus potentiæ, & aliquam potentiam constituere; & cum non sit intellectus, debet constituere potentiam distinctam realiter ab intellectu.

TRIGESIMO Quinto arguitur, ratio potentiæ verificatur de synderesi. Ergo synderesis habet vere, & propriè rationem potentiæ. Antecedens probo: ratio potentiæ stat in eo, quod sit principium proximum operandi, seu facultas immediatè operativa, ad distinctionem substantiæ, quæ non potest immediatè operari. Sed synderesis est principium, seu facultas immediatè operativa, inducendo ad bonum, & cooperando ad debitam executionem illius. Ergo ratio poten-

rentiæ verificantur de syndereſi, & ſic debet habere verè, & propriè rationem potentiæ. Sed non videtur eſſe intellectus; cum intellectus ſit potentia indifferens ad intelligendum bonum, & malum, & syndereſis habeat determinationem ad bonum. Ergo syndereſis conſtituit potentiam realiter diſtinctam ab intellectu.

TRIGESIMO Sexto arguitur, ſi syndereſis non conſtitueret ſuam determinatam potentiam, hoc eſſet; quia indueret, ſeu haberet rationem habitus. Sed syndereſis non habet rationem habitus. Ergo debet eſſe potentia determinata, & conſtituens ſpeciem diſtinctam ab intellectu. Maior apparet certa, & minorem probo: habitui enim non adhæret, aut inſcribitur aliquid de novo: ſed hoc videtur eſſe proprium potentiæ. Sed syndereſi adhæret, ſeu inſcribitur aliquid de novo; nempè principia vniverſalia attinentia ad ius naturale, quæ communiter dicuntur inſcribi, ſeu adhærere syndereſi. Ergo syndereſis non habet propriè rationem habitus, ſed naturã ſpecialis potentiæ: & ſic debet conſtituere potentiam ſpecialem, diſtinctam ab intellectu.

TRIGESIMO Septimo arguitur, syndereſis habet officium proprium potentiæ. Ergo debet eſſe potentia. Antecedens probo, syndereſis habet pro officio proprio iudicare; ob quod ſolet appelari naturalè iudicatorium. Sed iudicare eſt officium proprium potentię, & ſperialiter liberi arbitrij, quod à libere iudicando nomen accepit. Ergo syndereſis habet officium proprium potentiæ; & ſpecialiter potentiæ coincidentis cum libero arbitrio. Sed liberum arbitrium, cum propriè pertineat ad voluntatem conſtituit potentiam realiter diſtinctam ab intellectu. Ergo etiam syndereſis habet conſtituere determinatam potentiam ſpiritualem, diſtinctam realiter, & ſpecificè ab ipſo intellectu.

TRIGESIMO Octavo arguitur, ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles libro ſecũdo præcedenti, capite primo; vbi probat: quod virtutes humanæ non ſunt congenitæ à natura ad diſtinctionem potentiarum, quæ ab ipſa natura præſtantur. Ex qua doctrina, ſic argumentor, id, quod à natura cauſatur, non habet rationem habitus, ſed rationem potentiæ. At qui syndereſis non habet adquiri per proprios actus humanos, ſicut adquiruntur alij habitus virtuoſi, & vitioſi, ſed potius eſt facultas præſtita ab ipſa natura, & cum ea congenita, ad modum, quo præſtantur cæteræ aliæ potentiæ. Ergo syndereſis habet rationem potentiæ, & conſtituit determinatam potentiam, quæ ob rationes ſuperius traditas debet eſſe diſtincta à potentia intellectiva.

TRIGESIMO Nono arguitur, ſi syndereſis coincideret cum intellectu in ratione potentiæ, aut habitus, reſpiceret idem obiectum, àc reſpicit intellectus; ſiquidem vt ſæpè diximus, facultates operativæ dignoſcuntur per obiecta eis correſpondentia. Sed syndereſis non reſpicit per ſe idẽ obiectum, àc reſpicit intellectus. Ergo conſtituit facultatem operativam abſolute diſtinctam ab intellectu. Maior apparet certa, & minorem probo: intellectus propriè, per ſe, & formaliter reſpicit pro obiecto verũ abſolutè ſumptum. Sed syndereſis non reſpicit pro obiecto tale verum in illa vniverſalitate; quia aliàs non eſſet facultas determinata ad bonum, ſed indifferens ad bonum, & malum, quæ ſub vero generaliter ſumpto continentur. Ergo syndereſis non reſpicit per ſe idem obiectum, àc reſpicit intellectus; & ſic debet conſtituere facultatem operativam diſtinctam ab intellectu, & potentiam ſpecificè differentem ab eo.

QVADRAGESIMO Arguitur: ſi syndereſis non conſtitueret aliam potentiam ab intellectu diſtinctam: maximè quia conſtitueret habitum intellectualem. Sed syndereſis non conſtituit habitum intellectualem. Ergo debet cõſtituere potentiam attinentem ad gradũ rationalem, & diſtinctam ab intellectu. Cætera videntur certa, & minorem probo; ſi syndereſis conſtitueret habitũ intellectualem; cum habeat ſpecialiter propendere, ſeu inclinare ad bonum. Talis habitus deberet eſſe virtuoſus, & attinere ad aliquam determinatam lineam, ſeu ſpeciem virtutis intellectualis. Sed non pertinet ad aliquam determinatam lineã virtutis intellectualis: cum virtutes intellectuales, vt oſtendit Philoſophus in toto hoc libro ſexto, tantum ſint quinque, quarum tres ſunt ſpeculativæ, vt ſapientia, ſcientia, & intellectus principiorum, & ad illas ſpecies non poteſt pertinere syndereſis cum ſit facultas practica, verſans circa agenda. Et aliæ duæ ſint practicæ, vt ars, & prudentia, & neutra videtur claudere intrà, aut infra ſe syndereſim. Ergo syndereſis non conſtituit habitum intellectualem. Et conſequenter, debet conſtituere potentiam attinentem

tem ad gradum rationalem distinctam ab intellectu.

QVADRAGESIMO Primo arguitur contra vltimam conclusionem ad probandum, quod intellectus possibilis multiplicetur realiter, & specificè in ordine ad cognoscendum necessaria, & contingentia. Partes animæ sunt potentiæ eiusdem animæ. Sed partes animæ, quibus cognoscimus necessaria, & contingentia, sunt distinctæ realiter. Ergo etiam potentiæ, quibus necessaria, & cõtingentia cognoscuntur, debent realiter distingui. Maior patet, & minorem probo ex Aristotele, qui in præsenti capite, inquit: *Duas igitur esse animæ partes, ante ea diximus. Eam, quæ rationis est particeps; & eam, quæ eiusdem expers. Nunc autem identidem pars ea, quæ rationem habet, est diuidenda, Atque sit suppositum duas esse partes, quæ sunt participes rationis. Vnam, qua contemplamur ea, quorum principia, vt aliter se se habeant, minimè fieri potest. Alteram, qua præspicimus ea, quæ aliter se se habere possunt.* Eccè vbi expresè assignat Aristoteles, vt partes animæ realiter differentes, eam, qua contemplamur immutabilia, seu necessaria, quæ aliter se se habere non possunt: & eam, qua cognoscimus variabilia, & quæ aliter se habent, vt sunt contingentia. Ergo partes animæ, quibus cognoscimus necessaria, & contingentia sunt realiter distinctæ: & consequenter potentiæ, quibus eadẽ obiecta cognoscuntur, debent habere similem distinctionem realem; & cum potentiæ quibus propriè cognoscũtur dicta obiecta sint potentiæ intellectivæ: consequens apparet, quod potentiæ intellectivæ, seu intellectus possibiles debeant realiter multiplicari per ordinem ad cognitionẽ necessariorum, & contingentium.

QVADRAGESIMO Secundo arguitur, ex alia doctrina, quam in eodẽ loco subiungit Aristoteles, dicens: *Eæ namquè animæ partes diuersæ sunt genere, quæ sunt aptæ ad res eas cognoscendas, quæ genere differunt.* Tunc sic: eæ partes, seu potẽtiæ animæ, que sunt aptæ ad cognoscendas res genere differentes, nõ solum sunt distinctæ quomodocunque, sed differunt etiam genere. Sed necessaria, & contingentia differunt genere: cum necessaria sint incorruptibilia, & contingẽtia sint corruptibilia; & corruptibilia, & incorruptibilia sint genere differentia; vtpotè constãtia diversa materia, à qua genus solet desumi. Ergo potentiæ intellectivæ debent multiplicari, & distingui realiter, non solum specificè verũ etiã, & genericè per ordinem ad cognitionem necessariorũ, & cõtingentium. Et sic intellectus possibiles per ordinem ad talia obiecta debent habere dictam multiplicationem.

QVADRAGESIMO Tertio arguitur; & præcedens argumentũ confirmatur: nõ apparet minor distinctio obiectiva inter rem necessariam, & contingentem, seu intercorruptibile, & incorruptibile, quã inter colorem, & saporem: cum color, & sapor sint qualitates contẽtæ, nõ solũ intra idem genus, seu prędicamentũ qualitatis; verum etiam intra eandẽ speciẽ passibilis qualitatis attinẽtis ad tale prędicamẽtum: & corruptibile, & incorruptibile, seu necessariũ, & contingens differant genere. Sed color, & sapor sunt sufficiẽtes causæ, & rationes ad hoc, vt per ordinẽ ad tales qualitates distinguãtur, & multiplicẽtur duæ potentiæ cognoscitivæ sẽsitivæ, quales sunt visus, & gustus. Ergo etiã per ordinẽ ad necessaria, & contingentia, debent multiplicari intellectus passibiles.

Denique arguitur in ordine ad attingendum vnum, & idẽ obiectum solum diverso modo, aut sub diversa ratione multiplicantur potentiæ humanæ, vt apparet in sensibus externis, & internis, & intellectu, & voluntate; per quas quidem potẽtias vnum, & idem obiectũ sæpissimè attingitur, solum sub diversa ratione, seu diverso modo. Sed necessarium, & contingens, seu corruptibile, & incorruptibile, semper habent esse res diversæ, & vt tales cognosci, fundando diversum modũ attingentiæ, & cognitionis, seu intellectionis. Ergo in ordine ad necessaria, & contingentia datur sufficientissima, & competentissima ratio multiplicationis intellectuum; & consequenter, per ordinem ad talia obiecta debent multiplicari intellectus passibiles.

Respondetur ad primum argumentũ negando maiorem. Et ad probationẽ potest occurri dupliciter; primo negãdo maiorem, seu causalẽ in ea propositã. Ratio enim, ob quã intellectus agens fundat, & habet realem distinctionẽ ab intellectu possibili, est: quia activè, seu effectiuè agit illas easdẽ species, quas intellectus passibilis in se susci pit. Et quia idẽ non potest esse realiter agẽs, & patiens simul respectu eiusdem; ideò vna, & eadem potentia non potest esse realiter intellectus agens, & possibilis, sed inter tales intellectus debet dari realis distinctio. Quod nõ currit respectu memoriæ; quia memoria non est causa effectiva, seu efficiens specierum

sed

ſed ſupponens illas factas ab intellectu agente ſolum habet pro officio retinere, & conſervare illas, ſecundum ſuum eſſe entitativum adhoc vt interveniente nova illuſtratione intellectus agentis, fiat nova ſecundatio, & repræſentatio obiecti, & conſequenter, nova cognitio, ſeu recordatio obiecti anteà cogniti. Secundò poteſt reſponderi, admiſſa maiori, negando minorem: quià vt dictum eſt, memoria non miniſtrat intellectui paſsibili, tanquàm inſtrumentũ, aut agens principale ſpecierum: eo modo, quo ſe habet intellectus agens in miniſtratione ſpecierum: ſed ſolùm ſe habet vt ratio conſervandi ſpecies: ex quo non ſequitur, quod debeat eſſe potentia diſtincta realiter ab intellectu: nàm vtrunque poteſt intellectus paſsibilis efficere, nempè & conſervare ſpecies, & intelligere.

AD Secundum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; diſtinctio potentiarum deſumitur ex diſtinctione actuum correſpondentium eiſdem potentijs, diſtinguo maiorem; ex diſtinctione actuum, ſecundum eſſe formale, concedo maiorem. Ex diſtinctione actuum, ſi conſiderentur ſecundum eſſe entitativum, aut materiale præciſè, nego maiorem. Sed memoriæ, & intellectui correſpõdẽt actus realitèr diſtincti, diſtinguo minorem. Contenti, aut convenientes in eadem ratione formali, ſub qua exercentur, nego minorem, & conſequentiam. Nàm diſtinctio potentiarum non deſumitur ex diſtinctione actuum quomodocunque. Sed ex diſtinctione actuum, qui exercentur ſub diverſa ratione formali; & quia actus retinendi ſpecies, in quo ſtat officiũ memoriæ ſpiritualis exercetur in ordine ad attingendum novitèr obiectum, aut obiecta repræſentata per ſpecies intelligibiliter, ſeu ſubratione veri, in quo ſtat ratio formaliſsima ſub qua correſpondens intellectui, vt intellectus eſt: fit conſequens, quod tales actus non diverſificantur formaliter; nec ex diſtinctione reali eorum ſequitur, quod memoria, & intellectus debeant eſſe potentiæ realiter differentes.

AD Tertium argumentum reſpondetur, conceſſo antecedenti, negando cõſequentiam. Et ad probationem, concedo maiorem, & nego minorem. Quià cũ memoria ſit ipſa entitas intellectus, proùt retinens, & conſervans ſpecies, & intellectus ſit potentia cognoſcitiva; etiàm memoria habet, quod ſit cognoſcitiva, licet non reduplicativè ſecundum officiũ, aut munus retinendi ſpecies: tamen habet quod ſit cognoſcitiva conſiderata abſolutè, & ſecundum ſe. Ad eum modum, quo Philoſophari ſolet in habitu logicæ docentis, & vtentis; qui quànvis reduplicativè: hoc eſt, reduplicando rationem vtẽtis, non dicat modum procedendi ſcientificè, ſeu reſolutoriè; tamen quià abſolutè ſumptus dicit eãdem entitatem, & reſpicit idem formale ſpecificativũ, non habet in eſſe habitus realem multiplicationem, ſed vnum, & eundem habitum conſtituit. Quod non currit in potentijs vegetativis in comparatione ad potentias ſenſitivas; inter quas non ſolum intervenit diſtincta connotatio officiorum, ſeu differentia actuum contentorum ſub eadem ratione formali; verum etiam dãtur diverſitas rationum formalium, quæ per ſe attenduntur à dictis potentijs, & ratione quarum participant diverſam ſpecificationem: obquod ſunt potentiæ realitèr, & ſpecificè differentes, quod non habent memoria, & intellectus.

AD Quartum argumentum reſpondetur: quod D. Auguſtinus, loco allegato in argumẽto, ponit in mente memoriam, intellectũ, & voluntatẽ, non tanquàm potentias realitèr diſtinctas: quia cõparatio, quam efficit intrà tria prædicta extrema non tàm eſt cõparatio potentiarum, quã exercitiorum, ſeu actuum, aut officiorũ pertinentiũ ad mentẽ. Vndè D. Thomas adhoc ipſum argumentũ reſpõdet 1. par. quæſt. 79. articulo 7. ad primum, dicens: *Quod quamvis in tertia diſtinctione, primi ſententiarum dicatur, quod memoria, intelligentia, & voluntas ſint tres vires: tamen hoc non eſt ſecundum intentionem Auguſtini, qui expreſsè dicit in 14. de Trinitate: quod ſi accipiatur memoria, intelligentia, & voluntas, ſecundum quod præſto ſunt animæ, ſiuè cogitentur, ad ſolam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, qua intelligimus cogitantes: & eam voluntatem, ſiuè amorem, vel dilectionem, quæ iſtam prolem, parentemque coniungit. Ex quo patet, quod iſta tria non accipit Auguſtinus pro illis tribus potentijs, ſed memoriam accipit pro habituali animæ retentione: intelligentiam autem pro actu intellectus: voluntatem autem pro actu voluntatis.*

AD Quintum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorẽ: memoria, intelligentia, & voluntas talitèr ſe habent, quod vnum oritur ab alio, & inter ſe oſtendunt æqualitatem, diſtinguo maiorẽ, ſecũdũ aliquã acceptionẽ, aut cõſiderationẽ, concedo, ſeu omitto maiorẽ. Secundũ

omnem consideratione, & præcipuè si considerentur, vt potentiæ, nego maiorem. Et omissa minori conformitèr ad traditam distinctionem, nego consequẽtiam. Nàm etiàm si ea, quæ talitèr se habent, quod vnũ oritur ex alio, & inter se ostendunt æqualitatẽ, eodẽ modo debeãt se habere: tamen D. Augustinus non attribuit memoriæ, intelligentiæ, & volũtati, quod æquomodo se habeant: & quod vnũ oriatur ex alio, secundũ rationem, & cõsiderationem potentiæ; sed secundùm alias rationes, seu considerationes, vt declarat D. Thom. vbi suprà ad tertiũ, dicẽs: *Quod intelligentia oritur ex memoria, tanquã actus ex habitu & hoc modo etiam æquatur ei, non autem sicut potentia potentiæ.* Vndè in ratione potentiæ, nec fundant ortum, seu ægressionem, nec habent æqualitatem; & sic non sequitur, quod memoria, & intellectus sint potentiæ realitèr distinctæ.

AD Sextum argumentum respondetur, vel negando maiorem, vel claritatis gratia, eam distinguendo: eadem ratio, & diffinitio debet esse potentiarum attinentium ad gradum animæ sensitivũ, ac potentiarum attinentium ad gradum animæ intellectivum, distinguo maiorẽ: cæteris paribus, omitto, aut concedo maiorem. Si cætera non sint paria, nego maiorẽ. Et omissa, seu concessa minori, nego cõsequentiam. Nàm in diversis lineis solum currit paritas inter potentias, cæteris paribus: hoc est, si observentur, seu intercedant eædem, aut æquales rationes, non autem si rationes varientur: & cũ in linea sensitiva, & intellectiva non interveniant eædẽ, sed valdè diversæ rationes in ordine ad multiplicationẽ potentiarũ: ideò ex eo, quod intrà lineã sensitivã multiplicẽtur, vt potẽtiæ realitèr differentes, memoria, & aliæ potentiæ cognoscitivæ, non sequitur, quod intrà gradũ intellectivum debeat dari similis multiplicatio. Et ratio differentiæ, seu diversitas inter prædictos gradus, seu lineas stat in eo: quod cùm potentiæ sensitivæ sint corporeæ, & magis accedentes ad materiam, quàm potentiæ spirituales attinentes ad gradũ sensitivũ ex se sunt magis restrictæ, seu minorem amplitudinẽ, & extensionẽ fundantes; & sic indigeret multiplicatione adhoc, vt sub diversis rationibus attingant obiecta diversa, aut exerceãt varios actus; qui sub vnica ratione superiori possunt exercerià potentijs spiritualibus: quæ sunt superiores, & vniversaliores, quã corporalibus; tã in operando, seu inelicièdo actus, quàm in extensione ad attingendum plura obiecta. Vndè in solutione ad secũdũ argumentũ eiusdẽ articuli dicit D. Thomas: quod præteritũ, & præsens; quę sunt rationes correspondentes memoriæ, & alijs potẽtijs cognoscitivis, possunt esse propriæ differentiæ respectu potentiarum sensitivarũ; non tamẽ respectu potentiarũ spiritualiũ, seu intellectivarũ; ob rationem iam propositam superioritatis, & præstantiæ istarum incomparatione ad alias.

AD Septimum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem; sed adhoc vt ascendamus ab inferioribus ad superiora, procedimus ex ratione ad intellectũ, distinguo minorem; considerando rationem, & intellectũ, quãtum ad actus eis correspondentes, secũdũ distinctionem talium rationum, concedo minorem. Considerando rationẽ, & intellectũ, secundum conceptũ, seu rationẽ potentiæ, nego minorẽ, & consequentiam. Nã sub ista cõsideratione, nullo modo datur, nec potest dari talis ascensus, seu progressus. Et sic D. Thomas dicta quæstione, articulo octavo in solutione ad primum, inquit: *Quod illa enumeratio proposita in argumento fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiæ. Quamuis liber ille non sit magnæ authoritatis.*

Quia talis liber de Spiritu, & anima, non est constat, quod sic legitimum opus Divi Augustini.

AD Octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negãdo minorem, & ad probationem, distinguo maiorem: intellectus comparatur ad rationẽ, sint æternitas ad tẽpus, distinguo maiorẽ: comparatur, secundum quid, seu quantũ ad aliquam rationem accidentalem, omitto maiorẽ. Cõparatur simpliciter, & absolutè, seu quantum ad omnia, nego maiorẽ. Et omissa minori, nego consequentiã. Nàm etiam si ea, quę absolutè, & simpliciter comparantur, & assimilantur æternitati, & tẽpori non possint participare eandem virtutem, & constituere eandem potentiam; tamèn ea, quę solum assimilantur æternitati, & tempori secundùm quid, & quantum ad aliquas proprietates, seu rationes accidentales, optimè possunt eandem numerò virtutem activam habere, & eandem potentiam constituere. Et cùm ratio, & intellectus quando comparantur tempori, & æternitati, non comparentur ad ea, simpliciter, & quantum ad suum esse entitativum, & quasi substantiale, sed solum secundum quasdam proprietates, seu rationes accidentales; nempè quantùm adhoc, quod

virtus

virtus intellectualis, ſecundum formalitatem, ſeu conceptum intellectus, in ordine ad penetrandum, & perfectè cognoſcendum obiecta, non movetur de vno ad aliud, inducendo, ſeu participando modum temporis; ſed modo immobili, & indiviſibili habet penetrare, & comprehendere obiecta occurrentia; vt apparet in modo intelligendi conveniente Angelis; ob quod Angeli dicuntur, & ſunt intellectuales, non autem rationales. At verò virtus intellectiva, ſecundum formalitatem *rationis*, procedit de vno ad aliud, obſervando modũ temporis. Et hoc non obſtat, vt intellectus, & ratio, quatenus conveniunt hominibus, participent vnã, & eandem virtutem, & conſtituant vnam potentiam realem, & realiter indiviſibilem. Quam ſolutionem compendiosè tradit D. Thomas, dicens: *Æternitas enim comparatur ad tempus, ſicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparauit intellectum æternitati rationem verò tempori.*

AD Nonum argumentum reſpondetur, negando maiorem; quantùm ad modum fundandi convenientiam. Verum enim eſt, quod homo aliquo modo convenit cùm brutis per ſenſualitatem, ſeu per gradum ſenſitivum, & potentias eiuſdem lineæ; & quod fundat etiam, & habet convenientiam cùm Angelis per gradum rationalem, ſeu intellectualem; & quod ſenſus, per quos homines conveniunt cùm brutis, conſtituunt potentiam, aut potentias realitèr diſtinctas à ratione, quæ eſt potentia propria hominis, vt homo eſt. Et tamèn non convincitur ex hoc; quod ratio, quæ eſt propria potentia hominis, vt homo eſt, debeat eſſe potentia realiter diſtincta ab intellectu, qui ſecundum nudam rationem intellectus, vt condiſtincti à ratione exprimit, & dicit potentiam propriam Angelorum. Et ratio diſcriminis propoſitæ paritatis, ſeu comparationis ſtat in eo: quod potentiæ ſenſitivæ, per quas conveniunt homines cùm brutis, non habent vim, ſeu virtutem, & facultatem ad attingendum verum, quod eſt obiectum, circà quod, per ſe verſatur ratio inquirendo: & cùm ſenſus, & ratio, quatenus in hominibus reperiuntur, non reſpiciant idem obiectum; non poſſunt conſtituere vnam, & eandem potentiam, ſed potentias realitèr differentes, ſecundum diverſitatem obiectorum, quæ per ſe reſpiciunt, & circà quæ per ſe verſantur, & operantur. At verò ratio, adhuc vt propria facultas, & propria potentia eſt hominis, inquirendo, & procedendo ſuo modo, pervenit ad attingendum verum quod eſt proprium obiectum cognitionis, ſeu intellectus Angelorum; & cùm ratio, & intellectus, prout reperiuntur in hominibus, verſentur circà idem formale obiectum; etiam ſi cùm aliqua differentia, aut connotatione diverſa accidentali: ideò non conſtituunt differentes potentias, ſed vnam, & indiviſibilem, quæ ſecundum diverſas connotationes, aut formalitates habet vtrunquè; nempè, & quod ſit ratio, & quod ſit intellectus. Ita D. Thomas loco vbi ſuprà ad tertium, dicens: *Quod alia animalia ſunt infrà hominem, quod non poſſunt attingere, ad cognoſcendam veritatem, quã ratio inquirit. Homo verò attingit ad cognoſcendam intelligibilem veritatẽ, quam Angeli cognoſcunt, ſed imperfectè. Et ideò vis cognoſcitiua Angelorum non eſt alterius generis à vi cognoſcitiua rationis, ſed comparatur ad ipſam, vt perfectum ad imperfectum.*

AD Decimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo antecedens: ſicut in parte ſenſitiva omnes ſenſationes ſubordinantur ſenſui communi, adhoc vt diſcernat, & iudicet de illis, ſic pariformitèr in parte rationali, ſeu ſpirituali omnes ratiocinationes, ſeu diſcurſus ſubduntur, ſeu ſubordinatur intellectui adhoc, vt iudicium ferat de illis: diſtinguo antecedens; quantum ad aliquid, concedo antecedens. Abſolutè, & quantùm ad omnia; nego antecedens, & conſequentiam. Nàm etiàm ſi prædicta extrema, inter quæ fit propoſita comparatio, habeant ſimilitudinem quantum ad aliquid; habent tamen notabilem diverſitatem, & differentiam. Quia ſenſationes exteriæ, quæ per quinque ſenſus exteriores exercentur; taliter ſe habent reſpectu ſenſus communis, cui ſubduntur, aut ſubordinantur, quod non inſpiciuntur à ſenſu communi ſub eadem ratione formali, ſub qua eliciuntur, & exercentur à ſenſibus externis; ſed ſub alia ſuperiori, & præſtantiori ratione formali: & ideò ſenſus communis conſtituit potentiam realitèr, & ſpecificè diſtinctam à quinquè ſenſibus externis; cùm habeat diverſum obiectum formale ſpecificativum. At verò ratiocinationes, ſeu diſcurſus, qui ab ipſa ratione exercentur, ſubduntur intellectui ad hoc vt diſcernat, & iudicet de illis ſub eadem ratione formali, ſub qua eliciuntur, ſeu exercentur; nempè ſub ratione veri. Et ob hanc cauſam intellectus non multiplicat potẽtiã diſtinctã realitèr à ratio-

tione; quanvis ſenſus communis multiplicet potentiam incomparatione ad ſenſus externos.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur, negando maiorem abſolutè ſumptam. Nàm optimè componitur, & ſtat, quod vna, & eadem indiviſibilis potentia per diſtinctos actus, oppoſito, ſeu contrario modo exerceatur. Nàm voluntas eſt vna, & indiviſibilis potentia in vnoquoque homine; & tamen eliciens contrarios actus amoris, & odij, oſtendit contrarium modum procedendi, aut ſe exercendi. Similiter intellectus, prout reperitur in Angelis eſt vna, & eadem potentia indiviſa, & indiviſibilis formaliter; & tamen exercet actus aſſenſus circà verum, & diſſenſus circà falſum, in quibus actibus datur modus contrapoſitus procedendi; & operandi. Ergo quanvis ratio, & intellectus procedant, ſeu operentur modo contrapoſito, & quaſi contrario, non exinde infertur, quod debeant eſſe potentiæ realiter diſtinctæ, ſed ad ſummum convincitur, quod ſint vna potentia exercens ſuam vim, ſeu virtutem, & activitatem per diverſa exercitia.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi intellectus, & ratio eſſent in homine vna, & eadem potentia, haberent eaſdem proprietates, diſtinguo maiorem; eaſdem proprietates attinentes ad eſſe quaſi ſubſtantiale, & entitativum potentiæ, concedo maiorem. Eaſdem proprietates pertinentes ad aliquam formalitatem, ſeu rationem accidentalem expreſſam per aliquam reduplicationem in tali potentia, nego maiorem. Sed ratio, & intellectus non participant eaſdem proprietates, diſtinguo minorem, eaſdem proprietates attinentes ad potentiam ſecundum eſſe entitativum, & ſubſtantiale, nego minorem. Eaſdem proprietates pertinentes ad rationem, & intellectum, quaſi accidentaliter, & ſecundum reduplicationem, quæ efficitur in eis ſecundum proprias rationes, & formalitates, quas exprimunt; ommito minorem: & nego conſequentiam. Quià hoc non obſtat, vt intellectus, & ratio humana non conſtituant vnam, & eandem potentiam cognoſcitivam.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: ſi ratio, & intellectus eſſent realiter idem; vbicunque daretur intellectus paſsibilis, daretur etiam ratio; diſtinguo maiorem; vbicunque daretur intellectus paſsibilis connotans phantaſmata, & fundans aliqualem dependentiam ab eis, concedo maiorem. Vbicunque daretur intellectus poſsibilis, quomodocunque, & abſolutè loquendo, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quià in concluſione non ſtatuimus identitatem inter rationem, & intellectum generaliter, & quomodocunque, ſed inter rationem, & intellectum fundantem connotationem, & aliqualem dependentiam à phãtaſmatibus, qualis eſt intellectus humanus; & cùm in huiuſmodi intellectu ſemper verificetur dicta coincidentia cùm ratione; non obſtat, quod in Angelo non idẽtificẽtur, ſeu quod in Angelis nõ detur ratio, adhoc vt ſecunda cõcluſio ſalvetur.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; vnitas, & diverſitas potentiarum, maximè, & principaliter attenditur, & manifeſtatur per vnitatem, & diverſitatem obiectorum, circà quæ tales potentiæ verſantur; diſtinguo maiorem: ex vnitate, & diverſitate obiectorum formalium, quæ inſpiciuntur à potentijs primario, & per ſe, concedo maiorem. Ex diverſitate, ſeu vnitate obiectorum, quæ ſolum inſpiciũtur, aut de materiali, vel accidentaliter, nego maiorem. Sed ratio, & intellectus attinentes ad hominem reſpiciunt diverſa obiecta, diſtinguo minorem, diverſa, quaſi materialiter, ſeu quæ ſe habeant per modum formalitatum accidẽtaliũ, omitto minorem. Diverſa formaliter per modum rationis ſubqua, per ſe inſpectæ ab ipſa potentia ſecundum ſe conſiderata, nego minorẽ, & conſequentiam. Nec cõtra hoc obſtat probatio inducta; quia illa diviſio, quæ proponitur, procedit ſecundum accidentales differentias obiectorum, ſeu obiectivas, correſpondentes illis potentijs, vt docet Divus Thomas in diſputatis, quæſtione decima quinta de Veritate, articulo 1. in ſolutione ad 7. argumentum, dicens: *Quod talis differentia obiectorum non poteſt potentias diuerſificare, eo quod eſt per accidentales differentias, vt in obijciendo probatum eſt. Ideo autem rationis obiectum ponitur natura corporea; quia proprium humanæ cognitionis eſt, vt à ſenſu, & phantaſmate ortum habeat. Vndè circà naturas rerum ſenſibilium primò figitur intuitus noſtri intellectus, qui ratio proprie dicitur; inquantum ratio eſt humano generi propria. Ex hoc autem vlterius aſſurgit ad cognoſcẽdũ ſpiritũ creatũ quod magis cõpetit ei, ſecũdũ quod participat aliquid de natura ſuperiori, quã ſecũdũ id, quod eſt proprium ſibi, & perfectè conuenies.*

Ad Vigeſimum quintum reſpondetur, diſtin-

distinguendo maiorem: potentiæ animæ dicuntur partes eiusdem animæ, distinguo maiorem: taliter quod titulus, seu nomen partium solùm attribuatur potentijs, nego maiorem. Taliter quod ratio partis attribuatur non solum potentijs, sed etiam alijs rebus, & præcipuè actibus principalioribus attinentibus ad eandem animam, concedo maiorem. Sed ratio superior, & inferior manifestant partes animæ diversas, distinguo minorem: si ratio superior, & inferior accipiantur actualiter, seu pro exercitijs correspondentibus dictis rationibus, concedo minorem. Si sumantur pro potentijs, quæ habent rationem principij proximi respectu talium operationum, nego minorem, & consequentiam. Nàm vt ait D. Thomas 1. par. quæst. 89. artic. 9. in solutione ad 1. *Secundum quãcumque participationem animæ potest pars dici: inquantùm verò ratio diuiditur secundũ diuersa officia, ratio superior, & inferior partitiones dicuntur, & non quia sunt diuersæ potentiæ.* Vel vt inquit, q. 15. de Veritate, articulo 2. ad 1. *Imago quidèm trinitatis in anima attenditur in potentijs vt in radice, sed completiue in actibus potentiarum. Et secundum hoc dicitur imago ad superiorem, & non ad inferiorem rationẽ pertinere.*

AD Decimum sextum argumentum pars respondetur, distinguendo maiorem: cùm per se dicatur, & habeat esse per ordinem ad totum: partes debent esse eiusdem generis cum toto, distinguo maiorem: aliquando, concedo minorem: semper, & infallibiliter, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergò partes animæ debent esse potentiæ illius, distinguo: aliquando, concedo consequentiam. Semper, & in omni comparatione, nego consequentiam. Quia etiamsi anima ex eo; quod respicit tanquàm partes proximiores, seu immediatiores ipsas potentias communiter in ratione totius declaretur per hoc, quod sit totum potentiale: tamẽ absolutè loquendo, non solum potentiæ sunt, aut dicuntur partes animæ; verum etiam actus ab eadem anima procedentes: quia pars, vt inquit Angelicus Magister, dicitur à participando; & cum actus vitales procedentes ab anima, participent esse ab ipsa; partes illius sunt; & sic ex eo, quod ratio superior, & inferior aliquomodo sint, & dicantur partes animæ, solum convincitur, quod constituãt, vt tales partes differentes, actus realiter distinctos, sed non potentias realiter differentes. Et sic D. Thomas, vbi proximè solutione ad secundum, dicit: *Quod pars animæ non semper potentiam distinctam designat, sed aliquando pars potentiæ accipitur secundum partem obiectorum, secundum quæ virtualis quantitatis diuisio attenditur: vt si aliquis potest portare centum libras, dicitur potentiæ illius partem habere, qui non potest portare nisi quinquaginta; cùm tamen sit eadem potentia specie. Et secundum hunc modum superior, & inferior rationis portio dicuntur secundum quod feruntur in partem obiectorum, quæ communiter ratio respicit.*

AD Decimum septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: vnum, & idem non dicitur propriè egredi à se ipso, distinguo maiorem, quantum ad suam entitatem, seu esse quasi intrinsecum, & substantiale, concedo maiorem. Quantum ad effectus, seu rationes accidentales, seu extrinsecas, ei correspondentes, nego maiorem. Sed ratio inferior egreditur à ratione superiori, & subordinatur illi, distinguo minorem, quantùm ad esse entitativum, & intrinsecum attinentem ad ipsam potentiam, vt potentia est, nego minorem. Quantum ad effectus correspondentes dictis rationibus, seu quantum ad aliquas rationes extrinsecas, omitto minorem, & nego consequentiam. Quià etiam si verum sit, quod vna, & eadem res, quantum ad suam substantiam, seu esse entitativum, non possit egredi à se ipsa, aut sibi ipsi subordinari: tamẽ non est inconveniens, quod attendẽdo ad effectus, seu rationes extrinsecas correspondentes eidem rei, possit dari egressio vnius ab alio, & quod vna ratio alteri subordinetur. Et quod in homine dicatur, & verificetur, quod ratio inferior egrediatur ab inferiori, & subordinetur illi. Ita D. Thomas 1. part. quæst. 89. articulo 9. ad 2. dicens: *Quod ratio inferior dicitur à superiori deduci, vel ab ea regulari inquantum principia, quibus vtitur inferior ratio deducuntur, & diriguntur à principijs superioris rationis.*

AD Decimum octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: potentiæ generalitèr loquendo, distinguntur per actus, & actus per obiecta; distinguo maiorem: si actus, & obiecta considerentur formaliter, concedo maiorẽ. Si cõsideretur materialiter, nego maiorem. Sed ratio superior, & inferior respiciunt diversos actus, & obiecta; distinguo minorem: secundùm esse entitativũ, seu materiale, omitto minorem. Versantur circà diversa obiecta formalia, nego minorẽ, & consequentiã. Nã ratio su-

perior, & inferior, inter se comparatæ nō se habent taliter, quod ratio superior versetur formaliter circà verum, vt contemplabile, & ratio inferior respiciat bonum vt operabile. Sed ambæ respiciunt formalissimè, vt proprium obiectum, verum vt cognoscendum, & sub hac formalissima ratione exercent suos proprios actus: quánvis fundent, & habeant aliquas diversas connotationes. Vndè Angelicus Magister, quæst. 15. de Veritate, artic. 2. in solutione ad 5. inquit: *Quod verum contemplabile, & bonum operabile ad diuersas potentias pertinent. Scilicet ad intellectum, & voluntatem, sed penès hoc non distinguntur ratio superior, & inferior; cùm vtraque possit esse & speculativa, & activa, quamuis ratione diuersorum.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem; illud, quod habet esse triplex, seu attinens ad tres potentias, non potest constituere vnam tantum potentiam, distinguo maiorem; si habeat esse pertinens ad tres potentias, considerando ipsas potentias, quantum ad esse formale, seu entitativum, concedo maiorem. Si solum habeat esse pertinens ad tres potentias eminentialitèr, seu quantum ad virtutem, & activitatem in ordine ad producendum, seu eliciendum actus distinctos, in quibus ostendatur, quasi officium trium potentiarum, nego maiorem. Sed ratio superior habet esse triū potentiarum, distinguo minorem; quantum ad elicientiam pluriū actuum, in quibus ostenditur multiplicatio officiorum attinentium ad ipsas potentias, ommitto minorem. Trium potentiarum, attendendo ad potentias secundùm esse formale, & entitativum, nego minorem, & consequentiam. Quam solutionem tradit D. Thomas vbi proximè in solutione ad sextum argumentum, dicens: *Quod id, quod in se multa continet, nihil prohibet esse vnum cùm alio multa continente; si eadem multa continentur ab vtraque: sicut hic acervus; & hæc congregatio lapidum sunt vnum, & idem. Et per hunc modum ratio superior, & inferior sunt vna potentia, quamuis vtraque plures potentias contineat; easdem autem vtraque continet. Non autem in ratione superiori dicuntur esse plures potentiæ, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia diuidatur; sed secundùm quod voluntas ab intellectu comprehenditur; non quia sint vna potentia; sed quia ex apprehensione intellectus voluntas mouetur.*

AD Vigesimum argumentum respondetur, concesso primo antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem, distinguo maiorem; ideò sensus seu potentiæ sensitivæ multiplicantur realiter: quia habent diversa officia; distinguo maiorem: quia habent diversa officia exigentia diversas rationes formales, sub quibus debent elici, seu exerceri, concedo maiorem. Quia habent diversa officia præcisè, aut quomodocunque, nego maiorem, & omissa minori, nego consequentiam. Quia ratio, obquam sensus multiplicantur ad multiplicationem officiorum, quibus tales potentiæ sensitivæ exercentur, est: quia in illis officijs non salvatur vna ratio formalis obiectiva specificativa potentiæ; sed in eis multiplicantur obiecta, seu rationes formales, per quas, seu in ordine ad quas potentiæ desumunt specificationem; vt apparet inductivè percurrendo omnes sensus, & officia propria eorum. At verò in linea, seu intragradum intellectivum possunt optimè multiplicari officia, seu exercitia sub eadem ratione formali, & absque multiplicatione specificativi potentiarum spiritualiū, seu intellectualium. Et sic nō obstat, quod in ratione superiori, & inferiori dentur distincta officia, seu exercitia, adhoc vt permaneant ratio superior, & inferior in esse eiusdē potētiæ. Et sic D. Thomas, vbi suprà, ad 7. inquit: *Quod in parte sensitiua est aliqua vna potentia diuersa habens officia; sicut imaginatio, cuius officium est conseruare ea, quæ accepta sunt a sensibus, & iterum intellectui repræsentare. Tamen cùm vnius quantò est immaterialior, tantò ad plura se extendere possit. Vnam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiua, non autem in sensitiua.*

AD Vigesimum primum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negādo minorem. Nàm etiam si æterna, & temporalia absolutè, & secundùm se sumpta, prout talia sunt, nō possint reduci in vnum, & idem principium creatum; tamen hoc, quod est intelligere æterna, & temporalia, in idem principiū creatum possunt reduci; & cùm rationi superiori, & inferiori, non attribuantur æterna, & temporalia absolutè, & quomodocunque, sed solùm attribuantur eis æterna, & temporalia, quantùm ad cognitionem, seu intellectionem: ideſt, quantum adhoc, quod est cognoscere vtrumquè, ideò possunt reduci in idem principium intellectuale, seu in eandem potentiam intellectivam propter eius amplitu-

plitudinem, & vniuersalitatem; consequens est, quod ratio superior, & inferior etiam possunt coadunari in eodem intellectu, seu potentia intellectiva, absque eo, quod in ratione multiplicentur. Vndè compendiosè respondet Angelicus parens, & Doctor, vbi proximè ad octavum: *Quod quamuis æternum, & temporale non reducantur ad eadem principia proxima: tamen cognitio æterni, & temporalis ad idem principium reducitur: cùm secundùm vnam rationem intelligibilis vtrunque ab intelligente comprehendantur.*

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur; quod comparatio, quam in prædicto loco efficit Divus Augustinus inter illa extrema, non est absoluta, & quantum ad omnia, sed solùm quantum ad aliqua, vt exponit Angelicus Doctor, & parens in solutione ad nonum, dicens: *Quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir, & mulier, inter quos erat carnale coniugium, non autem serpens, ità ad naturam superioris rationis pertinet inferior tanquam mulier, non autem sensualitas tanquam serpens.* Et sicut natura humana est vna secundum speciem; etiam ratio superior, & inferior respiciunt idem formale specificativum, & sunt eiusdem speciei in ratione potentiæ, absque eo, quod admittant realem multiplicationem.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur duplicitèr; primò negando maiorem; quia sicut in potentijs superioribus potest componi, & stare, quod habeant diversa officia: etiam potest cõponi, & stare, quod exerceantur per actus, aut rationes contrarias; & sic idem intellectus habet exercere actus assensus, & dissensus, inter quos datur clara oppositio. Et eadem voluntas elicit actus amoris, & odij, inter quos apparet manifesta contrarietas. Et sic quànvis ratio superior, & inferior habeant exercere actus contrapositos, seu contrarios, quales sunt peccare, & non peccare, non ex eo sequitur, quod debeant multiplicare potentias: sed optimè componitur, & stat, quod sint vna, & eadem potentia.

SECVNDO Potest responderi admissa maiori, negando minorem: & ad probationem, omissa maiori, nego minorem. Quià ratio, vt ratio est, sivè sit superior, sivè inferior nunquam peccat; sed peccatum semper habet contrarietatem cùm ratione. Nec contrà hoc obstat doctrina adducta, ex Divo Augustino, dicente: quod aliquandò peccat ratio inferior, non peccante ratione superiori: Nàm tunc nomine rationis inferioris potest intelligi sensualitas, quæ infra rationem continetur, & aliquid rationis videtur participare, inquantum aliquo modo subijcitur ei, & aliquando illi præstat obedientiam. Et in summa huic argumento potest responderi cum Divo Thoma, dicente: *Quod cum peccare sit actus quidam propriè loquendo non est rationis, neque superioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Neque est inconueniens, si vna potentia ad diuersa comparatur, quod secundum vnam habitudinem sit peccatum, secundum aliam non; sicut cum plures habitus sunt in eadem potentia contingit peccare secundum actum vnius habitus, & non secundum actum alterius. Vt si idem sit Grammaticus, & Geometra, & vera de lineis enunciet solecissimum faciendo.*

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem diversæ perfectiones potentiarum sunt inditia potentiarum realitèr differentium, distinguo maiorem: diversæ perfectiones adæquatæ, seu habentes rationem vltimi termini, complentis, & perficientes potentiam, concedo maiorem. Diversæ perfectiones incompletæ, aut non habentes rationem vltimi complementi, seu perfectionis potentiæ, nego maiorẽ. Sed ratio superior, & inferior participant differentes perfectiones potentiarum, distinguo minorem: differentes perfectiones inadæquatas, seu non adæquantes totam perfectibilitatem potentiæ, omitto minorem. Differentes perfectiones adæquatas, nego minorem, & consequentiã. Nàm vna, & eadem indivisibilis potentia, secundum diversas rationes potest recipere plures habitus, vt voluntas recipit iustitiam, charitatem, & spem, qui quidèm habitus verè, & propriè habent rationem perfectionum determinantium, & rectificantium voluntatem adhoc, vt virtuosè operetur. Et sic non obstat, quod rationi superiori, & inferiori assignentur differentes habitus virtuosi, tanquam propriæ perfectiones, adhoc, vt sint vna formalis, & indivisibilis potentia. Itaquè in solutione ad vndecimum, dicit Angelicus Magister, & parens: *Quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam eius capacitatem, impossibile est, vnius perfectibilis esse plures perfectiones in eodem ordine. Et ideo non potest esse, quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus: quia vna materia*

non

non videtur esse capax nisi vnius formæ, secùs autem est de accidentalibus formis, quæ non perficiunt sua subiecta secundum totam suam potentiam. Vnde possibile est, plura accidentia esse vnius perfectibilis. Et ideò plures habitus esse vnius potentiæ est possibile; cùm habitus sint accidentales perfectiones potentiarum: superveniunt enim post completam potentiæ rationem.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem, distinguo maiorem, quantò obiecta correspondentia potentijs sunt magis diversa, tantò potentiæ habent maiorem distinctionem, distinguo maiorem, si diversitas obiectorum competat illis secundum rationem formalem, seu secundùm esse formale, concedo maiorem. Si diversitas obiectorum solùm sit materialis, seu desumpta ex rationibus materialibus, nego maiorem. Sed obiecta correspondentia rationi superiori, & inferiori, habent maiorem diversitatem, quàm obiecta, quæ correspondent intellectui agenti, & passibili, distinguo minorem; habent maiorem diversitatem materialem, seu attinentem ad esse entitativum obiectorum, concedo minorem; habent maiorem diversitatem formalem, nego minorem. Et consequentiam, quià vt sæpè diximus distinctio potentiarum, cũ nõ desumatur ex distinctione obiectorum purè entitativa, seu materiali, sed ex distinctione formali: & quia obiecta correspondentia rationi superiori, & inferiori, quanvis entitativè sumpta, & cõsiderata habeant maiorem diversitatem, quàm obiecta, quæ correspondent intellectui agenti, & passibili; tamen considerata quantum ad esse formale non habeant aliquam diversitatem, sed sub vna, & eadem ratione formali sub qua *veri*, seu intelligibilis percipiantur; consequens est, quod quanvis intellectus agens & passibilis diversas potentias constituant; tamen ratio superior, & inferior non ideo possunt potentias realiter distinctas constituere. Quam solutionem tradit Angelicus Præceptor dicta quæstione 15. de Veritate, articul. 2. ad 13. argumentum, dicens: *Quod intellectus agens, & passibilis plus differunt, quàm ratio superior, & inferior, cùm intellectus agens, & possibilis diversa obiecta formaliter respiciant, & si non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem obiecti, quamvis vtrumque in eadem re intelligibili possit inueniri. Vnum enim, & idem potest esse intelligibile prius in potentia; & post intelligibile in actu. Sed ratio superior, & inferior respiciunt diversa obiecta materialiter, non formaliter, cùm respiciant naturas diversas secundùm vnum rationem obiecti: vt ex dictis patet. Diversitas autem formalis maior est, quàm materialis; & ideo ratio non sequitur.*

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem; sed ratio superior, & inferior taliter se habent, quod vna moveat aliam, distinguo minorem, vna movet aliam extrinsecè, & quantum ad regulas, & actus eis correspondentes, concedo minorem; intrinsecè, & quantùm ad entitatem potentiarum, nego minorem, & consequentiam. Quià talis modus movendi; cùm non se teneat ex parte principiorum attinentium ad potentias, sed ex parte regularum, & actuum, totùm arguit, quod actus correspondentes rationi superiori, & inferiori sint realiter distincti, non verò quod ratio superior, & inferior in ratione potentiarum realiter distinguantur, sic docet D. Thomas, vbi suprà in solutione ad vltimum, inquiens: *Quod prò tanto dicitur ratio superior inferiorem mouere; quià rationes inferiores regulandæ sunt secundum superiores, sicut etiam subalternata scientia à subalternante regulatur.*

AD Vigesimum septimum argumentum respondetur; admissa prima parte maioris, distinguendo secundam: Intellectus practicus, inquantum intellectus practicus, habet, quod sit motivus; distinguo maiorem, Quod sit motivus, directivè, concedo maiorem. Executivè, per modum causæ, seu potentiæ exequentis motum, nego maiorem. Sed secundum Aristotelem, motivum, & apprehensivum distingunt, & multiplicant potentias, distinguo minorem; motivum, quod habet esse tale executivè, per modum causæ applicantis ad executionem motus, eo modo, quo competit movere potentijs appetitivis, concedo minorem. Motivum, quod solum habet rationem talis directivè, seu per modum principij dirigentis ad motum, nego minorem, & consequentiam. Quia talis ratio movendi directivè non est sufficiens ad distinguendum realiter principium sic movens à principio, seu causa apprehensiva. Et consequentèr, nec est sufficiens, adhoc vt intellectus practicus distinguatur realitèr à speculativo.

AD Vigesimum octavum argumen-

mentum respondetur ; concessa maiori, negando minorem, & ad probationem, nego maiorem. Potentiæ enim specificantur, & distinguntur per ordinem ab obiecta sumpta, non præcisè entitativè, sed per ordinem ab obiecta sumpta formaliter: & quànvis intellectus practicus, & speculativus attingant non solùm verũ, sed etiàm bonum, non attingunt vtrunque eodem modo, sed verum attingunt formalissimè, tanquam propriam formalem rationem obiectivam vtriusque ; & bonum attingunt de materiali. Vndè D. Thomas 1.part.quæst.79. artic. 11. ad 2. ait : *Quod verum, & bonum se invicem includunt. Nàm verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile, & bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut, & speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.*

AD Vigesimum nonum argumẽtũ respondetur, negãdo maiorẽ. Quià potẽtiæ, & habitus talitèr se habẽt: quod potentiæ sunt multò ampliores, & vniversaliores, quam habitus ; ità vt intrà eandem potentiam plures habitus contineantur: voluntas enim est vna, & eadem potentia; & tamen intrà voluntatem continetur charitas, spes, iustitia, & de iustitia plures habitus specie differentes. Et similiter potentia irascibilis vna, & eadem potentia est. Et intrà irascibilem reperiuntur, quã plures habitus specie differentes: vt sunt fortitudo, magnificentia, magnanimitas, mansuetudo, & similiter in potentia concupiscibili, subiectantur, & resident temperantia, liberalitas, modestia, & aliæ similes virtutes. Itaque ex multiplicatione habituum, non sequitur, quod debeat dari multiplicatio virtutum. Nec contrà hoc obstat: quod de virtute dicit Aristoteles, quod est vltimum potentiæ: ob quod videtur induere rationem potentiæ ; & sic idem; quod verificatur de virtutibus, debet verificari similiter de potentijs; cùm virtus habeat, quod sit potentia. Nàm Aristoteles non asserit, quod virtus sit potentia ; sed solùm quòd sit vltimum potentiæ; id est, ratio, seu forma perficiens potentiam, adhoc vt possit operari in illo ordine, aut secundum illam considerationem, sub qua determinat virtus secundum vltimum, ad quod se extendit vis, seu activitas eiusdem potentiæ. Quarè ex eo, quod practicum, & speculativum sint rationes sufficientes ad multiplicandum realitèr, & specificè habitus ; non ideò sequitur, quod habeant vim ad multiplicandas potentias ; nec quod intellectus practicus, & speculativus debeant esse potentiæ realitèr distinctæ.

AD Trigesimum argumentum respondetur ; distinguendo antecedens, eo modo, quo intrà lineam, & partem sensitivã se habent imaginativa, & stimativa, se habent in linea rationali, seu intellectuali, intellectus practicus, & speculativus, distinguo antecedens ; quantum ad aliquid, concedo antecedens. Absolutè & simpliciter, quantùm ad omnia, nego antecedens. Et sub eadem distinctione, concedo, & nego consequentiam. Vltetius omissa, aut concessa minori subsumpta, nego vltimam consequentiam. Quià similitudo, quæ intervenit in imaginativa, & stimativa ex vno capite, & intellectu practico, & speculativo ex alio, non est absoluta, & quãtum ad omnia ; sed solùm secundùm quid, seu quantum ad aliquid ; & sic componitur, quod quànvis stimativa, seu cogitativa, & imaginativa ex alio capite constituant potentias realiter distinctas ; tamen intellectus practicus, & speculativus sint vna, & eadem indivisibilis potentia spiritualis.

AD Trigesimum primum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, ratio magis legitima, & immediatior ad cognoscendam vnitatem, & diversitatem potentiarum, est vnitas; aut diversitas officiorum correspondentium eisdem potentijs, distinguo maiorem. Secundum quod in talibus officijs observatur vnitas, aut diversitas rationum formalium, concedo maiorem. Est vnitas, & diversitas officiorum absolutè, & quomodocunque, independenter à ratione formali, sub qua talia officia exercentur, nego maiorem. Sed intellectus practicus, & speculativus habent diversa officia, & exercitia ; distinguo minorem ; convenientia in eadem ratione formali, concedo minorem. Diversa officia, & exercitia, in quibus varietur, aut multiplicetur ratio formalis, nego minorem, & consequentiam. Quià ratio legitima, ob quam propriè multiplicantur potentiæ, non sunt officia absolutè, & quomodocunque sumpta ; sed officia exprimentia diver-

versas rationes formales, & cum rationes formales ad operandum non varientur, aut multiplicentur in intellectu practico, & speculativo, sed ambo habeant operari sub eadem ratione formali veri, quam respiciunt, vt obiectum propriũ, & specificativum; etiam si in eis varietur, aut multiplicetur aliqua ratio obiectiva secundaria, & accidentalis; indè est quod ambo dicti intellectus solùm distinguntur secundùm quandam connotationem, & vt potentiæ distinctæ per rationem, non autem tanquàm potentiæ realitèr, & specificè differentes.

AD Trigesimum secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: si intellectus practicus, & speculativus constituerent vnam, & eandem potentiam, respicerent vnum, & eundem finem, distinguo maiorem: vnum, & eundem finem primarium, & quasi substantialem, seu specificativum, concedo maiorem. Respicerent eundem finem secundarium, & accidentalem, nego maiorem. Sed intellectus practicus, & speculativus non respiciunt eundem finem, sed fines diversos, distinguo minorem, diversos accidentaliter, & habentes rationem finium secundariorum, concedo minorem. Diversos substantialitèr, & tanquam fines primarij, aut primariò intenti, nego minorem, & consequentiam. Nàm tàm intellectus practicus, quàm speculativus, quantum est ex se, tanquam ad finem primarium ordinantur ad cognitionem veri, seu veritatis: & sic conveniunt in eodem specificativo, & constituunt eandem potentiam realitèr, & specificè.

AD Trigesimum tertium argumentum respondetur, negando maiorẽ: Nàm optimè componitur, & stat, quod ea, quæ condividuntur, seu assignantur pro membris dividentibus in aliquibus divisionibus, non conveniant in aliquo genere, sed quod careant convenientia generica, & solum conveniant, vel in aliquo prædicato, aut ratione analoga, aut in aliquo accidenti. In divisione enim, qua dividitur ens in decem prædicamenta; omnia decem prædicamenta assignãtur, & proponuntur, vt membra dividentia legitimè contenta sub diviſso; & tamen non fundant convenientiam in genere aliquo; quià decem prædicamenta, cum in se habeant, quod sint genera suprema, & primò diversa, non fundant convenientiam in aliquo prædicato generico, sed solũ in ratione entis analoga. Vt etiam in divisionibus accidentalibus, quibus solet dividi, vel subiectum in accidentia, vel accidens in subiecta, vel accidens in alia accidentia; solet contingere, quod membra dividentia non fundent convenientiam in aliquo genere; itaque quànvis syndæresis condividatur à potentijs; non ideò sequitur, quod debeat esse eiusdem rationis, aut generis cùm illis, nec quod debeat constituere aliquam potentiam realiter condivisam, aut distinctam ab intellectu passibili. Vndè adhoc ipsum argumentum respondet D. Thomas 1. par. quæst. 79. articul. 12. ad 1. *Quod illa diuisio Hieronymi attenditur secundum diuersitatem actuum, non secundum diuersitatem potentiarum. Diuersi autem actus possunt esse vnius potentiæ.* Et conformius ad dicta respondet in quæst. 16. de Veritate, artic. 1. ad 1. *Quod aliqua possunt in eandem diuisionẽ venire secundum quod in aliquo communi conueniunt; quid quid sit illud commune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quòddrimembri, qua syndæresis contra tres potentias distinguitur, non distinguntur ad inuicem membra diuisionis, secundum quod conueniunt in hoc communi, quod est potentia; sed secundum quod conueniunt in hoc communi, quod est principium motiuum.*

AD Trigesimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, syndæresis, & sensualitas directè videntur contrariari, distinguo maiorem; quantum ad actus, quos eliciunt, seu effectus, quos causant, concedo maiorem. Quantùm ad suas entitates, & prout præcisè habent, quod sint causæ, seu principia talium actuum, nego maiorem. Et omissa minori, nego cõsequentiam. Quià syndæresis secundum se; hoc est, secundum suam propriam entitatem, non fundat directam contrarietatem cùm sensualitate habente rationem potentiæ. Et sic non sequitur, quod debeat esse potentia. Vndè D. Thomas loco allegato, ex prima parte in solutione ad secundum ait: *Quod oppositio sensualitatis, & syndæresis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diuersarum specierum vnius generis.*

AD Trigesimum quintum argumentum respondetur dupliciter, primo negando antecedens, & ad probationem, nego maiorem: Nam etiam si de ratione potentiæ sit, quod se habeat, vt principium proximum, seu immediatè operativum; tamèn hoc non sufficit ad constituendam potentiam: quià in omnibus ha-

habitibus. Tàm virtutum, quàm vitiorum reperitur; quod sint principia immediata operationum humanarum; & tamen nõ habent, quod sint potentiæ. Ergò similitèr ex eo, quod synderesis sit principium proximè influens in humanas operationes, non ideo sequitur, nec convincitur, quod debeat esse potentia. Secundo respondetur, concesso primo antecedenti cùm consequentia: & admissa etiam probatione ad ducta in confirmationem primi antecedentis, distinguendo minorem subsumptam. Sed cùm synderesis sit potentia, non videtur esse intellectus, distinguo minorem; intellectus primus, & nudè sumptus, concedo minorem. Intellectus prout modificatus, seu dispositus, & determinatus ad benè operandum per aliqua principia practica, nego minorem, & consequentiam. Quià ex eo, quod intellectus secũdũ se sit indifferens ad operandum benè, vel male, & synderesis habeat determinationem ad bonum, solùm sequitur, quod non coincidat, aut non sit idem cùm intellectu nudè sumpto, non autem, quod non sit idem cùm illo, prout induit, & habet determinationem ad benè operandum ex aliquibus principijs practicis.

AD Trigesimum sextum argumentum respondetur ex dictis; vel quod synderesis etiam si non sit habitus, non tamẽ constituit determinatam potentiam; quià coincidit cùm intellectu, quatenus intellectus habet dictam determinationem, seu dispositionem ad benè operandum, sicut dictum est in præcedenti solutione. Vel quod synderesis est habitus; & sic non potest constituere aliquam determinatam potentiam distinctam ab intellectu. Nec contra hoc obstat, quod synderesi adhæreant, seu inscribantur aliqua principia iuris naturalis: quia non inscribuntur ei tanquàm subiecto, sed solùm tanquàm principio continenti, aut respiciente obiectivè talia principia, & cùm hoc componetur, quod sit habitus. Et sic Angelicus Magister in disputatis, vbi suprà, artic. 1. ad 5. ait: *Quod aliquid potest inscribi in aliquo dupliciter. Vno modo sicut in subiecto. Et sic in anima non potest aliquid inscribi, nisi quantum ad potentiam. Vel sicut incontinente, & sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi; secundum quod dicimus, singula, quæ ad Geometriam pertinent, ipsi Geometræ inscribi.*

AD Trigesimum septimum argumentum respondetur, negando primum antecedens; & ad probationem, admissa maiori, nego minorem. Quoniam iudicare, non est proprium alicuius potentiæ, cum ad plures potentias pertineat iudicare secundùm diversas rationes, nempè, & ad intellectum, & ad liberum arbitrum. Et rursus non habet, quod attineat ad lineam potentiarum: quià etiam pertinet ad aliquos habitus. Nam sagacitas est quidam habitus attinens ad prudentiam, & tamen de sagacitate docet Aristoteles in capite decimo sequenti, quod est benè iudicativa. Ergò ex eo, quod synderesi conveniat, quod etiam sit iudicativa; non ex eo convincitur, quod synderesis sit potentia iudicativa, quod debeat constituere potentiam distinctam ab intellectu passibili.

AD Trigesimum octavum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: Sed synderesis non adquiritur proprijs actibus humanis, sed habet, quod sit præstita, seu congenita à natura, distinguo minorem; quantum ad aliquid, concedo minorem. Simpliciter, & absolutè, seu quantum ad omnia, nego minorem, & consequentiam. Quià etiam si synderesis secundum aliquam rationem præstetur à natura, & hoc modo habeat rationem potentiæ; tamen non præstatur, seu causatur absolutè à natura, sed solum quantum ad aliquam rationem, & secundum aliam habet adquiri proprijs actibus. Et sic nec est pura potentia, nec est purus habitus; sed conflatum quoddam ex vtroque, dicens potentiam intellectivam, vt determinatam per aliqua principia habitualia, seu naturalia ad benè iudicandum de agendis.

AD Trigesimum nonum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem omissa minori, distinguo consequens. Ergo synderesis nõ respicit idẽ obiectũ, àc respicit intellectus, distinguo, quantum ad circunstantiam amplitudinis, seu æqualis extensionis, concedo consequentiam Quantum ad substantiam, & esse formalissimum talis obiecti, nego consequentiam. Nàm ex eo, quod synderesis non respiciat obiectum intellectum cum æquali amplitudine, àc illud respicit ipsa potentia intellectiva, solùm sequitur, quod non sit idem, àc intellectus absolutè, non autem auferetur, quod sit idẽ intellectus, vt dispositus, & determinatus per habitum ad determinatã speciẽ actuũ, seu operativum. Ad eũ modum, quo etiã se habent omnes habitus respectu propriarum potentiarum.

AD Quadragesimum argumentum respon

respondetur conformiter ad dicta in precedentibus solutionibus; dupliciter: vel quod synderesis, etiam si non constituat determinatum habitum intellectualem, sed potentiam; tamen non constituit aliã potentiam ab intellectui, sed dicit intellectum, vt determinatum per aliqua principia vniversalia iuris naturalis ad benè iudicandum de agendis. Vel secundò potest dici, quod synderesis constituit determinatum habitum intellectualem contentum sub habitu, seu intrà virtutem sub alternam prudentiæ, & attinentem ad lineam sagacitatis, vel habentem magnam affinitatem, seu specialem similitudinem cùm illa; ob quod non multiplicat aut constituit novum membrum dividens in divisione virtutis intrellectualis, quam in præsenti libro tradit Aristoteles. Et cum sit habitus, non multiplicat potentiam distinctam ab intellectu passibili. 1

AD Quadragesimum primum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguẽdo minorem. Sed partes animę, quibus cognoscimus necessaria, & contingentia, sunt realitèr distinctæ; distinguo minorem. Quibus cognoscimus necessaria absolutè loquendo, & contingentia quantum ad rationes particulares, aut singulares, concedo minorem. Quibus cognoscimus necessaria, & contingentia, quantùm ad rationes vniversales, & sub ratione veri; nego minorem, & consequentiam. Quià quando Aristoteles multiplicat partes animæ, & assignat potentias distinctas ad cognoscendum necessaria, & contingentia; loquitur de contingentibus, quantùm ad statũ, & conditiones singulares, quatenus correspondent sensibus, & per potentias sensitivas attingitur: nã cũ hoc modo sensus sit potentiæ realiter distinctæ ab intellectu cõsequẽs est, quod intellectus, qui est pars animæ propriè attingens, & cognoscens necessaria, sit pars, & potentia realitèr distincta à sensibus, qui sunt partes, & potẽtiæ animæ, quibus attinguntur contingentia secundũ quod contingẽtia, & corruptibilia sunt in singularibus. Quã doctrinã clarissimè tradit D. Thom. in expositione præsentis capitis, lect. 1. circà finem, dicens: *Obiectum autem intellectus proprium est, quod quid est, commune omnibus substantijs, & accidentibus, licet non eodem modo. Vndè & eadem intellectiua potentia cognoscimus substantias, & accidentia. Pari ergò ratione diuersitas necessariorum non requirit diuersas potentias intellectiuas. Hæc autem dubitatio de facili soluitur: si quis consideret, quod contingentia dupliciter cognosci possunt. Vno modo secundum rationes vniuersales. Alio modo secundum quod in particulari. Vniuersales igitur rationes contingentium immutabiles sunt, & secundùm hoc de his demonstrationes dantur, & ad scientias demonstratiuas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis solum est de rebus necessarijs, & incorruptibilibus, sed etiã de rebus corruptibilibus, & contingentibus. Vndè patet, quod contingẽtia sic cõsiderata ad eandẽ partẽ animæ intellectiuæ pertinent, ad quam, & necessaria, quã Philosophus vocat hic scientificum, & sic procedunt rationes inductæ. Alio modo possunt accipi contingentia, secundum quod sunt in particulari, & sic variabilia sunt, nec cadit supra ea intellectus, nisi mediantibus potentijs sensitiuis. Vndè, & inter partes animæ sensitiuas ponitur vna potentia, quæ dicitur ratio particularis, siuè vis cogitatiua, quæ est collatiua intentionũ particularium. Sic autẽ hic accipit Philosophus contingentia: ità enim cadũt sub cõsilio, & operatione, & propter hoc ad diuersas partes animæ rationalis pertinere dicit necessaria, & contingentia, sicut vniuersalia speculabilia, & particularia operabilia.*

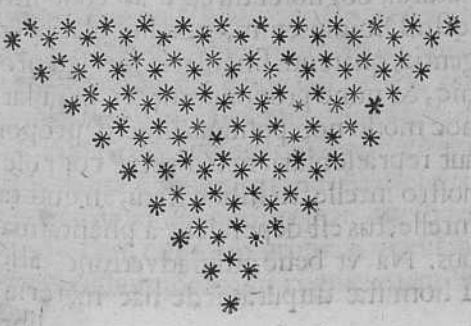
AD Quadragesimum secundum argumentum respondetur conformitèr ad dicta in præcedenti solutione, quod partes, seu potentiæ animæ multiplicãtur, & diversificantur genere ad multiplicationẽ genericam eorum, quæ per tales partes aut potentias attinguntur, quando multiplicatio, & diversitas se tenet ex parte rationum formalium; non verò quando diversitas, & multiplicatio se tenet ex parte materię, seu rationum materialium. Et cùm in necessarijs, & contingentibus per ordinem ad intellectum solùm detur diuersitas, & multiplicatio generica materialis, seu attinens ad esse entitativum rerum intelligibiliũ, quæ secundũ quod cõparantur, & pertinent ad intellectum, cõtinentur sub eadem formalissima ratione veri; ideò per ordinẽ ad intelligendũ necessaria, & cõtingẽtia, non multiplicantur potẽtiæ intellectiue; sed vnus, & indivisibilis intellectus sufficit ad omnia illa intelligẽda. At verò incõparatione ad sẽsus, & intellectũ non solũ datur, & salvatur diversitas, & multiplicatio generica inter necessaria, & cõtingentia cõsiderata entitativè, & materialitèr; verum etiã secũdũ esse formale inspectũ à dictis cognitionibus. Et sic potẽtiæ sensitivæ cõstituũt partes in anima differentes genere à potentia intellectiva, seu ab intellectu possibili.

AD Quadragesimũ tertiũ argumẽtũ respõdẽtur ex dictis, distinguẽdo maiorẽ: nõ appa-

apparet minor distinctio obiectiva inter rem, necessariam, & contingentem, seu inter corruptibile, & incorruptibile, quàm inter calorem; & saporem; distinguo maiorem, quantum adesse entitativũ, vel aliàs quando necessarium, & contingens comparantur ad sensum, & intellectum, concedo maiorem. Si necessarium, & contingens considerentur formaliter, & præcipuè secundum habitudinem, & subordinationem, quam habent ad intellectum, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Quia color, & sapor per ordinem ad sensus habent formalem diversitatem; & sic multiplicant potentias sensitivas: at verò necessarium, & contingens per ordinem ad intellectum talem diversitatem non habent. Et ideò non multiplicantur, nec possunt multiplicari potentiæ intellectivæ per ordinem ad talia necessaria, & contingentia.

AD Vltimum argumentum respondetur, quod cum vnitas, & diversitas potentiarum non desumatur ab obiectis materialiter, seu entitativè consideratis, sed ex obiectis sumptis formaliter; non obstat, quod obiectum sit entitativè vnum, ad hoc vt semèl occurrentibus circà illud diversis rationibus formalibus obiectivis, in ordine ad tale obiectum multiplicentur potentiæ. Nec obstat, quod obiecta materialiter multiplicentur; vt eidem potentiæ correspondeant, dummodo subordinentur eidem rationi formali obiectivæ. Et cùm necessaria, & contingentia, corruptibilia, & incorruptibilia, quantumvis inesse entitativo sint diversa; tamen per ordinem ad intellectum continentur sub eadem ratione formali veri, quod est proprijssimum obiectum correspondens tali potentiæ: consequens est. Quod ab vno, & eodem intellectu possunt cognosci, absque eo quod in ordine ad talem cognitionem debeant multiplicari intellectus passibiles.

(?o?)



QVÆSTIO SEXTA.

Vtrùm singularia, vt singularia sunt; sint obiecta directè attingibilia ab intellectu humano?

ASSIGNANS Aristoteles distinctas partes, & potentias animæ humanæ in ordine ad attingendas, seu cognoscendas res necessarias, & contingentes; distinximus in quæstione præcedenti de cognitione rerum contingentiũ dicendo; quod res contingentes, seu variabiles, & corruptibiles possunt cognosci, vel secundum rationes vniversales ad talem lineam attinentes; vel secundum rationes singulares, seu individuales convenientes eisdem rebus in statu cõtractionis, quatenus hic, & nunc reperiũtur multiplicatæ, & in proprijs individuis existẽtes; & quod si primo modo considerẽtur res contingentes, seu corruptibiles, vt sic sunt propria obiecta intellectus possibilis; sicut, & necessaria; quia sub tali ratione esse necessarium, & invariabile ostendũt. Quarè in ordine ad cognoscẽdum necessaria, & contingentia in relata acceptione, & consideratione, non est necessariũ; quod multiplicentur potentiæ cognoscitivæ ad ea attingenda. Si autẽ considerentur contingentia, secundum suas particulares rationes, & prout individuata existunt; vt sic dantur diversæ partes, seu potentiæ animæ, quibus correspondet cognitio rerum contingentium in vniversali, & cognitio singularium contingentiũ. Et sic occurrit disputandum, & declarandum; vtrùm cognitio rerum singularium, seu individuorum contingentium; quatenus individua sunt, pertineat ad intellectum: vel non pertineat? Quia si ad intellectum pertinet cognoscere res cõtingentes in singulari; hoc modo videtur otiosum multiplicare aliam partem, seu potẽtiam animæ ad talia obiecta cognoscẽda; si autem intellectus non potest attingere singularia; quomodo potest pervenire ad cognoscendas rationes vniversales.

ET Pro maiori penetratione huius difficultatis, & clariori decisione illius, noto primò; quod intellectus humanus, sicut, & ipsa anima rationalis, ad quam immutabiliter, & indefectibilitèr, tanquàm eius proprietas consequitur, potest considerari duplicitèr, seu in duplici statu; nempè, & in statu contractionis, seu vnionis animæ ad corpus: & in statu separationis à corpore. Et si intellectus humanus:

nus cõsideretur in statu separationis animæ à corpore; cũ in illo statu nõ participet species à phantasmatibus, sed illas participet ad modum, quo Angeli per infusionem eas suscipiunt; & aliàs Angeli suscipiendo, & participando species per infusionem, cognoscant directè singularia; consequens etiàm videtur, quod intellectus humanus in illo statu separationis possit propriissimè, & valdè directè cognoscere singularia; quarè difficultas solùm remanet; & solùm procedit de intellectu humano considerato in statu contractionis; secundùm quod anima est vnita corpori, informans materiam, & intellectus est dependens à phãtasmatibus in ordine ad participandum modo connaturali species necessarias ad intelligendum: àn in illo statu cognoscat singularia contingentia; vel solùm cognoscat rationes vniversales attinentes ad talẽ lineã rerũ contingẽtium.

NOTO Secundò; dupliciter posse contingere, & eisdem duobus modis dubitari; àn intellectus humanus in statu contractionis ad materiam, & depẽdentiæ ab organis corporalibus cognoscat singularia rerum contingentium; nẽpè vel directè, vel indirectè. Tùnc enim cognitio alicuius obiecti, & determinatè singularium rerum contingentium est directa, quandò efficitur, seu causatur per speciem propriam; & directè repræsentantem ipsa singularia. Tùnc autèm cognitio est indirecta; quandò species determinans intellectum ad cognoscendum, non repræsentat aliquod obiectum per se, & directè, sed solùm habet repræsentare aliud obiectum per se principalitèr, & directè, & illud, quod indirectè est cognoscendum solùm repræsentat de connotato, seu per quandam connotationem, & de singularibus contingentibus inquirimus: vtrùm pro hoc statu, in quo anima est vnita materiæ, & dependens ab eius organis, cognoscat, aut possit cognoscere singularia contingentia ei occurrentia directè; per speciẽ repræsentativã eorũ in se ipsa; vel solùm cognoscat ea indirectè, & per connotationẽ. Vel cognitio intellectualis nullo modo terminetur ad singularia.

NOTO Tertiò, istam difficultatem posse adhùc excitari, & proponi in duplici ordine, nempè vel loquendo de potentia ordinaria, & secundùm cursũ cõnaturalem rerum. Vel loquendo supernaturaliter, & de potentia absoluta. Et loquendo in hoc secundo sensu, statuo, & suppono vt certum; quod de potentia absoluta poterit optimè contingere, seu effici; quod intellectus humanus in hoc statu contractionis, nõ solùm indirectè, verum etiàm directè cognoscat singularia corruptibilia. Cuius ratio est. Nã omne id, quod nõ affert, aut habet manifestam repugnantiam, seu implicationem, potest divinitus fieri; cũ omne id, quod non implicat; divinæ omnipotẽtiæ subdatur, & intrà illã contineatur. Sed in eo quod detur species repræsentans directè singularia contingẽtia; & quod talis species proponatur intellectui humano pro hoc statu, nulla apparet implicatio, aut repugnantia. Ergò optimè poterit stare, quod loquendo de potentia absoluta, intellectus humanus cognoscat singularia contingentia non solùm indirectè, verum etiàm directè. Et sic difficultas solũ manet loquẽdo cõnaturaliter, & cõformiter ad cursũ rerũ; an intellectus humanus in hoc statu habeat cognoscere directè, aut indirectè singularia cõtingẽtia.

NOTO Quartò non esse idem cognoscere directè aliquod obiectũ, àc cognoscere illud propriè, aut clarè; nec esse idem cognoscere indirectè, àc cognoscere illud impropriè, seu obscurè. Nàm optimè potest componi, & stare, quòd aliqua cognitio sit directa, & obscura, seu confusa circà aliquam rationem vniversalem: & quod econversò cognitio sit indirecta; & tamen sit determinata, clara, & propria cognitio respectu illius, quod indirectè cognoscitur. Et sic supposito, quod cognitio illa, quâ intellectus humanus cognoscit singularia contingẽtia, sit cognitio indirecta, adhuc occurrit disputandum, & restat declarandum; àn talis cognitio indirecta in cõparatione ad talia obiecta singularia sit cognitio clara, & propria; vel solùm sit cognitio obscura, & impropria.

SIT Prima conclusio. singularia contingentia, quatenùs singularia sunt, & vt talia repræsentantur, non possunt directè repræsentari in hoc statu intellectui humano; nec possunt modo regulari, & cõnaturali cognosci directè ab eodẽ intellectu. Dicimus enim, quod singularia cõtingentia, quatenus singularia sũt, seu prout hic, & nunc proponuntur, vt singularia, hoc modo non possunt directè proponi, aut repræsentari, nec directè cognosci à nostro intellectu in hoc statu, in quo talis intellectus est dependens à phantasmatibus. Nã vt benè animadvertunt aliqui Thomistæ disputãtes de hac materia in

libris de Anima; ſingularia rerum materialium, ſeu comparabiliũ; dupliciter poſſunt comparari ad intellectum; nempè vel ſignatè, & per modum cuiuſdam ſpeciei, aut determinatæ quidditatis: ſub ea ratione, & conſideratione; ſub qua de eis ſolet aſsignari diffinitio; & ſub hac ratione, & conſideratione eodem modo comparantur, & ſe habẽt reſpectu humani intellectus ſingularia, àc cæteræ aliæ naturæ, ſeu quidditates rerũ in vniverſali cõſideratæ; quarè ſicut quidditates rerũ directè repræſentantur intellectui, & directè cognoſcuntur ab eo in hoc ſtatu; ſic pariformiter repræſentantur, & cognoſcuntur dicta ſingularia. Secundum quod proponuntur ad modum rationis communis. Et ſic concluſio procedit de ſingularibus ſumptis, ſeu conſideratis, non quidem ſignatè, ſed exercitè, & prout hic, & nunc exercent, & oſtendunt individuationem particularem, & deſignatam, huius, & illius ſingularis ſeorſim ſumpti.

HÆC Concluſio ſic expoſita, & intellecta deducitur primò ex Ariſtotele lib. 1. Phyſicorum text. 46. vbi aſsignans differentiam inter modum cognoſcendi ſenſuum, & intellectus, & diverſa obiecta correſpondẽtia prædictis potentijs, dicit: *Quod vniverſale eſt notum ſecundum rationem; ſingulare autẽ ſecũdum ſenſuum.* Sed vniverſale eſt obiectum directè attingibile ab intellectu; & ſingulare eſt obiectũ directè attingibile à ſenſibus. Ergò vt ſalvetur diſcrimen inter ſenſum, & intellectum per ordinem addicta obiecta; ſingulare, vt ſingulare eſt, non debet cognoſci directè ab intellectu.

SED Dices, quod quànvis intellectus humanus in hoc ſtatu, in quo eſt dependens à phantaſmatibus, cognoſcat directè ſingularia, adhuc ſalvatur optimè diſcrimen inter ipſum intellectum, & ſenſus in ordine, aut per ordinem ad prædicta obiecta: nàm poteſt doctrina Ariſtotelis exponi dicendo, quod ad rationem attinet cognoſcere principaliter, ſeu directè ſingularia; & quod ad ſenſus ſolum pertinet cognitio ſingularium.

SED Contra hoc eſt. Nàm diſtinctio, quam aſsignat Philoſophus inter ſenſum, & intellectum penès ordinem ad ſingularia, & vniverſalia; non ſtat in eo, quod intellectus cognoſcat tam ſingularia, quã vniverſalia, & ſenſus ſolũ cognoſcat ſingularia; nã ſi ſenſus, aut mẽs Ariſtotelis reduceretur ad hoc; impropriè attribueret intellectui, tanquam propriã, cognitionẽ vniverſalium, & ſenſui cognitionem ſingulariũ; ſed vtraque eſſet cõmunis potentijs vtriuſq; generis; vnde in ordine ad ſingularia determinatè indicat Ariſtoteles differẽtiam in ordine ad ea cognoſcenda, inter ſenſus, & intellectũ. Sed diſtinctio nõ ſtat in eo, quod intellectus nõ cognoſcat ſingulatia; cũ certiſsimũ ſit ea cognoſcere clarè, & propriè, vt inferius oſtẽdemus, & nunc admittimus, & ſupponimus. Ergò diſtinctio debet ſtare, & conſiſtere, in modo cognoſcendi; videlicet in eo quod ſenſus attingunt, & cognoſcunt ſingularia directè: intellectus verò cognoſcẽs ea nõ cognoſcit directè, ſed indirectè

DEINDE Probatur idem aſſumptum ex eodem Philoſopho lib. 3. de Anima cap. 4. dum comparãs inter ſe ſenſus, & intellectum, inquit: *Senſitiua igitur pars calidum diſcernit, & frigidum; quorũ quædam eſt ratio, caro: alio verò eſſe carnis diſcernit: aut ſeparabili, aut ſe ſe habente ad ſe ipsã, perinde àc ſe ſe habet cum extenſa fuerit linea flexa. Rurſus in hiſce, quæ in abſtractione conſiſtunt, eadem eſſe videntur: rectum enim ſe habet, vt ſimul eſt enim ipſum cùm continuo ſemper. Quod ſi quidditas ſit diuerſa, aliud eſt profectò eſſe recti, aliud ipſum rectum vt ibi: ſic enim dualitas. Quarè ſit vt hæc etiam alia; vel alio modo ſe ſe habente parte diſcernat. Omninò igitur, vt res ſeparabiles ſunt à materia; ſic ſe ſe habent, & ea, quæ ſunt circà intellectum ipſum.*

ECCE Vbi Ariſtoteles diſtinguit inter calidum, & frigidum, & carnẽ, prout in ſingulari, & vt hic, & nunc in exercitio attinguntur; & diſcernuntur vt ſingularia; & *eſſe*, ſeu eſſentiam carnis, & calidi, & frigidi; & docet, quod ſẽſitiva; ideſt, ſenſus cognoſcitivi percipiunt calidum, & frigidum, & carnen, proùt in ſingulari, & exercitè attinguntur. Alia autẽ potentia præter ſenſus, cognoſcit eſſe, ſeu eſſentiam carnis; & cum alia potẽtia cognoſcitiva præter ſenſus ſit intellectus. Intellectui attribuit, quod propriè cognoſcat; & eſſentiam, ſeu quidditatem rerum materialium, & contingentium. Confirmans diſtinctionem ſuperius aſsignatam inter ſenſus, intellectũ per hoc, quod ſenſus directè attingunt ſingularia, & diſcernunt inter ea, intellectus verò non attingit directè talia ſingularia, ſed quidditates, & rationes vniverſales rerum.

DEINDE Hoc ipſum confirmat, & amplius videtur declarare, dum dicit; quod in his, quæ conſiſtunt in abſtractione à materia, licet rectum, & reflexum, ſeu directum, & connotatũ ſint eadem, tamen ſecundum modum, quo

res ſunt ſeparabiles à materia ſic circà intellectum ipſum ſe habent. Sed in abſtractione ſpecierum, quæ elevantur ex phantaſmate, non poteſt dari abſoluta denudatio rerum ſingularium, prout hic, & nunc repræſentantur, vt ſingularia, à materia, ſeu à conditionibus ſingularibus, cum quibus dicta ſingularia repræſentantur in phantaſmate; vt infrà latius oſtendimus. Ergo ſingularia non poſſunt directè repræſentari intellectui humano in hoc ſtatu, in quo intelligit cum dependentia à phantaſmatibus, nec intellectus poteſt directè illa cognoſcere.

DENIQVE clarius, & efficatius videtur convinci propoſita concluſio ex doctrina, quam tradit Philoſophus in fine huius præſentis capitis, conformiter ad expoſitionem, quam de tali doctrina habet D. Thom. Inquit enim Philoſophus. Quod in anima ſunt diverſæ partes, & quod cõſtituunt differẽtes potẽtias, illa facultas, qua anima cognoſcit neceſſaria, & infallibilia, ſeu immaterialia, quæ non ſunt ſubiecta corruptioni; & materialia, quæ variationi, & corruptioni ſubduntur ratione ſuæ contingentiæ. Et quantum ad contingentia animadvertit Angelicus Doctor Ariſtotelem loqui de contingentibus in ſingulari acceptis: nam hoc modo, vt cognoſcantur, & diſcernantur; indigent alia potentia genere diſtincta ab intellectu. Oſtendens quod ad intellectum non pertinet directè attingentia ſingularium contingentium: quia ſi per intellectum directè cognoſcerentur talia ſingularia; iam non arguetur legitimè diſtinctio alterius potentiæ genere diſtinctæ ab intellectu in ordine ad directam cognitionem talium ſingularium.

ET Eandem concluſionem docet, & probat Angelicus Præceptor quam pluribus in locis. Vt videre eſt in expoſitione præſentis capitis, lectione prima circà finem. Et 1. parte quæſtione 86. articulo primo. Et in libro 4. ſententiarum diſt. 50. quæſ. 1. art. 3. & in diſputatis quæſ. vnica de Anima art. 20. & quæſ. 5. de Veritate art. 6. & quæſ. 10. art. 5. & lib. 3. de Anima lectione 8. & quodlibeto duodecimo articulo 11. & opuſculo 24. capite 1. & 2. Et propoſitam concluſionem probat Angelicus Magiſter loco allegato ex 1. parte; primo in argumento ſed contra ex doctrina ſuperius adducta Ariſtotelis ex lib. 1. phyſicorum, & deinde in corpore eiuſdem art. eam demonſtrat ſequæntibus verbis. *Reſpondeo dicendũ quod ſingulare in rebus materialibus intellectus noſter directè, & primo cognoſcere nõ poteſt. Cuius ratio eſt: quia principium ſingularitatis in rebus materialibus eſt materia indiuidualis: intellectus autem noſter, ſicut ſupra dictum eſt, intelligit abſtrahendo ſpeciem intelligibilem ab huiuſmodi materia. Quod autem à materia indiuiduali abſtrahitur, eſt vniuerſale. Vnde intellectus noſter directè non eſt cognoſcitiuus niſi vniuerſalium. Indirectè autem, & per quandam reflexionem poteſt cognoſcere ſingulare. Quia ſicut ſupra dictum eſt, etiam poſt quam ſpecies intelligibiles abſtraxerit, non poteſt ſecundum eas actu intelligere, niſi conuertendo ſe ad phantaſmata, in quibus ſpecies intelligibiles intelligit, vt dicitur in tertio de Anima. Sic igitur ipſum vniuerſale per ſpeciem intelligibilem directè intelligit, indirectè autem ſingularia, quorum ſunt phantaſmata, & hoc modo formatur hanc propoſitionem Sortes eſt homo.*

Ecce vbi Angelicus Mag. attentè conſiderando modũ, quo intellectus humanus participat ſpecies ab obiectis occurrentibus pro hoc ſtatu, declarat impedimentũ quod datur ad hoc, vt intellectus directè cognoſcat ſingularia, vt ſingularia ſunt. Quia in rebus corporalibus occurrentibus, tanquã connaturalia obiecta, ad hoc vt in hoc ſtatu percipiãtur ab anima, ſingularitas propriè dicit, & oſtẽdit materiã & cõditiones materiales; quia in predictis rebus principium individuationis eſt materia ſignata quãtitate. Sed intellectus humanus ex eo, quod eſt potẽtia ſpiritualis non poteſt percipere aliquod obiectũ, niſi ſit denudatũ à materia. Ergo cũ materia detur in ipſa individuatione, ſeu in ipſis ſingularibus; nõ poterit percipi directè ab intellectu illud, quod non fuerit abſtractũ à ſingularitate. Sed illud, quod abſtrahitur à ſingularitate, nõ eſt ſingulare, ſed vniverſale; cũ nihil propriè abſtrahatur à ſe ipſo, ſed omne id, quod abſtrahitur reſpiciat aliud diſtinctũ, à quo habeat abſtractionem. Ergo id, quod directè attingitur à noſtro intellectu pro hoc ſtatu, nõ poteſt eſſe ſingulare, ſed ſolum vniverſale.

Pro cuius doctrinæ ampliori intelligentia meditanda occurrit doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor, & parens dicta prima parte, quæſ. 85. articulo primo, vbi ad cognoſcendum quod intellectus humanus in ſtatu contractionis, in quo anima eſt actualiter informans corpus, intelligit res corporeas, ſeu materiales per abſtractionem ſpecierum

à phan-

à phantasmatibus in corpore articuli, ità ait: *Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est; obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitiuæ. Est autem triplex gradus cognoscitiuæ virtutis. Quædam autem cognoscitiua virtus est actus organi corporalis scilicet sensus. Et ideò obiectum cuiuslibet sensitiuæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est indiuiduationis principium; ideo omnis potentia sensitiuæ partis est cognoscitiua particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiua est. Quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ coniuncta; sicut intellectus Angelicus. Et ideò huius virtutis cognoscitiuæ obiectum est forma, siuè materia subsistens. Et si enim materialia cognoscant, non tamen nisi immaterialibus ea intuentur, vel in se ipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, vt ex supra dictis patet. Et ideò proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali indiuidualiter existem non tamen prout est in tali materia. Cognoscere verò id, quod est in materia indiuiduali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam à materia indiuiduali, quam repræsentant phantasmata. Et ideò necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo à phantasmatibus, & per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem deuenimus, sicut è contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato verò attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem adhoc quod est corpori quodam modo vnitus, posuit obiectũ intellectus ideas separatas, & quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando.*

EN Vbi Angelicus Doctor distinguens tres differentias, seu gradus virtutis cognoscitivæ, quales sunt potentiæ sensitivæ, quæ reperiuntur in brutis; & virtus intellectualis, quæ competit Angelis; & virtus intelligendi rationaliter, quæ est propria hominum, quatenus homines sunt: assignat causam, seu radicem, obquam per sensus solùm cognoscuntur res materiales, prout individuatæ, & in singulari existentes; & quarè Angeli possunt cognoscere, tam immaterialia, quàm materialia; & materialia, tam in singulari, quàm secundum rationes vniversales. Et tandem radicaliter manifestat causam, obquam intellectus humanus in hoc statu vnionis animæ ad corpus non possit directè percipere singularia, sed solùm rationes communes, seu vniversales rerum materialium, seu contingentium, & corruptibilium. Et causa, quare sensus, seu potentiæ sensitivæ non possunt se extendere ad percipiendum aliquid, nisi sit individuum corporale, est: quia sensus sunt facultates quædam, seu virtutes activæ existentes, & operantes in organo corporali, seu materiali: quarè ex se sunt determinatæ, & restrictæ adhoc, quod solùm participant obiecta materialia, prout hic, & nunc sunt affecta materia; & cùm materia sit principium, & causa individuationis in rebus corporalibus; ideò sensus solùm possunt percipere res corporeas, quatenus individuatas, seu prout in singulari existentes. Et sic obiectum directè attingibile à sensibus solum est singulare, vt singulare, vtpotè affectum materia, quæ est principium individuationis, & singularitatis.

CAVSA Autem, seu ratio, obquam Angeli habent talem amplitudinem in percipiendo species, & in cognoscendo; quod sic possint cognoscere, non solùm obiecta immaterialia, seu spiritualia; verum etiam obiecta materialia, & corporalia: tàm secundùm rationes particulares, quàm secundùm rationes communes, seu vniversales, est: quià virtus intellectiva Angelorum non solùm est facultas operans extra organum corporeum; verum etiam excludit omnem dependentiam ab organis corporeis, adhuc tanquàm ab inferioribus ministrantibus. Et sic possunt participare species infusas repræsentantes modo spirituali, & perfectissimo omnia obiecta, tàm corporalia, quàm spiritualia; & in vtraque linea, tàm rationes singulares, seu particulares, quàm rationes communes, seu vniversales.

EX Quibus etiam liquet ratio, obquam intellectus humanus in statu vnionis animæ rationalis ad materiam; non possit directè cognoscere singularia contingentia; seu materialia: quia cum intellectus humanus non sit actus alicuius organi corporalis; & aliàs sit proprietas, & facultas animæ, quæ est forma corporis, attinet ad ipsum intellectum humanum cognoscere res, seu formas in materia corporali existentes individualiter, sed non prout existunt in tali materia individuatæ: quià hoc modo tales res existunt, & habent suam repræsentationem in phantasmatibus, à qua quidem repræsenta-

tione, & modo repræsentandi efficitur abstractio per intellectum agentem, & sic species, quæ elevantur ex phantasmate; cum ex vi elevationis, & abstractionis denudentur ab omnibus conditionibus materialibus, à quibus dependet, & in quibus repræsentatur propriè individuatio, seu singularitas rerum: ideò singularitas non pervenit ad intellectum quantum ad eius directam repræsentationem, nec potest directè ab intellectu humano cognosci.

QVAM Quidem doctrinam amplius declarat, & confirmat Angelicus parens, & Magister exemplo, quod inducit ex Platone, qui considerans immaterialitatem nostri humani intellectus, & non attendens ad vnionem, & dependentiam, quam habet à corpore; assignavit pro obiecto intellectus ideas separatas: quia de ratione potentiæ intellectivæ est, quod respiciat pro obiecto primario vniversale. Ex qua doctrina sic argumentor. Intellectus humanus propriè, & principaliter habet respicere pro obiecto rem vniversalem seu formas in vniversali. Sed huiusmodi formas, aut species repræsentativas vniversalium non potest participare humanus intellectus, nisi respiciendo singularia indirectè, & deconnotato. Ergo humanus intellectus pro hoc statu non potest cognoscere singularia contingentia directè, sed indirectè, & de connotato. Maior constat ex ipsa amplitudine, & modo illimitato cognoscendi intellectus creati; ob quod Plato ei assignavit, & appropriavit ideas vniversales separatas. Et minorem probo; nam cum in hoc statu vnionis animæ ad corpus, intellectus sit dependens in participando species repræsentativas obiectorum à phantasmatibus, solum possunt ei repræsentari obiecta mediis speciebus elevatis à phantasmatibus. Sed in phantasmatibus solum dātur singularia, & species repræsentativæ eorum. Ergo ad hoc vt detur repræsentatio vniversalis, sicut attinet ad species propriè exactas ab intellectu, & ad ipsum intellectum correspondentes, debet dari abstractio specierum à conditionibus singularibus existentibus in phantasmatibus. Sed talis abstractio non potest propriè fieri, aut intelligi, nisi per hoc, quod remanentibus singularibus, & eorum repræsentatione in sensibus elevetur; & abstrahatur ab eis species denudata à singularitate, vt directè repræsentetur per talem speciem vniversale. Ergo species, quæ pro hoc statu accedunt ad intellectum humanum, talitèr habent repræsentare intellectui suum proprium obiectum vniversale, quod sunt denudatæ, & elevatæ à conditionibus materialibus, & singularibus, quas habebant, & repræsentabant in phantasmate. Sed eo ipso quod tales species spirituales accedentes ad intellectum passibilem sint denudatæ, & depuratæ à conditionibus materialibus, & singularibus, non possunt repræsentare directè talia singularia; sed ad summum possunt ea connotare, ratione dependentiæ, quam habent ab eisdem singularibus remanentibus in phantasmatibus, à quibus fuerunt elevatæ. Ergo nec humanus intellectus ex vi specierū, quas in hoc statu participat, potest cognoscere directè singularia materialia, seu contingentia, sed ad summum poterit ea cognoscere deconnotato, & indirectè per cognitionem quasi reflexam, seu reflectentem circà phantasmata.

DEINDE In comprobationem conclusionis, & probationum adductam meditanda venit doctrina, quam proponit Angelicus Præceptor, in disputatis quæstione vnica de Anima in medio corporis, vbi hæc habet: *Formæ autem intelligibiles à rebus acceptæ, per quandam abstractionem à rebus accipiuntur. Vnde non ducunt in cognitionē rei quantum ad id, à quo fit abstractio. Sed quantum ad id, quod abstrahitur tantum. Et sic cum formæ receptæ in intellectu nostro à rebus sint abstractæ à materia, & ab omnibus conditionibus materiæ, non ducunt in cognitionem singularium, sed vniuersalium tantum. Hæc igitur est ratio quare substantiæ separatæ possunt per intellectum singularia cognoscere: cum tamen intellectus noster cognoscat vniuersalia tantum.*

ECCE vbi ex ipso modo, qui competit humano intellectui participandi species repræsentativas obiectorum per abstractionem à rebus singularibus, & conditionibus materialibus, & individualibus, quibus existunt, & repræsentātur obiecta in phantasmatibus, ostendit clare causam, seu rationem, ob quam intellectus non potest directè ferri ad singularia, nec possit ea directè cognoscere. Quia abstractio aliquo modo observat, & habet rationem motus; cum sit tendentia ab eo, à quo fit abstractio, tanquam à termino à *quo* ad id, in ordine ad quod fit abstractio, tanquam in terminum ad quem. Et cum in motu non attendatur directè ad terminum à *quo*, sed solum quasi reflexè, & per connotationem; ita pariformiter in speciebus, quæ abs-

abstrahuntur à phantasmantibus non attenditur directè ad terminum à quo, sed ad terminum ad quem; & cùm terminus à quo fit abstractio, sint singularia, quæ vt talia repræsentantur in phantasmatibus: & terminus ad quem sit vniversale correspondens intellectui, tanquam proprium, & principale obiectum: fit consequens; quod singularia non possunt repræsentari directè intellectui, sed solum de connotato; ità vt cognoscantur per reflexionem, vtpotè habentia rationem termini à *quo* respectu abstractionis specierum intelligibilium.

DEINDE Id ipsum amplius manifestat Sanctus Doctor exemplo, quod inducit substantiarum separatum; & ex discrimine, seu disparitate, quam assignat inter Angelos, & animas sepatatas ex vno capite, & animam vnitam materiæ ex alia: adhoc, vt substantiæ separatæ, vt sunt Angeli, & animæ rationales existentes in statu separationis, possint directè intelligere singularia; & anima rationalis in statu contractionis, seu vnionis cũ materia non possit intelligere directè singularia, sed solum vniversalia. Nàm cùm Angeli, & animæ separatæ non vtantur speciebus formatis per abstractionem ipsarum à singularibus, sed speciebus infusis à Deo independenter à tali abstractione: ideò singularia non se habent præcisè tanquàm terminus à quo respectu talium specierum, sed possunt optimè induere, & habere rationem termini ad quem, ità vt directè repræsententur, & directè cognoscantur. At verò respectu specierum, quæ abstrahuntur à phantasmatibus, & quibus intellectus humanus vtitur in statu vnionis animæ ad corpus, singularia præcisè se habent vt terminus à *quo* talium specierum, & repræsentationis earum. Et cùm terminus à *quo*, vt talis non sit directè repræsentabilis à specie; indè provenit; quod intellectui humano operanti cùm dependentia à phantasmatibus in abstractione specierum, non possunt repræsentari directè singularia, nec potest ea directè cognoscere.

QVOD Quidem discrimen in modo cognoscendi inter animam rationalem contractam ad materiam, seu illi vnitam, & ab ea dependentem, ex vno capite, & Angelum ex alio; latiori calamo tradit Angelicus parens, in disputatis, quæstione 1. de Veritate, artic. 5. dicens: *Quod mens humana, & Angelica diuersimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanæ fertur ad res naturales primo secundum formam; & secundariò ad materiam, prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est vniuersalis; ità habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione vniuersali. Sic autem considerata materia non est indiuiduationis principium, sed secundùm quod consideratur materia signata sub determinatis dimensionibus existens. Ex hoc enim forma indiuiduatur. Vndè dicit Philosophus in septimo Methaphisicæ, quod hominis partes sunt materia, & forma vniuersaliter; sortis verò forma hæc, & hæc materia. Vndè patet, quod mẽs nostra singulare directè cognoscere non potest, sed directè cognoscitur à nobis singulare per virtutes sensitiuas, quæ recipiunt formas à rebus in organo corporali; & sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, & secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis, sicut enim forma vniuersalis ducit in cognitionem materiæ vniversalis; ità forma indiuidualis ducit in cognitionem materiæ signatæ, quæ est indiuiduationis principium, sed tamèn mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitiuis, quæ circà particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter: vno modo, inquantum motus sensitiuæ partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu, qui est à rebus ad animam; & sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem; prout scilicèt mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura vniuersalis, reddit in cognitionem sui actus, & vlterius in speciem, quæ est actus sui principium, & vlterius in phantasma, à quo species est abstracta: & sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus, qui est ab anima ad res incipit à mente, & procedit in partem sensitiuam, prout mens regit inferiores vires, & sic singularibus se immiscet, mouente ratione particulari, quæ est potentia quædam indiuidualis, quæ alio nomine dicitur cogitatiua. Et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Vniuersalem verò sententiam, quam mens habet de operabilibus non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, vt sic fiat sillogismus, cuius maior est vniuersalis, quæ est sententia mentis, minor autem singularis quæ est applicatio particularis rationis, conclusio verò electio singularis operis. Vt patet per id, quod habetur tertio de anima. Mens verò Angeli: quia cognascit res materiales per formas, quæ respiciunt immediatè materiam, sicut & formam, non solum cognoscit materiam in vniuersali directa in specie-*

tio-

tione, ſed etiam ſingulari ſimiliter, & mens diuinæ.

QVIBVS Doctrinis percurrens conſideratione omnes differentia, & ſtatus intellectuum manifeſtè oſtendit Angelicus Præceptor, quod intellectus humanus in ſtatu vnionis ad corpus non poteſt cognoſcere ſingularia directè.

SIT Secunda concluſio; intellectus humanus in ſtatu vnionis animæ ad corpus, quànvis non cognoſcat ſingularia contingentia directè, tamen cognoſcit illa indirectè, & per reflexionem quandam ad phantaſmata. Hæc concluſio eſt conformis principijs, & doctrinæ Ariſtotelis; & etiam expreſſa D. Tho. in locis ſuprà adductis, & relatis; & vlterius ſuadetur ratione. Primò quia intellectus poſsibilis format, & cognoſcit vniverſale methaphyſicum, non ſolum per abſtractionem negativam, verum etiã per abſtractionem poſsitivam naturæ à ſingularibus, vt communiter admittunt, & docent Logici, & methaphyſici. Sed non poteſt dari abſtractio poſsitiva naturæ à ſingularibus ad formandum, & cognoſcendum vniverſale methaphyſicum, abſque eo quod intellectus cognoſcat ſingularia, à quibus ſit abſtractio ſaltim indirectè cum abſtractio poſitiva, & negativa differant per hoc, quod abſtractio negativa, eſt ſeparatio vnius ab alio, cognoſcendo id, quod ſeparatur, & abſtrahitur, & negando ſe à cognitione illius, à quo ſit abſtractio, ſeu ſeparatio; & abſtractio poſitiva ſit ſeparatio afferens, & dicens cognitionem vtriuſque extremi. Ergo intellectus humanus in ſtatu vnionis animæ ad corpus, in quo format dictum vniverſale, debet cognoſcere indirectè ſingularia.

CONFIRMATVR hoc: quia in eodem ſtatu vnionis animæ ad corpus intellectus humanus format vniverſale Logicum, conſiderando naturas creatas cum præciſsione à ſuis inferioribus, & cum poſsitivo reſpectu ad eadem inferiora, quæ quidem inferiora reſpectu ſpecierum ſunt ſingularia. Et etiam exercet actum prædicandi tales naturas vniverſales de eiſdem inferioribus ſingularibus. Sed hoc non poteſt effici, abſque eo quod intellectus cognoſcat ſingularia, ſaltim indirectè. Ergo intellectus humanus debet cognoſcere ſaltim indirectè ſingularia illa, quæ continentur ſub naturis vniverſalibus, & de quibus tales naturæ prædicantur: & cum hoc inveniatur in ſingularibus contingentibus; conſequens eſt quod indicto ſtatu vnionis animę ad corpus intellectus humanus habet cognoſcere indirectè ſingularia.

DEINDE ſuadetur concluſio; nam cum intellectus humanus ſit potentia vniverſaliſsimæ, & ampliſsimæ virtutis in ordine ad cognoſcendum, ſeu intelligendum, debet cognoſcere omne id, quod quomodocumque repræſentatur in ſpecie, quæ ei proponitur, & eo modo, quo proponitur. Sed in ſpeciebus, quæ pro iſto ſtatu vnionis animæ ad corpus accedunt, ſeu perveniunt ad intellectum humanum, repreſantur ſingularia indirectè. Ergo indirectè debent cognoſci ab eodẽ intellectu talia ſingularia. Maior patet, & minorem probo; nam ſpecies, quæ pro iſto ſtatu vnionis animæ rationalis ad corpus perveniunt ad intellectum: cum ſint abſtractæ à phantaſmatibus, & ab individuis, ſeu ſingularibus exiſtentibus in eiſdem phantaſmatibus, ferunt ſecum quandam habitudinem, ſeu connotationem ad ipſa phantaſmata, & ad ſingularia ex quibus deſumuntur. Sed in hac abitudine, ſeu connotatione continetur repræſentatio indirecta talium ſingulariũ. Ergo ſpecies intelligibiles, quæ pro iſto ſtatu vnionis animæ ad corpus perveniunt ad intellectum humanum, repræſentantur ſingularia indirectè, & conſequenter, etiam debẽt cognoſci cognitione indirecta, ſeu dicente ordinem, & reflexionem ad phantaſmata.

DEINDE Suadetur concluſio; omne id, quod quomodocumque cadit ſub ratione formali obiectiva, & perfectiva cuiuslibet potentiæ, debet attingi à tali potentia, dum modo non ſit impedita ad operandum; vt apparet inductivè percurrendo omnes potentias; omne enim illud, quod cadit, aut continetur ſub lucido colorato: quod eſt obiectum formale potentiæ viſivæ, debet attingi à tali potentia; & ſic de cæteris. Sed ſingularia contingentia, quantumvis materialia, & contingentia ſint, continentur ſub obiecto formali ſpecificativo intellectus humani, quod eſt verum, aut veritas. Ergo dicta ſingularia, non obſtante eorum materialitate, & contingentia, debent attingi, & cognoſci ab intellectu humano, ſaltim reflexè, & indirectè.

SED Dices, quod licet verum ſit, quod talia obiecta ſingularia contineantur ſub vero, quod eſt obiectum formale ſpecificativum intellectus; & vt ſic poſsint ab intellectu humano cognoſci, dum modo ei proponantur, ſeu repræſen-

ſententur: tamen non poſſunt ab eo attingi, aut intelligi, non interveniente repræſentatione eorum. Et quia in ſpeciebus, quæ abſtrahuntur, ſeu elevantur pro hoc ſtatu à phantaſmatibus, ex eo quod tales ſpecies ſunt vniverſales, non poſsit dari, aut non datur repræſentatio talium ſingularium, à quibus tales ſpecies removentur: conſequens eſt, quod pro iſto ſtatu non poteſt, ad effectum repræſentationis, intellectus humanus percipere ſingularia.

SED Contra hoc eſt; nam etiam ſi ſpecies intelligibiles pervenientes ad intellectum humanum; ex eo, quod ſunt formæ vniverſales abſtractæ à ſingularibus, non poſsint directè proponere, aut repræſentare eidem intellectui dicta ſingularia; tamen ex eo, quod ab eiſdem ſingularibus abſtrahuntur, & elevantur, non poſſunt non dicere, ſeu oſtendere, & repræſentare aliquam connotationem, aut habitudinem ad ipſa ſingularia, à quibus removentur, tanquam ad terminum à quo ſuæ elevationis, ſeu abſtractionis. Sed talis connotatio, & habitudo ſufficit ad repræſentationem indirectam talium obiectorum. Ergo cum aliàs contineantur ſub obiecto formali ſpecificativo potentiæ intellectivæ, debent ab eodem intellectu cognoſci in hoc ſtatu per reflexionem, & cognitionem indirectam.

SIT Tertia concluſio, intellectus humanus, cognoſcens pro hoc ſtatu ſingularia contingentia indirectè: cognoſcit ea propriè, ſeu determinate, & clarè, ita vt licet conceptus, quẽ format ſingularium, ſit conceptus habens eſſe per cõnotationem, & reflexionem; tamen eſt conceptus proprius, & clarus ſingularis cogniti. Hæc concluſio etiam ſi videatur contra Caietanum 1. parte quæſtione 86. articulo 1. & contra Capreolum in primo libro ſententiarum diſtinctione 35. quæſtione 2. in ſolutionibus ad argumenta contra quartam concluſionẽ, tamen eſt communis inter alios Diſcipulos D. Thomæ. Et ſatis expreſsè videtur eam docere idem Angelicus Magiſter 1. parte quæſtione 86. articulo 1. in fine corporis, vbi concludit dicens: *Intellectus noſter directè non eſt cognoſcitiuus niſi vniuerſalium: indirectè autem, & per quandam reflexionem poteſt cognoſcere ſingulare,* & poſt pauca proſequitur; *ſic igitur ipſum vniuerſale per ſpeciem intelligibilem directè intelligit; indirectè autem ſingularia, quorum ſunt phantaſmata. Et hoc modo format hanc propoſitionem; Sortes eſt homo.*

EX Qua doctrina ſic conficio probationem concluſionis. Eo modo docet D. Thom. quod noſter intellectus in ſtatu vnionis animæ ad corpus, eſt cognoſcitivus ſingularium per reflexionem, & cognitionem indirectam: quo eſt cognoſcitivus vniverſalium directè. Sed intellectus cognoſcens directè vniverſalia, medijs ſpeciebus elevatis à phantaſmatibus, cognoſcit talia vniverſalia propriè, & cognitione clara, & diſtincta. Ergo ſervata diſtinctione cognitionis directæ, & indirectæ, cognitio, quam intellectus humanus pro hoc ſtatu exercet circà ſingularia contingentia, debet eſſe cognitio propria, clara, & diſtincta eorundem ſingularium, quæ cognoſcuntur.

CONFIRMATVR Hoc quia per cognitionem reflexam, ſeu indirectam, quam intellectus format de ſingularibus, aſſerit D. Thom. quod format hãc propoſitionem; Sortes eſt homo. Sed nullum datur impedimentum ad hoc vt cognitio, quæ formatur de Sorte in tali propoſitione, ſit cognitio propria, & clara ipſius, Sortis; & hoc ipſum videtur indicare ipſa propoſitio. Ergo conformiter ad doctrinam D. Thom. optimè componitur, &, ſtat, quod cognitio, per quam intellectus humanus cognoſcit ſingularia, ſit cognitio clara, & propria eorum; non obſtãtè, quod ſit cognitio indirecta.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius: quia in illis propoſitionibus, in quibus enuntiatur, ſeu aſſeritur de determinatis ſingularibus id, quod eſt proprium ipſorum, nempè quod talis homo eſt Summus Pontifex; & talis homo in ſingulari eſt Rex Hiſpaniarum, & ſic de alijs; tunc formatur conceptus proprius, & diſtinctus rei ſingularis, vt patet: Similiter in propoſitionibus negativis, in quibus comparando individua inter ſe de vno dicitur, ſeu prædicatur: quod non ſit aliud, nempè de Petro, quod non ſit Paulus, & ſic de alijs; tunc diſtinctè, & propriè cognoſcuntur extrema propoſitionum, & de illis extremis ſic diſtinctis, & propriè, ſeu ſecundum propriam rationem conſideratis, dicitur, quod vnum non ſit aliud. Sed talia extrema ſunt ſingularia, & corruptibilia, ſeu contingentia. Ergo de ſingularibus contingentibus, quatenus ſingularia ſunt: etiam ſi cognitio, qua cognoſcuntur, ſit indirecta, datur cognitio propria, clara, & diſtincta in hoc ſtatu vnionis animæ rationalis ad corpus, in quo dependet intellectus ab organis corporeis, ſeu materialibus.

Prou

Proponuntur, & ſolvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum, quod anima rationalis in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus poſsit intelligere directè ſingularia contingentia, vt ſingularia ſunt. Quicunque cognoſcit directè aliquam compoſitionem, debet cognoſcere directè extrema eiuſdem compoſitionis: ſiquidem compoſitio nec poteſt ſtare, nec propriè, & perfectè cognoſci abſque extremis componentibus. Sed intellectus humanus in ſtatu vnionis animæ ad corpus, ex eo quod eſt compoſitivus, & diviſivus cognoſcit omnem compoſitionem, quæ efficitur per ſecundam operationem eiuſdem intellectus, quæ eſt compoſitio, & diviſio; & in particulari cognoſcit hanc compoſitionem; nempè Petrus non eſt Paulus. Sed intra talem compoſitionem ſunt ſingularia. Ergo cũ cognoſcat directè talem compoſitionem intellectus humanus; etiam debet cognoſcere directè ſingularia.

SECVNDO Arguitur, intellectus humanus, prout committatur animam rationalem in hoc ſtatu vnionis ad materiam, habet rationem non ſolum ſpeculativi, verum etiam practici. Sed intellectus practicus, quatenus practicus eſt, debet directè attingere, ſeu cognoſcere ſingularia. Ergo etiam intellectus hnmanus prout eſt vnitus corpori, & depẽdens ab organis materialibus, debet cognoſcere directè ſingularia. Maior eſt certa. Et minorem probo; intellectus enim practicus, prout practicus eſt, habet pro officio, & exercitio, dirigere circa agenda; & cũ ad agenda per ſe principaliter, & directè ordinetur; agenda ipſa debet directè attingere, & cognoſcere. Sed agenda ſunt ſingularia, ſeu actus circa ſingularia; cum nullum vniverſale poſsit formari, aut dari à parte rei. Ergo intellectus practicus, quatenus practicus eſt, debet attingere, & cognoſcere directè ſingularia: & conſequenter, hoc ipſum debet efficere intellectus humanus, prout vnitus materiæ, & vt dependens ab organis corporalibus.

TERTIO Arguitur, intellectus humanus, cum ex eo quod eſt entitas, aut forma ſpiritualis, non ſit minus intelligibilis, quàm intelligens; ſicut intelligit cætera alia intelligibilia, quæ ei proponũtur, ſic debet intelligere ſe ipſum; cum ſit intelligibilis, & exiſtat intimè præſens ſibi ipſi. Sed alia intelligibilia, quæ ei proponuntur, medijs ſpeciebus elevatis à phantaſmatibus cognoſcit directè. Ergo etiam debet cognoſcere directè ſe ipſum. Sed ipſe intellectus in ſe ipſo eſt quid ſingulare. Ergo intellectus humanus: adhuc in ſtatu vnionis animæ rationalis ad corpus habet cognoſcere directè ſingularia.

QAARTO Arguitur, omne id, quod poteſt effici à virtute inferiori, poteſt etiam effici à virtute ſuperiori; ſiquidem vt commune exioma teſtatur: qui potens eſt ad magis, etiam eſt potens ad minus. Sed potentiæ ſenſitivæ ſunt inferioris virtutis, ſeu virtutes inferiores reſpectu intellectus. Ergo quid quid poſſunt efficere, ſeu cauſare potentiæ ſenſitivæ, poteſt etiam efficere, ſeu cauſare intellectus. Sed potentiæ ſenſitivæ cognoſcunt directè ſingularia contingẽtia, ipſa vt ſingularia ſunt. Ergo etiam intellectus in ſtatu vnionis animæ ad corpus debet cognoſcere eadem ſingularia.

QVINTO Arguitur, id, quod primario, & directè cognoſcitur ab intellectu humano, non poteſt eſſe ens rationis, ſed debet eſſe aliquid reale: tum quia reſpectu entis rationis non datur aliqua ſpecies impreſſa, ipſum directè repræſentans: tum quià ens rationis ex ſe ſolum habet formari ad inſtar entis realis, & ſic neceſſario præmittit, aut præſupponit cognitionem entis realis, ſeu ens reale prius cognitum, ad cuius inſtar formetur. Sed omne obiectũ reale, quod poteſt proponi, aut repreſentari intellectui in quocunque ſtatu, debet eſſe ſingulare: cum nullum vniverſale propriè, & formaliter ſumptum detur à parte rei. Ergo id, quod in quocunque ſtatu cognoſcitur primario, & directè ab intellectu humano debet eſſe ſingulare. Et ſic in hoc ſtatu vnionis animæ ad materiam debet intellectus cognoſcere directè ſingularia contingentia.

SEXTO Arguitur; ſi intellectus humanus in ſtatu vnionis ad corpus non poteſt directè cognoſcere ſingularia cõtingentia; ſimiliter nec poſſet cognoſcere in vniverſali naturas, quibus talia ſingularia correſpondent. Sed vt admittimus, & fatemur; intellectus humanus in quocumque ſtatu poteſt cognoſcere directè naturas vniverſales, quibus correſpondent ſingularia contingentia. Ergo

etiam

etiam poterit cognoscere directè dicta singularia. Cætera patent, & minorem probo; si ob aliquam rationem humanus intellectus, quando est vnitus materiæ impediretur à directa attingentia singularium contingentium; maximè quià sunt materialia, & sic eorum repræsentatio non potest accedere directè ad intellectum. Sed etiam naturæ vniversales, quibus correspondent talia singularia, sunt naturæ materiales; cum in sua diffinitione, ratione, & constitutione, materiam includant; & vere sint naturę corporales, seu materiales. Ergo si intellectus humanus in statu vnionis ad corpus, non posset directè cognoscere singularia contingẽtia, nec posset cognoscere directè naturas vniversales, quibus talia singularia correspondent, & cum hoc sit falsum: & nullo modo admittendum: falsum videtur etiam. Quod singularia contingentia non cognoscantur directè ab intellectu pro omni statu.

SEPTIMO Arguitur; si intellectus non cognoscere directè singularia contingentia in statu viæ; aut non daretur, aut non esset necessaria prudentia, aut providentia in hominibus, sed in hominibus viatoribus non solum datur, verum etiam est valdè necessaria prudentia, & providentia, vt per se patet. Ergo intellectus humanus in statu viæ debet cognoscere directè singularia contingentia. Maiorem, in qua est difficultas, sic ostendo; ad prudentiam, & providentiam humanam propriè, per se, & directè attinet iudicare, disponere, & providere de rebus agendis in singulari, & maximè, seu determinate in rebus contingentibus; vt constat ex ipsa ratione prudentiæ, & providentiæ. Ergo si humanus intellectus in statu viæ non cognosceret directè singularia, in tali statu, aut non daretur, aut non esset necessaria prudentia, & providentia in hominibus; & cum hoc manifestè appareat esse falsum; consequens videtur, quod intellectus humanus in statu viæ debet intelligere, seu cognoscere directè singularia contingentia.

OCTAVO Arguitur, nullus potest imperare aliquem actum, nisi habeat cognitionem illius actus, qui imperatur; cum imperium sit propriè operatio, seu actus intellectus, & intellectus non operetur, nisi cognoscendo. Sed multoties imperantur actus, aut executiones rerum contingentium in singulari, per imperiũ directè tendens ad talia singularia, seu ad executionem eorum. Ergo cum ipsum imperium sit cognitio intellectus; intellectus potest pro hoc statu viæ cognoscere directè singularia rerum contingentium, prout talia singularia sunt.

NONO Arguitur, quanto aliqua mens, aut potentia, est altior, ad plura obiecta attingentia se extendit; vel aliàs illa potentia, quæ in comparatione ad alias quasi extremas, constituit medium, ita vt se habeat tanquam superior respectu vnius, & inferior respectu alterius, non est ratio, ob quam non teneat modum medium in operando; ita vt id, quod superior efficit modo præstantissimo, & superiori, & quod inferior causat modo infimo, seu inferiori; ipsa agat medio modo. Sed intellectus humanus existens in via, seu vnitus materiæ, & dependens ab organis materialibus; se habet, vt potentia media inter intellectum Angeli, quẽ respicit vt potentiam superiorem; & inter potentias sensitivas, quas respicit vt inferiores: & aliàs, tam intellectus Angeli, quàm potentiæ sensitivæ habent cognoscere directè singularia contingentia, vt talia singularia sunt; Angelus quidem modo spirituali, & perfectissimo, & sensus modo sensuali, seu materiali, & valde imperfecto. Ergo intellectus humanus tenens medium inter prædictas potentias, debet cognoscere etiam directè suo medio, & proprio modo eadem obiecta, videlicet singularia contingentia.

DECIMO Arguitur, idem est intellectus humanus, & eandem vim, aut virtutẽ habet, quando est vnitus materiæ in statu viæ: ac habet in statu separationis, cum semper permaneat vna, & indivisibilis potentia. Sed anima humana in statu separationis, & independentiæ à corpore intelligit directè singularia cõtingentia. Ergo etiam eadem anima, seu intellectus humanus in statu contractionis ad materiam poterit cognoscere directè eadem obiecta, scilicet individua naturarum contingentium.

VNDECIMO Arguitur: ratio, ob quã denegamus intellectui humano, quod in statu vnionis ad corpus non cognoscat directè singularia materialia, seu rerum contingentium, est; quià non dantur species, per quas talia singularia directè repræsententur intellectui. Sed possunt dari species directè repræsentantes intellectui singularia materialia, seu contingentia, prout singularia sunt, in statu viæ, seu vnionis animæ cum corpore. Ergo in eodem statu potest anima humana cognoscere directè eadem singularia. Maior

cons-

constat ex probationibus adductis pro prima conclusione, & minorem probo: si daretur aliquod obstaculum impediens eductionem specierum directè repræsentantium singularia in intellectu passibili, seu impediens abstractionem similium specierũ ex phantasmatibus: maximè vel quia respectu singularium materialium, seu contingentium non possunt dari tales species: vel quia ex speciebus singularibus existentibus in phantasmatibus non possunt elevari species spirituales directè repræsentativæ rerum materialium, vt sunt singularia contingentia. Sed imprimis non potest impediri directa repræsentatio singularium contingentium, ex repugnantia, aut impossibilitate specierum directè repræsentantium talia singularia; cum tales species dentur in Angelo, & in anima separata. Deinde non datur impedimentum ex parte materiæ, seu materialitatis attinentis ad species existentes in phantasmatibus. Tum quia non minus est materialis, & habens rationem corporeæ, quidditas, seu natura constituens illa singularia, quàm singularia ipsa: & tamen non obstante materia, seu materialitate attinente ad naturam, seu quidditatem, elevatur ex phantasmatibus species spirituales directè repræsentans ipsam naturam in vniversali. Tum quia nõ est minus spiritualis, nec videtur habere minorem activitatem intellectus agens ad denudandas à materialitate species singulares, aut repræsentativas rerum singularium, quam species repræsentativas specierum, seu naturarum vniversalium: & sic eodem modo, immò, & faciliori modo, quo abstrahit, & elevat species repræsentativas naturarum corporalium, potest abstrahere species directè repræsentativas singularium. Ergò in dicto statu vnionis animæ ad corpus possunt dari species repræsentantes directè singularia; & consequenter, talia singularia possunt directè cognosci ab intellectu humano in eodem statu.

DVODECIMO Arguitur: prædicamenta, & omnia, quæ in prædicamentis continentur, pertinent tanquam propria obiecta ad intellectum humanũ, ita vt omnia illa possint ab intellectu cognosci eo modo, quo ad prædicamentum attinent, seu in eo clauduntur, & continentur. Sed in prædicamento non solùm continentur propriè, & directè genera, & species; verùm etiam directè continentur singularia rerum contingentium; vt constat ex descriptione, quę communiter traditur de prædicamentis, dicente: quod prædicamentum est: *Series seu coordinatio prædicatorum superiorum, & inferiorum ab vnico supremo gradu, qui est genus generalissimum vsque ad individuum.* Ergo individua, seu singularia rerũ materialium, seu contingentium pro hoc statu vnionis animæ ad corpus possunt directè cognosci ab intellectu hominis.

DECIMO Tertio Arguitur: omnes prædicationes Logicæ formaliter efficiuntur; & habent esse per cognitionem intellectus. Ergo omnia, quæ attinent ad tales prædicationes, & eo modo, quo in eis continentur, debent cognosci ab intellectu eas efficiente, seu exercente. Sed intellectus humanus in statu viæ, seu vnionis animæ ad corpus exercet prædicationes circà singularia, non solum indirectas, verum etiam directas; nam exercet hunc actum, seu cognitionem: nempè homo est Petrus, in qua propositione prædicatio est indirecta: quia id, quod habet rationem subiecti, & materię, ponitur ex parte prædicati; & id, quod se habet vt forma, se tenet ex parte subiecti. Et etiam exercet hunc actum Petrus est homo: Paulus est rationalis, in quibus prędicationes sunt directæ, & circà singularia. Ergo debet cognoscere directè singularia.

DECIMO Quarto arguitur; si intellectus humanus non cognosceret directè singularia, vt singularia sunt, non posset propriè, & formaliter efficere vniversale Logicum. Sed intellectus humanus in statu vnionis ad corpus efficit vniversale Logicum, vt constat. Ergo etiam debet cognoscere directè singularia. Maiorem sic ostendo; vniversale Logicum propriè, & formalissimè consideratum constit in relatione, seu respectu rationis procedente à natura superiori ad inferiora; quæ natura vniversalis respicit directè tanquam legitimum terminum ad quem. Sed inferiora, quæ per se respicit vniversale specificum, seu species, in qua consistit secundum prædicabile, sunt individua; seu singularia. Ergo si intellectus humanus nõ cognosceret directè singularia, ad quem fundat, & dicit directè habitudinem, & respectum omnis species quatenus habet rationem vniversalis Logici; ad minus non posset efficere speciẽ habentem esse vniversalis Logici: & cum tale vniversale propriè efficiat; consequẽs apparet, quod intellectus humanus in statu vnionis animæ ad corpus possit cognoscere directè singularia. DE-

DECIMO Quinto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; nàm humanus intellectus in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus, efficit, ſeu format non ſolùm vniverſale methaphyſicum, verum etiã vniverſale logicum; & huiuſmodi vniverſalia non ſolùm cauſat per abſtractionem negativam, verum etiam per preciſsionem poſsitivam, vt communiter docent Logici, & Methaphyſici. Sed ad præciſsionem poſsitivam naturæ vniverſalis à ſingularibus exigitur cognitio directa, ſeu directè terminata ad ipſa ſingularia, à quibus fit præciſsio, & ſeparatio naturæ vniverſalis. Ergò in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus debet intellectus humanus cognoſcere directè ſingularia, à quibus per poſsitivam abſtractionem ſeparat naturam vniverſalem.

DECIMO Sexto arguitur; ſi intellectus humanus in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus non poſſet cognoſcere directè ſingularia, maximè; quià intelligeret per ſpecies abſtractas à phantaſmatibus, & à conditionibus ſingularibus exiſtentibus in eiſdem phantaſmatibus. Sed intellectus humanus in hoc ſtatu non vtitur talibus ſpeciebus, ſeu non intelligit per illas. Ergò optimè ſtat, quod humanus intellectus in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus intelligat directè ſingularia. Maior ex ſupra dictis patet, & minorem probo; ſi intellectus humanus intelligeret per ſpecies abſtractas à phantaſmatibus, & repræſentantes obiecta cùm abſtractione ab individuatione, & ſingularitate cognoſceret res cùm ſimili abſtractione à ſingularitate. Sed intellectus non poteſt verè, & propriè cognoſcere obiecta, quæ occurrunt cùm abſtractione à ſingularitate; quià cùm omnia obiecta, quæ intellectui occurrunt pro hoc ſtatu, ſint in re ſingularizata, & ſingularia ſi intellectus ea cognoſceret ſinè ſingularitate cognoſceret omnia obiecta aliter ac ſunt in ſe, & ſic ſemper eſſet falſus; quod non eſt admittendum. Ergò intellectus humanus in hoc ſtatu vnionis animæ rationalis ad corpus non vtitur ſpeciebus elevatis à phantaſmatibus, & abſtractis à repræſentatione ſingularium; & ſic debet cognoſcere directè omnia ſingularia, quæ ad phantaſmata perveniunt in dicto ſtatu.

DECIMO Septimo arguitur, omnia obiecta, quæ pro iſto ſtatu vnionis animæ ad corpus occurrunt cognoſcenda, & intelligenda ſunt corporalia, ſeu materialia; ita vt materia prima ſit de ratione, diffinitione, & conceptu eſſentiali talium rerum, ſeu obiectorum. Sed nihil poteſt cognoſci propriè abſq; eo, quod eſt de ratione eſſentiali illius. Ergò obiecta, quæ in iſto ſtatu occurrunt noſtro humano intellectui cognoſcenda non poſſunt verè, & propriè cognoſci; quim cognoſcantur, vt materialia, ſeu vt habentia materiam. Sed non poſſunt cognoſci vt materialia, & habentia materiam; abſque eo quod cognoſcantur; vt individua, ſeu vt ſingularizata, & ſingularia; cum materia prima ſit proprium, & legitimum principium, ſeu ratio individuationis. Ergò in dicto ſtatu vnionis animæ ad corpus debent cognoſci ab intellectu humano directè ſingularia contingentia rerum materialium, quæ occurrnnt cognoſcenda.

DECIMO Octavo arguitur, ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles libro 3. de Anima, textu 28. vbi aſsimilat, & comparat phantaſmata ad colores dicens quod eo modo ſe habent phantaſmata ad intellectum, ſicut ſe habent colores ad viſum, ſeu ad potentiam viſivam. Ex qua doctrina, & paritate, ſic argumentor. Eodem modo videtur philoſophandum de phantaſmatibus in ordine ad præſtandum ſpecies intellectivas intellectui ad hoc vt intelligat, ſeu cognoſcat; ac de coloribus in ordine ad diſtribuendum ſpecies viſibiles ad hoc vt potentia viſiva videat. Sed colores taliter ſe habent in præſtantione ſpecierum viſibilium; quod ſpecies non denudantur à ſingularitate colorum, ſed ipſos colores ſingulares, à quibus procedunt repræſentant vt ſingulares. Ergò etiam ſpecies, quæ ex phantaſmatibus elevantur ad intellectum, taliter debent elevari, & communicari, quod non denudentur à ſingularitate rerum, à quibus abſtrahuntur, ſed ipſas res vt ſingulares directè repræſentent intellectui. Sed eo ipſo, quod repræſentent directè intellectui res ſingulares, intellectus debet eas directè cognoſcere. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis intellectus humanus pro hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus poteſt cognoſcere directè quæcumque ſingularia pervenientia ad phantaſmata.

DECIMO Nono arguitur; ex alia doctrina, quã tradit Ariſtoteles in eodem libro 3. de Anima, textu 32. & 39. vbi aſſerit, quod intellectus intelligit ſpecies;

in phantaſmatibus. Ex qua quidèm doctrina, ſic argumentor. Si intellectus intelligit ſpecies, quibus vtitur ad intelligendum in phantaſmatibus, eo modo videtur debere intelligere eas, & ea, quæ per illas repræſentantur, ſicut tales ſpecies, & res per ipſas repræſentatæ ſunt in phantaſmatibus. Sed ſpecies, & obiecta, quæ per tales ſpeciès repræſentantur, ſunt in phantaſmatibus ſingularia. Ergò vt ſingularia debent etiam cognoſci à noſtro intellectu directè, vtpotè ſic repræſentata.

VIGESIMO Arguitur, illa obiecta, quæ directè repræſentantur per ſpeciem pertinẽtem ad intellectum, directè etiam cognoſcuntur ab eodem intellectu. Sed ſingularia materialia, ſeu contingentia directè repræſentantur per ſpecies pervenientes ad intellectum humanum. Ergò talia ſingularia directè cognoſcuntur ab eodem intellectu. Maior apparet certa, & minorem probo: illa obiecta videntur directè repræſentari per ſpecies pervenientes ad intellectum, quorum repræſentatio permanet in memoria ſpirituali, talitèr quòd deſtructis, ſeu deficientibus phantaſmatibus, adhùc vigeat repreſentatio. Sed repræſentatio ſingulârium materialium, ſeu contingentium durat, ſeu permanet in memoria ſpirituali; ità vt deſtructis, ſeu deficientibus phantaſmatibus, adhùc detur talis repræſentatio; vt colligitur ex illo Lucæ, 16 de Divite, qui exiſtente in inferno poſt ſeparationem, ſeu in ſtatu ſeparationis animæ à corpore, recordabatur, quod in hoc ſeculo, aut mundo remanebant quinque fratres, in quibus proponebantur quinque ſingularia materialia, & contingentia. Ergò ſingularia materialia, & contingentia directè repræſentantur per ſpecies pervenientes ad intellectum humanum; & conſequentèr, talia ſingularia debent cognoſci directè ab eodem intellectu.

VIGESIMO Primò arguitur contrà ſecundam concluſionem ad probandum; quòd humanus intellectus in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus non poſſit vllo modo cognoſcere dicta ſingularia, contingentia, & materialia. Si intellectus aliquo modo cognoſceret, ſeu intelligeret ſingularia rerum materialium, eo modo, quo illa intelligeret, efficeretur ipſa ſingularia cognita; ſiquidèm vt teſtatur Philoſophus lib. 3. de Anima, cap. 5. intellectus intelligendo efficitur omnia, quæ intelligit. Sed intellectus nullo modo poteſt effici res materialis: cùm ſemper ſit, & permaneat ineſſe, & ratione potentiæ ſpiritualis. Ergò intellectus humanus nullo modo poteſt cognoſcere, ſeu intelligere ſingularia contingentia.

VIGESIMO Secundo arguitur ex doctrina D. Auguſtini lib. 2. Soliloquiorum, capite 4. vbi ait; quod corpora intellectu comprehendi non poſſunt; nec aliquod corporeum, niſi ſenſibus videri poteſt. Tùnc ſic: illud, quod ab intellectu cognoſcitur, per ipſum intellectum aliquo modo comprehenditur, & videtur. Sed teſte D. Auguſtino corpora per intellectum, nec comprehenduntur, nec videntur: quià hoc eſt proprium ſenſuum, ſeu potentiarum ſenſitivarum. Ergò corpora, ſeu ſingularia materialia nullo modo poſſunt attingi, aut aliquo modo ab intellectu cognoſci.

VIGESIMO Tertiò arguitur ex alia doctrina eiuſdem D. Auguſtini deſumpta ex libro 11. ſuper Geneſi ad litterã cap. 25. vbi ait; quod viſio intellectualis eſt eorũ, quæ ſunt per eſſentiam ſuam in anima. Sed ſingularia materialia, & contingentia non ſunt per eſſentiam ſuã in anima, ſeu in intellectu humano; cũ anima rationalis, & humanus intellectus habeãt abſolutè, & completè eſſe immateriale, ſeu ſpirituale. Ergò viſio, ſeu cognitio intellectualis, nullo modo poteſt terminari ad ſingularia materialia; & ſic talia ſingularia nullo modo poſſunt cognoſci ab intellectu.

VIGESIMO Quarto arguitur, ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles lib. 3. Phiſicorum, textu 21. dicens: *Quod eadem via eſt de Athenis ad Thebas; ac de Thebis ad Athenas.* Ex qua quidem doctrina; ſic conficitur argumentum. Sicùt ſe habet ſenſus ad intelligibilia, ità ſe habet intellectus ad ſenſibilia. Sed anima per ſenſum nullo modo poteſt cognoſcere ſpiritualia, quæ ſunt intelligibilia. Ergò èconverſo eadem anima per intellectum nullo modo poteſt cognoſcere corporalia, quæ ſunt ſenſibilia. Sed ſingularia materialia, ſeu contingentia ſunt corporalia, & ſenſibilia. Ergò talia ſingularia nullo modo poſſunt cognoſci ab intellectu humano.

VIGESIMO Quinto arguitur; intellectus ſolùm poteſt cognoſcere id, quod eſt obiectum legitimum ipſius, & quod cùm ipſo intellectu proportionatur; ſicùt viſus ſolùm cognoſcit lucidum coloratum, & auditus cognoſcit ſono-

sonorum: quià talia obiecta habent proportionem cùm dictis sensibus. Sed singularia contingentia, & materialia; ex eo quod materialia sunt, non videntur habere proportionem cùm intellectu, nec esse legitimum obiectum ipsius; ex eo quod intellectus est forma, seu potentia spiritualis. Ergò singularia materialia nullo modo possunt attingi, aut cognosci ab intellectu passibili.

VIGESIMO Sexto arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum quod dicta singularia non possint cognosci ab intellectu cognitione propria, clara, & distincta. Solùm potest propriè cognosci ab aliqua potentia cognoscitiva, quod est proprium obiectum illius. Sed singularia contingentia non sunt proprium obiectum intellectus humani. Ergò non possunt cognosci propria cognitione, seu propriè ab ipso intellectu humano. Maior apparet certa, & minorem probo, proprium obiectum intellectus est vniversale: siquidem vt in primo physicorum testatur Aristoteles vniversale notum est ratione, singulare verò sensu. Sed singularia, vt singularia sunt, non habent rationem vniversalium. Ergò singularia contingentia, vt talia singularia, sunt non attinent ad intellectum vt proprium obiectum illius: àc per consequens, nec possunt cognosci à tali intellectu propriè, seu propria cognitione.

VIGESIMO Septimo arguitur; ad hoc vt singularia materialia cognoscantur propriè, debent cognosci eo modo, quo sunt in se. Sed intellectus humanus non potest cognoscere singularia materialia, sicùt sunt in se. Ergò nec possunt cognosci cognitione propria. Maior patet: quià si non cognoscuntur eo modo, quo sunt in se, casu, quo cognoscantur; tunc cognoscentur aliter, àc sunt in se. Et sic non propriè, sed impropriè. Et minorem probo; intellectus humanus non potest cognoscere aliquod obiectum nisi per intellectionem, quæ est actio, seu operatio spiritualis; & sic semper debet cognoscere modo spirituali, & immateriali. Sed singularia materialia, vt materialia sunt in se ipsis, non possunt cognosci per actionem spiritualem; per quam solùm potest attingi obiectum modo spirituali, & immateriali. Ergò intellectus humanus non potest cognoscere singularia materialia, sicut sunt in se. Et consequentèr, in hoc statu non potest intellectus ea cognoscere cognitione propria.

VIGESIMO Octavo arguitur, si intellectus humanus cognosceret singularia materialia, cognitione propria, talia singularia non possent attingi, seu cognosci ab alia potentia prætèr intellectum: cùm proprium sit, quod convenit omni, soli, & semper. Sed cognitio singularium materialium non convenit soli intellectui, sed etiam sensibus; immò, & maximè, & principalissimè competit potenti js sensitivis, asserente Aristotele; quod singulare notum est ratione, singulare verò sensu. Ergò singularia materialia non possunt cognosci ab intellectu cognitione propria.

VIGESIMO Nono arguitur; solùm potest cognosci ab intellectu in hoc statu vnionis animę ad corpus id, quod proponitur, aut repræsentatur per species intelligibiles, & eo modo, quo repræsentatur; quarè solùm videtur posse cognosci propriè illud, quod per propriam speciem repræsentatur. Sed respectu singularium materialium non possunt dari in hoc statu viæ, species propriè repræsẽtantes singularia; cùm species, quæ in dicto statu perveniunt ad intellectum eleventur à phantasmatibus depuratæ, & omninò denudatæ à singularitate, & ab omnibus conditionibus individualibus. Ergò in hoc statu non potest intellectus humanus cognoscere cognitione propria singularia materialia.

TRIGESIMO Arguitur specialitèr ad probandum, quòd si singularia nõ cognoscuntur directè, non possint cognosci cognitione distincta. Quià singularia non minus videntur indigere distincta, & propria specie ad hoc, vt cognoscantur distinctè, quàm propria, & directa specie ad hoc, vt cognoscantur directè. Sed intellectus humanus in hoc statu non participat propriam, & distinctam speciem repræsentativam singularium; cùm species, quæ elevantur ex phantasmatibus ad intellectum, solùm sint propriæ, & distinctæ species repræsentativæ vniversalium. Ergò intellectus humanus sicùt pro isto statu vnionis animæ ad corpus non potest cognoscere directè singularia; sic similitèr non potest cognoscere ea clarè, & distinctè.

DENIQVE Arguitur, intellectus humanus non attingit, aut cognoscit singularia, nisi prout remanent, & existunt in phantasmatibus. Sed prout existunt in phantasmatibus, non potest ea attingere, aut cognoscere distinctè, & clarè. Ergò solùm cognoscit talia obiec-

ta cognitione obſcura, & confuſa. Maior apparet certa; & minorem probo; ſolùm poteſt intellectus humanus cognoſcere clarè, & diſtinctè obiecta, quæ percipit ſub luce, & claritate intellectuali, quæ eſt propria lux, & claritas attinens ad intellectum. Sed talis lux, & claritas non poteſt dari in phantaſmatibus; cùm ſint partes, ſeu organa, & potentiæ corporales. Ergò intellectus non poteſt attingere, & cognoſcere clare, & diſtinctè ſingularia, prout ſunt in phantaſmatibus. Ac per conſequens, ſolùm cognoſcit talia obiecta ſingulariacognitione obſcura, & confuſa.

RESPONDETVR ad primum argumentum, negando maiorem. Non enim eſt neceſſarium, quod cognoſcens totum, cognoſcat eodem modo, quo ipſum totum, cognoſcit omnes illius partes; ſed ſatis eſt, quod omnes tales partes cognoſcat, ſecundùm modum, & graduationem ad eaſdem partes attinentem, & cùm compoſitio habeat rationẽ totius, ſeu modum compoſiti, & extrema eiuſdem compoſitionis habeant rationem partium; non eſt neceſſarium, quod, qui cognoſcit aliquam compoſitionem, directè debeat directè attingere & cognoſcere extrema talis compoſitionis; ſed ſatis eſt, quod talia extrema attingat de connotato, & indirectè, ſicùt repræſentantur; & quià ſingularia attinentia ad compoſitionem, & diviſionem quas humanus intellectus exercet in hoc ſtatu vnionis animæ rationalis ad corpus, ſolùm repræſentantur per ſpecies pervenientes ad intellectum connotativè, ſeu de connotato, & per quandam habitudinem, ſeu reſpectum, quem fundant ad illas; conſequens eſt, quod quàvis intellectus directẽ attingat, & cognoſcat compoſitionem; tamen extrema ſingularia, quæ ad illam pertinent tanquam partes, non eſt neceſſarium, quod cognoſcat directè, ſed ſatis eſt, quod ea cognoſcat per reflexionem, ſeu de connotato, & indirectè. Ità D. Thom. 1. p. quæſt. 86 art. 1. ad finem corporis. Et in diſputatis quæſt. 10. art. 5. in ſolutione ad tertium.

AD Secundum argumentum reſpodetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem nego maiorem, quantum ad id, quod continet, ſeù aſſerit; videlicèt quod debet directè attingere, ſeu cognoſcere ipſa agẽda, prout in particulari exequenda: nàm intellectus practicus, adhuc inquantum practicus eſt, etiam ſi ordinetur ad agenda in particulari, tanquàm ad effectum, & finem, quaſi ſecundarium; tamen primò, ſeu tanquam primum obiectum reſpicit principia practica vniverſalia; vt ſunt omne bonum, ſeu conveniens eſt amplectendum, & ſi oportuerit eſt exequendum; & omne malum eſt odio habendum, & fugiendum. Et alia ſimilia; & ſic circà talia principia vniverſalia operatur, ſeu exercet ſuam cognitionem directè, & circà ſingularia operabilia, ſeu agenda indirectè. Cuius rationem ſuo Angelico ſtilo tradit D. Thom. loco vbi ſuprà primæ partis in ſolutione ad ſecũdum dicens: *Quod electio particularis operabilis eſt quaſi concluſio ſillogiſmi intellectus practici, vt dicitur in 7. Ethicorum. Ex vniverſali autem propoſitione directè non poteſt concludi ſingularis niſi mediante aliqua ſingulari propoſitione aſſumpta. Vndè vniverſalis ratio intellectus practici non mouet niſi mediantè apprehenſione particulari ſenſitiuæ partis, vt dicitur in 2. de Anima.*

AD Tertium argumentum reſpondetur negando maiorem, quantum ad modum cognoſcendi, verum enim eſt, quod intellectus humanus reſpiciens pro obiecto verum abſolutè, & in vniverſali conſideratum, ſe extendit ad cognoſcendum omne verum; & cum ipſe intellectus in ſe ipſo ſit quoddam verum; ſicut intellectus cognoſcit alia, etiam poteſt cognoſcere ſe ipſum; ſed non eodem modo; quo attingit, & cognoſcit cætera alia; ſed ſicut obiectivè, ſeu per modũ obiecti occurrit, & proponitur cognoſcẽdus ſibi ipſi, & cũ ſibi ipſi ſolũ proponatur per modũ obiecti reflexivè, ſeu per quandam reflexionem; indè eſt, quod ſolum poteſt cognoſci à ſe ipſo indirectè, & per actum quaſi reflexum, ſicut alia ſingularia. Pro cuius ſolutionis, & doctrinæ debita intelligentia meditanda occurrit doctrina, quam tradit D. Thom. 1. p. quæſt. 87. art. 3. in corpore; vbi hæc habet: *Vnumquodque cognoſcitur ſecundum quod eſt actu. Vltima autem perfectio intellectus eſt eius operatio. Non enim eſt ſic actio tendens in alterum, quæſit perfectio operati, ſicut ædificatio ædificati, ſed manet in operante vt perfectio, & actus eius vt dicitur in 9. Methaphyſicæ. Hoc enim eſt primum, quod de intellectu intelligitur: ſcilicèt ipſum eius intelligere. Sed circà hoc diuerſi intellectus diuerſimodè ſe habent. Eſt enim aliquis intellectus; ſcilicèt diuinus, qui eſt ipſum ſuum intelligere.*

Et

Et sic in Deo idem est, quod intelligat se intelligere, & quod intelligat suam essentiam: quià sua essentia est suum intelligere, Est etiàm alius intellectus, scilicèt Angelicus, qui non est suum intelligere, vt suprà dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Vndè, & si aliud sit in Angelo secundùm rationem, quod intelligat se intelligere, & quod intelligat suam essentiam, tamen simùl, & vno actu vtrunque intelligit quia hoc, quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ. Simùl autem, & vno actu intelligit res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus scilicèt humanus, qui nec est suum intelligere, nec suum intelligere, & obiectũ primũ est ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum; scilicèt natura materialis rei. Et id. ò id, quod primò cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi obiectum, & secundariò cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur obiectum, & per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideò Philosophus dicit: quod obiecta præcognoscuntur actibus, & actus potentijs.

AD Quartum argumentum respondetur, primo negando maiorẽ. Quià multotiès contingit, quòd quàvis virtus superior possit efficere præstantiores, & perfectiores effectus, quàm virtus inferior, tamen non potest causare eosdem effectus secundùm speciem, quos causat virtus inferior: forma enim superioris rationis, & virtutis est anima humana, quàm equina; & tamen non potest præstare, aut causare eosdem effectus illa, àc causat ista. Secũdò respondeti potest distinguendo maiorem; omne id, quod potest effici à virtute inferiori, potest etiàm effici à virtute superiori; distinguo maiorem; quandò virtus superior, & inferior sunt eiusdem rationis, & speciei, concedo maiorem. Quandò virtus superior, & inferior sunt diversæ rationis, & speciei, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Quià sensus, & intellectus sunt virtutes, seu potentiæ diversæ rationis, & speciei. Vel alitèr potest responderi tertio distinguendo maiorem alio modo: omne id, quod potest effici à virtute inferiori, potest etiam effici, & causari à virtute superiori; distinguo maiorem, potest effici diverso modo; seu sub diversa ratione formali concedo maiorem. Potest effici, seu causari eodem modo, nego maiorem. Et concessa minori, distinguo consequens: ergò quid quid possũt efficere, & causare potẽtiæ sensitivæ, potest etiam efficere, seu causare intellectus distinguo consequens; superiori, & eminentiori modo, concedo consequentiã. Eodem modo, & sub eadem formalitate, nego consequentiam. Et sic ea, quæ seorsim, & in singulari cognoscunt sensus, cognoscit intellectus in vniversali: seu ea, quæ in se concretè, & vt materialia, modo sensuali cognoscunt sensus, modo immateriali, & elevatiori cognoscit intellectus. Quam solutionem tradit D. Thomas 1. parte quæst. 86. art. 1. ad quartum, dicens: *Quod virtus superior potest illud, quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Vndè id, quod cognoscit sensus materialitèr, & concretè (quod est cognoscere singulare directè) hoc cognoscit intellectus immaterialitèr, & abstractè, quod est cognoscere vniuersale.* Et alijs terminis tradit hanc eandem solutionem quæst. 10. de veritate art. 5. ad quintum dicens: *Quod illud, quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen semper eodẽmodo; sed quandoque alio altiori modo; & sic intellectus cognoscere potest ea, quæ cognoscit sensus altiori tamen modo, quàm sensus, sensus enim cognoscit ea, quantum ad dispositiones materiales, & accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis.*

AD Quintum argumentum respõdetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed omne obiectum reale, quod potest proponi, & repræsentari intellectui humano in quocumque statu, est singulare, distinguo minorem: si repræsentetur vt contractum, & vt hic, & nunc existens, concedo minorem. Si repræsentetur cum præcisione à contractione, & ab existentia, quam hic & nunc participat, nego minorem, & consequentiam. Quià in omnibus naturis creatis distinguntur tres status. In quibus naturæ possunt considerari; nempè, & status contractionis ad inferiora, & status in quo natura cõsideratur secũdũ se, seusecũ dũ sua nuda prædicata essẽtialia; & status vniversalitatis; in quo natura consideratur vt formalitèr vniversalis. Et ex his tribus statibus, duo priores sunt status reales; & solus tertius est status rationis. Et cũ secũdus status præscindat à singularitate, & sit status realis; iã datur realis status rerũ, in quo tãquàm entia realia denudata à singularitate, correspõdeãt tanquã proprium, & directũ obiectũ intellectui.

AD Sextum argumentum respõdetur; negando maiorem, & ad probationem dicimus: quod ratio, seu causa, ob

quam individua, seu singularia materialia non possunt directè repræsentari intellectui humano in hoc statu, in quo anima est vnita materiæ, non est: quia sunt entia materialia quomodocunque; quià vt in argumento proponitur; etiam naturæ, seu quidditates rerum corporalium habent, quod sint materiales, quarè si directa cognitio intellectus impediretur ex hoc, quod obiectum sit materiale; nulla quidditas, aut natura rerum materialiũ posset directè ab intellectu humano cognosci: sed ratio est: quià singularia materialia, vt talia singularia sũt. Et prout existunt in phantasmatibus tãquàm rationes, & causæ, ex quibus elevandæ sunt species ad intellectum, se habent vt terminus à quo talis elevationis; & specialissimo modo habent repræsentare materiam, vt causam, & legitimam rationem talis individuationis, seu singularitatis. Ob quod quanvis absolutè loquendo possit dari species spiritualis directè repræsentativa non solùm naturæ corporeæ, secundùm suum esse specificum consideratæ, verum etiam individuorum correspondentium talibus naturis; sicût reperitur in Angelis; tamen in elevatione specierum spiritualium, quæ efficitur per actionem intellectus agentis, abstrahendo tales species ex speciebus rerum singularium, eo modo, quo exercetur abstractio, non potest elevari species directè repræsentans conditiones materiales attinentes ad individuationẽ quià in talibus speciebus, & obiecto per eas repræsentato in phantasmatibus relucet proprijssimè id, quod attinet ad sensus vt legitimum obiectum, & specificativum eorum, & sic non potest elevari, vt directè repræsentetur intellectui.

AD Septimum argumentum respondetur, negando maiorem, Et ad probationem nego maiorem conformitèr ad dicta in solutione ad secundum argumentum. Nàm ad prudentiam, & providentiam humanam, etiam si per se attineat ordinare, & disponere de agendis; non attinet disponere de agendis eodem modo, secundùm omnem considerationem; sed attinet directè disponere de illis in vniversali; & indirectè si considerentur in singulari, vt explicat Angelicus Parens loco ibi adducto; & vt docet quæst. 10. de veritate, art. 5. ad secundum: *Dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitatiua, cuius est intentiones singulares cognoscere.* Et sic ex eo quod intellectus humanus non possit attingere, & cognoscere directè singularia; non ideò aufertur, quod detur, & quod sit valdè necessaria humana prudentia, & providentia.

AD Octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: nemo potest imperare aliquem actum, nisi habeat cognitionem illius actus, qui imperatur, distinguo maiorem, quin habeat cognitionẽ directam, aut ad minus indirectam, concedo maiorem. Quin habeat cognitionem directam præcisè, nego maiorem. Et omissa minori quantum ad imperium actuum singularium, nego cõsequentiam. Quià etiam si imperium ex eo quod formalitèr est actus intellectus, exigat cognitionem illius, quod imperatur; tamen non est necessarium, quod talis cognitio attingat id, quod imperatur directè præcisè. Sed satis est, quod illud attingat indirectè. Et sic quanvis illud, quod determinatè imperatur, sit singulare, ex hoc solùm sequitur, quod cognitio intellectiva pertinens ad imperium attingat indirectè singularia, non autem, quod attingat, & cognoscat ea directè.

AD Nonum argumentum respondetur; concessa maiori, & omissa minori, negando consequentiam. Nàm admisso, quod intellectus humanus teneat & quasi statuat medium inter intellectũ Angeli, quem respicit vt potentiam superiorem, & perfectiorem, & inter potentias sensitivas, quas respicit vt inferiores tamen ad constituendum tale medium non est necessarium, quod debeat directè cognoscere singularia materialia: immò potius talis ratio medij videtur melius, & proprius salvari per hoc, quod humanus intellectus attingat, & cognoscat solùm indirectè talia singularia. Nã si sensus ea cognoscunt directè modo sẽsuali, aut sẽsibili; & Angeli illa intelligũt modo spirituali etiam directè; intellectus humanus cognoscens ea modo spirituali, & indirectè, procedet medio modo respectu aliarum dictarum potentiarum.

AD Decimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: idem est intellectus humanus in statu vnionis animæ ad corpus, àc est in statu separationis à corpore, seu à materia, distinguo maiorem, est idem, & diverso modo se habens, concedo maiorem. Est idem, & se habens eodem modo, nego maiorem. Et omissa, aut concessa minori, nego consequentiam. Nàm etiam si intellectus humanus conservet non solum idẽ esse

esse specificum, verum etiam idem esse numericum in vtroque prædicto statu contractionis, & abstractionis à materia: tamen se habet modo valde diverso in illis; nam in statu separationis à materia non abstrahit species à phantasmatibus quibus speciebus vtatur ad cognoscendū, sed recipit species per infusionem, quæ sinè vllo inconvenienti possunt directè repræsentare singularia: ob quod poterit intellectus directè etiam ea intelligere, seu cognoscere. At vero in statu vnionis animæ ad corpus participat species per elevationem, aut abstractionem earundem specierum à singularibus materialibus, quatenus talia singularia sunt, & sic species respicientes ex vi suæ abstractionis singularia, quatenus talia singularia sunt, pro termino à quo non possunt directè repræsentare illa singularia intellectui; nec intellectus potest talia obiecta directè cognoscere, seu intelligere.

AD Vndecimum argumentum respondetur; concedēdo maiorem, & negando minorem, & ad probationem dico conformitèr ad doctrinas adductas ex Aristotele, & D. Thom. quod ratio, ob quam denegamus in hoc statu viæ species spirituales repræsentativas singularium materialium, non est: quia absolutè loquendo repugnent tales species; cum dentur in Angelis, & possint dari in animabus separatis; sed ratio consistit in abstractione, & modo abstrahendi; relinquendo in potentijs inferioribus suaptè natura id, quod est proprium ipsarum in substantia, & modo repræsentationis; & elevando ad intellectum id, quod non solum entitativè, seu quantum ad entitatem spiritualem speciei, sed etiam quantum ad modum repræsentationis debet elevari: & quia individua, vt individua sunt, & secundum conditiones materiales dicunt esse materiale, & sensuale, propriè correspondens sensibus; ideò in speciebus spiritualibus, quæ à phantasmatibus abstrahuntur, seu elevantur; non solū datur elevatio, & depuratio speciei, quæ abstrahitur á materia, ita vt species sit entitativè spiritualis; sed etiam datur abstractio specierum à modo materiali repræsentandi, & ab omnibus conditionibus individualibus, seu singularibus; & sic in speciebus non continetur directa repræsentatio singularium, nec per illas potest humanus intellectus cognoscere, seu intelligere directè talia singularia.

AD Duodecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: prædicamenta, & omnia ea, quæ in prædicamentis continentur, possunt cognosci ab intellectu humano, eo modo, quo pertinent ad ipsa prædicamenta, distinguo maiorem; obiectivè, seu terminativè; hoc est, quantum ad id, quod attinet ad obiectum, concedo maiorem. Formaliter, seu quantum ad modum cognitionis, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam, quia ad hoc vt intellectus cognoscat competenter omnia, quæ in prædicamento continentur; tam videlicet ea, quæ continentur directè, quàm ea, quæ continentur indirectè, seu reductivè non est necessarium, quod ea, quæ ad prædicamentum pertinent, cognoscantur directè ex parte actus cognitionis, seu ex modo cognoscendi, sed satis est quod cognoscantur directè ex parte obiecti; seu terminativè; hoc est, cognoscantur, vt res, seu vt obiecta directè attinentia ad prædicamentum; etiam si modus cognitionis sit reflexus; ità vt tales res directè collocatæ in prædicamento attingantur, & cognoscantur per quandā reflexionem, & connotationem. Vnde nō obstat, quod singularia materialia, & contingentia pertineant ad lineam rectam prædicamentorum, & in eis collocentur directè ad hoc vt intellectus propriè, & distinctè cognoscens talem collationem, attingat talia singularia indirectè.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessō primo antecedenti cum consequentia, distinguendo minorem subsumptam: sed intellectus humanus in statu vnionis ad corpus, exercet prædicationes non solum indirectas, verum etiam directas circà singularia, distinguo minorem; prædicationes directas, quasi obiectivè, seu quantum ad modum ipsarum prædicationum, omittò minorem. Prædicationes directas quantum ad modum, quo intellectus attingit, & cognoscit extrema talium prædicationum, nego minorem, & consequentiam. Aliud enim est, prædicationes esse directas, & aliud est, quod extrema talium prædicationum directè attingantur ab intellectu: nam esse, seu ratio, & conceptus prædicationis directæ stat præcisè in eo, quod ex parte subiecti ponatur id, quod habet rationem materiæ, & ex parte prædicati, accommodetur, seu ponatur id, quod ratione habet formæ: sivè extrema sint singularia, sivè non sit singularia. Ad cognitionem autem directam exigitur species directè repræsentans obiectum, quod tali modo est cognoscendum: &

tur

cum ſtet optimè, quod in propoſitionibus conſtantibus extremis ſingularibus ponatur ex parte ſubiecti id, quod habet rationem materiæ, & ex parte prædicati id, quod habet rationem formæ: conſequens eſt, quod in propoſitionibus conſtantibus extremis ſingularibus, propoſitiones poſſunt eſſe directæ. Et cum aliàs ex parte ſpecierum, quibus intellectus cognoſcit obiecta in hoc ſtatu, non detur directa repræſentatio ipſorum ſingularium, ſed ſolum detur connotatio eorum, conſequens eſt: quod quanvis dictæ prædicationes ſint directæ, tamen cognitio ſingularium ſemper exercetur ab intellectu indirectè, & per connotationem, ſeu reflexionem ad phantaſmata.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, negando maiorem & ad probationem, omiſſa, ſeu conceſſa maiori, & minori, nego conſequentiam: quia aliud eſt vniverſale logicum obiectivè ſumptum, & vt eſt in ſe: aliud autem actus intellectus, quo attingitur, ſeu formatur, & cognoſcitur tale vniverſale: & ſic quanvis vniverſale logicum quantum eſt ex ſe, & obiectivè præciſè ſumptum, dicat, & fundet directam habitudinem, ſeu reſpectum ad ſingularia; tamen attendendo ad actum, quo ipſum vniverſale attingitur, & cognoſcitur, componitur, & ſtat optimè: quod actus ipſe intellectus attingens, & formans tale vniverſale: non attingat, directe ſingularia, ad quæ vniverſale dicit, ſeu fundat directam habitudinem, & relationem. Quia cum cognitio obiectorū dependeat ex repræſentatione, quæ fit per ſpecies; & ſpecies accedentes ad intellectum non repræſentent directè ſingularia; ideo talia ſingularia non poſſunt directè cognoſci ab intellectu; etiam ſi directè reſpiciantur à natura vniverſali.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur ex dictis, conceſſa maiori, negando minorem. Nam abſtractio poſsitiva, & negativa ſolum differunt per hoc; quod ad abſtractionem negativam, non præſupponitur cognitio aliqua directa nec indirecta illius extremi à quo fit abſtractio; ad præciſionem autem poſsitivam requiritur aliqua cognitio talis extremi: ſed non eſt neceſſarium quod cognitio attingens illud extremum ſit directa; ſed ſatis eſt, quod ſit indirecta, & per quandam reflexionem exercita.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, conceſſa etiam maiori, diſtinguendo minorem: ſed intellectus cum veritate, & proprietate nō poteſt intelligere obiecta quæ occurrunt cum abſtractione à ſingularitate, diſtinguo minorem; cum abſtractione, quæ fiat per ſecundam operationem intellectus, interveniente compoſitione, & diviſione, ſeu affirmatione, vel negatione vnius extremi reſpectu alterius, concedo minorem. Cum abſtractione, quæ fiat per actum, ſeu primam operationem intellectus, ſimplici modo præſcindentem, & apprehendentem vnum ſinè alio, nego minorem, & conſequentiam. Pro cuius doctrinæ, & ſolutionis debita intelligentia conſiderandum occurit id, quod docet Angelicus Parens, & doctor prima parte quæſtione 85. art. 1. ad 1. vbi hæc habet. *Abſtrahere contingit dupliciter. Vno modo, per modum compoſitionis, & diviſionis, ſicut cum intelligimus aliquid non eſſe in alio, vel eſſe ſeparatum ab eo. Alio modo per modum ſimplicitatis, ſicut cum intelligimus vnum, nihil conſiderando de alio. Abſtrahere igitur per intellectum ea, quæ ſecundum rem non ſunt abſtracta, ſecundum primum modum abſtrahendi, non eſt abſque falſitate. Sed ſecundo modo abſtrahere per intellectum, quæ non ſunt abſtracta ſecundum rem, non habet falſitatem, vt in ſenſu apparet ſi enim dicamus, colorem non ineſſe corpori colorato, vel eſſe ſeparatum ab eo, erit falſitas in opinione, vel in oratione. Si vero conſideremus colorem, & proprietatem eius, nihil conſiderantes de pomo colorato: vel, quod ſic intelligimus voce exprimamus, erit abſque falſitate opinionis, & orationis. Pomum enim non eſt de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea, quæ pertinent ad rationem ſpeciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, poſſunt conſiderari ſinè principijs individualibus, quæ non ſunt de ratione ſpeciei. Et hoc eſt abſtrahere vniuerſale à particulari, vel ſpeciem intelligibilem à phantaſmatibus: conſiderare ſcilicet naturam ſpeciei abſque conſideratione individualium principiorum, quæ per phantaſmata repræſentantur. Cum ergo dicitur, quod intellectus eſt falſus, qui intelligit rem aliter quam ſit, verum eſt, ſi ly aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus eſt falſus, quando intelligit rem eſſe aliter, quàm ſit. Vnde falſus eſſet intellectus, ſi ſic abſtraheret ſpeciem lapidis à materia, vt intelligeret eam non eſſe in materia, vt Plato poſuit. non eſt autem verum, quod proponitur ſi ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Eſt enim abſque falſitate, vt alius ſit modus intelli-*

telligentis in intelligendo; quàm modus rei in essendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, nō autem materialiter per modum rei materialis.

AD Decimum Septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & minorem, & distinguendo consequens. Ergo obiecta, quæ in isto statu occurrunt cognoscenda ab intellectu humano, non possunt vere, & propriè cognosci; nisi cognoscantur, vt materialia; distinguo consequens: vt materialia, signatè, concedo consequentiam. Vt materialia exercitè, seu vt hic, & nunc composita ex materia, negō consequentiam. Et quanvis eo ipso, quod cognoscantur vt materialia quomodocumque, sequatur etiam, quod debeant cognosci vt individua, seu vt singularia; non est necessarium, quod vt individua cognoscantur directè, sed satis est, quod terminent cognitionem indirectam. Et quià ad maiorem intelligentiam huius abstractionis, & considerationis rerum materialium, valde conducit doctrina, quam tradit Angelicus Parens vbi proximè ad secundum, ideò illam meditandam propono, ait enim. *Quidam putauerunt, quod species rei naturalis, sit forma solum, & quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in diffinitionibus rerum materialium non poneretur materia. Et ideò aliter dicendum est, quod materia est duplex; scilicet communis, & signata, vel indiuidualis. Communis quidem, vt caro, & os. Indiuidualis autem, vt hæ carnes, & hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis à materia sensibili indiuiduali, non autem à materia sensibili communi: sicut hominem abstrahit ab his carnibus, & his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes indiuidui, vt dicitur in septimo metaphysicæ: & ideo sinè eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum à carnibus, & ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum à materia sensibili, non solum indiuiduali, sed etiam communi; non tamen à materia intelligibili communi, sed solum indiuiduali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus; scilicet calido, & frigido, duro, & molli, & huiusmodi. Materia verò intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subiacet quantitati: manifestum est autem, quod quantitas prius inest substantiæ, quam qualitates sensibiles. Vnde quantitates, vt numeri, & dimensiones & figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi à materia sensibili, non tamen possunt considerari sinè intellectu substantiæ, quantitati subiectæ, quod esset eas abstrahi à materia intelligibili communi: possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi à materia intelligibili indiuiduali. Quædam verò sunt quæ possunt etiam abstrahi à materia intelligibili communi, sicut ens, vnum, potentia, & actus, & alia huiusmodi, quæ etiam esse possunt absque omni materia, vt patet in substantijs immaterialibus. Et quia Plato non considerabit, quod dictum est de duplici modo abstractionis: omnia, quæ diximus abstrahi per intellectum, possunt abstracta esse secundum rem.*

AD Decimum octauum argumentum respondetur, quod vt sæpè diximus paritates nō est necessarium, quod teneāt in omnibus, sed satis est, quod teneant in aliquo, & sic quando Aristoteles assimilat, seu efficit paritatem inter phantasmata in ordine ad intellectum, & colores in comparatione ad visum: paritas solum currit quantum ad hoc, quod sicut ex coloribus communicantur species ad visum; etiam ex phantasmatibus elevantur & communicantur species ad intelligendum: sed non currit paritas absolutè, & quantum ad omnem modum, & sic non obstat, quod colores occurrentes visui, & deseruientes ei, non denudentur à singularitate, quando recipiuntur in visu, & repræsentātur ei, ad hoc vt species, quę elevantur à phantasmatibus denudentur à modo, & directa repræsentatione individuationis, seu singularitatis. Vnde tangens Angelicus Magister materiam huius argumenti dicto loco, respondet. *Ad tertium dicendum, quod colores habent eundem modum existendi, prout sunt in materia corporali indiuiduali, sicut in potentia visiva: & ideò possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines indiuiduorum, & existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus, vt ex dictis: patet, & ideò non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conuersione intellectus agentis super phantasmata, quæ quidem est repræsentatiua eorum, quorum sunt phantasmata*

solum

ſolum quantum ad naturam ſpecici. Et per hunc modum dicitur abſtrahi ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus, non quod aliqua numerò forma eadem, quæ prius fuit in phantaſmatibus poſt modum fiat in intellectu poſsibili, id modum, quo corpus accipitur ab vno loco, & transfertur ad alterum.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, quod ſenſus illorum verborum Ariſtotelis ſtat in hoc, quod intellectus noſter paſsibilis: quia participat ſpecies intellectuales, ſeu intelligibiles dicentes connotationem ad phantaſmata, quantum ad ſingularia, quæ ibi remanent; ideo intelligit tales ſpecies, quantum ad ſingularia, quæ connotat, in phãtaſmatibus. Sed non quantum ad naturas, quas directè repræſentant. Et ſic D. Tho. ibidem in ſolutione ad quintum ait; *Quod intellectus noſter, & abſtrahit ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus, inquantum conſiderat naturas rerum in vniuerſali, & tamen intelligit eas in phantaſmatibus quia non poteſt intelligere ea, quorum ſpecies abſtrahit niſi conuertendo ad phantaſmata.*

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, nego maiorẽ abſolutè ſumptam, vel claritatis gratia, illam diſtinguo; illa obiecta videntur repræſentari directè per ſpecies pervenientes ad intellectum, quorum repræſentatio permanet in memoria ſpirituali, diſtinguo maiorem: ſi talis repræſentatio fiat indepẽdenter à cõnotatione aut habitudine ad phanta ſmata, concedo maiorẽ. Si efficiatur dependenter à connotatione, ſeu habitudine ad phantaſmata, nego maiorem. Sed deſtructis, aut deficientibus organis materialibus, repræſentatio ſingularium materialium, ſeu cõtingentium permanet in memoria ſpirituali, diſtinguo minorem, permanet ratione habitudinis, quam ſpecies reſervatę dicunt ad phantaſmata, à quibus fuerunt tales ſpecies elevatæ, concedo minorem. Independenter à tali habitudine, ſeu connotatione, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiam ſi phantaſmata deſtruantur, tamen in ſpeciebus, quæ remanẽt in memoria ſpirituali permanet habitudo ad ſingularia relicta in phantaſmate, à quibus ſpecies intellectuales fuerunt elevatæ, & ratione talis habitudinis ſingularia ad quæ attinet directè ſpecies cognoſcuntur, ſed indirectè; cum eorum repræſentatio, & cognitio fiat dependenter à connotatione, & reflexione.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur diſtinguendo maiorem ſi intellectus aliquo modo cognoſceret; ſeu intelligeret ſingularia rerum materialium, eo modo, quo illa intelligeret efficeretur ipſa ſingularia cognita, diſtinguo maiorem; efficeretur ipſa ſingularia in eſſe notionali, ſeu intelligibili per quandam ſimilitudinem, concedo maiorem. Efficeretur ipſa ſingularia cognita, quantum adeſſe reale, aut per identitatem, nego maiorem. Sed non poteſt fieri ipſa ſingularia materialia; diſtinguo minorem, quantum adeſſe phyſicum; ſeu naturale, & per identitatem, cõcedo minorem. Quantum adeſſe notionale, & per quandam ſimilitudinem, nego minorem, & conſequentiam. Vel ſecundo, nego maiorem. Quia intellectus ſolum fit per intellectionem id, quod directè ei repræſentatur, & quod directè cognoſcit; & cum ſingularia materialia non repræſententur ei directè, nec ea directè cognoſcat, non ſequitur quod fiat ipſa ſingularia materialia; nec ex tali indirecta cognitione ſequitur aliquod inconveniens.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur cum D. Thoma prima parte quæſtione 84. articulo 1. ad primum, vbi ait: *Quod verbum Auguſtini eſt intelligendum quantum ad ea, quibus intellectus cognoſcit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoſcit. Cognoſcit enim corpora intelligendo, ſed non per corpora, neque per ſimilitudines materiales, & corporales, ſed per ſpecies immateriales, & intelligibiles quæ per ſui eſſentiam in anima eſſe poſſunt.* Itaque quanvis corpora, ſeu ſingularia materialia non poſsint comprehendi, ſeu intelligi ab intellectu per media corporalia, qualia ſunt ſpecies ſenſibiles; tamen non negat, quod poſsint obiectivè attingi vt res, ſeu obiecta materialia, per media, ſeu ſpecies ſpirituales, habentes proportionem cum intellectu.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur ex dictis, quod quando D. Auguſtinus aſſerit, quod viſio intellectualis eſt eorum, quæ ſunt præſentiam ſecundùm ſuam naturam in anima; tunc loquitur non de illis, quæ tanquam obiecta correſpondent viſioni intellectuali; ſed de illis, quæ ad viſionem intellectualem concurrunt immediatè, vt ſpecies, ita vt ſenſus ſit, quod viſio intellectualis ſolum poteſt fieri per ſpecies ſpirituales, ſeu intelligibiles, quæ per ſuã naturam, ſeu eſſentiam ſunt capaces exiſtendi in anima, tanquam accidentia, ſeu

for-

formæ proportionatę in legitimo ſubiecto; ſed hoc non tollit, quod per tales ſpecies repræſententur tamquam obiecta reſ corporeæ, ſeu materiales: directè quidem, ſi habeant rationem quidditatum, ſeu naturarum: & indirectè, ſi ſint ſingularia materialia, ſeu contingentia.

AD Vigeſimum quartum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem ſi cut ſe habet ſenſus ad intelligibilia, ſic pariformiter ſe habet intellectus ad ſenſibilia, diſtinguo maiorem, quantum ad modum cognoſcendi, & eſſe ſpecierum, per quas tales potentiæ cognoſcunt; concedo maiorem, quantum ad determinationem, ſeu reſtrictionē ad determinatā lineam obiectorum; nego maiorem; & omiſſa minori, nego conſequentiā. Quia licet verum ſit, quod attendendo ad ſpecies, quibus vtitur tanquam medijs neceſſarijs anima ad cognoſcendum; & ſimiliter inſpiciendo modum cognitionis; ſicut ſenſus non poſſunt cognoſcere per ſpecies intellectuales, nec modo ſpirituali, ſeu intellectuali; ſic nec intellectus poteſt cognoſcere per ſpecies ſenſuales, aut modo ſenſibili; ſed ſi attendamus non ad modum cognoſcendi, & ad ſpecies, quibus anima, & potentiæ cognoſcitivæ vtuntur, ſed ad obiecta cognita, aut cognoſcenda; eſt magnum diſcrimen inter ſenſus, & intellectum; nam ſenſus ratione ſuę corporeitatis, & potentialitatis ſunt potentiæ reſtrictę, vel ad ſenſibilia abſolutè ſumpta, vel ad determinatam lineam ſenſibilium: intellectus autem ratione ſuæ immaterialitatis habet maiorē amplitudinem, & ſe extendit ad attingendum obiectivè, non ſolùm intelligibilia, ſed etiam ſenſibilia, quāvis non ſenſibiliter, ſed ſpiritualiter, & modo intelligibili. Vnde Angelicus Parens, & Præceptor, loco vbi proximè in ſolutione ad ſecundum, inquit: *Quod ſicut Auguſtinus dicit 22. de Ciuitate Dei, non eſt dicendum, quod ſicut ſenſus cognoſcit ſola corporalia: ita intellectus cognoſcit ſpiritualia: quia ſequeretur, quod Deus, & Angeli corporalia non cognoſceret. Huius autem diuerſitatis ratio eſt, quia inferior virtus non ſe extendit ad ea, quæ ſunt ſuperioris virtutis: Sed virtus ſuperior ea, quæ ſunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.*

AD Vigeſimum quintum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed ſingularia contingentia, & materialia, ex eo quod materialia ſunt, non habent proportionem cum intellectu: diſtinguo minorem, ſecundum modum repræſentationis, quæ poteſt fieri per ſpeciem ſenſibilem, concedo minorem per repræſentationem, quæ poteſt fieri per ſpeciem ſpiritualem, nego minorē, & conſequentiam. Quia licet verum ſit; quod ſingularia materialia, conſiderata ſecundum ſuum eſſe ſenſuale, & entitativum non oſtendant proportionem cum intellectu; tamen ſecundum quod media ſpecie ſpirituali obijciuntur, aut aliquo modo repræſentantur intellectui; hoc modo cum illo proportionantur: & cum poſsint obijci, & aliquo modo repræſentari intellectui, ſaltim connotativè per ſpecies abſtractas à phantaſmatibus; ideò aliquo modo poſſunt in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus attingi, & cognoſci ab intellectu ſaltim per reflexionem, & indirectè.

AD Vigeſimum ſextum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem, ſolùm poteſt cognoſci propriè ab aliqua potentia id, quod eſt proprium obiectum illius: diſtinguo maiorem; ſi per ly proprium obiectum intelligatur id, quod à tali potentia cognoſcitur obiectivè, vt eſt in ſe, concedo maiorem. Si per ly proprium obiectum intelligatur id, quod taliter eſt appropriatum illi potentiæ, quod non attingatur per aliam, nego maiorem. Sed ſingularia contingentia nō ſunt proprium obiectum intellectus humani, diſtinguo minorem, ſecundū quod ly proprium excludit attingentiam, ſeu cognitionem alterius potentiæ, concedo minorem. Secundum quod ly proprium obiectum ſolùm exigit cognitionem ſui eo modo, quo habet eſſe, nego minorem, & conſequentiam. Quia cognitio propria, quam dicimus efficere intellectum de ſingularibus: non habet proprietatem in eo ſenſu, in quo proprium excludit communicationem ad alteram potentiā; ſed dicimus eſſe propriam, ſecundum quod ly proprium dicit attingentiam legitimam ſingularium ſecundum ſuum eſſe, & prout proprium contraponitur improprio, ſeu methaphorico; & cum talis modus proprietatis ſalvetur in cognitione ſingularium: inde eſt, quod quānvis talis cognitio ſit indirecta, tamen eſt propria.

AD Vigeſimum ſeptimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo etiā maiorem, ad hoc vt ſingularia materialia cognoſcantur propriè, debent cognoſci eo modo, quo ſunt in ſe; diſtinguo maiorem; eo modo, quo ſunt in ſe ex parte rei cognitæ, concedo maiorem. Eo modo,

quo

quo ſunt in ſe ex parte modi cognoſcendi, ſeu cognoſcentis, nego maiorem. Sed intellectus humanus non poteſt cognoſcere ſingularia materialia, ſicut ſunt in ſe diſtinguo minorem, quantum eſt ex parte modi cognitionis, ſeu cognoſcentis, concedo minorem. Quantum eſt ex parte rei cognitæ, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiam ſi ex parte modi cognoſcendi, & cognoſcentis intellectualis, omne id, quod intelligitur debeat attingi modo ſpirituali, & immaterialis cum hoc tamen componitur, & ſtat optimè, quod res attacta, & intellecta in ſe, & in re ſit materialis: vt ſunt ſingularia contingentia. Ita D. Thom. prima parte quæſtione 85. articulo primo ad primum: dicens: *Cum ergo dicitur, quod intellectus eſt falſus, qui intelligit rem aliter quã ſit, verum eſt, ſi ly aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus eſt falſus, quando intelligit rem eſſe aliter quam ſit. Vnde falſus eſſet intellectus, ſi ſic abſtraheret ſpeciem lapidis à materia, vt intelligeret, eam non eſſe in materia, vt Plato poſſuit. Non eſt autem verum, quod proponitur, ſi ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Eſt enim abſque falſitate, vt alius ſit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei ineſſendi: quia intellectum eſt in intelligente immateria liter per modum intellectus, non tamen materialiter per modum rei materialis.*

AD Vigeſimum octavum argumentum reſpondetur, negando maiorem, conformiter ad dicta in præcedenti ſolutione ad vigeſimum ſextum argumentũ. Quia cognitio propria, in acceptione, in qua ſumitur in præſenti, nõ excludit cognitionem alterius, aut aliarum potentiarum, & ſic non obſtat, quod ſingularia materialia, & contingentia cognoſcantur à ſenſibus, ad hoc vt propriè, etiam ſi indirectè, cognoſcantur ab intellectu humano in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus.

AD Vigeſimum nonum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, vel claritas gratia, illam diſtinguendo: ſed reſpectu ſingularium materialium non poſſunt dari in hoc ſtatu viæ ſpecies propriè repræſentantes ſingularia, diſtinguo minorem: ſi per ly propriè intelligatur idem; ãc directè, concedo maiorem. Si per ly propriè intelligatur, hoc quod eſt obijcere, aut connotare ipſa ſingularia eo modo, quo obiectivè ſunt in ſe, negominorem, & conſequentiam. Nam quãvis ſpecies, quæ in ſtatu vnionis animę ad corpus elevantur à phantaſmatibus, depurentur, & denudentur à conditionibus ſingularibus, quantum ad directam repræſentationem, tamen non denudantur, quantũ ad quandam, quaſi modificationem, & connotationem; & ſic poſſunt repræſentare ipſa ſingularia: licet non directè, tamen de connotato, & indirectè, ſed connotando ea, vt ſunt in ſe, & ſic ſufficienter ad hoc vt propriè cognoſcantur.

AD Trigeſimum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Quia ad cognitionem clatam, & diſtinctam ſufficit, quod detur connotatio obiecti, vt eſt in ſe: & cum ſpecies, quæ elevantur à phãtaſmatibus: etiam ſi non repræſentent directè, ſingularia; tamen ea connotent, ſeu ad ipſam dicant habitudinẽ, vt ſunt in ſe ipſis: conſequens eſt, quod non obſtat, quod talis cognitio ſit indirecta ad hoc, vt ſit clara, & diſtincta.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: ſed lux, & claritas intellectualis non poteſt pervenire, & dari in phantaſmatibus, diſtinguo, non poteſt dari quaſi formaliter, & in cauſa, ſeu principio intelligendi, omitto minorem. Non poteſt dari, quaſi obiectivè, & terminativè, nego minorem, & conſequentiam. Quia in ipſa ſpecie, quæ elevatur datur connotatio, & illuminatio formalis ipſius connotationis; & in phantaſmatibus media influentia intellectus agentis remanet aliqualis lux, ſeu illuminatio terminativa, & hoc ſufficit ad indirectam, & claram cognitionem ſingularium materialium

QVÆSTIO SEPTIMA.

Vtrum anima humana, ſecundum quod eſt intellectiua, & ſubiectum virtutum intellectualium, ſit in toto corpore humano, & in qualibet eius parte?

QVIA Proprium eſt virtutum humanarum rectificare animam humanam ſecundum illum gradum ſeu partem, ſecundum quam virtutes pertinent ad animam: & virtutes intellectuales ſpecialiter pertineant, & conſequantur ad animam humanam ſecundũ gradum intellectivũ, ſeu ſecundum quod in,

intellectiva est; ideò ad percipiendum amplius, & clarius, quomodo virtutes intellectuales adhæreant animæ, & illã perficiant; inquirimus nunc; àn anima humana, secundum quod determinatè constituit gradum intellectivum, & est subiectum legitimè perfectibilè, aut perficiendum per virtutes intellectuales existat in toto corpore humano, & in qualibet parte illius: àn vero existat in aliqua determinata parte corporis: àn vero præscindat ab existentia, & correspondentia in comparatione ad tales partes.

NOTO Primo; animam humanam dupliciter posse considerari; scilicet, aut prout exercet officium causæ formalis, informando, & vivificando corpus, seu compositum, cuius est propria forma: in qua consideratione diffinit Aristoteles omnem animam in communi consideratam libro secundo de Anima dicens, quod anima est; *Actus corporis physici, & organici potentia vitam habentis*, vel prout exercet officium causæ efficientis, secundum quam rationem, & consideratione diffinit ipse Philosophus ibidem capite 2. eandem animam dicens, quod anima est, *id, quod vivimus, sentimus locomouemur, & intelligimus primo.* Et ex his duabus rationibus, seu officijs attinentibus ad animam: animadverto, & statuo vt certum virtutes non consequi ad animam, nec attinere ad illam, secundum quod habet munus causæ formalis, sed secundum quod induit rationem, & habet officium causæ efficientis.

ET Ratio huius est; primo nam si virtutes, specialiter loquendo de intellectualibus, per se ordinarentur ad rectificandam animam inquantum est actus primus substantialis, & ostendit, seu exercet munus, & officium causæ formalis; deberent necessariò presupponere in anima tale officium, & exercitium, vt secundum illud, eam perficerent, & rectificarent. Sed virtutes intellectuales non præsupponunt, per se loquendo, in anima humana officium causæ formalis, sed independenter à tali munere, & officio eam rectificant, & perficiunt, aut eodem aut præstantiori modo. Siquidem vt amplius ostendemus infrà; virtutes intellectuales in suo esse specifico, & cum omnimoda perfectione permanent, & cõservantur in anima in statu separationis à corpore, in quo quidem statu anima non exercet, nec exercere vnquam potest informationem. Ergo virtutes humanæ, & specialiter loquendo de intellectualibus, non consequuntur ad animam rationalem, tanquam perfectiones illius in genere causæ formalis; hoc est, secundum quod anima exercet tale munus, sed secundum quod habet rationem causæ effectivæ, seu efficientis.

SECVNDO Quia vt Aristoteles docet in superiori libro tertio; capite quinto; virtutes omnes, tam actualiter, quam habitualiter consideratæ, sunt semper sub manu, arbitrio, & potestate hominum; tam scilicet in adquisitione, quàm in augmento, & conservatione tam in ordine ad operandum, quàm in ordine ad cessandum ab operatione. Ergo virtutes, per se loquendo, solùm conducunt, seu deserviunt, & ordinantur ad rectificandum, & perficiendum animam humanã sub illo munere, aut officio sub quo operationes, seu exercitium subditur arbitrio, & potestati humanæ. Sed exercitium attinens ad munus, seu officium causæ formalis non subditur arbitrio humano; sed talis subiectio solum competit exercitio, & operationibus procedentibus ab anima, secundum quod habet rationem causæ efficientis. Ergo virtutes humanæ solum habent perficere animam secundum istam rationem, & non secundum aliam: hoc est, secundum quod exercet rationem causæ efficientis, & non secundum quod habet rationem causæ informativæ, seu formalis.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam tradit Philosophus in præcedenti libro secundo capite sexto; dum dicit: quod virtus est, quæ facit bonum habentem; & opus eius bonum reddit. Ex qua doctrina, sic argumentor; de ratione virtutis est, quod taliter rectificet, & perficiat habentem, seu proprium subiectum quod disponat illud ad benè operandum. Sed benè operari non attinet ad officium, seu ad munus causæ formalis, sed ad propriam rationem causæ efficientis. Ergo virtutes humanæ solum habent perficere, & rectificare eandem animam, quatenus anima est principium effectivum; & non secundum quod est actus informativus.

Confirmatur secundo ex alia doctrina, quam tradit idem Philosophus in eodem capite, dicens: quod virtus (generaliter loquendo de omni humana virtus) est habitus electivus; ideſt, electivè, aut modo libero operans, & sub ista ratione perficiens, & rectificans subiectum. Sed hoc, quod est operari electivè, seu liberè non convenit animæ humanæ

ſecundum munus, ſeu officium cauſæ formalis, ſed ſecundum rudam, & præciſſam rationem cauſæ efficientis. Ergo virtutes humanæ ſolum conſequũtur ad animam, aut ſolum committantur, & perficiunt eam ſecundum quod habet rationem cauſæ efficientis, & non ſecundum quod exercet munus cauſæ formalis.

DENIQVE Suadetur idem aſumptum: nam ſi virtutes humanæ ordinarentur, aut deſervirent ad perficiendam animam humanam ſecundum quod habet, & exercet munus cauſæ formalis; ſecundum omnem gradum, & rationem ſecundum quam anima humana eſt informativa, ſeu exercet rationem cauſæ formalis, deberent dari virtutes rectificantes, ſeu perficientes illam; ſiquidem in tali ratione, & conſideratione non apparet maior ratio de vno gradu, quàm de alio. Sed in anima humana non dantur virtutes perficientes, & rectificantes eam ſecundum omnem gradum, ſub quo exercet officium cauſæ formalis: ſiquidem ſecundum rationem, & gradum vegetativum habet, quod ſit cauſa formalis, & quod exerceat tale munus: & tamen ſecundum gradum vegetativum non eſt ſubiectum legitimũ virtutum, nec eſt proprie & directè capax rectificationis, & perfectionis virtuoſæ, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro 1. capite vltimo. Ergo virtutes humanæ non conſequuntur ad animam, nec cõmittantur ipſam, vt propriæ perfectiones illius, ſecundum quod anima induit, & exercet munus cauſæ formalis, ſed ſecundum quod habet rationem cauſæ efficientis.

CONFIRMATVR Hoc; quia ad animam intellectivam ſecũndum gradũ intellectivæ conſequuntur virtutes, tanquam propriè, & legitimæ perfectiones illius, vt apparet in virtutibus intellectualibus, quæ ſunt propriæ perfectiones animæ ſecundum illum gradum. Sed anima humana ſecundum gradum intellectivæ non videtur exercere munus cauſæ formalis, ſed ſolum rationem cauſæ efficientis; quià ſi ſecundum talem gradum exerceret munus cauſæ formalis, hoc eſſet informando materiam; & ſic ſecundum talem gradum eſſet aliquo modo dependens à materia in informatione, & non haberet, quod eſſet immaterialis, ſed materialis; quod in anima ſecundum gradũ intellectivum determinate, non videtur admittendum. Ergo virtutes ſolum attinent ad animam ſecundum quod habet rationem cauſæ efficientis.

Confirmatur ſecundo: & declaratur hoc amplius; nam vt Ariſtoteles docet in prima diffinitione animæ ſupra tradita; anima ſecundum quod exercet munus, & officium cauſæ formalis, eſt actus corporis phyſici, & organici potentia vitam habentis: ideſt, anima ſecundum quod eſt cauſa formalis, & actus actuans determinata organa corporea. Sed anima humana ſecundum gradum intellectivæ non reſpicit tanquam ſubiectum proprium, quod actuet, & informet, aut in quo reſideat, aliquod organum corporeum; cum hoc ſit proprium animæ ſenſitivæ; ſeu hoc aſsignetur tanquam legitima differentia inter animam ſenſitivam, & intellectivam, ſcilicet, quod iſta abſtrahit, & eſt formaliter independens ab organis corporalibus; illa atem, nempe ſenſitiva reſidet in talibus organis informans ea, & dependens ab illis. Ergo anima intellectiva, quatenus intellectiva eſt, & ſecundum illum determinatum gradum non exercet propriè, & rigoroſè munus cauſæ formalis, ſed ſolum munus cauſæ effectivæ, ſeu efficientis: & tamen ad animam intellectivam ſecundum gradum intellectivæ conſequuntur tanquam legitimæ perfectiones quam plures virtutes intellectuales. Ergo virtutes humanæ non conſequuntur ad animam, nec illam commitantur tanquam propriæ perfectiones ſecundum quod habet, aut exercet munus, ſeu officium cauſæ formalis, ſed ſecundum quod determinatè habet rationem cauſæ effectivæ, ſeu efficientis.

SED Dices hanc doctrinam videri aliquo modo contrariam diffinitioni Concilij Vienenſis, vt refertur in clementia vnica de ſumma Trinitate §. *Porro* vbi hæc habentur: *Doctrinam ſeu poſſitionem aſſerentem, aut vertentem in dubium, quod ſubſtantia animæ rationalis, ſeu intellectiuæ vere, & per ſe humani corporis non ſit forma, vt erroneam, & veritati catholicæ inimicam, prædicto approbante Concilio, reprobamus.* Vbi expræſsè attribuitur animæ intellectivæ, quod ſit forma hominis, & ſic ſecundum gradum intellectivum debet exercere tale munus. Quod confirmari poteſt alia doctrina, quæ habetur in Concilio Lateranenſi ſub Leone Decimo celebrato; vbi ſequentia formalia verba habentur: *Sacro approbante Concilio damnamus omnes aſſerentes animam intellectiuam mortalem eſſe, & hoc indubium vertentes; cum illa non ſolum per ſe eſſentialiter*

forma

forma existat verum, & immortalis. Quibus verbis, animæ intellectivæ attribuit Sacrum Concilium, quod sit forma, & sic secundum gradū intellectivum debet exercere munus, seu officium causæ formalis.

SED Relatæ doctrinæ attentè in spectæ non solum non videntur contrariari doctrinæ adductæ in probationibus; verum etiam illam confirmare. Et quod attinet ad primum testimonium in eo solum declaratur, & docetur, quod anima rationalis, seu intellectiva secundum suã substantiam est verè, & propriè forma hominis; sed non dicitur, quod talis substantia informet materiam, & actuet aliqua determinata organa secundum gradum, seu formalitatem intellectivæ. Et optimè componitur; & stat, quod cum in se, & secundum suam substantiam contineat omnes gradus; quod secundum suam substantiam, & essentialissimè sit forma hominis constitutiva illius; exercendo informationem, & actuationem materiæ secundum gradus exigentes materiam, nempe secundum gradum vegetativum, & sensitivum, & quod secundum gradum intellectivum solùm habeat, vt forma radicare operationes spirituales intelligendi, & amandi, quæ solum attinet ad illum gradum; quia ad formam quatenus constitutiva est naturæ, etiam pertinet, quod se habeat, vt radix, seu principium quo fundans operationes proprias illius naturæ. Et per hoc etiam liquet sensus; seu intelligentia secundi textus adducti ex Concilio Lateranensi.

VNDE Cum virtutes sint perfectiones attinentes ad animam humanam, non secundum munus, aut officium causæ formalis, sed secundum quod habet rationem causæ efficientis; principaliter videtur attendendum ad modum, quo anima humana, se habet respectu corporis in ordine ad exercendum rationem causæ efficientis. Quia si secundum tale munus est in toto corpore, etiam in toto corpore præstabit fundamentum ad adquisitionem virtutum, si autem solum existit in aliqua, aut aliquibus determinatis partibus, solum in illis ostendet capacitatem, ad hoc vt in eis resideant, aut adquirantur virtutes, quibus anima rationalis perficiatur. Et si tandem anima secundum quod inducit, & habet rationem causæ efficientis præscindit, seu abstrahit, & est independens, à corpore, & eius partibus, eodem modo se habebit in ratione fundandi adquisitionem, conservationem, & vsum virtutum.

ET Ex his noto secundo, quod anima humana in ratione causæ efficientis potest dupliciter se habere, aut considerari; nempè vel vt causa efficiens proxima, & immediatè recipiens virtutes, & eodem modo influens cum illis: vel vt causa radicalis, seu remota, mediatè se habens respectu adquisitionis, conservationis, & operationum attinentium ad talem virtutem. Et suppono, quod loquendo de causa efficienti radicali, seu remota, & principalissima, ad quam consequuntur, seu ad cuius perfectionem adquiruntur virtutes; talis ratio causæ efficientis convenit animæ secundum se, seu secundum suam substantiam consideratæ. Quia hoc ipsum sufficienter exprimit Aristoteles: dum diffiniens animam secundum quod est causa efficiens motuum, seu operationum vitalium, dicit quod anima est; *id quod viuimus, sentimus, loco mouemur, & intelligimus primo*; ideſt, anima est primum, & radicale principium effectivum operationum vitalium. Si autem loquamur de causa efficienti proxima, & immediata recipiente, & conservante virtutes, & influente cum eis in proprias operationes; hoc non convenit animæ humanæ secundum se, aut secundum propriam substantiam consideratæ, cum substantia non sit immediatè effectiva, vt alibi, & specialiter in superiori libro primo super caput vltimum ostendimus; sed talis ratio competit animæ ratione potentiarum humanarum, per quas habet exercere operationes virtuosas, adquirendo, & conservando in eis ipsis omnes virtutes. Quibus præmissis.

SIT Prima conclusio: anima humana secundum quod induit, & habet rationem subiecti mediati, & causæ efficientis radicalis respectu virtutum intellectualium, nec existit formaliter in toto corpore, nec in aliqua eius determinata parte, sed quantum ad esse formale, seu existendi formaliter, præscindit à toto corpore, & omnibus eius partibus. Licet eminenter, seu modo eminentiali, & superiori sit, seu existat, & in toto corpore, & in omnibus illius partibus. Hæc conclusio etiam si interminis, non proponatur ab Aristotele, & Divo Thoma; tamen est conformis eorum principijs. Et suadetur quantum ad primam partem ex Aristotele in libro tertio de Anima, textu sexto vbi docet, quod intellectus, seu anima

intellectiva, inquantum intellectiva est habet separationem à corpore, seu à materia; in quo textu, seu per quam doctrinam indicat Philosophus: quod anima intellectiva, secundum gradum, aut rationem formalem intellectivæ, habet independentiam à corpore; ita vt respectu partium, & organorũ materialium se habeat, quasi esset separata à corpore, seu à materia, & ab omnibus illius partibus.

QVEM Textum Aristotelis obijciens sibi ipsi D. Thom. 1. parte quæstione 86. articulo primo, ad 1. argumentum respondet sic. *Ad primum ergò dicendum, quod sicut Philosophus dicit in secundo physicorum. Vltima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis; scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia homo ex materia generat hominem, & Sol. Separata quidem secundum virtutem intellectiuam. Quia virtus intellectiua non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiua est actus oculi. Intelligere enim est actus, qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima, cuius est hæc virtus, est corporis forma, & terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit in tertio de Anima, quod intellectus est separatus: quia non est virtus alicuius organi corporalis.*

ECCE Vbi exponens Angelicus Magister mentem Aristotelis declarat; & quod anima humana sit vera forma substantialis constituens hominem: & quod sit *separata secundum virtutem intellectiuam.* Quia talis anima secundum suam substantiam habet, quod sit vegetativa, & sensitiva, secundum quas rationes ostendit proportionem cum materia, & aliqualem dependentiam à corpore: & sic potest substantialiter informare materiam secundum tales gradus, seu formalitates, fundando habitudinem causæ efficientis ad exercendas operationes corporeas: quia secundum dictos gradus vegetativum, & sensitivum dependet ab organis materialibus. Et quia aliàs secundum gradum, seu virtutem intellectivam, non operatur in organis corporalibus, sed potius ostendit immaterialitatem, & independentiam à materia; ideo vt intellectiva est quasi separata: id est, non exercens aliquam specialem informationem in materia, aut in partibus, & organis materialibus. Ergo conclusio propria conformis est doctrinæ Aristotelis, & D. Thom.

CONFIRMATVR hoc ipsum ex alia doctrina, quam tradit Angelicus Parens, & Doctor in eadem 1. parte quæst. 78. art. 1. in Corpore, vbi ad ostendendum animam in communi consideratam sufficiente divisione partiri, seu adæquatè dividi in tria membra, quę sunt anima vegetativa, sensitiva, & intellectiva, sic ratiocinatur. *Quinque sunt genera potentiarum animæ. Tres vero dicuntur animæ. Quatuor vero dicuntur modi viuendi, & huius diuersitatis ratio est: quia diuersæ animæ distinguntur secundum quod diuersimodè operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subiacet animæ, & compatatur ad ipsam sicut materia & instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ, quæ intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; & talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ rationalis infra istam, quæ quidem fit per organum corporale non tamen per aliquam corpoream qualitatem, & talis est operatio animæ sensibilis: quia, & si calidum, & frigidum, & humidum, & siccum, & aliæ huiusmodi qualitates corporeæ requirãtur ad operationẽ sensus, non tamẽ ita quod mediante virtute talium qualitatũ operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est, quæ fit per organum corporeum, & virtute corporeæ qualitatis, supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio: huiusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco: hoc autem commune est omnibus operationibus animæ. omne enim animatum aliquo modo mouet se ipsum, & talis est operatio animæ vegetabilis.*

IN Quibus verbis comparans Divus Thomas inter se tres animas, quæ sunt vegetativa, sensitiva, & intellectiva, declarat pro discrimine, seu propria differentia inter illas, & inter gradus eis correspondentes; hoc videlicèt; quod anima vegetativa non solum informat materiam, & tanquam à subiecto dependet in suis operationibus ab organo materiali: verum etiam in operationibus immediatè exercendis operatur per aliquam qualitatem corpoream, seu materialem, non excedentem conditionem materiæ; vt apparet in actibus generationis, nutritionis, & augmentationis correspondentibus huic animę, seu gradui illius; quę quidẽ operationes, & exercentur indeter-

mi-

minatis organis, & partibus corporis, & exequuntur, medijs qualitatibus materialibus; vt sunt calor, & aliæ similes facultates. Anima autem sensitiva, & materiam informat, & in organo corporali determinatè operatur, sed non exercet suas operationes per qualitatem aliquam corporalem, sed per facultates sensibiles excedentes conditionem materiæ; vt videre est in sensibus, tam externis, quam internis. Anima vero intellectiva intantum excedit naturam corpoream; quod nec operatur per aliquam facultatem corpoream, nec dependet ab aliquo organo corporeo, in quo eius operationes exequantur. Ergo anima intellectiva ad distinctionem aliarum animarum habet absolutam independentiam quantum adesse formale à corpore; & sic non fundat existentiam formaliter in eo, nec in aliquo organo, aut parte illius.

Deinde suadetur conclusio, & declaratur amplius doctrina adducta; si enim anima humana secundum gradum intellectivæ, & secundum quod fundat adquisitionem, & vsum virtutum intellectualiũ existeret in toto corpore, aut in aliqua parte illius formaliter; in toto corpore, aut in illa determinata parte, in qua existeret cõstitueret, aut designaret aliquod, aut aliqua determinata organa, in quibus exerceret operationes attinentes ad illum gradum. Vt apparet à simili, seu àparitate desumpta in alijs gradibus: ex eo enim quod anima humana secundum gradum vegetãdi existit in toto corpore, & in omnibus partibus illius, non est assignabilis aliqua pars humana, seu propriè cõponens hominem, in qua non reperiantur debita dispositio, & organizatio exacta ad nutritionem, & augmentationem, quæ sunt propriæ operationes illius gradus; & sic ab vnguibus vsque ad capillos hoc experitur. Et quia anima secundum gradum sensitivum vivificat caput, manus, pedes, nervos, & omnes alias partes carnis: & aliàs secundum talem gradum non existit in vnguibus, nec in capillis; ideò in vnguibus, nec in capillis non dantur organa exacta, aut conducentia ad sensationem, & in cæteris alijs partibus reperiuntur; & sic si anima humana secundum gradum intellectivæ esset vel in corpore, vel in aliqua illius parte formaliter, ibi deberet supponere, aut fundare aliqua organa, in quibus exerceret operationes correspondentes tali gradui intellectivo. Sed in toto corpore humano non sunt assignabilia aliqua determinata organa, in quibus anima propriè, & formaliter exerceat operationes intelligendi, & amandi, quæ sunt operationes pertinentes ad gradum intellectivum. Ergo anima humana secundum talem gradum non residet formaliter in aliqua determinata parte corporis, sed præscindit ab omni informatione, aut formali existentia in materia.

SED Dices, quod anima inquantum intellectiva, habet determinata organa, à quibus dependet in exercitatione operationum attinentium ad talem gradum, nam phantasmata taliter se habent respectu gradus intellectivi, & anima secundum talem gradum taliter dependet à phantasmatibus, quod destructis phantasmatibus, aut læsis, impeditur exercitium intelligendi, & omnis propria operatio pertinẽs ad gradum intellectivum; & sic secundum istum gradũ videtur dari, & assignari competens organizatio materialis, à qua anima depẽdeat, & in qua anima debeat formaliter residere: & cum talia organa determinatè resideant, seu existant in capite; inde est, quod etiam anima secundum dictum gradum videtur debere admitti, & fateri quod formaliter resideat in capite: quanvis non sit in aliqua alia parte hominis,

SED Contra hoc est. Nam ad hoc vt anima humana habeat determinata organa corporalia, in quibus propriè, & formaliter existat, aut resideat, non sufficit, quod ab organis dependeat quomodocunque; sed est necessarium, quod ab illis dependeat formaliter in elicientia suarum operationum; ita vt solum existat formaliter, vbi formaliter operatur. Sed anima rationalis secundum gradum intellectualem, non habet elicere formaliter suas operationes in aliquo organo corporali, etiam si præsuppositivè dependeat ab illis. Ergo quànvis anima humana dependeat in exercitio gradus intellectivi à phantasmatibus existentibus in capite humano; non ideò sequitur, quod formaliter resideat, aut existat in capite, nec in aliqua alia parte corporis.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius hæc doctrina. Facta enim comparatione inter sensum communem existentem, seu residentem in prima parte, aut in prima quasi cellula intra frontem, & alios sensus externos; taliter se habet sensus communis, & taliter dependet à quinque sensibus exterioribus,

quod illis deficientibus, aut impeditis: ſenſus communis non poteſt operari; quia non poteſt participare ſpecies neceſſarias ad eliciendas proprias operationes. Et tamen quamvis habeat dictam dependentiam; quia tales ſenſus reſpicit præſuppoſitivè, ſeu illos reſpicit tanquam quid præſuppoſitum ad ſuam operationē non dicitur ſenſum communem formaliter reſidere in loco, aut organo, ſeu parte, vbi formaliter exiſtunt alij ſenſus; ſed ſolum habet formalem exiſtentiam in dicta prima cellula intrà frontem. Similiter ſtimativa, & imaginativa; neceſſario dependēt à ſenſu communi; quia ab eo, tāquam à fonte, ſeu à medio neceſſario participant ſpecies; ſtimativa quidem in ſenſatas ad cogitandum, & imaginativa ſenſatas; & tamen non obſtante tali dependentia; quia imaginativa, & ſtimativa non operantur formaliter in eadem parte, aut organo, in quo reſidet ſenſus communis, non dicitur, quod formaliter exiſtant, vbi eſt ſenſus communis, ſed in alijs cellulis, ſeu partibus capitis interioribus. Sed anima humana etiam ſi ſecundum, quod eſt intellectiva dependeat ab organis corporalibus, qualia ſunt phantaſmata: ſolum dependet ad eis præſuppoſitivè, ſeu tanquam à requiſito, ſeu cōditione neceſſariò præſuppoſita ad deſumēdas, ſeu elevādas ſpecies intelligibiles, abſque eo quod vnquam operetur formaliter in organo corporeo. Ergo non obſtante dependentia, quam anima humana habet à phantaſmatibus, quæ ſunt organa corporalia, nunquam verificatur de ea, quod per talem gradum operetur formaliter, & elicitivè in organo corporeo. Et ſic nunquam habet, quod ſit formaliter in materia, aut quod formaliter reſideat in aliqua parte corporis, prout intellectualis eſt, & ſecundum quod fundat habitudinem ad adquiſitionem & conſervationem virtutum intellectualium.

DENIQVE Suadetur concluſio ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor prima parte, quæſtione 14. articulo 1. vbi demonſtrat intellectualitatem ex immaterialitate; ità vt licèt alij gradus cognitionum inferiorum, quales ſunt cognitiones ſenſuales, admittant aliquam materialitatem; tamen gradus intellectualis omnem materiam excludat. Ex qua doctrina, ſic argumentor; ſi anima humana, inquantum intellectiva eſt formaliter, exiſteret in materia, ita vt formaliter operaretur in illa, iam in ſuis operationibus attinentibus ad talem gradum concerneret, aut includeret aliquod eſſe materiale, ſeu aliquam materiam. Sed hoc eſt cōtra rationem intellectualitatis, quæ requirit omnimodam elevationem ſuprà materiam, & eius conditiones, & abſolutam & perfectam immaterialitatem. Ergo anima humana; inquantum intellectiva eſt, habet elevationem ſupra omnem materiam, & ſuprà omnia organa corporalia; ita vt ſecundum talem gradum, & prout fundat habitudinem ad virtutes intellectuales, nec exiſtat formaliter in corpore, nec in aliqua determinata parte illius.

SECVNDA Autem pars concluſionis, quantum ad id, quod in ea aſſeritur, nempè quod anima intellectiva, adhùc conſervans gradum intellectivum radicaliter exiſtat eminenter tota in toto homine, & tota in qualibet illius parte, ſuadetur breviter. Nā in ipſa anima ſecundū ſe, & ſecundum ſuam propriam ſubſtantiam conſiderata includuntur, aut continentur ſubſtantialiter, & perfectiſsimo modo omnes gradus, cum radicaliter ſumpti omnes pertineant ad eius eſſe ſubſtantiale. Sed anima humana ſecundum ſuam ſubſtantiam exiſtit tota integra in omnibus partibus, quas vivificat. Ergo etiam debet exiſtere in omnibus illis partibus ſecundum omnes illius gradus quantum ad eſſe radicale, & ſubſtantiale; & cum vnus ex gradibus, ſit gradus intellectivæ: quatenus intellectiva eſt, & vt fundat, & radicat virtutes intellectuales, debet eſſe in toto corpore, & cum nō ſit hoc modo formaliter, debet eſſe modo eminentiali.

SIT Secunda concluſio; anima humana, ſecundum quod proximè fundat habitudinem ad virtutes intellectuales non exiſtit formaliter in aliqua determinata parte corporis humani; ſed ſolum connotativæ dicit habitudinem ad ſpecialem partem, nempe ad caput, & ad determinata organa, quæ ſunt organa phantaſmatum. Hæc concluſio ſequitur ex præcedenti. Et quod attinet ad primam partem aſſerentem, quod anima, quatenus proximè fundat habitudinem ad virtutes intellectuales, ſit elevata ab omni organo, & parte corporis, eſt manifeſta Ariſtoteles; tum libro 3. de Anima textu 6. tum libro 2. Phyſicorum textu 26. vbi intellectui attribuit, quod ſit ſeparatus à materia. Et etiam deducitur ex D. Tho. tum ex locis ſuprà adductis pro prima concluſione; tum ex alijs quàm pluribus, in quibus id ipſum confirmat.

ET

ET Suadetur brevitèr ratione. Anima enim humana fundat habitudinem proximam, seu immediatam ad virtutes intellectuales per intellectum; siquidèm ratione ipsius intellectus tantum habet operari ad adquisitionẽ, seu generationem, & conservationem talium virtutum. Sed intellectus non exigit, aut non residet formalitèr in aliquo organo, aut determinata parte hominis, sed in elicientia omnium suorum actuum præscindit, & est separatus, aut quasi separatus, & elevatus ab omni materia, & organo corporali. Ergò etiam anima humana, quãtum ad rationem sub qua fundat immediatum ordinem ad dictas virtutes, non existit formalitèr in toto homine, nec in aliquâ illius determinata parte; sed quantum adesse formale præscindit, seu est elevata ab omnibus partibus, seu organis materialibus attinentibus ad corpus humanum.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius: nàm anima humana nõ minus fundat habitudinem proximam tanquàm causa efficiens, & subiectum substẽtativum virtutum intellectualium in statu separationis à corpore; quàm in statu vnionis ad materiam; siquidèm in vtroque statu conservat dictas virtutes, & exercet operationem earum. Sed anima humana in statu separationis à materia non existit formalitèr in aliqua parte corporis, seu materiæ cum in illo statu sit omninò depurata à materia, & remota ab omni organo sensibili, seu materiali. Ergò anima, prout fundat habitudinẽ immediatam ad virtutes intellectuales, non existit formalitèr in aliqua parte corporis humani.

DEINDE Suadetur eadem pars conclusionis; nàm si intellectus humanus, & anima ratione illius, existeret in aliqua determinata parte corporis humani formalitèr; talis pars posset designari; sicùt designantur organa, seu partes inquibus formalitèr residẽt cæteræ aliæ potentiæ sensitivæ, & vegetativæ. Sed non est assignabilis aliqua determinata pars, aut organũ, vbi resideat, & formalitèr operetur intellectus humanus. Ergò talis intellectus, & anima rationalis, mediante illo, non habent existere formalitèr in aliqua parte materiæ, aut organo corporali; sed ab omni materia habent elevationem, & quasi separationem; & idem competit virtutibus intellectualibus, quæ subiectantur in substantia animæ, tanquàm in subiecto mediato, & radicali, & in intellectu, vt in subiecto proximo, & immediato, in quo, & eũ quo, & per quem immediatè dictæ virtutes operantur.

QVOD Autem intellectus, & anima mediante illo dicant connotationem, & fundent specialem dependentiam à determinata parte corporis; scilicèt à capite, in quo formalitèr residẽt phantasmata; suadetur brevitèr. Quià ad illud dicit intellectus habitudinem, seu connotationem, à quo saltim ministerialitèr, seu tanquàm à ministro dependet necessariò, ad hoc vt operetur. Sed intellectus humanus, non obstante eius immaterialitate, seu esse spirituale, dependet necessariò à phantasmatibus existentibus in capite, ad hoc vt participet species exactas ad operandum, seu ad exercendam intellectionem: & vt in hoc statu, in quo anima est vnita corpori, intellectus humanus, non intelligat nisi per illas species, quas à phantasmatibus participat. Ergò intellectus humanus, & anima mediante illo, dicunt specialem habitudinem, & fundant cõnotationem ad determinatam partem corporis, scilicèt à phantasmatã existentia in capite. Et cùm virtutes intellectuales, tanquam legitimæ perfectiones intellectus observent conditiones illius; id ipsum, quod in intellectu reperitur, etiàm datur in virtutibus intellectualibus, perficientibus ipsum.

Proponuntur, & solvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, quod anima intellectiva, inquantum intellectiva est, & fundat habitudinem per modum subiecti, & causæ efficientis in ordine ad adquirendas, & recipiendas virtutes intellectuales, sit in toto corpore humano; & in omnibus partibus illius formalitèr. Anima intellectiva, inquantum intellectiva est, habet verè, & propriè, quod sit forma hominis; cùm sit id, à quo desumitur proprijssima differẽtia illius, nempè rationale; siquidèm in rebus corporalibus compositis ex materia, & forma genus desumitur ex materia, & differentia ex forma. Sed forma substantialis constituens quodlibet compositum, tanquàm ratio, ad quam consequi-

sequitur differentia existit formaliter, & substantialiter in toto cõposito, quod constituit, & omnibus illius partibus. Ergò anima humana adhùc inquantum intellectiva est, debet esse formaliter in toto composito humano, & in omnibus partibus corporalibus, ex quibus constat.

SECVNDO Arguitur, anima humana, adhùc inquantum rationalis est, seu secundùm gradum intellectualem habet concretionem, seu constituit concretum in ipso homine, præstando illi denominationem intellectivæ: de homine enim, inquantum homo est, propriè prædicatur, & verificatur, quod sit intellectivus. Ergò anima humana, adhùc in quantum intellectiva communicatur homini, & existit in homine vt communicata. Sed non potest existere in homine vt communicata illi, absque eo quod præstet ei suum effectum formalem; cum effectus formalis cuiuslibet formæ non distinguatur ab ipsa formâ, vt communicata subiecto. Ergò anima humana, adhuc inquantùm intellectiva, præstat suũ effectum formalem homini, in quo existit. Et cùm talis effectus formalis, & cõmunicatio illius non videatur posse salvari, absque eo quod anima humana secundùm gradum intellectivum sit formaliter in homine, & in corpore, ex quò componitur; consequens apparet; quod anima humana debeat formaliter residere in corpore humano, & in eius partibus, adhùc inquantum intellectiva est.

TERTIO Arguitur, anima humana, adhùc secundum quod continet omnes gradus vitæ, est vna simplicissima & indivisibilis forma, vtpotè habens entitatem spiritualem, in qua non dantur partes distinctæ, nec habet locum divisibilitas. Ergò vbicumque fuerit anima secundùm vnum gradum, debet etiã existere eodem modo secundùm alios. Sed anima humana existit formaliter in corpore humano, & in pluribus illius partibus secundùm alios gradus; nempè secundùm quod est vegetativa, & sensitiva. Ergò anima humana etiam secundum quod est intellectiva debet existere formaliter in eodem corpore humano, & eius partibus.

QVARTO Arguitur: anima humana, adhùc inquantum intellectiva est, habet essentialiter rationem formæ; ergò vbicumque fuerit, debet conservare talem rationem, & existere vt forma seu per modum formæ. Sed vt intellectiva est, datur, & verè existit in corpore humano. Ergò quatenus intellectiva existit in tali corpore per modum formæ. Sed non apparet quomodo existat in corpore humano per modum formæ, absque eo quod existat in eo formaliter. Ergò anima intellectiva, secundùm quod determinatè habet rationem intellectivæ, residet, seu existit formaliter in corpore humano, & in partibus materiæ, ex quibus tale corpus constat, & componitur.

QVINTO Arguitur: intantùm enim cognoscimus, & fatemur, quod anima vegetativa existit formaliter in plantis; & quod anima sensitiva residet formaliter in brutis animantibus, inquãtum experimur in plantis proprios effectus vegetandi, & in animalibus brutis reperiuntur effectus propriè attinentes ad animam sensitivam. Et pariformiter intra ipsum hominem, ideò admittimus quod anima humana existat formaliter, seu informativè in corpore humano secundùm gradum sensitivum, & vegetativum; quia in eodem homine, seu in corpore ipsius, aut mediante tali corpore experiuntur effectus vegetandi, & sẽtiendi. Sed etiam intrà ipsum hominem & mediãte corpore illius reperitur, quod intelligat, exercendo proprias operationes, & causando legitimos effectus attinentes ad gradum intellectivum. Ergò anima humana secũdùm talem gradum debet residere propriè, & formaliter in corpore humano.

SEXTO Arguitur: si anima humana, quatenùs determinatè, & formaliter est intellectiva, non existeret in corpore humano informando substantialiter ipsum, sequeretur, quod homo non distingueretur substantialiter, & specificè à brutis. Sed homo habet specificam, & substantialem distinctionem à brutis. Ergò necessariò est admittendum, & fatendum, quod anima humana, adhùc secundum quod intellectiva est, existit formaliter in homine informando corpus illius. Cætera constant; & maiorem, seu sequælam probo: intantùm quælibet forma substantialis constituit quodlibet compositum substantiale, & tribuit ei distinctionem substantialem, & specificam ab alijs compositis, inquantum in eo exercet informationem; ità vt ablata informatione, nec constituat, nec distinguat: vt apparet per inductionem discurrendo per omnes formas substantiales in comparatione ad sua propria composita: & sic si anima humana non informa-

ma-

maret humanum corpus ſecundum quod intellectiva eſt, ſolum tribueret illi informationem ſubſtantialem, & eſſe ſpecificum attinens ad gradum vegetativum, & ſenſitivum. Sed per hoc non differt homo ſubſtantialitèr, & ſpecificè à brutis. Cum totum hoc in eiſdem brutis reperiatur. Ergò ſi anima rationalis, inquantum rationalis, & intellectiva eſt, non exiſteret formalitèr in corpore humano informando ipſum; ſequeretur, quod inter hominem, & bruta non daretur diſtinctio ſubſtantialis, & ſpecifica. Et cum hoc non poſsit admitti, dicendum videtur: quod anima humana ſecundum quod intellectiva eſt, informat corpus humanum exiſtendo in eo formalitèr.

SEPTIMO Arguitur: ſi anima intellectiva, ſecundùm gradum intellectivæ non vniretur materiæ informando illam ſubſtantialitèr; ſolum haberet extrinſecam aſsiſtentiam reſpectu materiæ, & corporis humani. Sed non ſufficit in anima rationali extrinſeca aſsiſtentia ſecundum gradum intellectivum ad hoc, vt conſtituat corpus humanum. Ergò ad talem conſtitutionem neceſſarium eſt, quod anima humana, adhùc inquantum intellectiva eſt, informet humanam materiã. Maior apparet certa, & minorem probo; ſubſtantia Angeli, ſeu Angelus ſecundùm ſuam ſubſtantiam habet, quod ſit formalitèr, & perfectiſsimè intellectivus; & ſecundùm talem ſubſtantiam poteſt extrinſicè adeſſe corporibus: & tamen talis aſsiſtentia non eſt ſufficiens ad hoc vt corpus, cui Angelus extrinſicè adeſt, reddatur, aut conſtituatur ineſſe rationalis, aut intellectivi. Ergò ſimilitèr in anima rationali non ſufficit extrinſeca aſsiſtentia ſecundùm gradum intellectivum, ad hoc vt conſtituat corpus humanum, ſeu hominem ineſſe hominis, aut rationalis. Et cõſequentèr, ad talem cõſtitutionem neceſſariò eſt admittẽdum, quod anima humana adhùc inquantum intellectiva eſt, informat materiam primam, & quod exiſtit formalitèr in ea.

OCTAVO Arguitur: ſi anima rationalis, adhùc vt rationalis, & vt intellectiva eſt, non vniretur corpori, ſeu materiæ primæ informando ipſam; ſequeretur, quod ex corpore humano, & anima intellectiva, ſecundùm quod intellectiva eſt, non reſultaret, aut non efficeretur vnum ens per ſe, ſed ſolùm vnum aggregatum per accidens. Sed ex corpore humano, & anima rationali ſumpta ſecundùm omnem rationem, & conſideratione fit vnum per ſe, vt conſtat ex ipſo homine conſtante talibus partibus. Ergò anima rationalis, vt intellectiva eſt, & vt fundat habitudinem ad virtutes intellectuales, debet informare materiam, exiſtendo formalitèr in corpore humano, & in eius partibus. Sequælam probo, ad hoc vt aliqua extrema realitèr diſtincta conſtituãt vnum per ſe, neceſſarium eſt, quod intrinſicè inter ſe vniantur. Sed anima rationalis, ſecundùm quod forma intellectiva eſt, non poteſt vniri intrinſicè cùm materia prima, ſeu cùm corpore humano, niſi per informationem, cum talis informatio ſit proprijſsimus modus vnionis cuiuslibet formæ cum materia ad conſtituendum vnum per ſe. Ergò ſi anima rationalis, vt intellectiva eſt, non vniretur cum materia hominis, informando ipſam ex tali anima ſecundùm prædictum gradum intellectivæ; & ex corpore humano non poſſet fieri, aut non reſultaret vnũ ens per ſe: & cum homo compoſitus ex corpore, & anima, & prout includens, & exercens omnes gradus, quos continet efficiatur, & ſit vnum ens per ſe; conſequens videtur, quod anima humana ſecundum quod intellectiva eſt, debeat exiſtere in corpore humano informando ipſum.

NONO Arguitur: ſi propter aliquam rationem anima rationalis, inquantum intellectiva eſt, non haberet ſpecialem vnionem cum materia, informando ipſam; maximè quià ſecundùm talem gradum dicit eſſe ſpirituale. Sed non obſtat quod ſecundum talem gradum exprimat anima eſſe ſpirituale, ad hoc vt ſecundum talem rationem informet corpus. Ergò admittendum eſt, quod ſecundum eſſe intellectivum exerceat informationem in corpore, & quod exiſtat formalitèr in materia. Maior apparet certa, & minorem probo; anima humana abſolutè ſumpta, & ſecundum totam ſuam ſubſtantiam habet, quod ſit forma, ſeu entitas ſpiritualis. Sed hoc non obſtante, vnitur materiæ primæ hominis, informando talem materiam, & exiſtendo in ea ſubſtantialitèr, & formalitèr tanquàm proprijſsima forma ipſius hominis. Ergò ſimilitèr non obſtabit, quod dicta anima ſecundum gradum intellectivum, exprimat, & dicat rationem ſpiritualem, ad hoc vt ſecũdum talem gradum informet materiam, exiſtendo formalitèr in corpore humano, & in eius partibus materialibus.

DECIMO Arguitur: anima humana, adhùc inquantum intellectiva, habet

bet verè, & propriè, quod sit anima: cum sit id, quo vivimus, & intelligimus primò; & cum constituat speciale membrum dividens in divisione animæ in communi consideratæ, quæ partitur in vegetativam sensitivam, & intellectivam. Ergò de anima intellectiva, inquantum intellectiva est, debet verificari id, quod est de ratione animæ vt sic, seu in communi acceptæ. Sed de ratione animæ vt sic, seu in communi acceptæ est, quod sit actus corporis physici, & organici; vt docet Philosophus in libro secundo de Anima, cap. 1. Ergò anima humana, adhùc inquantum rationalis est, debet habere; quod sit actus corporis physici. Sed non potest exercere rationem actus corporis physici, absque eo quod informet materiam, seu corpus physicum. Ergò anima humana adhùc inquantum rationalis, seu intellectiva debet informare materiam existendo informativè, seu formaliter in corpore.

VNDECIMO Arguitur: si anima humana secundum gradum intellectivæ non informaret materiam primam existendo formaliter in ea, sequæretur, quod secũdum gradum intellectivum talis anima non multiplicaretur numericè ad multiplicationẽ hominum. Sed quælibet anima humana secundũ omnes gradus ad illã attinẽtes multiplicatur numericè ad multiplicationẽ hominum. Ergò secundum gradum intellectivæ debet informare materiam. Consequentia est legitima; minor constat percurrendo singulos homines, & considerãdo rationem intellectivi repertam in vnoquoque: in quibus manifestè apparet, quod esse intellectivum, quod est in Petro, non est idem esse numericè, ac intellectivum, quod reperitur in Paulo, & sic de cæteris. Et sequælam probo; intantum quælibet forma individuatur, & distinctionem, aut multiplicationem numericam participat, inquantum vnitur materiæ, quæ est principium indiuiduationis, & ipsam materiam informat, vt constat per inductionem in omnibus formis substantialibus. Ergò si anima humana, inquantum intellectiva est, non informaret materiam, sequæretur, quod inquantum intellectiva est, non multiplicaretur numericè ad multiplicationem individualem hominum. Et cum in singulis hominibus gradus rationalis, seu intellectiva habeat numericam multiplicationem; consequens est, quod secundum talem gradum debet anima humana informare materiam, existendo formaliter in corpore humano, & in omnibus eius partibus, quatenus fundat habitudinem ad adquisitionem, & vsum virtutum intellectualium.

DVODECIMO Arguitur: anima humana, adhùc secundùm gradum intellectivæ videtur esse corporea, seu materialis. Sed eo ipso quod sit materialis, debet informare materiam, seu existere in ea formaliter. Ergò anima humana secũdum gradum intellectivæ debet existere formaliter in corpore humano. Cætera patent, & maiorem probo; cum enim omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem; illud, quod per se habet cognoscere corpora, per se debet habere proportionem, & similitudinem cum corporibus. Sed anima humana, inquantum intellectiva est, habet, quod per se sit cognoscitiva corporum, seu rerum materialium; siquidèm per intellectionem hæc omnia attinguntur, & propriè cognoscuntur. Ergò anima humana etiam secundum gradum intellectivum habet, quod sit corporea, seu materialis; & consequentèr, secundum talem gradum debet informare materiam, seu existere in illa formaliter.

DECIMO Tertio arguitur: & præcedens argumentum confirmatur, sicut enim in quocumque reperiuntur proprietates hominis, debet esse homo; similitèr omne id, in quo reperiuntur proprietates materiæ, debet esse ens materiale. Sed in anima humana adhùc inquantum intellectiva, reperiuntur proprietates materiæ. Ergò anima humana, prout intellectiva, debet esse materialis. Minorem probo, cum enim materia prima per se habeat, quod sit entitas, & potẽtia purè passiva; communitèr assignantur illi, vt proprietates hoc quod est subijci, & trasmutari. Sed anima rationalis, adhùc inquantum intellectiva, subijcitur potentijs, & virtutibus intellectualibus; quas suscipit in se, & ratione illarũ trasmutatur de potẽtia ad actum. Ergò anima humana adhùc inquantum intellectiva est, participat proprietates materiæ; & debet esse materialis. Sed eo ipso quod sit materialis, non est ratio aliqua impediens, quod informet corpus, seu materiam. Ergò anima intellectiva, quatenus intellectiva est, informat materiam, & debet formaliter existere in materia;

DECIMO Quarto arguitur: si anima humana, secundum quod intellectiva est, non haberet esse materiale, secundũ talem rationem, seu gradum intellectivũ;

in-

indueret rationem actus puri: siquidèm omne id, quod caret omni materia, seu materialitate, caret omnipotentialitate, & id, quod caret omnipotentialitate, sit actus purus. Sed anima humana sub nulla ratione habet, quod sit actus purus. Ergò secundum omnem rationem debet habere esse materiale. Sed forma materialis proprijsimè habet, quod informet materiam, & sit formalitèr in ea. Ergò anima humana, adhùc inquantum intellectualis est, informat materiam, & existit in ea formaliter, seu informativè.

DECIMO Quinto arguitur: anima humana considerata determinatè secundum esse, seu gradum intellectivum habet formalitèr, propriè, & essentialitèr rationem formæ incompletæ; cùm anima humana, adhùc inquantum intellectiva differat ab Angelo per hoc, quod Angelus est substantia intellectualis completa; & anima humana est substantia intellectualis incompleta. Ergò anima humana adhùc inquantum intellectiva est, petit cõpleri per aliquam substantiam, cum qua habet esse completum, & totius. Sed non datur aliqua alia substantia, per quam tanquam per compartem possit compleri nisi materia prima. Ergò anima humana inquantum intellectiva, debet compleri tanquam per compartem, per materiam primam. Sed hoc non potest fieri nisi mediante informatione, qua anima informet materiam. Ergò anima humana secundum quod intellectiva est, debet informare materiam, existendo informativè in omnibus partibus eiusdem materiæ.

DECIMO Sexto arguitur: non videtur dari minor distantia inter corruptibile, & incorruptibile, quàm inter spirituale, & corporeum, seu materiale: siquidèm sicut inter corporeum, & spirituale datur distinctio generica, ita etiam corruptibile, & incorruptibile differunt genere. Sed non obstante distinctione generica, quæ datur inter corruptibile, & incorruptibile, componitur, & stat optimè quod formæ corruptibiles, quales sũt omnes formæ substantiales materiales informent materiam primam, quæ est entitas incorruptibilis. Ergò etiam forma spiritualis, inquantum spiritualis est, poterit informare materiam corporalem. Et cõsequentèr, quanvis anima humana secũdum gradum intellectivum habeat, quod sit forma spiritualis, poterit secundum talem gradum informare materiam, existendo formaliter, seu per modum actus informativi in corpore humano.

DECIMO Septimo arguitur: non obstat, quod anima humana in se ipsa, inquantum est intellectualis, habeat esse spirituale ad hoc vt intrinsicè, & in se ipsa sit etiam corporea. Ergò nec debet obstare, quod secundũ esse, aut gradum intellectualem sit spiritualis, ad hoc vt secundum eundem gradum, non obstante immaterialitate, seu spiritualitate, informet materiam, & sit in corpore humano formalitèr. Consequentia apparet legitima. Et antecedens probo: omne vegetativum, & omne sensuale, inquantum vegetativum, & sensuale, habent, quod sint corporea, seu materialia. Sed anima humana non obstante quod sit intellectualis, habet etiã quod sit vegetativa, & sensitiva. Ergò simul habet, quod sit spiritualis, & corporea intrinsicè, & in se ipsa. Et consequentèr quànvis secundum gradum intellectualẽ sit spiritualis, poterit optimè secundùm eundem gradum informare materiam, & existere formalitèr in corpore humano, & in omnibus partibus eius.

DECIMO Octavo arguitur: ex quadam doctrina, quam tradit D. Augustinus libro sexto de Trinitate, capite sexto; vbi inquit loquens specialitèr de anima humana; *Quod anima in quocumque corpore, & in toto est tota, & in qualibet parte tota est.* Ex qua doctrina, sic argumentor: si anima adhùc inquantum intellectiva non esset in corpore, & in omnibus eius partibus formalitèr non verificaretur relata doctrina D. Augustini asserentis, quod tota anima humana est in toto corpore, & tota in qualibet parte eiusdem corporis; siquidèm gradus intellectivus est aliquid attinens ad ipsam animam: & talis gradus, seu anima ratione illius non esset in corpore. Ergò vt salvetur, & verificetur doctrina D. Augustini, conformitèr ad illam est asserendum: quod anima rationalis non solum est formalitèr, seu informans corpus secundum gradus inferiores, quales sunt vegetativum, & sensitivum; verum etiam quod secundum supremum gradum intellectivi informat corpus humanum, & omnes illius partes.

DECIMO Nono arguitur: contra secundam partem primæ conclusionis ad probandum, quod anima humana, non existat eminentialitèr in corpore humano, aut in aliqua parte illius. Nàm illud, quod est separatum à corpore humano, & ab omnibus partibus illius, non vide-

videtur existere vllo modo in corpore humano, nec in aliqua parte eiusdem corporis; & sic nec formaliter, nec eminentialiter, sed teste Aristotele in libro 3. de Anima; anima intellectiva secundum quod intellectiva est, habet separationem à corpore humano. Ergò anima intellectiva secundum gradum intellectivæ non solum non existit formaliter in corpore humano; aut in aliqua parte illius, verum etiam nec eminentialiter.

VIGESIMO Arguitur: vel modus eminentialis existendi animæ, rationalis in corpore humano, dicit, seu consistit in eo, quod anima secundum gradum rationalem sit extra tale corpus; vel exprimit continentiam animæ, & dicti gradus intra ipsum corpus, vel materiam. Si enim dicit, & exprimit continentiam animæ, & talis gradus in materia, potius videtur dicere, aut ostendere modum imperfectum, & inferiorem existendi animam clausam, & positam in clausura carnis, quasi in carcere. Si autem dictus modus eminentialis existendi dicit, quod anima sit extra corpus; iam non erit eminentialis existentia in ipso corpore, seu in eius partibus, sed alibi. Et sic secunda pars primæ conclusionis non videtur verificari.

VIGESIMO Primo arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod intellectus humanus, qui est potentia, in qua immediate subiectantur virtutes intellectuales, & per quã immediatè adquiruntur, & operantur habeat aliqualem immersionem in materia, ob quod requirat determinatum organum corporale, aut determinatam partem materiæ, in quã, & per quam formaliter operetur. Si intellectus humanus, quatenus talis intellectus est, non haberet existentiam formalem in corpore humano, fundando vnionem specialem, & determinatam dependentiam cùm aliqua parte, aut organo corporali: intellectus non fundarent, nec haberent in hominibus multiplicationem numericam, sed intellectus omnium hominũ esset idem numero; siquidèm multiplicatio individualis desumitur, tanquàm ab vnico principio, & causa à materia, & intellectus careret absolutè illa. Sed intellectus humanus, quatenus talis intellectus est, fundat, & habet numericam multiplicationem in singulis hominibus; ita vt intellectus Petri sit numero distinctus ab intellectu Pauli, & sic de cæteris. Ergò humanus intellectus debet haereb specialem vnionem cum corpore humano; ità vt formaliter existat in aliquo organo materiali: & operetur in illo.

VIGESIMO Secundo arguitur: si intellectus humanus non haberet formalem existentiam in organo corporeo; sed formaliter esset elevatus ab omni corpore, seu materia; intellectus humanus esset eiusdem rationis, & immaterialitatis cum intellectu Angeli; siquidem eodem modo esset separatus, & independens à materia, & ab organis corporalibus illius. Sed intellectus humanus, & Angelicus sunt potentiæ intellectuales valdè diversæ rationis, & immaterialitatis; ita vt intellectus Angeli propter absolutam separationem à materia, & independentiam ab ea nunquam sortiatur, aut dicatur; quod sit ratio: & intellectus humanus propriè denominetur ratio, ob restrictionem, & dependentiam, quam habet à materia. Ergò intellectus humanus, inquantum talis, à materia, & organis corporalibus dependet, & in eis debet existere, & idem debent habere virtutes intellectuales.

VIGESIMO Tertio arguitur: intellectus humanus secundum se videtur habere rationem potentiæ corpòreæ, seu materialis. Ergò ex se fundat vnionem cum corpore, & existentiam formalem in materia. Antecedens probo; cum enim de ratione materiæ primæ sit, quod sit potentia purè passiva; illæ potentiæ, quæ speciali modo habent, quod sint potentiæ passivæ, videtur esse potentiæ corporeæ, seu materiales. Sed intellectus passibilis humanus speciali modo habet, quod sit potentia passiva; ob quod asserit, & docet Aristoteles lib. 3. de Anima text. 12. quod intelligere est quoddam pati. Ergò intellectus humanus secundum se sumptus, aut consideratus habet rationem, potentiæ corporeæ: seu materialis; & consequentèr fundat dependentiam à corpore, & existentiam formalem in materia.

VIGESIMO Quarto arguitur: difficiliùs apparet, quod intellectus humanus, cum sit entitas, & potentia spiritualis, fiat formaliter, & intelligibiliter res corporea, aut materialis; quàm quod vniatur corpori, seu materiæ. Sed non obstante quod intellectus humanus habeat in se ipso, quod sit potentia spiritualis, tamen intelligendo efficitur per intellectionem res corporea, seu materialis, vt testatur Aristoteles, lib. 3. de

Ani-

anima capite quinto. Dicens quod intellectus intelligendo fit omnia. Ergò optimè etiam compatietur, & ſtabit, quod non obſtante, quod intellectus paſsibilis eſt potentia ſpiritualis, tamen vniatur formaliter materiæ, exiſtendo pro priè, & informativè in organo corporeo.

VIGESIMO Quinto arguitur, ex eo quod Ariſtoteles docet libro 3. de Anima textu 30. dum dicit: *Quod nihil ſinè phantaſmate intelligit anima.* Ergò ſi nihil intelligit ſinè phantaſmate; omne id, quod intelligit, debet intelligere in phantaſmate. Sed phantaſma eſt pars, & organum corporeum, Ergò intellectus humanus formalitèr habet intelligere in organo, & per organum corporeum: & conſequenter, ab organo corporeo dependet in operando, & in eo habet, quod formalitèr exiſtat.

VIGESIMO Sexto Arguitur: ex quadam doctrina Divi Auguſtini deſumpta ex libro 12. ſuper Geneſi ad litteram capite 15. vbi docet, quod ea, quæ in dormiendo contra licitos mores contingunt; non imputantur hominibus ad peccatum; quià tunc liber vſus rationis, & intellectus eſt impeditus propter ligamentum ſenſuum. Ergò intellectus impeditur ad operandum, ab impedimento occurrente in ſenſibus. Sed ſenſus ſunt potentiæ corporeæ exiſtentes in organis corporalibus. Ergò intellectus in intelligendo, & non intelligendo dependet ab organis corporalibus; ſed hoc non videtur eſſe; niſi quià exiſtit formaliter in illis. Ergò intellectus humanus habet, quod exiſtat formaliter in materia, & quod formaliter operetur in organis materialibus.

VIGESIMO Septimo arguitur contrà ſecundam partem vltimæ concluſionis ad probandum, quod intellectus humanus in ordine ad intelligendum non dicat, aut fundet aliquam connotationem ad ſenſus, aut dependentiam ab organo corporeo. Sicut enim ſe habent ſenſus ad intelligibilia; ita ſe habet intellectus ad ſenſibilia. Sed ſenſus in ordine ad percipiendum ſuo modo ſenſibili omnia obiecta ſenſibilia non fundat aliquam connotationem, aut dependentiam ab intellectu; aut aliquo alio ſpirituali. Ergo pariformitèr intellectus humanus in ordine ad percipiendum omnia intelligibilia, non poteſt habere connotationem, aut dependentiam ab aliqua potentia ſenſitiva, aut ab aliquo organo corporeo.

VIGESIMO Octavo arguitur: ſi intellectus humanus haberet aliquam dependentiam à ſenſibus, ſeu ab organis corporeis, maximè ad percipiendum obiecta ei correſpondentia. Sed intellectus non poteſt dependere à ſenſibus in ordine ad percipiendum obiecta ei correſpondentia. Ergò intellectus humanus nullam dependentiam habet à ſenſibus, ſeu ab aliquo organo materiali in ordine ad intelligendum. Maior apparet certa, & minorem probo: obiecta, quæ propriè correſpondent intellectui ad intelligendum ſunt neceſſaria, & vniverſalia; quià intellectus humanus propriè habet, quod ſit cognoſcitivus neceſſariorum, & vniverſalium. Sed intellectus non poteſt participare à ſenſibus ſpecies vniverſalium, nec neceſſariorum; cùm ſenſus talia obiecta non percipiant. Ergò nec poteſt dependere à ſenſibus, quantum ad perceptionem obiectorum, ei correſpondentium. Et ſic intellectus humanus nullam dependentiam habet à ſenſibus, aut ab aliquo organo materiali in ordine ad intelligendum.

VIGESIMO Nono arguitur: effectus non ſe extendit vltra virtutem ſuæ cauſæ; cum totum ſuum eſſe debeat à cauſa participare. Sed cognitio intellectualis ſe extendit vltra ſenſibilia, ſiquidem intellectus ſua cognitione attingit, & cognoſcit plura, quæ ſenſibus non poſſunt percipi, aut cognoſci. Ergò cognitio intellectualis nullo modo cauſatur, aut procedit à ſenſibus. Et ſic intellectus ad intelligendum non fundat aliquam connotationem, aut dependentiam ab eiſdem ſenſibus, aut ab aliquo organo corporeo.

DENIQVE Arguitur ex quadam doctrina Divi Auguſtini deſumpta ex libro 83. quæſtionum, quæſtione 19. vbi probat, quod non eſt expectanda veritas à ſenſibus. Exqua doctrina ſic argumentor; veritas ſecundum Divum Auguſtinum non eſt expectanda à ſenſibus, nec ab eis participatur. Sed omnia, quæ attingit, & cognoſcit intellectus, cognoſcit ſub ratione veri, aut veritatis. Ergo in nullo ex his, quæ attinguntur, aut cognoſcuntur ab intellectu, dependet intellectus à ſenſibus: & conſequenter, nullam dependentiam, aut connotationem habet ab organis corporeis, ſeu materialibus.

RESPONDETVR Ad primum argumentum diſtinguendo maiorem: anima

humana, inquantum intellectiva est, habet, quod sit verè, & propriè forma hominis, distinguo maiorem, quantum ad hoc, quod secundum talem gradum sit legitima, vera, & proprijssima radix operationum humanarum, seu exercitij proprijssimi hominis, vt homo est; concedo maiorem. Quantum ad hoc, quod secundum illum gradum, reduplicativè debeat informare, aut actuare materiam, nego maiorem. Sed forma substantialis constituens quodlibet cõpositum, tãquam ratio, ad quã consequuntur proprietates, & à qua desumitur differentia, existit substantialiter, & formalitèr, in toto composito, quod constituit, distinguo minorem: existit formaliter secundum suam substantiam, & omnes gradus, per quos potest præstare informationem, concedo minorem. Existit formaliter per omnes gradus, absolutè loquẽdo nego minorem, & cõsequentiam. Quia de ratione formæ substantialis generaliter loquendo, solùm est, quod secundum suam substantiam informet materiam compositi, quod constituit; & quod causet informationem in ea secundùm omnes gradus, aut rationes, sub quibus ipsa materia est capax, vt informetur, & ipsa forma habet vim, seu facultatem informandi: & cum materia prima non sit capax informationis substantialis, secundum gradum intellectivum, nec anima ratione talis gradus, aut formalitatis, habeat vim, aut facultatem ad præstandam talem informationem: ideò sufficit, quod anima humana secundùm suam substantiam, & præcisivè à tali gradu, tribuat secundum alios gradus informationem materiæ; & quod aliàs secundum determinatum gradum intellectivæ, sit radix, & legitima causa operationum humanarum: nempè intelligendi, & ratiocinandi, quæ sunt proprijssimæ operationes hominis, vt homo est; ad hoc vt à tali anima desumatur differentia essentialis distinguens hominem ab omni alio: & vt anima rationalis sit forma verè, & propriè constituens hominem inesse hominis.

AD Secundum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens, anima humana, adhuc quatenus rationalis est, seu secundum gradum intellectualem facit concretionem in homine, causando quod homo in concreto sit intellectivus. Distinguo antecedens. Facit concretionem ratione alicuius informationis, quam potest, nego antecedens. Ratione assistentiæ, quam habet per modum principij formalis radicantis operationes humanas, quæ in ipso homine, & ab ipso homine ratione formæ rationalis inquantum intellectualis est, exercentur, concedo antecedens. Ergo anima humana, adhuc inquantum intellectiva est, communicatur homini, & existit in ipso homine, vt communicata, distinguo consequens. Vt communicata ad exercendas operationes rationales, proprijssimas hominis, per modum principij formalis effectivi, concedo consequentiam. Vt communicata ad exercendum munus, seu officium causæ formalis circà materiam primam, seu corpus humanum, nego consequentiam. Quià ad hoc vt efficiat concretionem in homine constituendo hominem, & præstando illi denominationem intellectivi, satis est, quod secundum dictum gradum sit principium formale, seu radix, & formalissima ratio, adhoc vt homo exerceat operationes intelligendi; & quod quanvis non informet materiam, connotet tamen organa materialia attinentia ad tale concretum, vt mediantibus illis organis, participentur species necessariæ ad elicientiam talium operationum.

AD Tertium argumentum respondetur; distinguendo antecedens: anima humana, secundùm quod continet omnes gradus vitæ, est vna indivisibilis forma, distinguo; indivisibilis, quantùm ad entitatem, concedo antecedens. Indivisibilis, quantum ad formalitates, aut virtualitates attinentes ad gradus, quos continet, nego antecedens. Ergò vbicumque fuerit anima secundùm vnum gradum, debet etiam esse secundum alios gradus, quos continet, distinguo consequens, quantum adesse radicale, & entitativum animæ, concedo consequentiam. Quantum ad formalitates, seu virtualitates pertinentes ad gradus, seorsim consideratos. Nego consequentiam. Nàm etiam si anima humana secundùm suam substantiam considerata habeat; quod sit tota in toto homine, & tota in singulis partibus eiusdem hominis. Tamen considerando in ea attentè, & seorsim gradus ad ipsam pertinentes, non omnes gradus reperiuntur in singulis partibus. Nàm in sanguine, vnguibus, & capillis reperitur gradus vegetativus, & non reperitur gradus sensitivus. Et sic quanvis anima vnica, & indivisibilis existens reperiatur entitativè; & formaliter

liter in omnibus partibus corporis humani: non ideò sequitur, quod secundum gradum intellectivæ debeat in corpore formaliter existere.

AD Quartum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens; anima humana, adhuc secundum gradum intellectivæ, habet rationem formæ; distinguo antecedens; secundum quod exprimit, & dicit principium *quo*, & rationem formalem exercendi operationes intelligendi, concedo antecedens; ità vt se habeat per modum causæ formalis fundans, aut exigens informationem, nego antecedens. Et sub tradita distinctione, concedo consequentiam. Ad formam enim, quatenus est principium formale, & constitutivum cuiuslibet compositi; duo attinent; nempè, & quod sit causa formalis actuans, & informans materiam, ex qua constat tale compositum: & quod sit principium *quo*, & formalissimum radicans operationes ad talem animam attinentes. Forma enim substantialis ignis; inquantùm forma substantialis est, duo prædicta habet; nempè, & quod informat materiam, ex qua ignis constat, & quod sit ratio formalis, & principium *quo* ad comburendum. Et ex his duobus rationibus; quia anima humana, secundùm gradum intellective, non potest exercere informationem, quam secundum alios gradus exercet; tamen quià secundùm eundem gradum obtinet, & conservat rationem principij formalis *quo* eliciendi intellectionem; ideò propriè habet, quod sit forma.

AD Quintum argumentum respondetur: quod ratio convincitur ad fatendũ, quod anima vegetativa est in plantis, & anima sẽsitiva est in brutis, nõ est: quià prçcisè experiũtur operationes vegetãdi in plantis; & operationes sentiendi in brutis: sed quià dantur dictæ operationes in illis viventibus, & quia aliàs formæ, seu animæ, vegetativa, & sensitiva; cùm sint formæ materiales, non habent repugnantiam, aut impedimentum aliquod ad informandam materiam. Quare efficientia, seu exercitatio dictarum operationũ vegetandi, & sentiendi est indicium certissimum de eo, quod anima vegetativa, & sensitiva existunt formaliter, seu informativè in compositis, à quibus procedunt prædictæ operationes. At verò anima secundum gradum intellectivum etiam si sit capax operandi effectivè, seu eliciendi operationes intelligendi; tamen non est capax informandi materiam: & ideò licet ex operationibus attinentibus ad alios gradus sequatur informatio in principio, à quo procedunt; non tamen sequitur ex operationibus attinentibus ad gradum intellectivum.

AD sextum argumentum respondetur, negando sequælam, & ad probationem dico, quod adhoc, vt forma substantialis præstet constitutionem, & distinctionem ab alijs; sufficit, quod secũdùm suam substantiam informet corpus, seu compositũ, quod constituit, eo modo, aut secundum illam, aut illas rationes, sub quibus potest informare. Et quod aliàs sit ratio formalis radicans, & causans proprijssimas operationes attinentes ad talem rem. Et cùm anima rationalis per suammet entitatem, & substantiam, causet informationem in corpore humano, eo modo, quo potest informare; & aliàs sit principium *quo*, & ratio formalissima omnium operationum, quæ consequuntur, & pertinent ad hominem, vt homo est, & vt condistinguitur à brutis: hoc sufficit, vt per animam humanam, etiam si non informet materiam, quatenus intellectiva est; tamen per eam constituatur, & distinguatur homo à cæteris alijs, rebus, quæ non participant suam speciem seu naturam.

AD Septimum argumentum respondetur, negando maiorem. Nàm etiam si anima rationalis secundùm gradum intellectivæ non informet materiam tamen non se habet, vt quid extrinsecum, aut vt extrinsicè assistens respectu corporis humanistùm quià ille gradus secũdum substantiam animæ, cui intrinsicè, & essentialiter convenit supponit informationem causatam in corpore ab eadem anima; tũ quia est principium quo intrinsecum, & radicale operationum humanarum, vt in præcedentibus solutionibus latè ostendimus; quorum neutrum convenit Angelis respectu corporum, quibus applicantur: & sic licet Angeli non constituant composita substantialia intellectiva; tamèn anima humana per gradum intellectivum ea constituit.

AD Octavum argumentum respondetur, negando sequælam; & ad probationem, dico, quod adhoc, vt aliqua extrema constituant vnum per se, quod perfectissimè habeat talem rationem entis per se, satis est, quod vniantur intrinsicè, & substantialiter secundum aliquam rationem, seu secundùm illas, sub quibus possunt vniri; etiàm si secundum aliquam formalitatem, ratione repugnantiæ intervenientis non fun-

dent, aut exprimant vnionem, seu informationem; & cùm anima intellectiva, quantùm ad suam entitatem substantialem habeat vnionem cùm corpore, & illud intrinsicè informet, non obstat, quod secundum rationem, aut gradum intellectivæ non exprimat talem vnionem, aut quod præscindat ab informatione; adhoc vt constituat cum corpore humano vnum ens rationale, seu intellectivum.

AD Nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem: anima humana, secundùm suam substantiam absolutè sumptam habet, quod sit entitas spiritualis; distinguo maiorem: quod sit entitas spiritualis implicans, & etiam explicans, seu exprimens esse corporeum eminentiale, concedo maiorem. Quod sit entitas spiritualis purè, sicut exigitur spiritualitas à gradu intellectivo, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentia. Quia anima humana etiam si secundum suam entitatem sit spiritualis; taliter dicit esse spirituale, quod in eo includit esse vegetativum, & sensitivum eminentialitèr; & cùm vegetativum, & sensitivum; propriè dicant esse, aut rationem corpoream: indè est, quod anima humana absolutè sumpta talitèr dicit esse spirituale, quod includit, aut aliquomodo dicit esse corporeum; & sic potest informare corpus. At verò gradus intellectivus præcipuè, seu reduplicativè vt talis dicit nudam spiritualitatem, seu immaterialitatem; & sic non obstante, quod anima rationalis informet substantialiter materiam: tamen gradus intellectivus non potest eam informare.

AD Decimum argumentum respondetur, concesso primo antecedenti cùm cõsequentia; distinguendo minorem subsumptam: sed de ratione animæ vt sic, seu in communi acceptæ est, quod sit actus corporis physici, distinguo minorem, quod sit actus corporis physici secundum suam entitatem ad minus, concedo minorem. Quod sit actus corporis physici reduplicativè secundùm omnem formalitatem, quam exprimit, nego minorem, & consequentiam. Quia adhoc vt salvetur, quod anima humana secundum omnem suam rationem est anima, satis est, quod secundum suam entitatem substantialem informet corpus; etiam si illud non informet secundùm omnem gradum; & formalitatem, quam participat. Vnde in anima debemus distinguere duos conceptus inadæquatos; sed essentiales: ei cõvenientes; nempè & conceptum formæ substantialis, per quẽ conceptum convenit cùm cæteris alijs formis substantialibus rerum inanimatarum, quæ non cõstituunt composita substantialia viventia: & vlterius conceptum animæ, per quem quidem conceptum distinguitur à cæteris alijs formis substantialibus prædictis. Et inter istos duos conceptus, prior est conceptus formæ substantialis; vtpotè genericus, quàm conceptus differentialis animæ; & cùm informatio competat animæ, inquantum est forma substantialis; qui quidem conceptus se habet quasi de materiali, & præsuppositiuè ad conceptum animæ differẽtialem. Indè est, quod adhoc vt in aliqua re, aut formalitate salvetur conceptus animæ, non est necessarium, quod de tali formalitate præcisivè sumpta salvetur, quòd debeat informare materiam; sed satis est, quod de materiali, seu quasi præsuppositivè dicat, aut quasi præmittat informationem causandam ab eo, cuius est talis formalitas, seu cùm quo realitèr, & essentialitèr est idem. Et cùm formalitas, seu gradus intellectivi in anima, præsupponat in ipsa anima rationem quasi genericam formæ substantialis potentis informare, secundum quod est eminentialitèr corporea; & aliàs exprimat formalissimè radicationem operationem vitalium attinentium ad novum, & suprẽmum gradum vitæ. Ideò quàmvis secundum gradum intellectivæ præcipuè sũptum non fundet, aut causèt informationem; tamen habet quod essentialiter exigitur, adhoc, vt perfectissimè induat rationem animæ; & propriè, & cum omni rigore denominetur talis.

AD Vndecimum argumentum respondetur, negando sequælam; & ad probationem; quod adhoc vt formæ fundent, & habeant distinctionem numericam, est necessarium, quod vniantur, aut ostendant capacitatem, adhoc vt possint vniri cùm materia: sed non oportet, quod vniantur, aut sint vnibiles secundum omnem rationem, aut formalitatem eis cõuenientem, sed satis est, quod secundum se, aut secundum suam substantiam vniãtur materiæ, adhoc vt secundùm se, & secundũ suã substantiã participẽt, & habeãt numericã multiplicationẽ, & quasi ex cõsequẽti talis multiplicatio; & distinctio numerica redundet, aut transfundatur, & declaretur in omnibus rationibus, aut formalitatibus attinentibus ad talem formam: & cùm anima humana secundum se,

aut

aut ſecundum ſuam ſubſtantiam, quatenus eminenter eſt corporea, habeat vnionem cùm materia; & aliàs ſecundùm quod intellectiva eſt; etiam ſi formolitèr ei non vniatur; tamèn fundet, & dicat aliquam connotationem ad ipſam materiam; hoc ſufficit, vt anima rationalis tàm abſolutè, ſeu ſecundum ſe, quàm ſecundum omnes eius gradus; & formalitates participet, & habeat numericam multiplicationem in omnibus hominibus.

AD Decimum ſecundum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Et ad probationem, dico; quod cognitio fit per quandam ſimilitudinem; hoc eſt, per hoc; quod ſpecies repræſentans obiectum aſſimilatur ipſi obiecto in eſſe repræſentativo; ità vt ſit obiectum, quod repræſentatur, eſt ſubſtantia; ſpecies repræſentans illud, debet habere ſimilitudinem cũ ſubſtantia; & ſi fuerit accidens, cùm accidenti; & ſi fuerit obiectum ſpirituale, cũ ſpiritu; & ſi corporale, cùm corpore. Sed hoc non tollit, quod ſpecies, quæ elevatur à phantaſmatibus, & recipitur in intellectu, repræſentans ei obiecta cognoſcenda, ſemper ſit forma, ſeu entitas ſpiritualis; & quod intellectus, & anima intellectiva, quatenus intellectiva, habeant elevationem, ſeu præciſionem, & quaſi ſeparationem à corpore; ità vt nunquam informent materiam, aut formalitèr operentur in organo corporeo.

Ad Decimum tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; in quocunque reperiuntur proprietates materiæ, debet eſſe ens materiale, diſtinguo maiorem. Loquendo de proprietatibus, quæ ſunt tales quarto modo, concedo maiorem. Loquendo de proprietatibus, quæ ſolum habent rationem proprietatum primo, vel ſecundo, aut tertio modo, nego maiorẽ. Sed in anima humana, adhuc inquantum intellectiva eſt, reperiuntur proprietates materiæ, diſtinguo minorem; proprietates, quæ non ſunt tales quarto modo, omitto minorem. Proprietates, quæ attinent ad materiam quarto modo, nego minorem, & conſequentiam. Proprietates enim, ex quibus tanquam à ratione à poſteriori infertur eſſe ſpecificum illius rei, cuius ſunt proprietates, ſunt illæ, quæ habent rationem proprij quarto modo; non autem aliæ; & cùm ſubijci, & tranſmutari abſolutè ſumptæ, & eo modo, quo conveniunt animæ intellectivæ, non habeant rationem proprij quarto modo, ſed ſolum ſecundo modo reſpectu materiæ primæ: fit conſequens, quod ex vi talium proprietatum non ſequitur, od anima intellectiva, quatenus qũellectiva eſt, habeat eſſe materiaint nec poſsit informare materiam, aut le, vllo modo exiſtere in ea formalitèr.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Ad hoc enim vt aliquid participet potentialitatem impedientem, ſeu auferentem rationem actus puri, & preſtantem limitationem, & finitudinem, non eſt neceſſarium, quod conſtet materia prima, ſeu quod habeat eſſe corporeum, ſed ſatis eſt, quod habeat eſſe participatum ab alia cauſa realitèr diſtincta, à qua fundet, & habeat realem dependentiam, vt apparet in Angelo, in quo, nec datur materia prima, nec aliquod eſſe corporeum, ſeu corporale: cùm ſit purus ſpiritus; & tamèn Angelus non habet rationem actus puri; ſed entis finiti, & limitati: & ſic ex eo, quod anima habeat eſſe limitatum, & includat potentialitatem afferentem, & cauſantem talem limitationem, non eſt neceſſarium, quod habeat eſſe materiale ſeu corporeum, fundans informationem materiæ, aut exiſtentiam formalem in ea; ſed ſatis eſt, quod habeat eſſe participatum. Vnde Angelicus Parens, & Magiſter 1. part. quæſt. 75. art. 5. ad 5. inquit; *Quod omne participatum comparatur ad participans, vt actus eius. Quæcunque autèm forma creata per ſe ſubſiſtens, ponatur, oportet, quod participet eſſe: quià etiam ipſa Vita, vel quidquid ſic diceretur, participat ipſum eſſe: vt dicit Dioniſius 5. capite de Diuinis Nominibus. Eſſe autem participatum finitur ad capacitatem participãtis. Vndè ſolus Deus, qui eſt ipſum ſuum eſſe, eſt actus purus, & infinitus. In ſubſtantijs verò intellectualibus eſt compoſitio ex actu, & potentia, non quidem ex materia, & forma, ſed ex forma, & eſſe participato. Vndè à quibuſdam dicitur, componi ex quo eſt, & quod eſt: ipſum enim eſſe, eſt quo aliquid eſt.*

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, diſtinguendo primum antecedens, anima intellectiva, adhuc inquantùm intellectiva eſt forma incompleta, diſtinguo antecedens; identicè, cõcedo antecedens. Formaliter ità vt inquantum intellectiva eſt, dicat, aut exprimat ſuam incompletionem, nego antecedens, & conſequentiam. Anima enim intellectiva, inquantum anima, aut inquantum forma ſubſtantialis eſt, dicit, quod ſit ſubſtantia incompleta, ſeu partialis ordinata ex ſua natura ad componendum cùm materia,

& ad adquirendam completionem media informatione: at verò determinando gradum intellectivum, & quasi replicando suprà illud: anima, vt intellectiva præcisè, aut præcipuè, nec exprimit completionem, nec incompletionem, & sic præscindit ab informatione secundum talem gradum.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, negando maiorem: nã maior distinctio, & minor proportio, & conformitas datur inter spirituale, & corporeum; quàm inter corruptibile, & incorruptibile; nàm corruptibile, & incorruptibile, vt sunt corpora cœlestia, & sublunia: & materia prima, & formæ materiales, à quibus informatur, continentur intrà idem genus substantię materialis, seu corporeæ: at verò corporeum, & spirituale, non fundant similem conformitatem, & proportionem. Et sic non obstat, quod formæ substantiales corruptibiles vniantur materiæ primæ incorruptibili, adhoc vt anima humana secundùm gradum intellectivum, secundum quem exprimit, præcisè esse spirituale non posit informare materiam; aut esse formalitèr in corpore.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, negando primum antecedens; & ad probationem, concessa maiori, & minori, distinguo consequens. Ergò simul habet anima humana, quod sit spiritualis, & corporea in se ipsa, distinguo consequens, eminentialitèr, concedo consequentiam. Entitativè, & formalitèr, nego consequentiam. Ergò hoc ipsum poterit, habere inquantum intellectualis est; nego consequentiam. Et ratio discriminis est. Quia secundum se considerata, & prout includit, aut dicit gradus vegetandi, & sentiendi, per se connotat materiam, & radicat operationes vegetativas, & sensitivas, quæ in sui elicientia necessariò dependent à materia, ità vt non possint propriè, & formaliter exerceri, aut elici nisi in organo corporeo; & sic ratione talium graduum, non obstante, quod entitative sit spirituális, ostendit corporeitatem eminentialem. At vero secundum præcisum gradum intellectivæ non fundat operationes dependentes in sui formali elicientia ab organo corporeo; sed potius excludentes tale organum; & talem dependentiam. Et sic non est æqua, sed valdè diversa ratio vtriusque.

AD Decimum octavum argumentum respondetur; quod sensus verborum Divi Augustini non est; quod anima sit tota inqualibet parte corporis; ità vt in singulis partibus sit totalitèr; sed quod sit tota, & integra, quantum ad suam substãtiam, etiam si inqualibet parte non sit quoad omnes illius gradus. Vndè sicut existens tota anima inqualibet parte corporis, in omnibus non explicat, aut exercet gradum sensitivum; ità similiter non obstat, quod non explicet, aut exerceat formaliter in aliqua parte eiusdem corporis, seu materiæ gradum intellectivum, adhoc vt doctrina Divi Augustini salvetur, & verificetur, & quod tota anima humana est in toto corpore; & tota inqualibet parte corporis.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; illud, quod est separatum à corpore, nullo modo existit in corpore, à quo habet separationem; distinguo maiorem; quod est separatum separatione inducente, seu afferente distantiam inter extrema, inter quæ datur separatio, concedo maiorem. Quod est separatum à corpore separatione adducente, aut consistente in elevatione supra corpus, & supra eius conditiones, & non apponente distantiam inter extrema, nego maiorem. Sed secundum Aristotelem anima intellectiva, quatenus intellectiva est, habet separationem à corpore; distinguo minorem, separationem non afferentem, aut apponentem distantiam inter animam, & corpus, sed solum dicentem elevationem suprà corpus, & supra omnem modum corporeum operandi, concedo maiorem. Habet separationem à corpore imponentem distantiam intèr dicta extrema, nego minorẽ, & consequentiam. Quià talis separatio, non aufert, quod anima secundum gradum intellectivæ contineatur intrà corpus humanum, & sit in eo etiam si non formalitèr, tamen eminentèr.

AD Vigesimum argumentum respondetur ex dictis, quod modus eminentialis, quo anima humana secundũ quod intellectualis est, existit in corpore humano, non dicit separationem à corpore secundum distantiam localem; sed dicit assistentiam talis gradus intrà corpus humanum, non cum aliqua subiectione ad tale corpus, aut cùm subordinatione ad operandum modo materiali; sed cùm eleuatione, & independentia à modo operandi corporis; ità vt per se fundet, & causet operationes formalitèr immateriales, & independentes in sui elicientia ab omni organo corporeo.

AD Vigesimum primum argumentum

tum respondetur, negando maiorem conformiter ad dicta in solutione ad vndecimum argumentum præcedens. Quia ad hoc vt intellectus humanus numericè multiplicetur, sufficit, quod anima rationalis, cui inhæret, & ad quam consequitur immutabiliter, habeat multiplicationem numericam ratione corporis, cui vnitur, seu ratione materiæ, quam informat. Etiam si intellectus non habeat formalem vnionem cùm materia, nec ab ea dependeat in operando formaliter: quanvis verum sit, quod dependet ab organis materialibus præsuppositivè, & ministerialitèr; quod etiam deservit ad ostendendum dictam multiplicationem numericam per ordinem ad talia organa.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, negando etiam maiorem. Quiâ quànvis intellectus humanus habeat elevationem supra omnẽ materiam, & sit independens à corpore, quãtùm ad formalem elicientiam, & exercitationem suæ operationis; tamen ministerialitèr, & præsuppositivè indiget organis corporalibus, & dependet ab eis; quod non habet Angelus, & sic non obstat differentia, quæ est salvanda inter intellectum humanum, & Angelicum; adhoc vt intellectus humanus formaliter sit elevatus suprà omnen materiam, & organum corporale.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem dico, quod ratio potentiæ passivæ, absolutè sumptę, est quædam conditio generalis conveniens omnibus potentijs, tam spiritualibus, quã corporalibus, vt apparet in intellectu Angeli, qui est potentia spiritualis: & tamen est passiva respectu specierum, & habituum intellectualium, quos respicit itaque non obstat, quod intellectus humanus sit potentia passiva, & sit formalitèr independens à materia, & ab omni organo corporeo.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, negando maiorem. Quia non solùm non est difficilis, quod intellectus intelligendo fiat intelligibiliter res corporea; eo modo, & in illo sensu, in quo Aristoteles ei attribuit, quod fiat omnia, quàm quod formalitèr vniatur materiæ; aut formalitèr operetur in organis materialibus; verùm etiam per oppositum res ità se habent; quod hoc secundum naturalitèr non potest contingere; & illud primum non habet maiorem difficultatem, quàm cognoscere quodlibet obiectũ corporeũ. Nàm pèr hoc quod intellectus intelligendo efficiatur id, quod intelligit, non amittit intellectus esse immateriale, quod secundum propriam rationem ei convenit; sed conservando tale esse; dicitur fieri res intellecta, secundum quod format in se formam clarè repræsentativam illius, quod intelligitur; ità vt si obiectum fuerit substantia, formet conceptum, seu speciem expressã repræsentativã substantiæ, & si fuerit accidẽs, specie repræsentativam accidentis. At verò si formaliter vniretur organo corporeo, deberet habere formalitèr esse corporeum, & materiale; & sic non conservaret immaterialitatem exactam ad intelligendum; ità vt esset, & non esset intellectus. Et sic non obstat, quod per intelectionem formet speciem, seu conceptum repræsentativum rei corporeæ: transformando se hoc modo in rem corpoream; adhoc vt nunquam possit vniri realitèr, & formalitèr cum materia, aut organo corporeo.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, quod sensus verborum Aristotelis non est, quod nihil sinè phantasmate intelligit anima; ità vt debeat intelligere formalitèr in ipso phantasmate; sed quià præsuppositivè dependet necessariò ab ipso phantasmate: quià sinè illo non potest participare species requisitas ad intellectionem. Vndè in elicientia formalis intellectionis non operatur intellectus in aliquo organo corporeo; nec in eo residet formaliter.

AD Vigesimum sextum argumentum respõdetur ex eadem doctrina; quod ea, quæ in dormiendo agimus, non imputantur hominibus; etiam si sint contrà bonos mores, proptèr ligamentum sensuum; & quià tunc vsus rationis, seu liberi arbitrij est impeditus; non quidem ex eo, quod intellectus, aut liberum arbitrium habeant operari formaliter in ipsis sensibus, vt in organis materialibus, in quibus tales sensus residen. Sed quia existente impedimento, & ligatione somnij, non potest intellectus debito modo participare species exactas ad intelligendum, nec potest dari perfectus, aut debitus vsus liberi arbitrij.

AD Vigesimum septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; sicut se habent sensus ad intelligibilia; ità se habet intellectus ad sẽsibilia, distinguo maiorem: ità se habent, quantum ad aliqua, concedo maiorem. Ita se habent absolutè, & simpliciter, quantùm ad omnia,

ne-

nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià sensus etiam si habeant similem imporportionem, & dissimilitudinem respectu intelligibilium, àc habet intellectus respectu sensibilium, si secundum se, & absolutè considerentur, & comparentur prædicta extrema; tamen in ordine ad participandas species exactas ad cognitionem, datur maximum discrimen intèr sensus, & intellectum. Quià sensus immediatè possunt participare species sensibiles ab obiectis sensibilibus; & casu, quo aliqui sensus fundent, & habeant dependentiam à medio in ordine ad participandas tales species, nunquàm respiciunt pro medio ad transitum, & participationem talium specierum intellectum; & sic sensus non dependent ab intellectu, nec fundant aliquam connotationem ad illum in ordine ad sentiendum. At verò intellectus in hoc statu, in quo anima rationalis est vnita materiæ, & dependens ab ea, non habet vndè connaturali modo participet species ad intelligendum, nisi à phantasmatibus; & sic necessariò fundat connotationem, & dependentiam ab illis.

AD Vigesimum octavum argumentum respondetur, quod intellectus dependet à sensibus, seu ab organis corporeis ad percipiendum obiecta ei correspondentia; non quidem quantum ad hoc, quod intellectus debeat observare modum operandi, seu cognoscendi sensuum; sed quantum ad percipiendum species ei convenientes, sed procedendo diverso modo à sensibus. Vndè Angelicus Parens 1. part. quæst. 84 art. 1. ad tertium ait: *Quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cùm enim transmutatio fit secundùm qualitatem, remanet substantia immobilis; & cùm transmutatur forma substantialis remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Sortes, & si non semper sedeat; tamen immobiliter est verum, quod quando sedet in vno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mouilibus immouilem scientiam habere.*

AD Vigesimum nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem effectus non se extendit vltrà virtutem suæ causæ; distinguo maiorem; vltrà virtutem suæ causæ adæquatæ, concedo maiorem, suæ causæ inadæquatæ, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergo cognitio intellectualis non causatur à sensibus, tanquàm à causa adæquata, aut effectiua principali, concedo consequentiam. Tanquam ab instrumentis, seu medijs deservientibus ad transmissionem & participationem specierum intellectualium, nego consequentiam. Vndè Angelicus Præceptor, vbi proximè articul. 6. ad 3. inquit: *Quod sensitiua cognitio non est causa intellectualis cognitionis; & ideò non est mirum, si intellectualis cognitio vltrà sensitiuam se extendit.*

AD Vltimum argumentum respondetur cùm D. Thoma ibidem in solutione ad primum, vbi inquit: *Quod per verba illa Augustini datur intelligi, quod veritas non sit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, & discernamus ipsas rts à similitudinibus rerum.*

QVÆSTIO OCTAVA.

Vtrùm anima humana in omni statu; tàm separationis à materia, quàm vnionis ad corpus, possit adquirere, & conseruare virtutes intellectuales?

NOTO, Et suppono primò ex sepè dictis, & in præcedentibus quæstionibus latè demonstratis, quod cùm anima humana sit forma entitatiuè spiritualis, per se subsistens, & immortalis, non solùm conservatur, aut permanet in statu concretionis, seu vnionis ad corpus; verum etiam soluta vnione, & destructo humano composito; adhuc ipsa anima durat, & est separata à materia, & à composito, quod anteà constituebat conservatur; & de his duobus statibus proponimus in præsenti quæstione disputandum: vtrùm anima humana in vtroque prædicto statu, possit propriè adquirere, conservare, & exercere virtutes intellectuales: vel non?

NOTO Secundò dupliciter, seu induplici sensu posse proponi hanc eandem materiam in titulo quæstionis contentam: nempè aut loquendo generaliter de omnibus virtutibus intellectualibus: aut loquendo specialiter de aliquibus in particulari. Et vt in materia proposita plenior sit resolutio de omnibus virtutibus lineæ intellectualis; inquirimus: àn in omni statu possint adquiri, & conservari ab anima; an verò in aliquo determinato statu tantùm.

NO-

NOTO Tertio quinque virtutes, quas in linea intellectuali assignat, & enumerat Aristoteles, esse induplici differentia: nàm aliquæ sunt purè speculativæ, vt intellectus principiorum, & sapientia; aliæ autem sunt practicæ, vt ars, & prudentia. Inter quas apparet quoddam notabile discrimen in ordine ad exercendas suas operationes: quià virtutes intellectuales speculativæ, ex eo, quod speculativæ sunt, non indigent aliqua materia externa adhoc, vt exerceantur perfectissimè, & absolutè: quià cùm earum exercitatio reducatur ad speculationem, seu cõtemplationem, quæ independenter à materia externa exerceturideò à tali materia sunt independentes in earum pleno, & perfectissimo exercitio. At verò virtutes intellectuales practicæ, cùm ex eo, quod practicæ sunt dicant ordinem ad praxim, seu ad externam operationem, necessariò connotant, materiam externam, & habent dependentiam ab ea adhoc vt absolutè, & conformiter ad suam exigentiam exerceantur. Quibus præmissis.

SIT Prima conclusio: in statu concretionis, seu vnionis animæ humanæ ad corpus, per se loquendo, haber facultatem, & requisita ad adquisitionem, conservationem, & debitam exercitationem virtutum intellectualium, tàm practicarum, quàm speculativarum. Hæc conclusio imprimis deducitur ex Aristotele in calce præsentis capitis: vbi postquam tradidit aliquas partitiones, seu divisiones animæ, in ordine ad manifestandum rationem, seu rationes, sub quibus anima fundat habitudinem ad habendas, & exercendas virtutes, concludit caput, dicens: *Quare vis subducendi rationem, vna pars eius partis est animæ, quæ rationis est particeps. Sumendum est igitur quisnam vtriusque sit optimus habitus. Hic enim vtriusque est virtus. Virtus autem est ad proprium opus.*

EX Quà doctrina, sic argumentor. Cùm enim virtus absolutè loquendo sit ad proprium opus; in eo statu videntur legitimè, & proprijssimè adquiri, & conservari virtutes, in quo statu possunt exerceri circà propria obiecta talium virtutum. Sed in statu concretionis, & vnionis animæ ad corpus possunt exerceri opera propria virtutum intellectualium, tàm practicarum, quam speculativarum. Ergò in tali statu possunt adquiri, & conservari legitimè, & proprijssimè omnes virtutes intellectuales. Maior videtur conformis doctrinæ Aristotelis, & minorem probo: in illo statu possunt exerceri propria opera virtutum, in quo dantur requisita ad elicientiam, seu exercitium talium operum. Sed in statu concretionis, & vnionis animæ ad corpus dantur, seu conveniunt omnia requisita ad elicientiam propriarum operationum attinentium ad virtutes intellectuales. Ergò in dicto statu vnionis animæ ad corpus possunt exerceri opera propria omnium virtutum intellectualium. Cætera apparent certa; & vltimam minorem probo: requisita necessaria ad elicientiam propriarum operationum attinentium ad virtutes intellectuales, sunt ex parte intellectus activitas ad operandum per modum, causæ effectivę; & aliàs materia, circà quam versantur virtutes, quæ quidem materia sit debitè applicata intellectui. Sed in dicto statu vnionis animæ ad corpus, intellectus habet integram, & perfectam activitatem ad exercendas omnes operationes intellectuales per modum causæ effectivæ; & alias occurrit, aut facilè potest occurrere, & debito modo applicari omnis materia, circà quã versantur omnes virtutes intellectuales, tam practicæ, quam speculativæ. Ergò in dicto statu concretionis animæ ad corpus interveniunt omnia requisita ad elicientiam propriarum operationum attinentium ad virtutes intellectuales; & sic tales operationes possunt exerceri; & omnes virtutes attinentes ad dictam lineam possunt adquiri, & consequenter conservari.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam tradit idem Aristoteles in superiori libro secundo, capite primo, vbi inquit: *Cùm autem virtus sit duplex: intellectiua inquam, atque moralis. Intellectiua quidèm plurimum ex doctrina generationem habet, atque incrementum; quapropter experientia indiget, temporeque.* Ex qua doctrina, sic formo probationem: virtutes intellectuales, per se loquendo, & vt plurimum habent generationem, & incrementum ex doctrina. Ergò in illo statu, in quo datur doctrina optimè, & competenter possunt adquiri, & augeri, seu incrementum sumerere. Sed doctrina potest abundantissimè dari, & haberi in statu, in quo anima est vnita corpori. Ergò in tali statu possunt convenienter, seu verè, & propriè adquiri, & conservari virtutes intellectuales.

SED Dices; quod doctrina, quam exigit Aristoteles ad generationem, & incre-

incrementum virtutum, non est quæcunque doctrina, seu doctrina quomodocunque sumpta. Sed doctrina exigens experientiam, indigensque multo tempore; & cùm experientia, & multum temporis, in quo ipsa experientia sumatur, & habeatur, non detur absolutè loquendo, in omnibus hominibus, in quibus anima rationalis est contracta ad corpus, & informans materiam, sed solùm detur in aliquibus hominibus; nempè in senibus: consequens apparet, quod quàvis in statu contractionis animæ ad corpus, aliquandò detur capacitas, seu aptitudo ad adquirendas, & conservandas virtutes intellectuales; tamen hoc non convenit animæ pro quocunque tempore, sed pro aliquo tempore determinato quod est in tempore senectatis.

SED Contra hoc est, imprimis: quià in conclusione non asseritur, quod in statu contractionis animæ ad corpus sempèr, & pro quocunque tempore, aut conditione debeat esse dispositæ, seu vltimò præparata ad adquisitionem, & conservationem virtutum intellectualium; sed sinè restrictione, aut determinatione ad tale, vel tale tempus, dicimus: quod anima in statu contractionis, & vnionis cùm corpore habet facultatem, & requisita ad adquisitionem, & conservationem virtutum intellectualium. Ergò cùm modo hoc salvetur, vt expressè docet Aristoteles in relatis verbis: etiam salvatur conclusio.

DEINDE, Nàm in statu contractionis, & vnionis animæ ad corpus, præmisso, & transacto tempore infantiæ, in quo ob defectum lucis intellectualis, & vsus rationis, non possunt homines elicere, aut exercere operationes intellectus; quarè prò tùnc non habent expeditionem, & dispositionem ad adquirendas, & exercendas virtutes intellectuales, in reliquo tempore vitæ humanæ, in quo viget, & permanet vsus rationis, & exercitatio operationum intellectus; concurrunt omnia requisita, quæ assignat Aristoteles ad adquisitionem, & conservationem virtutum intellectualium. Ergò transacto statu infantiæ; inquocunque alio tempore, in quo viget, & permanet vsus rationis in hominibus datur in eis facultas, & proxima capacitas ad adquirendas, & conservandas virtutes intellectuales. Consequentia apparet certa; & antecedens probo; requisita, quæ vltrà lucem, & vsum rationis exigit Aristoteles ad adquisitionem, & conservationem vsus rationis, sunt doctrina, & experientia. Sed doctrina, & competens experientia prò adquisitione, & vsu habituum intellectualium datur inquocunque tempore vitæ humanæ, post adquisitionem vsus rationis, dùm talis lux intellectualis conservatur, seu permanet. Ergò in statu vnionis animæ ad corpus, transacto tempore infantiæ, post quàm eluceſcit dies rationis, dantur in hominibus omnia requisita, quæ exiguntur ad adquirendas, & conservandas virtutes intellectuales; & consequentèr in tali statu pro omni tempore, in quo durat vsus rationis, habent homines facultatem, & expeditionem ad adquisitionem, & perfectum vsum virtutum intellectualium.

DEINDE Comprobatur idem assumptum, seu conclusio ex alia doctrina, quam in eodem capite tradit idem Philosophus, dicens: *Prætereà earum, quæ nobis fiunt natura; potentias opus accipimus; deindè reddimus operationes. Quod quidem in ipsis sensibus intueri licet. Non enim ex eo, quod dicimus, vel audiuimus sæpè, sensus accepimus, vt virtutes accepimus operati prius. Quem ad modum & in artibus. Quæ namque postea quam didicerimus facere oportet: ea facientes discimus. Ædificatores enim ædificando, & citharedi pulsando citharam fiunt. Pari modo, iusta agentes, iusti; & modesta, modesti; Fortiaque, fortes efficiuntur.* Eccè vbi Aristoteles assignans discrimen magnum repertum inter potentias, & virtutes, quantùm ad earum adquisitionem, & generationem, docet; quod potentiæ non adquiruntur, nec possunt adquiri propriis actibus humanis: quià cum sint principia simpliciter necessaria, & præ requisita ad tales actus; non possunt præmittere, aut præsupponere aliquem, aut aliquos actus quibus adquirantur; & ideò sunt facultates congenitæ, & præstitæ ab ipsa natura. At verò virtutes cùm præsupponant potentias, cùm aliqua activitate ad eliciendas operationes correspondentes eisdem virtutibus, licet cùm aliqua difficultate; præsupponunt etiam actus, seu operationes eiusdem rationis cùm eisdem virtutibus, à quibus actibus comparentur, seu per quos causentur. De quo apponit exemplum in artibus attinentibus ad lineam virtutum intellectualium: nàm ædificatores efficiuntur tales adquirendo, & conservando artem ædificatoriam, medijs actibus ædificandi. Et citharedi constituuntur, etiàm musici per actus pulsandi citharam; & sic de cæteris.

EX

EX Qua doctrina sic argumentor habitus, seu virtutes intellectuales causantur, & adquiruntur per actus ipsis virtutibus correspondentibus : ita vt virtus scientiæ, seu habitus scientificus causetur, & comparetur per actus scientificos, seu per demonstrationes, & virtus sapientiæ per actus eiusdem rationis ; & sic de alijs virtutibus. Sed in hominibus postquam perveniunt ad vsum rationis, & dùm conservant tale lumen; datur facultas ad eliciendos actus attinentes ad omnes, & singulas virtutes intellectuales ; vt apparet discurrendo per omnes, & assignando actus singulis earum correspondentibus. Ergò anima rationalis in statu vnionis ad corpus, dùm pervenit ad vsum rationis, & illum conservat, habet facultatem, & convenientem dispositionem ad adquirendas, & conservandas virtutes intellectuales.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam tradit ipse Philosophus in capite vltimò huius præsentis libri sexti, vbi distinguit duplex genus, seu duplicem rationem virtutum; quarum aliæ sunt, & dicuntur virtutes nativæ, seu congenitæ ab ipsa natura ; & aliæ sunt, & dicuntur virtutes perfectæ ; & virtutes nativæ consistunt, in quibusdam quasi seminibus seu habilitatibus inclinantibus ad eliciendas modo imperfecto operationes correspondentes virtutibus perfectis. Virtutes autem perfectæ consistunt in habitibus virtuosis præstantibus facilitatem ad exercendas operationes virtuosas suæ propriæ lineæ. Vt videre est in prudentia ; prudentia enim nativa consistit in quadam facultate, seu propensione naturali quæ ab ipsa natura inest intellectui inclinando illum ad eliciendum aliquo modo ; etiam si cùm aliqua difficultate, actus prudentiales. Prudentia autem perfecta consistit in habitu proprié dicto non solum inclinante ad eliciendos actus prudentiæ ; verum etiam præstante facilitatem ad illorum executionem. Ex qua doctrina, sic argumentor; virtutes nativæ, seu imperfectæ sunt legitimæ causæ ad generationem virtutum habitualium perfectarum : cùm illæ, per se inclinent, & sint sufficientes rationes ad exercendos aliquos actus virtuosos, quibus virtutes perfectæ habituales comparantur. Sed in hominibus pervenientibus ad vsum rationis ; simul cum ipsa luce rationis dantur virtutes nativæ intellectuales, vt docet Aristoteles in relato loco. Ergò etiam in hominibus pervenientibus ad vsum rationis, dùm talis vsus rationis durat, datur facultas, & legitima ratio, seu vis ad adquisitionem, & conservationem virtutum intellectualium.

SED Dices ; Aristotelem in illo loco, non loqui de virtutibus intellectualibus, sed solùm de moralibus ; quià ibi ex professo instituit sermonem de connexione virtutum moralium ; tùm inter se ; tùm respectu prudentiæ ; quare licet ex illo loco inferatur, quod ratione virtutum nativarum, seu naturalium datur facultas ad adquisitionem virtutum moralium ; respectu quarum dantur virtutes nativæ ; non autem in comparatione ad virtutes intellectuales.

SED Contra hoc est ; quià etiam si in prædicto loco principalitèr agat Aristoteles de virtutibus moralibus, & connexione illarum; tùm inter se ; tùm cùm prudentia ; tamen obiter declarat, quod sicut in linea morali dantur virtutes nativæ, & vlterius virtutes perfectæ habituales, ità similiter in linea intellectiva, seu intellectuali dantur duæ dictæ differentiæ virtutum. Inquit enim: *Considerandum autem iterum est, & de virtute. Etenim Vt prudentia se se habet ad habilitatem, quæ non est idem, sed simile. sic & propriè virtus se se habet ad naturalem virtutem* ; & paucis inter positis, prosequitur, dicens: *Quarè vt inopinatiuo duæ sunt species ; habilitas, atque prudentia: sic & in morali sunt duæ, vna naturalis virtus ; altera propriè virtus. Atque harum ea, quæ est proprie virtus, non fit sinè prudẽtia.* Ergò sicut nativæ, seu naturales virtutes attinentes ad lineam moralem, sunt legitimæ rationes, & causæ ad adquisitionem virtutum perfectarum, seu habitualium eiusdem rationis, seu speciei in illis hominibus, qui perveniunt ad vsum rationis: sic pariformiter secundùm doctrinam Aristotelis est dicendum, quod in linea intellectiva, ex eo, quod homines habent virtutes nativas congenitas, & pululantes eo ipso, quod advenit vsus rationis; ratione illarum virtutum nativarum, habent legitimas vires, & competentem facultatem ad adquisitionem, & debitam conservationem virtutum intellectualium perfectarum, seu habitualium.

ET Eadem conclusio; etiam est expres-

preſſa doctrina Angelici Parentis in innumeralibus locis, quæ adduci, & expendi poſſent; tùm ex commentarijs ſuper iſtos decem libros Ethicorum: tùm ex 1. 2. & ex 2. 2. vbi agens de virtutibus vtriuſque lineæ; ſcilicet intellectualis, & moralis; ſemper aut expreſsè docet, aut ſupponit, quod poſtquam homines perveniunt ad vſum rationis, & adquirunt, aut ſunt capaces adquirendi prudentiam; etiam ſint capaces, & oſtendunt legitimam facultatem ad adquiſitionem, & perfectum vſum; tàm virtutum intellectualium, quàm moralium. Et hoc ipſum admittunt, & communiſsimè fatentur omnes Philoſophi morales; & Theologi ſequentes Ariſtotelem, & D Thomam.

SIT Secunda concluſio; virtutes intellectuales perfectæ, ſeu habituales, ſeu adquiſitæ in hoc ſtatu viæ; dùm anima eſt vnita corpori, permanent, & conſervantur in ſtatu ſeparationis eiuſdem animæ. Hæc concluſio eſt conformis doctrinæ Ariſtotelis, & aliquomodo deducitur ex his, quæ docet, libro tertio de Anima; dùm dicit, quod intellectus eſt ſeparatus; ideſt quod in ſui exiſtentia non dependet à materia, ſeu à corpore, ſicut nec anima intellectiva, inquantum intellectiva eſt, dependet abſolutè à corpore. Ergò ſuppoſita ſeparatione, & conſervatione animæ rationalis à corpore, conforme eſt principijs, & doctrinæ Ariſtotelis, quod cùm ea permaneat intellectus; ſiquidem adhuc in ſtatu contractionis, & vnionis animæ cùm corpore; ità eſt elevatus, & independens à materia; vt quaſi ſeparatum ab ea, ipſum conſideret Philoſophus. Sed permanente ſubiecto completo, & legitimo cuiuslibet formæ, ſeu accidentis, per ſe loquendo, permanet ipſum accidens, in tali ſubiecto fundato. Ergò cùm in ſtatu ſeparationis animæ conformitèr ad principia Ariſtotelis permaneat intellectus humanus adhærens ipſi animæ; etiam debent permanere, & conſervari omnia illa accidentia, quæ tanquam in legitimo ſubiecto recipiuntur, & ſubiectantur in intellectu. Sed omnes virtutes intellectuales recipiuntur, & propriè ſubiectantur, tanquam in legitimo, & adæquato ſubiecto *quo*, & proximo, in intellectu. Ergò ſi in ſtatu ſeparationis animæ à corpore permanet, & conſervatur humanus intellectus; etiàm debent permanere, & conſervari virtutes intellectuales.

CONFIRMATVR Hoc; ex eo, quod Ariſtoteles docet, libro primo de Anima, textu decimo tertio, dùm dicit: quod ſi non eſt aliqua operationum animæ propria; non continget ipſam ſeparari à materia: vnde deducitur; quod debet habere aliquam operationem propriam, quæ quidem operatio eſt intellectio. Ergò ſecundùm doctrinam Ariſtotelis anima in ſtatu ſeparationis exercet intellectionem. Ergò in eodem ſtatu debet conſervare principia, à quibus propriè dependet elicientia, ſeu exercitatio talium operationum intelligendi. Sed operationes intelligendi, propriè, & ſecundùm ſuum perfectum vſum dependent ab habitibus, ſeu virtutibus intellectualibus. Ergò in anima rationali in ſtatu ſeparationis à corpore debent permanere virtutes intellectuales.

ET eadem concluſio deducitur ex his, quæ latè docet Divus Thomas, prima parte, quæſtione 89. per totam & præcipuè, articulo quinto, & ſexto, & prima ſecundæ, quæſtione ſexageſima ſeptima, articulo ſecundo, & in tertio Sententiarum, diſtinctione quinquageſima prima, quæſtione ſecunda, articulo quarto; & in libro quarto, diſtinctione quinquageſima nona, quæſtione prima, articulo ſecundo, & in diſputatis, quæſtione vnica de Anima, articulo decimo quinto.

ET Probatur deindè aliquibus conſiderationibus, & ratiocinijs deductis ex doctrinis Divi Thomæ locis allegatis. Primò, nàm anima in ſtatu ſeparationis exercet plures operationes elevatiores, & præſtantiores, quàm ſunt illæ operationes, quas modo ordinario, & regulari exercet in ſtatu viæ, & vnionis ad corpus: Nàm in illo ſtatu cognoſcit ſubſtantias ſeparatas, vt conſtat ex eo, quod habetur, Lucæ 16. de divite, qui exiſtens in Inferno cognoſcebat Lazarũ, & Abraham; & etiã habetur pro certo; quod animæ damnatorũ exiſtentes in Inferno vidẽt Dæmones, qui ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ, & purè ſpirituales; & cùm talis cognitio ſubſtantiarum ſeparatarum, ex ſe, & ex proprio modo attingendi obiectum ſit præſtantior, quàm cognitiones verſantes circà obiecta corporalia, quales ſunt illæ, quas in hac mortali vita regulariter, & per ſe loquendo exercet anima: conſequens eſt, quod in dicto ſtatu ſeparationis anima intellectiva, habet ſecundum conditionem talis ſtatus, elicere, & exercere aliquas ope-

operationes præstantiores, & elevatiores, quàm sunt illæ, quas modo regulari, & ordinario exercet in hac via, & vita naturali. Ergò etiam debet exercere operationes perfectas, & cum illo modo perfectionis, quo perfectè procedebat, & operabatur in ista mortali vita. Sed in ista via, & vita, anima humana exercet operationes virtuosas correspondentes omnibus virtutibus intellectualibus. Ergò easdem operationes debet exercere in illo statu separationis. Sed ad hoc vt anima separata exerceat operationes virtuosas attinentes ad lineam intellectivam cum illa facilitate, & perfectione, sub qua eas elicit, & exercet in hoc statu viæ, sunt necessariæ virtutes intellectuales, per quas in hoc statu habet anima promptè, facilitèr, & delectabilitèr elicere, aut exercere tales operationes virtuosas. Ergò anima humana in statu separationis debet conservare omnes virtutes attinentes ad lineam intellectivam, ad exercendos actus correspondentes talibus virtutibus.

SECVNDO suadetur: idem assumptum alio ratiocinio deducto ex doctrina, quam tradit D. Thomas 1. parte, quæstione 89. art. 5. vbi probat; quod habitus scientiæ adquisitæ manet in anima in statu separtionis; ob quod D. Hieronymus in epistola ad Paulinum inducit magis ad studium virtutum scientiarum: dicens: discamus interius, quorum scientia nobis perseueret in Cœlo. Tunc sic: non minus habet scientia rationem virtutis intellectualis, quam cæteræ aliæ virtutes attinentes ad eandem lineam; & èconversò cæteræ aliæ virtutes intellectuales æquo modo participant rationem talium virtutum cum scientia. Ergò æquo modo debent se habere respectu animæ intellectivæ. Sed scientia conservatur in anima intellectiva in statu separationis. Ergò in eodem statu debent etiam permanere, & conservari reliquæ virtutes attinentes ad lineam intellectualem.

DEINDE Suadetur conclusio comparando virtutes intellectuales ad virtutes morales, quæ sunt rectificativæ passionum, seu residentes in parte irrationali, seu sensuali; scilicèt in appetitu irascibili, & concupiscibili; & declarando rationem discriminis repertam inter duo genera prædictarum virtutum ad hoc vt illæ; nempè intellectivæ perdurent, seu permaneant in omni statu; & istæ videlicèt morales, non possint conservari in statu separationis. Ratio enim ob quam virtutes morales rectificantes passiones, quales sunt temperantia, fortitudo, & aliæ similes, non permanent, nec formalitèr possunt permanere in anima separata, est; quia in tali statu separationis non permanent potentiæ, in quibus subiectantur tales virtutes: quia cum propriè resideant in potentijs corporalibus, quæ deficiunt ad destructionem humani compositi, non habent vbi conserventur. Sed virtutes intellectuales adæquatè subiectantur in intellectu: qui est potentia spiritualis, & conservatur in anima separata. Ergò ob eandem rationem, ob quam convincitur, quod dictæ virtutes morales non possunt permanere cum anima in statu separationis, convincitur per oppositum, quod virtutes intellectuales, quæ semel reperiuntur adquisitæ in statu viæ perdurent, & conserventur in anima rationali in statu separationis.

SIT Tertia conclusio in statu separationis animæ, non potest dari modo ordinario, & connaturali adquisitio virtutum intellectualium; sed non datur absoluta repugnantia; vt in illo statu possint aliquo modo adquiri. Hęc conclusio, quo ad primam partem suadetur: modus connaturalis adquirendi virtutes intellectuales secundum doctrinam, quam tradit Aristoteles in superiori libro secundo, capite primo, est per doctrinam, & experientiam, media participatione specierum intelligibilium ab obiectis sensibilibus. Sed talis doctrina, & experientia, modo prædicto, non datur propriè in illo statu separationis in animabus, quibus pro tunc solùm convenit participare novas species à Deo per infusionem, & non ab obiectis sensibilibus. Ergò in illo statu separationis animæ à corpore non potest dari adquisitio virtutum intellectualium modo connaturali, & ordinario, sicut datur in via.

SECVNDA Autem pars conclusionis suadetur sic: nàm ad generationem, & adquisitionem virtutum intellectualium valdè conducit habilitas intellectualis, seu virtutes intellectuales naturales, quæ simul cum vsu rationis communicantur à natura intellectuali; & etiã species sẽsibiles participatæ ab obiectis sẽsibilibus. Sed in statu separationis permanet habilitas naturalis attinẽs ad animã intellectivã; inquãtũ intellectiva est, & aliàs

conſervantur etiam ſpecies participatæ ab obiectis ſenſibilibus in memoria ſpirituali ; ratione quarum poteſt dari aliqualis aſſuefactio, ſeu frequentatio actuum intellectualium, attinentium ad determinatam lineam ; per quos aliquo modo generetur novus habitus. Ergò attendendo ad cauſas principales, quibus abſolutè loquendo generantur virtutes intellectuales, non datur repugnantia ad hoc vt in ſtatu ſeparationis animæ, tales virtutes adquirantur, niſi aliundè, nempè ex conditionibus, aut rationibus ſpecialibus attinentibus ad talem ſtatum detur impedimentum ad talem adquiſitionem.

Proponuntur, & ſolvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam concluſionem ; potentia intellectiva non poteſt adquiri ab hominibus in hac vita mortali exiſtentibus. Ergò nec virtutes intellectuales. Antecedens conſtat ex doctrinà ſuperiùs tradita ex Ariſtotele in ſecundo libro præcedenti capite 1. vbi expreſsè docet, quod potentiæ non adquiruntur, aut comparantur ab habentibus eas, ſed quod ſunt cogenitæ à natura; & cum intellectus ſit verè, & propriè potentia, conſequens eſt ; quod non poſsit ab ipſis hominibus adquiri. Et conſequētiam probo, virtutes intellectuales non diſtinguntur ab intellectu. Ergò ſi intellectus non poteſt comparari ab eiſdem hominibus habentibus illum, nec virtutes intellectuales poſſunt habere talem adquiſitionem, ſeu comparationem. Vltimum antecedens probo; virtutes intellectuales propriè, & ſecundum propriam rationem dicunt facultatem proximam influentem immediatè in operationes intellectuales rectas. Sed hoc convenit intellectui per ſe ipſum; ipſe enim intellectus ratione ſui habet influere immediatè in omnes actus, ſeu operationes intellectuales rectas. Ergò virtutes intellectuales non diſtinguntur ab intellectu : & cum intellectus non poſsit propriè adquiri actibus humanis, ab habentibus illum : nec virtutes intellectuales poſſunt habere ſimilem adquiſitionem, & comparationem ab hominibus in hac mortali vita.

SECVNDO Arguitur : & præcedens argumentum confirmatur ex doctrina, quam adducit Philoſophus lib. 1. de Cœlo, & mundo text. 116. vbi aſſerit, quod virtus eſt vltimum potentiæ, & cum generaliter, & ſine aliqua determinatione loquatur de virtute de omnibus virtutibus videtur intelligenda præfata doctrina, & ſic etiam debet acommodari virtuti intellectuali, quod ſit vltimum potentiæ, & quod rationem potentiæ induat, & habeat, ſed potentiæ, vt conſtat ex doctrina eiuſdem Ariſtotelis non poſſunt adquiri proprijs actibus. Ergo nec virtutes intellectuales poſſunt haberi, ſeu adquiri ab hominibus per proprios actus, dum in hac mortali vita perdurant.

TERTIO Arguitur ; virtutes intellectuales ex ſe, & ſecundum ſuam propriam rationem exigunt cauſari ab eodem agente, à quo cauſatur intellectus humanus. Sed intellectus humanus non cauſatur ab homine habente ipſum, ſed ab agente naturali producente naturam intellectualem. Ergo etiam virtutes intellectuales non cauſantur, nec poſſunt cauſari ab hominibus habentibus ipſas ſed ab agente naturali producente eorum naturam. Cætera patent, & maiorem probo; ideò intellectus exigit cauſari ſimul cum ipſa natura rationali ab agente producente eam : quia intellectus eſt quædam perfectio, per ſe pertinens ad conſequendum finem correſpondentem tali naturæ; qui quidem finis eſt operatio rationalis, ſeu intellectualis; cum vnumquodque ſit propter ſuam operationem; & quia qui dat formam, dat etiam conſequentia ad formam. Sed virtutes intellectuales ſunt quædam perfectiones intellectus ; per ſe pertinentes ad conſequendum proprium finem inſpectum ab intellectu, qui eſt perfectè intelligere. Ergo ſicut intellectus humanus exigit cauſari ab agente naturali producente naturam intellectualem; ità ſimiliter virtutes intellectuales exigunt cauſari ab agente producente intellectum; abſque eo quod per aſſuefactionem cauſentur ab eodem homine recipiente in ſe tales virtutes.

QVARTO Arguitur, intellectus ex natura rei eſt potentia perfectior quam ſenſus externi, & interni. Ergo non minus debet habere ex natura rei ſuā perfectionem communicatam ab agente naturali producente ipſum; ac illam habent potentiæ ſenſitivæ internæ, & externæ. Sed virtutes intellectuales ſunt quædā perfectiones intellectus, permanēter perficiē

tes

tes ipsum, & sensus interni, & externi nõ participant ab extrinseco aliquam perfectionem habitualem, seu aliquem habitum perficientem ipsos, sed omnem perfectionem, & determinationem habitualem habent ab intrinseco ab ipso agente producente illos. Ergò multò melius, & proprius debet intellectus participare à suo agente naturali omnes perfectiones, seu virtutes intellectuales; absque eo quo dper proprios actus adquirantur.

QVINTO Arguitur: si virtutes intellectuales adquirerentur ab hominibus in hac vita de gentibus proprijs actibus; maximè ad perficiendum intellectum. Sed virtutes intellectuales nullo modo deserviunt ad perficiendum intellectum. Ergò nec possiunt in hac vita adquiri per assuefactionem ab hominibus vtentibus ratione. Maior videtur certa, & minorem probo, si virtutes intellectuales deservirent ad perficiendum intellectum, maximè aut ad perficiendum illum intensivè, aut extensivè. Sed imprimis non ad perficiendum eum intensivè; tùm quia potentiæ per se non sunt capaces intensionis; tum quia si admittatur, quod potentiæ possint intendi: tamen intensio non potest fieri per additionem qualitatum specie differentium, & diversæ rationis ab ea qualitate, quæ intenditur, sed eiusdem rationis, & habitus quales sunt virtutes intellectuales, & potentia, vt est intellectus, sunt qualitates diversæ rationis, & specie distinctæ; & sic virtutes intellectuales non possunt deservire ad perficiendum illum intensivè. Deindè non ad perficiendum illum extensivè; quia perfectio, & augmentum extensivum videtur proprium quantitatis; & intellectus cum sit potentia habens rationem qualitatis spiritualis, non est quantitas, nec potest habere augmentum extensivum. Ergò virtutes intellectuales nullo modo deserviunt in hac vita ad perficiendum intellectum; nec in tali statu possunt ab hominibus adquiri per assuefactionem.

SEXTO Arguitur: virtutes intellectuales distinctæ ab intellectu sunt omninò otiosæ, & superfluæ. Ergò etiam adquisitio earum est superflua, & sic non est admittendum, quod tales virtutes per humanam assuefactionem adquirantur ad perficiendum intellectum. Antecedens probo; si virtutes intellectuales distinctæ ab intellectu ad aliquid deservirẽt, maximè vel ad eleuandum intellectum ad aliquid intelligendum respectu cuius attingentiæ, & cognitionis indigeret elevatione, vel ad hoc vt intra propriam lineã & ordinem præstarent intellectui aliquas vires, aut extensionem. Sed imprimis virtutes intellectuales adquisitæ non possunt conferre, aut communicare intellectui aliquam elevationem; cum sint eiusdem ordinis, seu lineæ naturalis, ac est intellectus. Deindè non possunt præstare intellectui aliquam extensionem intra proprium ordinem; ex eo quod intellectus, cum ex se formalissimè respiciat pro obiecto proprio verũ, cui omne ens generalitèr loquendo subordinatur, non possunt dictam extensionem conferre. Ergò virtutes intellectuales distinctæ realiter ab intellectu non sunt necessariæ in hac vita; sed potius sunt otiosæ, & superfluæ. Et sic non est admittendum, quod in hac vita per humanam assuefactionem adquirantur ad perficiendum intellectum.

SEPTIMO Arguitur: intellectus principiorum est vna ex quinque virtutibus intellectualibus, quas Aristoteles assignat in hoc libro. Sed intellectus principiorum non adquiritur per assuefactionem, sed est quædam facultas præstita à natura. Ergò non omnibus virtutibus intellectualibus conuenit, quod in hac mortali vita adquirantur ab hominibus per assuefactionem. Cætera patent, & minorem probo; intellectus principiorum, se habet in linea speculativa respectu intellectus, sicut se habet in linea practica synderesis respectu eiusdem intellectus; sed synderesis non constituit habitum intellectualem adquisitum ab hominibus per assuefactionem, sed dicit quandam facultatem præstitam à natura; nempè intellectum vt illustratum & roboratum aliquibus principijs practicis ad rectè dirigendum circà agenda. Ergò etiam intellectus principiorum non adquiritur per assuefactionem, sed habet quod sit quædam facultas præstita à natura; & sic non omnibus virtutibus intellectualibus conuenit, quod adquirantur in hac vita ab hominibus per assuefactionem.

OCTAVO Arguitur: prudentia, & ars sunt virtutes intellectuales, sed circà prudentiam, & artem non potest in hac vita præsupponi, aut dari assuefactio, per quam tales virtutes adquirantur ab hominibus. Ergò non omnes virtutes intellectuales possunt adquiri ab hominibus in hac vita per assuefactionem. Maior patet, & minorem probo. Ad assuefactio-

nem actuum, seu operationum attinentium ad artem, & prudentiam exigitur cognitio singularium: cum ars per se versetur circà facienda; & prudentia circà agenda, quæ omnia sunt in singulari. Sed cognitio singularium non attinet ad intellectum in hoc statu; siquidèm vt testatur Aristoteles libro 1. Physicorum vniversale notum est ratione, singulare verò sensu. Ergò in hac vita non potest dari assuefactio, sicut erat necessarium ad adquisitionem artis, & prudentiæ; & consequenter non omnes virtutes intellectuales possunt in hac vita adquiri ab hominibus.

NONO Arguitur: intellectus non videtur potentia capax recipiendi in se virtutes. Ergò non possunt homines media assuefactione recipere in se virtutes intellectuales. Consequentia apparet certa: quià si homines mediante assuefactione adquirerent virtutes intellectuales, tales virtutes deberent recipi, & subiectari in intellectu, & sic si intellectus non potest tales virtutes in se suscipere, non possunt propriè adquiri. Et antecedens probo, de ratione omnis virtutis est, quod sit habitus, vt demonstrat Aristoteles in superiori libro secundo, capite 5. & 6. Sed intellectus non est subiectum capax recipiendi habitus. Ergò nec est subiectum, aut potentia capax recipiendi virtutes. Cætera patent, & minorem probo, vt enim docet Philosophus libro 5. Methaphysicæ textu 25. Habitus est quædam dispositio, & omnis dispositio est ordo habentis partis. Sed intellectus cùm non sit corporeus, sed potentia simplicitèr spiritualis non habet partes, quæ ordinentur per habitum, seu dispositionem. Ergò intellectus non potest esse subiectum habitus: àc per consequens, nec virtutum, & sic non possunt dari virtutes intellectuales, quæ mediante assuefactione adquirantur ab hominibus in hac vita.

DECIMO Arguitur: si homines in hac mortali vita existentes mediante assuefactione adquirerent plures virtutes intellectuales, deberent etiam adquirere simul, & multiplicare intellectus. Sed non possunt vllo modo, nec per aliquod medium multiplicare in se ipsis intellectus. Ergò nec possunt adquirere in ista vita plures virtutes intellectuales. Cætera patent, & maiorem probo, sicut enim corpus formatur, aut informatur per figuram, etiam intellectus formatur, aut informatur per habitum, aut per virtutem habitualem, quam in se respicit. Sed impossibile est, quod vnum, & idem corpus absque numerica multiplicatione informetur pluribus figuris. Ergò nec idem intellectus potest simul informari pluribus habitibus, seu virtutibus, & sic si homines adquirerent in hac vita plures virtutes; etiam adquirerent, & multiplicarent intellectus. Et cum hoc secundum sit impossibile, etiam apparet impossibile primum. &c.

VNDECIMO Arguitur: & precedens argumentum confirmatur ex doctrina, quam adducit Aristoteles libro 7. Physicorum, textu 17. dum dicit: quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ex qua quidem doctrina sic argumentor: de ratione virtutis generalitèr loquendo est, quod sit dispositio perfecti ad optimum. Sed respectu vniuscuiusque potentiæ solũ potest dari, & assignari vnũ optimum, ad quod disponatur. Ergò respectu vniuscuiusque potentiæ solùm potest dari vnica virtus disponens, & perficiens illam potentiam. Sed intellectus est vnica potentia. Ergò in intellectu solum potest dari vnica virtus intellectualis, absque eo quod possint dari, aut adquiri plures virtutes intellectuales simul ab hominibus in hac vita degentibus.

DVODECIMO Arguitur: vna ex virtutibus intellectualibus est sapientia. Sed sapientia non videtur posse adquiri ab hominibus in hac vita. Ergò homines non habent facultatem intra hanc vitam ad adquirendas omnes virtutes intellectuales. Maior patet, & minorem probo; sapientia; cum sit habitus inclinans ad contemplationem, & causans contemplationem, non quomodocumque, sed contemplationem altissimam, & per altissimas causas, indiget omnimoda immaterialitate, & independentia à materia. Sed intra hanc mortalem vitam, in qua anima est vnita materiæ, non salvatur in intellectu, quod habeat omnimodam immaterialitatem, & independentiam à materia; cum in illo statu, manifestè dependeat ab illa ad participandas species, quibus formet cognitionem. Ergò sapientia non potest adquiri ab hominibus in hac vita: & consequenter, nec omnes virtutes intellectuales.

DECIMO Tertio arguitur: contra secundam conclusionem ad probandum quod virtutes intellectuales in hac mortali vita adquisitæ non permaneant post mortem in statu separationis animæ. Scientia est vna ex virtutibus intellectualibus, quę in hac vita adquiruntur.

Sed

Sed scientia non permanet in anima in statu separationis. Ergò non convenit omni virtuti intellectuali, quod cõservetur in anima rationali in statu separationis. Maior est certa, & minorem probo ex doctrina, quam adducit Apostolus 1. ad Corinthios, cap. 13. dum assignans differẽtiam inter charitatem, & alias virtutes docet; quod charitas conservatur in anima separata, & quod non conservatur scientia: ait enim: *Charitas nunquam excidit, siuè prophetiæ euacuabuntur, siuè linguæ cessabunt, siuè scientia destruetur.* Ergò scientia non permanet in anima in statu separationis, ac per consequens, non omnis virtus intellectualis conservatur in anima separata.

DECIMO Quarto arguitur: & præcedens argumentum roboratur ex eadem doctrina Apostoli: quia ratio, quam in eodem loco adducit Apostolus ad ostendendum, quod prophetiæ, & scientia non perdurant in anima separata, est: quia in hac mortali vita ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus; ideſt, imperfecto modo; & sic quando in alia vita in statu separationis animæ advenerit, quod perfectũ est; ideſt, perfecta cognitio evacuabitur, quod ex parte est; ideſt, modus imperfectus cognoscendi, qui habetur in hac mortali vita. Sed hæc ratio generalitèr currit de omnibus virtutibus intellectualibus; quia de omnibus habetur in hac vita cognitio ex parte, seu imperfecta. Ergò conformitèr ad doctrinam Apostoli nulla virtus intellectualis potest permanere, aut conservari in anima rationali in statu separationis à corpore.

DECIMO Quinto arguitur: ex doctrina, quam tradit Aristoteles in libro Prædicamentorum, in capite de qualitate vbi dicit: quod scientia, ex eo quod est habitus, est qualitas difficilè movilis à subiecto; ità vt non de facili amittatur; nisi interveniente aliqua forti transmutatione, aut ægritudine. Sed nulla trasmutatio, aut ægritudo potest occurrere, ita à efficax, & valida ad transmutandum hominem, & omnia substantialia, & accidentalia in eo existentia, sicut est mors. Ergò scientia, quæ in hac vita cõparatur, & habetur ab hominibus, non potest permanere eadem numero post mortem in statu separationis animæ; ac per consequẽs, nec virtutes omnes intellectuales possunt permanere in tali statu.

DECIMO Sexto arguitur: nobilior, & præstantior est habitus, & virtus fidei, quàm habitus scientiæ; tum quia habet maiorem firmitatem: tum quia elevat intellectum ad cognitionem superioris obiecti; nempè obiecti supernaturalis; tum quià est virtus magis necessaria ad salutem. Sed fides non manet in statu separationis animæ; sed in morte, & per mortem solet deficere in quam pluribus fidelibus. Ergò etiam scientia debet deficere per mortem, absque eo quod conservetur in anima separata.

DECIMO Septimo arguitur, si virtutes intellectuales permanerent in anima in statu separationis; maximè in ordine ad perficiendum intellectum ad benè intelligendum, seu eliciendum proprium actum. Sed in statu separationis anima rationalis non potest intelligere, aut exercere aliquem actum; siquidem vt testatur Aristoteles libro 3. de Anima; nihil contingit animam intelligere sine phantasmate, & in statu separationis non dantur phantasmata ministrantia animæ, ad hoc vt intelligat. Ergò in statu separationis animæ à corpore non datur finis, ad quem conducat, aut deserviat conservatiò virtutum intellectualium; & sic non possunt permanere.

DECIMO Octavo arguitur: & præcedens argumentum confirmatur; tũ quia vt Aristoteles docet libro 3. de Anima, textu 66. intelligere corrumpitur, quoddam interius corrupto. Et cum per mortem corrumpantur omnia interiora, & exteriora hominis; etiam per mortem videtur deficere omne intelligere; & omnes virtutes intellectuales, quæ per se sunt ordinatæ, & per se deserviunt ad intelligendum. Tùm quia vt experiẽtia ipsa demonstrat; anima humana impeditur ab intelligendo propter ligamentum sensus, vt apparet in dormientibus & propter perturbationem imaginationis. Sed maius ligamentum sensuum, & maior perturbatio, aut impedimentum imaginationis datur post mortem, quàm potest intervenire in toto tempore vitæ. Ergò post mortem in statu separationis animæ non potest dari, aut exerceri intellectio; & consequentèr, nec dari virtutes intellectuales.

DECIMO Nono arguitur: in anima separata non potest permanere sapiẽtia adquisita. Ergò nec possunt conservari omnes virtutes intellectuales. Consequentia patet, & antecedens probo; si sapientia permaneret in anima separata; maximè ad cognoscenda obiecta superiora, & ad minus

ad cognoſcendas ſubſtantias ſeparatas. Sed anima in ſtatu ſeparationis, non poteſt cognoſcere ſubſtantias ſeparatas. Ergò ſcientia adquiſita non poteſt permanere; aut ad minus per ſe loquendo, non permanet in anima exiſtente in ſtatu ſeparationis. Maior apparet certa, & minorem probo; omne id, quod cognoſcitur ab anima; aut cognoſcitur per ſui præſentiam, aut per ſpeciem ab eo participatam. Sed ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt cognoſci ab anima extra corpus exiſtente per ſui præſentiam; hoc eſt, per hoc, quod illabãtur, & vniantur menti eorum intrinſicè; cum talis illapſus in intellectum ſit proprius Dei. Deindè non per ſpecies ab eiſdem ſubſtantijs participatis; cum animæ in ſtatu ſeparationis non intelligant per abſtractionem ſpecierum ab obiectis, ſed per ſpecies infuſas. Ergò anima rationalis in ſtatu ſeparationis non poteſt cognoſcere ſubſtantias ſeparatas; nec in ea poteſt conſervari ſapientia; & ſic non permanent in illa omnes virtutes intellectuales.

VIGESIMO Arguitur: nihil ſuperfluum, & omnino otioſum poteſt permanere in anima ſeparata; cum in illo ſtatu anima conſervet ſuam naturam, & natura abhorreat, & excludat omnem ſuperfluitatẽ. Sed artes in ſtatu ſeparationis animę ſunt habitus omnino otioſi, & ſuperflui cũ ad nullum opus deſerviant, nec in illo ſtatu poſsint habere exercitationẽ. Ergò artes non poſſunt conſervari in anima ſeparata. Sed artes ſunt verè, & propriè habitus, & virtutes intellectuales. Ergò non omnes virtutes intellectuales permanent in anima in ſtatu ſeparationis.

VIGESIMO Primo arguitur: contra primam partem tertiæ concluſionis ad probandum: quod in ſtatu ſeparationis animæ, poſsint virtutes intellectuales adquiri, ſeu comparari eodem modo, & ſimili connaturalitate, ac adquiruntur in ſtatu viæ, ſeu vnionis animæ ad corpus. Modus ordinarius, & connaturalis adquirendi virtutes intellectuales, eſt aſſuefactio, ſeu frequentatio actuum ſimilium. Sed in ſtatu ſeparationis per aliquas ſpecies, quæ in memoria ſpirituali conſervantur poteſt anima aſſuefieri, aut exercere plures actus eiuſdem rationis correſpõdentes vnicuique virtuti intellectuali: ſiquidèm in hoc nulla apparet repugnantia. Ergò in ſtatu ſeparationis poſſunt generari, & adquiri habitus virtutum intellectualium eodem modo, ac adquirũtur in ſtatu vnionis animæ ad corpus.

VIGESIMO Secundo arguitur: generatio, & adquiſitio habituum intellectualium ad hoc principaliter fit, & ad hoc tanquam ad proprium finem tendit, vt intellectus perfectè intelligat, exercendo, ſeu eliciendo perfecto modo ſuas operationes. Sed in ſtatu ſeparationis animæ à corpore datur maior expeditio ad exercendas operationes intellectus, & ad hoc vt intellectus reddatur facilior, & promptior ad intelligendum, ſicut efficitur per habitus; ex eo quod tunc intellectus eſt magis remotus, & magis independens à materia. Ergò melius, ſeu facilius, & modo magis connaturali poſſunt generari, & adquiri virtutes intellectuales in ſtatu ſeparationis animæ, quàm in ſtatu concretionis, & informationis, quam exercet in corpore.

VIGESIMO Tertio arguitur: contra ſecundam partem vltimæ concluſionis ad probandum; quod abſolutè repugnet adquiſitio virtutum intellectualium in ſtatu ſeparationis animæ. Sicut accidens dependet à ſubſtantia, & illam neceſſariò præſupponit; ita vt non poſsit dari accidens, quin præſuponatur ſubſtantia; ita etiam perfectio accidentalis ſupponit perfectionem ſubſtantialem, ita vt hæc tanquam ſecunda non poſsit dari ſinè illa, quam reſpicit vt primam. Sed vnio animæ ad corpus attinet ad primam, & ſubſtantialem perfectionem eiuſdem animæ; & habitus intellectuales ſe habent tanquã perfectiones accidentales, & ſecundarias illius. Ergò non poſſunt dari, nec adquiri virtutes intellectuales, abſque eo quod præſupponatur vnio ſubſtantialis animæ cum corpore. Et cum talis vnio non detur, nec poſsit dari in ſtatu ſeparationis; conſequens videtur, quod in tali ſtatu ſit abſolutè repugnans adquiſitio virtutum intellectualium.

DENIQVE Arguitur: ad generationem, ſeu ad adquiſitionem virtutum intellectualium, ad diſtinctionem generationis, ſeu adquiſitionis moralium exigitur experientia, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro 2. capite primo. Sed in anima in ſtatu ſeparationis exiſtente non datur, nec poteſt dari cogcitio experimẽtalis; cum talis cognitio fiat per hoc, quod immediatè accipiuntur ſpecies de obiectis, de quibus formatur experientia; & anima in ſtatu ſeparationis non accipiat, nec poſsit accipere ſpecies ab obiectis cognoſcendis, ſed ſolũ per modum infuſionis illas participet à Deo. Ergò in ſtatu ſeparationis animæ non ſalvantur in ea requi-

requisita necessaria ad adquisitionem virtutum intellectualium; & sic in tali statu non possunt adquiri tales virtutes: sed tunc absolutè videtur repugnans earum adquisitio.

RESPONDETVR Ad primum argumentum concesso primo antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem, nego antecedens, & ad secundam probationem, distinguo maiorē; virtutes intellectuales secundum propriam rationem dicunt, & expremunt principium, aut facultatem proximam influentem immediatè in operationes intellectuales; distinguo maiorem, principium immediatè influens per modū habituum concedo maiorem, principium per modum potentiæ, nego maiorem. Sed influere immediatè in actus intellectuales, convenit per se intellectui, distinguo minorem, per modum potentiæ, concedo minorem. Per modum habituum intellectualium, nego minorem, & consequētiam. Quia influentia in actus intellectus convenit intellectui per modum potentiæ; virtutibus autem intellectualibus per modum habituum; vnde intellectus non est idem cum virtutibus, nec ex hoc capite datur aliquod impedimentum ad hoc, vt omnes virtutes intellectuales adquirantur ab omnibus in hoc statu vnionis animæ ad corpus.

AD Secundum argumentum respondetur, quod Aristoteles non asserit; quod virtus sit potentia, sed quod sit vltimum complementum potentiæ, seu perfectio complens, & determinans potentiam ad perfectum vsum actuum attinentium ad specialem lineam: vnde ex doctrina Aristoles potius videtur deduci, quod virtutes strictè acceptæ non sunt idem cum potentijs, quàm quod cum illis coincidant; & sic quanvis intellectus ex eo, quod est potentia, non possit adquiri ab omnibus per assuefactionem; tamen virtutes intellectuales optimè possunt mediante assefactione comparari.

AD Tertium argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem dico, quod intellectus exigit causari ab eodem agente, à quo causatur natura rationalis: quià se habet per modum proprietatis eiusdem naturæ: & in ordine naturali, qui dat formam, dat etiā consequentia ad formam: ideſt, qui causat naturam, tanquam terminum primarium, causat simul tanquam terminum secundarium, consequentia ad formam; hoc est, proprietates, quæ ad talem formam, seu naturam consequuntur. At vero virtutes adquisitæ non induunt, nec propriè habent rationem passionum, seu proprietatum attinentium ad naturam rationalem, vt constituatur simpliciter existens, aut potens operari, sed solum exiguntur tanquam requisita secundum quid & vt valde secundaria in linea operativa, ad melius operandum tantum. Quare non exigunt procedere ab eadem causa intellectus, & virtutes intellectuales; ideoque non est inconveniens aliquod impediens, quod virtutes intellectuales omnes causentur, & habeantur ab hominibus in hac vita existentibus per assuefactionem.

AD Quartum argumentum respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens: ergo intellectus non minus debet habere ex natura rei suam perfectionem communicatā, quàm sensus interni, & externi; distinguo consequens; suam perfectionem primariam, & simpliciter necessariam ad operandum, concedo consequentiam. Suam perfectionem secundariam conducentem solum ad melius operandum intrà propriam lineam; nego consequentiam. Ex eo enim quod intellectus est potentia præstantior, & perfectior, quàm sensus externi, & interni; solum exigit, quod ab agente naturali causante, seu producente ipsum intellectum, participet perfectiorem, & præstantiorem virtutem ad quomodocunque operandum: ità vt semper sint præstantiores, & perfectiores operationes intellectus, quàm actus, seu operationes quoruncunque sensuum; sed non est necessarium, quod à prima sua productione intellectus participet omnem suam perfectionem: quia hoc attinet ad maiorem perfectionem potentiæ intellectivæ: quod cum sit potentia rationalis, se habens ad vtrunque; ideſt, ex se indifferens ad varias differentias actuum, non participet determinationem ad istam, vel illam lineam actuum à natura, sed quod successu temporis, per assuefactionem adquirat talem determinationem, generando habitus, seu virtutes.

AD Quintum argumentum respondetur: concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, nego maiorem, sumptam, seu intellectam de intensione, aut extensione rigorosa attinēte ad quantitatem, vel ad ampliandam facultatem intellectus in ordine ad attingenda aliqua obiecta, ad quæ intellectus ratione suæ nativæ activitatis non dicer-

ceret ordinem; sed virtutes habent perficere intellectum, præstando illi expeditionem, & facilitatem ad operandum promptius, & determinatè circà determinatam materiam; seu cum determinata rectitudine. Quia vt docet Aristoteles in superiori libro 2. capite 3. de ratione virtutis est, quod versetur, & operetur circà difficilius, & bonum, removendo difficultatem, & determinando ad spetialem rectitudinem.

AD Sextum argumentum respondetur negando primum antecedens, & ad probationem constat solutio ex dictis in præcedenti probatione: quod virtutes intellectuales exiguntur ad tribuendum intellectui facilitatem, & determinationem ad rectè operandum, aut circa determinatam materiam, sicut contingit in varis artibus; aut ad operandum speciali modo, aut cum speciali rectitudine, sicut reperitur in omnibus dictis virtutibus; tum considerando eas in se ipsis; tum comparando illas inter se.

AD Septimum argumentum respondetur: concessa maiori; negando minorem; & ad probationem potest responderi duplicitèr: primo, negando maiorē: quià intellectus principiorum in recto non consistit in potentia, nec dicit potentiam intellectivam; sed habitum determinatum respicientem, & versantem formaliter circà prima principia speculativa; synderesis vero in recto dicit intellectum connotantē, aut includentem principia practica, deservientia ad rectè agendum. Vnde non est æqua ratio de intellectu principiorum, àc de synderesi; & sic dato, quod synderesis non adquiratur ab hominibus in hac vita per assuefactionem actuum humanorum; hoc nō tollit quod intellectus principiorum. Ex eo quod est habitus, adquiratur, & quod sic debeat haberi. Secundo autem potest occuri probationi primæ maioris, admissa maiori, negando minorem. Quia synderesis dicit habitum includentem principia practica; & attendentem principalissimè ad agenda, observando rationem formalissimam pertinentem ad virtutem prudentiæ, ob quod intrà ipsam prudentiam continetur; & eo modo, quo prudentia adquiritur, & sic synderesis, intellectui principiorum, & reliquis habitibus intellectualibus convenit, quod in hac vita habeantur, & causentur per assuefactionem.

AD Octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem: ad assuefactionem operationum attinentium ad artem, & prudentiam exigitur cognitio singularium; distinguo maiorem; cognitio directa singularium, nego maiorem. Cognitio indirecta, concedo maiorem. Sed cognitio singularium non attinet ad intellectum in hoc statu, distinguo minorem. Cognitio directa, concedo minorem. Cognitio indirecta, nego minorem, & consequentiam. Quia ad adquisitionem artis, & prudentiæ per actus correspondentes illis virtutibus sufficit cognitio indirecta singularium, qualis in hac vita potest haberi.

AD Nonum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem, dispositio est ordo habentis partes, distinguo maiorem, habentis partes, sivè potentiales, sivè integrales, omitto maiorem. Habentis partes integrales præcisè, nego maiorem. Sed intellectus non habet partes, omitto minorem, & nego consequentiam. Quia etiam si intellectus in se non habeat partes, de quibus verificetur, quod habitus exercent aliquam ordinationem; tamen anima, respectu cuius intellectus, se habet vt pars habet partes potentiales, quæ sunt ipsæ potentiæ, in quibus habitus, tanquam dispositiones, recipiuntur, quarè in hoc sensu salvatur, quod habitus recepti in intellectu, induant rationem dispositionum; & quod stet optimè, quod omnes attinentes ad talem potentiam intellectivam in hac vita per assuefactionem adquirantur.

AD Decimum argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem; nego etiam maiorem; quia etiam si intellectus formetur, aut informetur per habitum; seu per virtutem in eo receptam: tamen non informatur eo modo, qua informatur corpus per figuram; nam figura se habet, vt forma terminans, seu resultans ex terminatione vltima corporis affecti quantitate; ita vt ipsa figura habeat rationem termini, seu terminationis vltimæ; & cum duplex terminatio vltima non possit dari in eadem re; ità nec potest dari in eodem corpore duplex figura simul. Habitus vero non habet rationem termini, seu terminationis respectu potentiæ, cui inest, & sic componitur: & stat benè, quod intrà vnam, & eandem potentiā dentur quàm plu-

plures habitus. Ita huic argumento occurrit Angelicus Parens prima, secundæ, quæst. 54. art. 1. ad tertium dicens *Quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad vltimum terminum; & ideò non possent esse vnius potentiæ simul plures actus, nisi fortè secundum quod vnus comprehenditur sub alio, sicut nec vnius corporis plures figuræ, nisi secundum quod vna est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere, potest autem habitu simul multa scire.*

AD Vndecimum argumentum respondetur; quod virtus dicitur ab Aristotele, dispositio perfecti ad optimum in hoc sensu; scilicet quod sit dispositio ad optimum non absolutè, & secundum omnem virtualitatem, seu extensionem, quã potentia potest habere; sed ad optimum in determinata specie, ad quam attinet illa virtus; & quia hoc modo potest intrà eandem potentiam dari multiplicatio dispositionum præparantium potentias ad optimum, ad quod possunt ordinari, secundum varias habitudines specificas, in quibus possunt multiplicari actus eiusdem potentiæ. Et sic in eodem intellectu possunt dari plures virtutes intellectuales in hoc statu viæ adquisitæ.

AD Duodecimum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem; sapientia ex eo quod est habitus inclinans ad contemplandum, & non quomodocunque, sed ad contemplandum per altissimas, & supremas causas; indiget subiecto habẽte omnimodam immaterialitatem, seu independentiam à materia: distinguo maiorem, quantum adesse immateriale formaliter sumptum, concedo maiorem. Indiget omnimoda immaterialitate; quantum adesse ministeriale, & præsuppositivè, nego maiorẽ. Sed intellectus in hoc statu vnionis animæ ad corpus, non habet, aut non gaudet omnimoda immaterialitate, distinguo minorem; quantum ad hoc quod ministerialiter, & præsuppositivè sit independens à corpore, concedo minorem. Quantum ad independentiam formalem in eliciendo actum contemplationis, nego minorem; & consequentiam. Nam etiam si in hoc statu vnionis animæ ad corpus, intellectus ministerialitèr, & præsuppositivè habeat dependentiam ab organis corporeis; tamen formaliter, & in se ipso habet esse spirituale; & hoc sufficit ad contemplandum altissima, sicut attinet ad rationem sapientiæ; & vt idem intellectus in hoc statu possit sapientiam adquirere, & exercere.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem adductã ex Apostolo, dico cum D. Thom. primo: quod sensus Apostoli est; quod scientia in statu separationis non remanet in anima, quantum ad modum, & dependentiam, quam in statu vnionis animæ ad corpus habebat à phantasmatibus, seu à conversione ad ipsa phantasmata; sed Apostolus non negat absolutè, quod sciẽtia quantum ad suam speciem, & elicientiam similium actuum conservetur in statu separationis. Vel secundo conformiter ad hoc potest dici; quod Apostolus non dicit assertivè, quod scientia destruatur per mortem; sed solum ad ostendendum, quod charitas, quantum est ex se fundat maiorem permanentiam, quàm quælibet alia virtus; quia est suprema inter omnes dicit, quod licet deficiant prophetiæ; & quanvis scientia destruatur; ideſt, quauvis scientia aliquando destrueretur, seu destruatur; charitas nunquam deficit; sed per hoc non aufert conservationem scientiæ in statu separationis animæ.

AD Decimum quartum argumentum respondetur: quod illa ratio, quam subiungit Apostolus ad probandum aliquas cognitiones, seu habitus, qui in hac vita habentur, non permanere in patria, solum adducitur in ordine ad declarandum, quod non possunt permanere quantum adesse imperfectum, quod tales habitus ostendunt in hac vita; seu quantum ad repugnantiam, quam possunt habere cum charitate, aut cum conditionibus attinentibus ad statum separationis, sed ex hoc non aufertur: quod omnes habitus, seu virtutes intellectuales, quas assignat Aristoteles, & de quibus agit in hoc libro, quantum ad suam substantiam; seu esse specificum permaneat in anima separata. Vnde ad hoc argumentum, & ad præcedens occurrit Angelicus Parens prima, secunda, quæstione 67. articulo 2. ad 1. dicens: *Quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id, quod est materiale in scientia, & quantum ad modum intelligendi: quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit vsus scientiæ per conuersionem ad phantasmata.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur; cum Divo Thoma, vbi proximè ad secundum: vbi inquit;

quid: *Quod per egritudinem corrumpitur habitus scientiæ, quantum ad id, quod est, materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.*

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori & minori negando consequentiam. Et ratio discriminis inter habitum fidei, & scientiæ; ad hoc vt habitus scientiæ permaneat in anima in statu separationis, secundum quancunque conditionem, aut perfectionem ad quã anima perveniat; & tamẽ habitus fidei non possit permanere specialiter in anima beata: stat enim in eo, quod scientia semper, & in quocunque statu, ad quẽ anima perveniat se habet vt perfectio eiusdem animæ absque eo quod fundet repugnantiam cum alijs sublimioribus perfectionibus ad eandem animam attinentibus; & sic nunquam occurrit impedimentum auferens necessariò eius conservationem: ob quod scientia semper conservatur. At vero fides, licet sit habitus nobilior, seu præstantior scientia: tamen fundat aliquam incompatibilitatem, seu repugnantiam cum aliquibus perfectionibus attinentibus ad statum separationis animæ: & specialiter cum beatitudine. Et ob hanc causam fides in illo statu separationis non permanet, quãvis scientia in eodem statu conservetur.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem; & negando minorem, & ad probationem inductam ex Aristotele dico: quod quando Philosophus asserit, quod anima rationalis, seu intellectualis, nihil intelligit sinè phantasmate, loquitur determinatè de anima intellectiva, prout vnita corpori; non autem de illa absolutè sumpta, & præcipuè prout existit in statu separationis à corpore: quia tunc non dependet à phantasmatibus, vt asserit Divus Thomas vbi suprà ad tertium dicens: *Quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi, quam per conuersionem ad phantasmata. Et sic scientia manet, non tamen secundum eundem modum operandi.*

AD Decimum octavum argumentum respondetur, cum D. Thom. prima parte quæstione 89. articulo primo ad primum, vbi idem argumentum attingit, & disolvit, dicens: *Quod si diligenter verba Philosophi discutiantur; philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta: scilicet quod intelligere sit quidam motus communis, sicut, & sentire. Non dum enim differentia ostenderat inter intellectum, & sensum. Vel potest dici, quod loquitur de illo modo intelligendi, qui est per cõuersionem ad phantasmata, de quo est secunda ratio.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, nego maiorem: quia sapientia in animabus separatis, non remanet, aut non debet remanere præcisè ad cognoscendas substantias separatas: sed ad cognoscendum res corporeas, seu materiales per altissimas causas, seu per superiora principia, observando rationem formalem attinentem ad sapientiam, quæ observatur in statu vnionis animæ ad corpus. Et etiam potest habere extensionem ad cognoscendas substantias separatas, quæ ab anima cognoscuntur in illo statu separationis per quasdam species, seu similitudines à Deo impressas. Et sic in animabus separatis permanet sapientia.

AD Vigesimum argumentum respondetur: concessa maiori, negando minorem. Quia etiam si animæ separatæ in statu separationis non possit propriè, & per se loquendo exercere actus, seu operationes attinentes ad artes, loquendo de actibus externis, seu effectionibus, tamen possunt exercere actus internos, immediatè attinentes ad intellectum; & hoc sufficit ad hoc vt tales habitus, seu virtutes non sint otiosæ, & permaneant in statu separationis. Praeter quam quod posset dici, quod in illo statu artes deseruiunt ad ornatum intellectus: etiam si non operẽtur; & sic nunquam habent, quod sint superflui, sed possunt semper in dicto statu conservari.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur: quod modus connaturalis, & ordinarius adquirẽdi virtutes intellectuales est per assuefactionem actuum similium, intervenientè experientia, & participatione specierum ab obiectis, circà quæ versantur virtutes, & cum in statu separationis animæ, nec possit propriè dari experientia, nec participatio specierum ab obiectis; circà quæ versantur virtutes; consequens est, quod nec in illo statu potest dari ordinaria, aut regularis comparatio virtutum intellectualium.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur: quod generatio, & adquisitio habituum intellectualium per se ordinatur tanquam ad effectum, seu finem ad hoc, vt intellectus facilius, & perfectius intelligat, sed ad talem generatio-

tio ſeu comparationẽ,& ad hoc vt modo regulari,& ordinario fiat debent præſupponi cauſę,ſeu cõditiones per ſe exactę ad talem generationem, quæ ſunt experientia, doctrina; & participatio ſpecierum deſumptarum ab obiectis; & cum hoc non detur in illo ſtatu; nec illud poteſt dari.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur,quod perfectio accidentalis ſupponit perfectionem ſubſtantialem intrinſecam, & attinentem ad entitatem eiuſdem rei ſubſtantialis, quæ perficitur per talem perfectionem accidentalem; non autem debet præſupponere perfectionem ſubſtantialem extrinſecam,aut quaſi extrinſecam; & cum anima ex vnione ad materiam non participet perfectionem ſubſtantialem intrinſecam, & entitativam: ſed ſolum extrinſecam; ideò non eſt neceſſarium,quod perfectio accidentalis, quæ advenit animæ per virtutes intellectuales,debeat præſupponere vnionem animæ cum materia;& ſic tales virtutes poſſunt adeſſe animæ,& adquiri per illam, dum exiſtit ſeparata à corpore.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, quod experientia, quam aſsignat Ariſtoteles pro cauſa ad generationem virtutum intellectualium non eſt cauſa,aut ratio ſimpliciter neceſſaria ad generationem dictarum virtutum,ſed ſolum cauſa conducens, aut neceſſaria ſecundum quid;& ſic quàmvis ſinè experientia non poſsint comparari,ſeu adquiri virtutes intellectuales eodem modo,& ordine, quo adquiruntur in hoc ſtatu vnionis animæ ad corpus; tamen non datur abſoluta repugnantia ad hoc vt in dicto ſtatu aliquo modo dictæ virtutes poſsint adquiri.

CAPVT SECVNDVM DE PRINCIPIIS AGENDI.

LITTERA TEXTVS.

RIA Autem ſunt in anima, quæ habentur agendi, veritatis què principia: ſenſus, intellectus, appetitus. Atque ſenſus nullius eſt principium actus. Quod quidem ex eo patet. Quæ belluæ ſeſum quidem habent, actionis autem ſunt expertes. Eſt autem idem appetitu proſecutio, atque fuga: quod eſt affirmatio, negatioque, in mente. Quare cum moris quidem virtus, habitus, ſit electiuus; electio verò appetitus deliberatiuus: ob hæc ipſa, & rationem veram, & appetitum rectum eſſe oportet, ſi electio ſit ſtudioſa. Atque eadem illam quidem dicere, hunc autem perſequi. Hæc igitur mens, atque veritas actiua eſt. Mentis autem eius (quæ contemplandi non agendi, neque faciendi principium eſt) bonum, ac malum, verum eſt, atque falſum. Hoc enim mentis eſt omnis opus. Sed actiuæ mentis veritas eſt conſentanea appetitui recto. Electio igitur actus principium eſt, vndè eſt motus, ſed non id gratia cuius. Appetitus autem, eaque ratio, quæ alicuius eſt gratia, electionis principium eſt. Id circo neque ſine intellectu, menteque neque ſine habitu moris eſt ipſa electio. Sinè namque mente, atque more non eſt actio bona, neque item contraria: mens autem ipſa nihil mouet: ſed ea, quæ alicuius eſt gratia, & actiua. Hæc enim, & effectrici menti præeſt. Nam omnis qui facit, gratia huius facit, & non eſt ſimpliciter finis, ſed ad aliquid, & alicuius id, quod efficitur, ſed nõ id, quod agitur. Ipſa nãque bona actio finis eſt: & huius eſt appetitus. Quapropter electio vel intellectus eſt appetitus, vel appetitus in-

intellectiuus: & tale principium eſt homo. Nulla autem res facta eſt eligibilis. Nemo enim eligit Illium expugnaſſe. Neque enim de eo conſultat, quod factum eſt, ſed de futuro, ac contingente. Factum autem non contingit non factum eſſe. Qua propter recte Agato dixit. Hoc etiam ipſe Deus, ſoloque carere videtur, infectum vt fac at quod factum eſt, atque peractum. Opus igitur virtuſque partis intellectiuæ, veritas eſt. Quare quibus habitibus maximè pars vtraque verum dicit: iſ ſunt ambarum virtutes.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

PROSEQVITVR Philoſophus in hoc ſecundo capite præſentis libri ſexti declarationem partium animæ, quæ ſunt idoneæ ad habendas: & exercendas virtutes vt cognito ſubiecto legitimo virtutum intellectualium, clarius oſtendatur; quæ ſeu quot, & quales ſint dictæ virtutes. Et in ordine ad iſtum finem tria ſunt, quæ principaliter agit in hoc capite. Primo enim oſtendit, quæ ſint principia humanorum actuum: & quæ ſint illæ potentiæ, de quibus in hoc puncto poſſet dubitari determinando, & aſſignando pro ſubiecto vnico capaci recipiendi virtutes intellectuales partem, ſeu potentiam intellectivam. Secundò: quia in parte, ſeu potentia intellectiva dantur diverſæ operationes, quarum aliæ ſiſtunt in contemplatione, ſeu ſpeculatione; & aliæ tendunt ad alium finem extrinſecum operationum externarum, in quibus reperitur praxis: manifeſtat quo modo ſe habeant, inter ſe intellectus activus, ſeu practicus, & intellectus ſpeculativus; & tandem in tertia parte comparat intellectum, & appetitum rationalem, qui ſunt principaliora principia humanorum actuum ad ipſos actus humanos; manifeſtando quomodo ſe habeant reſpectu eorum; vt exinde dignoſcatur qualiter intellectus influat in actus virtuoſos; & quam determinationem poſsit habere à virtutibus perficientibus ipſum: vt in capite ſequenti incipiatur novus tractatus in ordine ad manifeſtandas virtutes intellectuales in particulari. Et hæc de hoc capite in ſumma.

PRIMA PARS.

IN Prima enim parte incipit dicens. *Tria ſunt in anima quæ habentur agendi, Veritatiſque principia. Senſus intellectus appetitus.*

DICIT Enim Ariſtoteles, quod tria reperiuntur in anima, de quibus poteſt dubitari, aut de quibus poteſt iudicari, quod ſint principia agendi, ſeu principia humanorum actuum; & quę etiam habeantur pro principijs veritatis; quæ ſunt ſenſus, intellectus, & voluntas. Hoc eſt, quod ad litteram, & expreſsè habetur in propoſito textu.

ET Circa materiam attactam occurrunt duo dubia. Et primum eſt. quæ ſit diverſitas, aut ratio diverſitatis in proponendo, quam obſervat Ariſtoteles in preſenti textu reſpectu propoſitionis, quã in ſuperiori libro ſecũdo capite quinto in principio efficit ad aliud intentum huic ſimile. Ibi enim quærit Ariſtoteles eſſentiam virtutum in communi; & pro manifeſtatione illarum; inquit: *Cum igitur, tria ſint, quæ ſunt in anima, affectus potentiæ, habitus, horum aliquid ipſam virtutem eſſe; neceſſe eſt.* Intendens enim declarare eſſentiam omnis virtutis; de qua in ſequenti capite ſexto eiuſdem libri format diffinitionem, non ſolum proponit potentias, & affectus, verum etiam habitus, in quibus reſolvit ſtare propriam rationem genericam virtutis. Quare ergo intendens nunc declarationem virtutum determinatæ lineæ; ſcilicet virtutum intellectualium, non proponit etiam affectus, & habitus, dicens: quod in anima ſunt tria principia agendi, quæ ſunt potentiæ affectus, & habitus.

SI Enim dicas; quod in illo loco ſecundi libri agit de principijs paſsivis, quę reperiuntur in anima; vt videtur inſinuari in ipſo textu: ait enim: tria ſunt, quæ fiunt in anima; non autem dicit; tria ſunt quæ effectivè agunt, ſeu efficiunt; ſed tria ſunt, quæ fiunt; & cum in anima non ſolum paſsivè efficiantur potentiæ; ſed etiã habitus, & affectus in illa recipiantur; ideo ibi præter potentias enumerat affectus, & habitus: at vero quia in præſenti tractat de principijs activis, quæ in genere cauſæ efficien is influunt in actus humanos, & cum hoc ſolum videatur convenire potentijs: idcò in præſenti in ordine ad manifeſtandum virtutes intellectuales, ſolum pro-

proponit potentias; quæ ſunt ſenſus, intellectus,& voluntas.

Contra hoc enim eſt: imprimis quia reſpectu actuum humanorum non ſolum ſunt principia activa, & effectiva,potentiæ,quales ſunt,ſenſus, intellectus:& volũtas,verum etiam habitus.Ergo proponendo principia activa, ſeu effectiva humanorum actuum ad prædictum finem manifeſtandi virtutes intellectuales, debuit proponere non ſolũ tres dictas potentias, verum etiam habitus. Antecedens præter quam quod eſt certum: vlterius declaratur: quia id,quod antecedit productionem alicuius effectus,cauſando quod talis effectus evadat ſimilis ipſi principio antecedẽti:illud enim operatur effectivè ad productionem dicti effectus ; ſiquidem proprium eſt cauſæ efficientis,quod aſsimilet ſibi effectum. Sed habitus determinantes potentias ad eliciẽtiam actuum humanorum antecedunt actus, qui poſt comparationem,ſeu adquiſitionem eorũ efficiuntur;& ſunt cauſa,quod actus ſuæ lineæ,ſeu ſpeciei evadant ſimiles prædictis habitibus. Ergo ſunt principia activa eorundem actuum humanorum;& ſic inter principia activa debuit illos proponere Ariſtoteles in præſenti ad declarationem virtutum intellectualium.

Deindè quia etiam ſi habitus,& effectus cauſentur,& paſsivè efficiantur in anima; noſtris proprijs actibus,modo humano operando,&procedendo;tamen potẽtiæ non cauſantur,ſeu efficiuntur in anima noſtris proprijs actibus,ſed ſunt cõgenitæ ſimul cum ipſa anima, & præſtitè à natura;& tamẽ proponuntur in loco allegato ex 2.lib.Ergo vel ibi non agit Ariſtoteles de rebus,quæ efficiuntur in anima præciſè; ſed abſolutè de omnibus,quæ in anima ſunt; vel ſi agendo determinatè de rebus;quę paſsivè cauſantur in anima noſtris actibus; tamẽ hoc non obſtante proponit potentias, quæ non comparantur dictis actibus,ſed ſunt præſtitæ,& congenitæ à natura;etiam ſi in præſenti ſolum agat de principijs activis:cum tamen habitus ſint principia activa;vel etiam ſi ſolum eſſent principia paſsiva; ex eo quod habent connexionem cum virtutibus, illos debuit Ariſtoteles anumerare, &proponere,in præſenti enumeratione principiorum agendi.

Nihilominus tamen attentè conſiderando modum ordinatum,quo in omnibus procedit Philoſophus; facile invenietur ratio , quare in quinto capite libri ſecundi proponendo tria,quę ſunt in anima;proponit affectus,habitus,& potẽtias: & in præſenti textu referendo, & attingendo tria,quæ ſunt in anima,ſolum proponat potentias,omiſsis affectibus, & habitibus.Nã ibi intendit Philoſophus manifeſtare propriam rationem,& eſſentiam virtutis in communi conſideratæ , prout comprehendit omnem virtutem, tam intellectualem, quàm moralem; tam illam, quæ perficit, & rectificat partem ſuperiorem potentiarum ſpiritualium, quàm illam,quæ rectificat partem inferiorem; vbi ſunt paſsiones, ſeu affectus. Et quia ad talem rationem vniverſalem virtutis oſtendendam nulla determinatio tunc ſupponebatur: ideò ad declarandum inter omnia;quæ pertinent ad animam,de quibus poſſet eſſe aliquod dubium,in quo determinatè, ſeu propriè ſtet virtus; proponit vniverſaliter omnia ea , quæ in anima reperiuntur; & quæ poſſent cauſare ſuſpicionem; àn in illis cõſiſtat ratio virtutis.At vero in præſenti cùm tria, quæ proponit nõ ſint ordinata ad oſtendẽdum in quo eorum ſtet formaliter ratio virtutis intellectualis ; quia ex dictis in illo præcedenti loco manet determinatum, & conſtat, non eſſe affectus, neque potentias ; ſed omnem virtutem generaliter loquendo, eſſe habitum. Et quod nunc intendit declarare ; eſt , quod ſit ſubiectum virtutis intellectualis, ſeu ſecundum quas partes conveniat animæ, quod habeat propriè rationem talis ſubiecti: & cum eſſe ſubiectum virtutum ſolùm conveniat potentijs , quæ ſunt immediatum principium operandi,&ſolum reperiantur tria genera potentiarũ,dequibus poteſt aliquo modo dubitari ; àn ſint proprium ſubiectum virtutum;vt ſunt ſenſus,in quibus continentur, & proponũtur omnes potentiæ pertinentes adanimã humanam ſecundùm gradũ ſenſitivum,quales ſunt ſenſus interni,& externi,& appetitus iraſcibilis,&concupiſcibilis,&intellectus, in quo verboproponitur potentia intellectiva ſecundũ omnes modos, &rationes intelligendi tam practicè, quàm ſpeculativè,& appetitus, in quo aſsignatur appetitus rationalis, nempè voluntas.

SECVNDA Difficultas eſt: quomodo intelligatur illud dictum Ariſtotelis, quod ſenſus habetur pro principio veritatis inquit enim : *Tria ſunt in anima, quæ habentur agendi Veritatiſque principia.* Et primo loco aſsignat ſenſum: Et contra hoc obſtat: primo : quia ſecundum Ariſtotelem libro ſexto Methaphyſicæ textu octavo veritas ſolùm eſt in

intellectu. Ergo solum respicit intellectum pro principio. Antecedēs est expressum Aristotelis vbi suprà, & consequentiam probo; quia actus intellectus sunt immanentes, respicientes ipsum intellectum, tanquam subiectum, in quo inhærent, & principium, à quo egrediuntur. Ergo si veritas est quid pertinens ad intellectum, & solùm existens in intellectu, solùm respicit intellectum pro principio.

Secundo; quia illud, quod est proprium specificativum, & distinctivum vnius potentiæ respectu aliarum; solùm convenit illi potentiæ, & non alijs; nam aliàs non esset proprium specificativum, & distinctivum. Sed communiter assignatur intellectui pro proprio specificativo, & distinctivo respectu aliarum potentiarum, *Verum*, seu *Veritas*. Ergo veritas solùm competit intellectui, & nō sensui, nec alicui alteri potentiæ. Maior constat, & minor amplius declaratur: quià sic comparatur, *Verum*, & *Veritas* respectu intellectus, sicut bonum, & bonitas respectu volūtatis. Sed voluntas respicit bonum, seu bonitatem, tanquam proprium, & formale obiectum specificativū, & distinctivum ipsius à reliquis potentijs. Ergo similiter verum se habet respectu intellectus tanquam proprium specificativum, & distinctivum, & sic solum debet convenire intellectui, & non sensui.

Si autem dicas, quod quàn vis verum solùm correspondeat intellectui tanquam proprium obiectum, & vt tale solùm ab eo attingatur: tamen effectivè potest respicere alia principia, à quibus proveniat, seu causetur. Ad eum modum, quo etiā si color solùm correspondeat potentiæ visivæ tanquam proprium, & formale obiectum specificativum, tamen color non respicit pro principio effectivo potentiā visivam, sed alias causas naturales, à quibus ipse color respicit esse. Ergo etiam si formaliter secundùm esse cognoscitivum, & quantum ad modum vitalis attingentiæ, & in ordine ad specificandum in genere causæ formalis, verū, solum correspondeat intellectui; tamen quantum ad recipiendum esse effectivè, poterit correspondere alijs causis, dependendo ab alijs principijs; & sic hoc modo poterit correspondere sensui; & poterit salvari dictum Aristotelis, quod sensus sit principium veritatis.

Contra hoc enim est; quia principia, quæ Aristoteles assignat, & proponit in præsenti textu; non sunt principia rerum quomodocunque, sed principia humanorum actuum, vt humani sunt. Dicit enim, quod trià sunt in anima, quæ sunt principia agendi; ideſt, operandi humano modo. Ergo loquitur de illis principijs, quæ vt talia se habent formaliter secundùm esse humanum; & cognoscitivum respectu humanarum operationum, & veritatis; sed prout sic, & formaliter sensus non respicit verum, tanquā principium illius. Ergo male assignatur vt tale, dicente Philosopho; quod sensus se habet, vt principium veritatis.

Quibus non obstantibus, respondetur dictum Aristotelis multipliciter posse salvari: & primo dicendo, quod in hoc textu nō attribuit assertivè sensui, quod sit principium veritatis; sed solū sub dubio; & quasi ex iuditio, seu opinione aliorum: non enim dicit: quod sunt tria in anima, quæ sunt principia agēdi, & veritatis; sed dicit quod sunt tria in anima: quę *habentur*: hoc est, opinativè iudicantur principia agēdi, & veritatis: & in hoc sensu assignat sēsum pro principio veritatis. Et quod textus præsens debeat hoc modo intelligi, cōstat ex eo; quod eodem modo attribuit sensui, quod sit principium veritatis; ac illi attribuit, seu accommodat, quod sit principium agendi. Sed sensibus non acōmodat Aristoteles, quod sint principia agendi, seu humanorum actuū ex propria mente, & sententia, sed solū quasi proponēdo hoc sub dubio, vel vt opinio aliorum. Ergo eodē modo attribuit sensui, quod sit principiū veritatis. Maior constat, ex ipso textu, & minorem probo: quia in textu sequenti probat Aristoteles, quod sensus non sunt principia actuum humanorū, seu propria principia agendi, vt ex infrà dicendis clarē constabit. Ergo in præsenti textu non attribuit sensibus, quod sint principia agendi assertivè, & ex propria mente, & sententia; aliàs sibi ipsi contradiceret, & consequenter, nec ex propria mente attribuit sensui, quod sit principiū veritatis.

SECVNDO Quia eodem modo, & sub eodem tenore verborum attribuit sensui, quod sit principium veritatis; ac id ipsum attribuit appetitui, vt ex verbis eiusdem textus constat, sed appetitui non attribuit, seu accommodat, quod propriè, & formaliter sit principium veritatis: cum nihil sit propriè, & formaliter verum per ordinē ad appetitū. Ergo nec propriè attribuit sēsui, quod sit principium veritatis.

SECVNDO Potest dici, quod Aristoteles attribuit sensui, quod sit principium veritatis, non absolutè sed aliquo modo; nempe eo modo, quo est capax conformitatis cum obiecto:

&

& cum respectu proprij sensibilis per se detur conformitas in sensu; ideò respectu proprij sensibilis semper sensus est principium veritatis; at verò respectu sensibilis communis, seu sensibilis per accidens; cum sensus possit falli, patiendo deceptionẽ; ideò per se non habet determinatam conformitatem cum tali obiecto; & sic per se non est principium veritatis.

TERTIO Potest dici; quod sensus dictæ propositionis est; quod sensus est principium veritatis, non per hoc quod cognoscat, aut possit cognoscere formaliter ipsam veritatem; quia cum veritas formaliter sumpta consistat in conformitate ad potentiam, quæ quidem conformitas est respectus, seu relatio, quæ à solo intellectu potest percipi: ideò veritas formaliter sumpta solum potest percipi ab intellectu, & solùm respicit illũ pro principio: sed sensus solum est principium veritatis, quasi materialiter, & in actu exercito secundum realem, & sensibilem conuenientiam, quã habet cum suo obiecto.

Vnde Angelicus Præceptor exponens præsentem textum inquit: *Circa primum considerandum est; quod duo opera dicuntur esse propria hominis; scilicet cognitio veritatis, & actus; inquantum scilicet homo agit, tamquã dominus proprij actus, & non sicut actus, vel ductus ab aliquo: super hæc igitur duo videntur habere dominium, & potestatem triã, quæ sunt in anima; scilicet sensus intellectus, & appetitus. Hic enim tribus mouentur animalia, vt dicitur in tertio de Anima.*

Deinde prosequitur Philosophus in textu dicens: *Atque sensus nullius est principium actus: quod quidem ex eo patet: quia belluæ sensum quidem habent, actionis autem sunt expertes.*

Propositis quidem potentijs; dequibus posset esse dubium: an sint, vel non sint principia agendi, in hoc textu excludit à tali ratione sensum, probando ipsum non posse admitti pro principio humanorum actuum; & hoc probat; quia illud est principium agendi, seu causa humanorum actuum; quod est causa actuũ, qui sunt proprij hominis, vt homo est. Sed sensus non est principium, seu causa actuum, qui sunt proprij hominis quatenus homo est. Ergo sensus non possunt anumerari in homine inter principia agendi, maior constat, & minorem probat; quia sensus sunt principia operationum sensitivarum, quę per se conveniunt brutis, inquantũ sunt animalia. Ergo non sunt principia, seu causæ actuum propriorum hominis, vt homo est, & consequenter, nec principia agendi.

Sed dices, quod homini, inquantum homo est, essentialiter convenit, quod sit animal; siquidem est de ratione, & diffinitione illius, & tamen animali, inquantum tali; seu homini; inquantum est animal conveniunt operationes sensitivæ. Ergo cum sensus sint principia, & causæ talium humanorum operationum; etiam debent ipsi sensus esse principia agendi in eisdem hominibus.

Sed contra hoc est: nam solum illæ operationes dicuntur humanæ, quæ non solùm pertinent ad hominem, seu consequuntur ad illum secundum aliquem gradum essentialem; verum etiam secundum gradum essentialem differentialem; ita vt gradus, & operationes ad illum consecutæ soli homini conveniant. Sed operationes sensitivæ, etiam si conveniant homini secundum gradum essentialem, ad quem consequuntur, & cuius sunt exercitia; tamen nec gradus animalis, ad quem quidẽ gradum correspondent sensus, tanquam potentiæ, & passiones ab eo emanantes; & etiam ipsi sensus, & actus, quos eliciunt, nõ sunt aliquid proprium hominis, vt homo est ad differentiã aliorum animalium, sed potius sunt quid commune omnibus animalibus, & præcipuè perfectis, vt asserit Aristoteles in textu. Ergo sensus non habent id, quod attinet, seu requititur ad hoc vt essent principia agendi: seu actuum humanorum: & sic recte excludit Aristoteles eosdem sensus à tali ratione.

Sed dices quod actus humani, inquantũ dicuntur tales, hoc est humani, inquantum sunt voluntarij; quia per hoc quod sint à voluntate subdũtur potestati humanæ, & homo est dominus illorum; ita vt tales operationes sint dignæ laude, aut vituperio. Sed sensus in homine existentes sunt principia actuũ voluntariorum, seu dependentium, & aliquo modo procedentium à voluntate humana; ita vt taliũ actuũ sit domina, & pro nutu, & imperio, seu applicatione illius, & exerceantur, & ipsa reluctante, seu repugnante omittuntur, vt apparet tũ in sensualibus mortificationibus, & moderatione delectationũ tactus: tum in alijs quã pluribus actibus, qui in parte sensitiva animæ exercentur, & sunt digni laude, & vituperio. Ergo sẽsus, prout reperitur, seu existit in homine, est principium actuum, qui proprie habẽt rationem humanorum: ac perconsequens, sensus non debet excludi, sed potius anumerari, & conservari inter principia agendi in hominibus.

Sed contra hoc est; quia etiam si sensus

possunt elici, aut exerceri operationes, quæ humanæ voluntati subdantur, aut subordinentur; & quæ propriè sint voluntariæ. & capaces, aut dignæ laudis, & vituperij; tamen tales operationes hoc non habent: secundum quod præcisè proveniunt, seu causantur à sensu, sed secundum subordinationem ad voluntatem, prout conformem, aut recedentē à recta ratione; siquidem ablata tali subordinatione, & dependentia, nulla operatio sensitiva habet id, quod est proprium hominis, vt homo est, magis quàm operationes brutorum. Ergo sensus secundum se sumpti: & attenta, & considerata propria ratione eorum, & virtute ad ipsos attinente, non habent principiare, seu causare actus, qui propriè sint humani; nec debent computari inter principia agendi: & quæ propriè sint causæ talium actuum.

SED Dices tertio; quod in brutis dantur sensus, & operationes sensitivæ ab eis procedentes, quæ nullam dependentiam habent, nec subordinationem ad rectam rationem, nec ad appetitum rationalem, cum in brutis nō detur appetitus rationalis, nec ratio: & tamē in brutis datur, quod actus sensitivi procedentes à potentijs sensualibus sint verè voluntarij, vt docet, & probat Aristoteles in superiori libro 3. cap. 1. ex eo quod tales operationes sensitivæ procedunt à principio intrinseco cū cognitione. Ergo cum hoc conveniat sensibus independenter à ratione, & volūtate: & in hoc stet; seu salvetur propria ratio agendi. Consequens videtur, quod sensus per se ipsos, & independenter à ratione, & voluntate sint principia agendi, & quod inter talia principia debeant anumerari.

SED Contra hoc est: quia ad hoc vt in operationibus voluntarijs salvetur; quod sint propriè actiones humanæ, & deprincipijs earum verificetur, quod sint principia agendi, est necessariū, quod tales operationes sint voluntariè, non quomodocūque; sed ita vt sint voluntariæ perfectè. Sed operationes sensitivæ, quæ reperiuntur in hominibus, & brutis: etiam si secundum, quod procedunt à potentijs sensitivis habeāt procedere à principio intrinseco, & supponant cognitionem, ob quod habent esse voluntariæ; tamen cum non procedant à cognitione perfecta, se extendente ad percipiendum finem, & media, seu obiectum, & omnes circunstantias occurrentes circa actum, solùm sunt voluntariæ, imperfectè, & non perfectè. Ergo non possunt habere rationem actus humani, nec sensus, à quibus procedunt possunt propriè dici principia agendi.

Pro cuius ampliori manifestatione, animadvertendum est: quod licet actus esse humanos proveniat à voluntate: & in tantum propriè sint actus humani, inquātum propriè sunt voluntarij; tamen ratio voluntarij propriè, & cum omni perfectione sumpta, non salvatur in brutis; nec in operationibus sensuum existentiū in homine, prout præcisè egrediuntur ab ipsis sensibus; quia vt in eodem loco; nempe lib. 3. cap. 1. docet Philosophus; ad rationem propriam voluntarij est necessarium quod voluntariè operās cognoscat obiectū, verum etiā finem, cuius gratia nō solū operatur; operādo gratia ipsius finis; & cū respicere finem, & agere gratia illius, non competat nisi agentibus per intellectum, & voluntatem: inde est; quod solum agentia per intellectum, & voluntatem participant propriam rationem voluntariè: & cum hoc non competat sensibus secundum suam præcisam virturem, & attentis meritis ipsorum tantum; inde est, quod sensus non habent, seu non participant, quod propriè exigitur ad hoc, vt enumerentur inter principia agendi; ideoque non solum rectè non numerantur, sed optimeexcluduntur ab Aristotele à tali ratione.

Sed contra hoc videtur obstare: quia sensus agunt propter finem. Ergo in sensibus salvatur perfecta ratio voluntarij. Antecedens probo: nam perfectiori, & præstantiori modo operantur sensus, quā agentia purè naturalia. Sed agentia naturalia operantur propter finem. Ergo, & sensus. Maior constat, & minor est expræsa Aristotelis inter alia loca libro 2. Physicorum capite 8. in principio, vbi sic incipit: *Dicendum est igitur primo; quidem naturam ex his esse causis, quæ alicuius gratia faciunt.* Deinde quia agentia naturalia non operantur temerè, & à casu, sed alicuius gratia. Ergo agentia naturalia operantur propter finem. Ergo etiam sensus. Probo hanc vltimam consequentiam: quia operari propter finem est perfectior modus operandi, quàm operari sinè determinatione finis. Ergo si sensus ex eo, quod habent perfectius esse habent etiam perfectiorem modum operandi, quàm agentia naturalia; si agentia naturalia operantur propter finem; etiam sensus operantur propter finem; & sic in hoc modo operandi stat, seu consistit perfecta ratio voluntarij; videtur quod in parte sensitiva, seu in sensibus salvetur ob-

absolute, & perfectè ratio voluntarij; ita vt propriè efficiant actiones humanas, & debeant connumerari inter principia agendi.

Respondetur tamen, quod agere propter finem, stat dupliciter; scilicet, & pro hoc, quod est agere propter finem, cognoscendo ipsum finem, & conveniētiam mediorum in ordine ad assecutionem eiusdē finis; ita vt ex tali cognitione agens se moveat ad finem sibi præstitum, & propositum propria cognitione; & per propriam, & liberam voluntatem admissum, & amatum; & pro hoc, quod est agere propter finem, non propositum propria cognitione, sed ab alio agente extrinseco, & sinè aliqua propria libertate admissum, & amplexum. Et quando Aristoteles attribuit omni agēti naturali, agere propter finem; loquitur de modo agēdi propter finem in hac secunda acceptione, in qua nulla intervenit ratio voluntarij; sed pura dispositio, aut ordinatio præstita ab Authore naturæ ipsis rebus naturalibus: secundum quod communiter dicitur, quod opus naturæ est opus intelligentiæ. Et hic modus operandi propter finem, sicut est certum, quod convenit rebus naturalibus; etiam est certum, quod convenit agentibus operantibus, secundum cognitionem sensitivam, & iste modus procedendi; seu operandi propter finē non est; qui constituit, aut supponit perfectum voluntarium; sed solum ille, qui versatur circa finem liberè determinatum, & appropriatum sibi secundùm propriam cognitionem, & libertatem; & cū iste modus solum competat agentibus rationabilibus operantibus per intellectum, & voluntatem; inde est, quod solùm huiusmodi agentibus competit perfecta ratio voluntarij, & elicere, aut dirigere actus humanos. Quare solū debent admitti pro principijs actuum humanorum intellectus, & voluntas; excludendo à tali ratione sensus, qui etiam in belluis, seu inbrutis animantibus reperitur.

Vnde Angelicus Patens; ita exponit propositum textum; *Excludit ab eo, quòd dictum est, vnum eorum: scilicet sensum. Et de veritate quidem manifestum est quod non pertinet, neque ad sensum, neque ad appetitum. apponit autem vlterius, quod inter tria prædicta, sensus nullius actus principium est; scilicet modo, vt per sensum haberi possit dominium actus. Quod quidem manifestum est per hoc, quod bestiæ habent quidem sensum, non tamen communicant actum: quia non habent dominium sui actus, non enim à se ipsis agunt, sed instinctu naturæ.*

Pergit vlterius Aristoteles in textu dicens: *Est autem id in appetitu prosecutio, atque fuga, quod est affirmatio, negatioque in mente.*

Proponit enim Philosophus modum quo inter se conformantur intellectus, & voluntas, ad hoc vt ab eis, non obstante quod sunt principia, seu potentiæ realiter distinctæ, egrediantur actus humani. Et hoc assumptum ostendit per conformitatem, & correspondentiam ipsorum actuū; & dicit; quod intellectus, & voluntas taliter inter se, se habent; quod id, quod in intellectu est affirmatio, in voluntate est prosecutio; & sicut se habet negatio in intellectu, se habet fuga in voluntate. Vnde si intellectus cognoscit aliquod obiectum, & de illo affirmat, quod est bonum, ad hunc actum, seu affirmationem intellectus, sequitur prosecutio, & actus amoris in voluntate. Si autem in aliquo obiecto cognoscit intellectus, quod non est bonum, & format cognitionem negativam, dicendo; hoc obiectum non est bonum; & dictam negationem proponit voluntati; tunc sequitur in voluntate actus fugę, & remotionis à tali obiecto.

Sed dices in certam videri huiusmodi correspondentiam actuum intellectus, & voluntatis; eo modo, quo illam proponit Philosophus; quia stat optimè quod ad actum affirmationis intellectus sequatur, & correspondeat fuga in voluntate; & è contrario ad actum negationis, intellectus sequatur, & correspondeat prosecutio in voluntate. Ergo inter prædictos actus intellectus, & voluntatis non datur talis correspondentia, quod id, quod est affirmatio in intellectu consecutivè sit prosecutio in voluntate. Antecedens sic ostendo, & probo; si aliquis circà hoc, vel illud, vel aliud quodcunque obiectum formet in intellectu hunc actum; scilicet tale obiectum est malum; iste actus est affirmatio: cum sit actus assensus affirmativè dicens: & careat omni negatione formali, in ordine ad hoc, quod talis actus sit malus. Et tamen ad hunc actum, nec sequitur, nec potest sequi prosecutio in voluntate; cum voluntas non possit versari actu prosecutivo circa malum, cognitum, & iudicatum, vt malum. Ergo falsum apparet, quod affirmationi intellectus correspondeat prosecutio in voluntate. Deinde si aliquis formet in intellectu hunc actum. Hoc obiectum non est malum. Talis actus est negatio. Et tamen ad talem actum negationis potest sequi non fuga,

ſed proſecutio & amor circa obiectum per illum propoſitum. Ergo correſpondentia quam Ariſtoteles proponit inter vtrunque actum intellectus, & voluntatis quoad vtramque partem videtur falſa.

RESPONDETVR Dupliciter; primo, quod dictum Ariſtotelis non intelligitur in hoc ſenſu: videlicet, quod determinatè, & ſemper quod in intellectu datur affirmatio, in voluntate debeat ſubſequi amor, ſeu actus proſecutivus, & ſimiliter ad actum negationis intellectus debeat ſubſequi fuga: ſed ſenſus eſt, quod ſicut in intellectu ſe habent reſpectu ſui proprij obiecti affirmatio, & negatio; ita in voluntate ſe habent reſpectu ſui proprij obiecti proſecutio, & fuga; nam ſicut affirmatio indicat, & dicit obiectum propoſitum eſſe verum, & conforme ipſi intellectui; & negatio dicit quod obiectum propoſitum non eſt ità: hoc eſt, quod non conformatur cum intellectu; ità pariformiter in voluntate actus proſecutionis denotat obiectū, circà quod verſatur eſſe conforme ipſi voluntati. Et fuga denotat, quod obiectum, quod reſpicit, eſt diſconveniens reſpectu eiuſdem voluntatis, ſeu ſubiecti habentis illam.

SECVNDO Reſpondetur; quod dictum Ariſtotelis intelligitur in hoc ſenſu; nempè quod prædicti actus intellectus, & voluntatis conformantur, & habēt inter ſe correſpondentiam; quandò affirmatio, & negatio directè verſantur circà obiectum proprium, & per ſe voluntatis, nempè circà bonum; ita vt ſemper, quod datur affirmatio de bono, dicente intellectu, hoc obiectum eſt bonum; ſequitur in voluntate amor, & proſecutio circà tale obiectum. Et ſemper ac datur directè, & formaliter negatio eiuſdem obiecti, ſequitur in voluntate fuga, ſeu odium. Et ſecundum hanc rationem certum eſt, quod prædicto modo conformatur, & inter ſe fundat correſpondentiam actus dictarum potentiarum, & hoc modo ſalvatur doctrina propoſita in hoc textu.

VNDE Præſentem textum exponit Divus Thomas hoc modo: *Oſtendit quomodo opera duorum aliquorum: ſcilicet intellectus, & appetitus poſſunt adinuicem concordare, & primo oſtendit, quomodo eorum actus ſunt ſibi proportionabiles. Intellectus enim in iudicando habet duos actus; ſcilicet affirmationem qua aſſentit vero; & negationem, qua diſſentit a falſo. Quibus duobus reſpondent duo proportionabiliter in vi appetitiua, ſcilicet proſecutio, qua appetitus tendit in bonum & inhæret ei; & fuga, qua recedit a malo, & diſſentit ei. Et ſecundum hoc intellectus, & appetitus poſſunt conformari; inquantum id, quod intellectus affirmat eſſe bonum appetitus proſequitur; & id, quod intellectus negat eſſe bonum appetitus fugit.*

QVARE Cum moris quidem virtus habitus ſit electiuus. Electio vero appetitus deliberatiuus. Ob hæc ipſa, & rationem veram, & appetitum rectum eſſe oportet; ſi electio ſit ſtudioſa, atque eadem; illa quidem dicere, hunc autem perſequi. Hæc igitur mens atque veritas actiua eſt.

IN Hoc enim textu manifeſtat philoſophus, quomodo prædicta concordantia actuum intellectus, & voluntatis reperiatur in virtutibus moralibus, & dicit; quod cum de ratione virtutis moralis ſit; quod ſit habitus intellectivus, ea, quæ concurrunt, & requiruntur ad electionē, requiruntur etiam & concurrunt ad generationem, & exercitium virtutum moralium. Et cum ad electionem concurrāt duo; quæ ſunt ratio, & appetitus; quiā electio conſiſtit in eo quod ſit appetitus deliberatibus; in quo duo claudūtur, nēpè, & appetitio, quæ eſt actus voluntatis; & inquiſitio, ſeu conſultatio illius, quod eſt eligendum, quæ quidem inquiſitio, ſeu conſultatio eſt actus intellectus; ideo etiā ad omnem vſum, quomodocunque attinentem ad virtutem moralem; tam in ordine ad generationem illarum, quàm in ordine ad ipſarum operationem concurrunt ſimiliter, & actus intellectus dirigentis, ſeu conſiliantis, & actus voluntatis diligentis, & conſumantis electionem; & dicit Philoſophus: quod vltra hoc, quod duo prædicti actus duarum dictarum potentiārum debent concurrere ad exercitium virtutum moralium oportet, quod actus rationis ſit verus; & appetitio attinens ad voluntatem ſit recta; ita vt vterque actus ſit bonus, & perfectus, & reddit rationem huius. Quià vterque actus eſt cauſa exercitij ſtudioſi, ſeu virtuoſi. Ergo vterque actus debet eſſe bonus, & perfectus in ſua linea. Antecedens conſtat ex dictis: quia exercitium attinens ad virtutem debet eſſe electivus. Sed ad electionem neceſſariò concurrit vterque prædictus actus. Ergo vterque etiam debet concurrere ad exercitium virtutum. Et conſequentia probatur; quià bonum conſurgit ex integra cauſa ſicut malum reſultat ex quocunque defectu. Sed actus virtutum, quorum ſunt cauſæ actus in-

intellectus, & voluntatis ſunt de genere bonorum; ſiquidèm vt conſtat ex diffinitione ipſius virtutis; virtus eſt, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Ergò debent ſupponere omnes cauſas bonas; & ſic vterque actus, tàm intellectus, quàm voluntatis debent eſſe boni.

SED Dices: quod etiam ſi prædicti actus; rationis ſcilicèt, & appetitus ſint cauſa actuum ſtudioſorũ: tamen non ſunt cauſa materialis, aut formalis conſtituens & componens intrinſicè talem actum virtuoſum, ſed ſolum habent rationem cauſæ extrinſicæ dirigentis, ſeu moventis; & ad hoc non eſt neceſſarium, quod dicti actus debeant eſſe boni: quia ſicut ex cauſa, ſeu principio falſo poteſt inferri aliquando verum, & aliquando falsum: ità cum malum conſurgat ex quocunque defectu, talitèr quod id, quòd eſt malum includat aliquod bonum, ratione cuius poſſit benè influere, ex cauſa mala poterunt aliquando procedere boni effectus. Quarè ex eo quod dicti actus voluntatis, & intellectus ſint cauſa operationum virtuoſarum, nõ ſequitur, quod debeant eſſe boni.

SED Contrà hoc eſt: quia etiam ſi actus rationis dirigentis, & appetitus rationalis moventis ſint cauſæ ſolum effectivæ reſpectu operationum virtutum moralium; tamen non ſunt cauſæ effectivæ, & extrinſicè influentes peraccidens ſed propriè, & per ſe, eo modo, quo eis convenit ratio cauſæ. Sed id, quod quomodocunque eſt malum, etiam ſi peraccidẽs poſsit eſſe cauſa alicuius boni; tamen, dum modo malum ſit; propriè, & per ſe non poteſt induere, & habere rationem talis cauſæ. Ergò cum dirigere, & movere in finem actus, ſeu operationum virtutum moralium conveniat actibus rationis, & voluntatis non per accidens, ſed per ſe, neceſſariò debent tales actus, quatenus dirigunt, & movent, ſeu quomodocunque influunt in operationes virtutum moralium, eſſe perfecti, vnuſquiſque in ſua linea ſcilicèt actus rationis verus; & actus voluntatis rectus. Et hæc de prima parte huius præſentis capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte capitis in ordine ad intentum ſuperius aſsignatum proſequitur Philoſophus, dicens: *Mentis autem eius, quæ contemplandi non agendi, nec faciendi principium eſt bonum; ac malum verum eſt, atque falſum. Hoc enim mentis eſt omnis opus. Sed actiuæ mentis veritas eſt cõſentanea appetitui recto.*

DISTINGVIT In hoc textu Ariſtoteles duplicem modum operandi mentis, ſeu rationis, & inquit: quod alia eſt mens, ſeu ratio non curans de agendis; nec de faciendis, ſed ſiſtens in pura contemplatione; quæ quidem mens, ſeu ratio cõmunitèr dicitur intellectus ſpeculativus. Et alia eſt mens, ſeu ratio curans de omni opere, ſeu de agibilibus; quæ ratio dicitur intellectus practicus, & inter iſtos duos prædictos intellectus, ſeu rationes aſsignat Philoſophus conveniẽtiam in hoc, quod vtraque mens verſatur circà verum; vterque enim intellectus reſpicit pro legitimo, & proprio obiecto veritatem. Et vlterius aſsignat, & proponit diſtinctionem in eo, quod mens, ſeu intellectus practicus, non reſpicit verum, ſeu veritatem abſolutè, & ſiſtendo in ea; ſed reſpicit veritatem conſentaneam, ſeu conformem appetitui recto; ideſt, in ordine ad operationem, ſeu effectum cauſandũ media motione, & applicatione, ſeu in pulſu voluntatis conformi affirmationi obiecti boni propoſiti per eandem rationem: ſiquidèm ex conformitate, & correſpondentia actuum voluntatis, & intellectus, quantum ad affirmationem, ſeu negationem, & proſecutionem, & fugam conſiſtit recta electio, & conformitas ad rectam rationem. At verò intellectus ſpeculativus reſpicit in vniverſali ipſum verum ſecundum ſe ſumptum, ſiſtendo in ipſa cognitione, & contemplatione veritatis, indepẽdentèr ab appetitu, & à quocunque alio opere agendo, ſeu effiẽiendo.

ET Hunc textum, in quo ſtat ſecunda pars huius capitis exponit Angelicus Præcepior ſequentibus verbis. *Dicit ergò primò, quod opus bonæ, & malæ mentis; ideſt, intellectus, vel rationis, quæ eſt ſpeculatiua, & non practica, conſiſtit ſimpliciter in vero, & falſo. ità ſcilicèt, quod verum abſolutum eſt bonum eius, & falſum abſolutum eſt malum ipſius. Dicere enim verum, & falſum, eſt opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non eſt veritas abſoluta, ſed veritas conſeſsè ſe habens ideſt, concorditer ad appetitum rectum ſicut oſtenſum eſt, quod ſic virtutes morales concordant. Videtur autem hic eſſe quoddam dubium: nam ſi veritas intellectus practici determinatur per hoc, quod conſonat rationi veræ, vt pirus dictum eſt; ſequitur quædam circulatio in dictis determinationibus. Et ideò dicendum eſt quòd appetitus eſt finis, & eorũ, quæ ſunt ad finem: finis autem determinatus*

eſt

est homini à natura, vt in superiori libro tertio habitum est. Ea autem, quæ sunt ad finem non sunt nobis determinata à natura. Sed per rationem inuestiganda. Sic ergò manifestum est, quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura Veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur Veritas rationis practicæ secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem Veritas rationis practicæ est regula rectitudinis appetitus circà ea, quæ sunt ad finem. Et ideò secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur, quæ Vera ratio dicit. Videtur hic etiam esse dubiũ de hoc, quod prosequitur de speculatiuo, & practico intellectu, quasi de duabus partibus supra positis; scilicèt scientifico, & ratiocinatiuo; cum tamen supra dixerit esse diuersas partes scientificum, & ratiocinatiuum, quod de intellectu speculatiuo, & practico in tertio de Anima negat. Dicendum est ergò quod intellectus practicus principium quidem habet in Vniuersali consideratione, & secundum hoc est idem subiecto cum speculatiuo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Vndè Philosophus dicit in 3. de Anima, quod ratio Vniuersalis non mouet sine particulari, & secundum hoc ratiocinatiuum ponitur diuersa species à scientifico.

CIRCA Quem textum pro legitima, & maiori intelligentia illius occurrit obitèr disputandum vtrum mens, seu intellectus practicus, & speculativus, quibus in præsenti videtur Aristoteles assignare diversa obiecta, & diversas operationes constituant diversas potentias, an verò ad vnam, & eandem, quæ solùm secundùm diversas rationes accidentales diversos actus, seu operationes eliciat.

ET Licèt hæc difficultas in quæstionibus propositis circà præcedens caput primum inter alias fuit attacta, & determinata, non multùm immorabimur in præsenti circà illam; sed pro declaratione difficultatum, quæ ex doctrina huius textus videntur insurgere aliqua breviter dicemus. Sit igitur conclusio: mens, seu intellectus practicus, & speculativus non sunt potentiæ realitèr distinctæ, sed vnam & eandem potentiam constituunt. Hæc conclusio est communis consensus Philosophorum, & Theologorum cum Divo Thoma: tum in expositione huius præsentis textus. Tum 1. parte, quæst. 79. art. 11. Tum alijs quampluribus locis. Et suadetur primo ex communi proloquio Philosophorum, dicentium: quod intellectus speculativus extensione fit practicus. Ex quo communi dicto; sic formatur ratiocinium: illæ potentiæ, quæ inter se habent realem distinctionem, non se habẽt talitèr quod per extẽsionem vna fiat alia; si enim intellectus, & voluntas, & visus, & auditus sunt potentiæ realitèr distinctæ, non potest salvari, quod intellectus per extensionẽ fiat voluntas, nec quod voluntas fiat potentia visiva, nec quod potentia visiva fiat auditiva, & sic de cæteris. Ergo si intellectus practicus, & speculativus talitèr se habent, quod per extẽsionem vnus fiat alius: nempè speculativus fiat practicus; inditium certum apparet de eo, quod mens, seu intellectus practicus, & speculativus non constituunt diversas potentias.

SECVNDO Suadetur idem assumptum ex eo, quod ea, quæ se habent per accidens respectu potentiarum non diversificant quoad substantiam, seu quoad entitatem ipsas potentias. Sed intellectus practicus, & speculativus solum differunt secundum rationes accidentales. Ergò intellectus practicus, & mens speculativa non constituunt potentias realitèr distinctas. Maior constat; nam ex eo quod esse hominem, vel esse magnum, aut parvum est accidens respectu coloris, qui est proprium, & per se obiectum potentiæ visivæ, & etiam est accidens respectu eiusdẽ potentiæ, non diversificatur potentia videns colorem in homine, aut in lapide, aut videns calorẽ parvum, aut magnum; sed omnia talia obiecta pertinent ad vnam, & eandem potentiam visivam realitèr indivisam, & immultiplicatam; & sic in cæteris. Ergò certa est maior. Et minorem probo; quia intellectus practicus, & speculativus differunt per hoc, quod speculativus solùm respicit pro obiecto, & fine veritatem, sistendo in contemplatione illius; practicus verò vlterius se extendit ad opus, & dicit ordinem ad appetitum rectum, seu conformem propositioni rectæ rationis. Sed ordinari, aut non ordinari ad opus, est quid accidẽrale respectu intellectus, seu veritatis. Ergò intellectus practicus, & speculativus solum differunt secundum rationes accidentales; & sic non constituunt potentias realitèr, & entitativè distinctas.

TERTIO Suadetur proposita conclusio: quia ad distinctionem potentiarum requiruntur diversa obiecta, in ordine ad quæ desumatur, & declaretur talis distinctio potentiarum. Sed respectu intellectus practici, & speculativi non dantur diversa obiecta in ordine ad quæ desumantur, & declarentur diversæ specificationes, & potentiæ specificatæ. Ergò intel-

intellectus practicus, & speculativus non constituunt diversas potentias, sed in vna & eadem realitèr indivisa coincidunt. Maior constat, & minorem probo, ex Aristotele libro 3. de Anima textu 49. vbi assignans differentiam inter intellectum speculativum, & practicum dicit; quod differunt fine, & quod à fine diverso; diverso etiã modo denominatur vterque. Sed finis non est obiectum proprium intellectus; sed est quædam circunstantia, & accidens respectu actus illius. Ergò respectu intellectus practici, & speculativi non dantur diversa obiecta, à quibus desumant diversas specificationes: & consequentèr, non possunt esse potentiæ realitèr distinctæ.

QVARTO Præterea probatur cõclusio: non sunt multiplicandæ potentiæ sinè necessitate. Sed nulla est necessitas multiplicandi, & assignandi intellectum practicum, qui sit distincta potentia ab intellectu speculativo. Ergò intellectus practicus, & speculativus non constituunt potentias realitèr distinctas. Maior constat, & minorem probo; vna, & eadem potentia est sufficiens ad cognoscendum omne ens, & omne verum, sive sit practicum, sive speculativum: nam vt docet Aristoteles libro 3. de Anima, capite 5. & 8. intellectus intelligendo fit omnia; & quod vnus est intellectus, qui natus est facere omnia, qualis est intellectus agens, & alius est, qui natus est fieri omnia, qualis est intellectus passibilis cognoscens. Sed ad faciendas omnes species non multiplicatur intellectus, sed vnus, & idem sufficit ad omnes species faciendas, tàm in ordine ad speculandum, quàm in ordine ad operandum. Ergò etiam est sufficiens vnus intellectus passibilis ad omnia cognoscenda, tàm practicè, quàm speculativè; absque eo quod sit necessitas multiplicandi, & assignandi intellectum practicum, qui sit distincta potentia ab intellectu speculativo

QVINTO Deinde suadetur conclusio; verum practicum correspondens menti, seu intellectui practico, & verum speculativum correspondens intellectui speculativo, se habent, tanquam ratio vniversalis sistens, & conservans esse vniversale, & ratio particularis dicens ordinem ad particulare operabile. Sed vnus, & idẽ intellectus est sufficiens ad intelligendum vniversale, & particulare; generabile, & ingenerabile; corruptibile, & incorruptibile. Ergò vna, & eadem potentia sufficit ad omne id, quod attinet ad intellectum practicum, & speculativum. Maior constat ex proprijs obiectis, seu finibus prædictorum intellectuum. Et minorem à simili suadeo; nam maiorem extensionem, virtutem, & efficatiam habet intellectus passibilis ad intelligendum, quàm visus ad videndum; cum intellectus sit potentia multo superior, & præstantior, quàm omnes sensus; vtpotè immaterialis, & carẽs illa limitatione, & restrictione, quam materia causat in sensibus. Sed vna, & eadem potentia visiva est sufficiens ad vidẽdum aliquam multitudinem hominum, vel aliarum quarumcunque rerum, in cõmuni, seu in vniversali; & etiam ad vidẽdum seorsim, & in particulari omnes partes; & ad videndum in generabile, & incorruptibile, quale est cœlum: & etiam generabilia, & corruptibilia; qualia sunt omnia corpora sublunaria. Ergò etiam intellectus, cum sit potentia superior, poterit vnus, & idem, se extendere ad omnia ea, quæ pertinent, tàm adesse practicum quàm adesse speculativum, absque eo quod multiplicentur duæ potentiæ intellectivę ad exercenda duo prædicta munera, seu officia.

SEXTO Deinde probatur assumptum; nàm illa potentia, quæ assignat differentiam inter aliqua plura, est cognoscitiva illorum plurium. Sed intellectus passibilis assignat differentiam inter practicum, & speculativum. Ergò vnus, & idẽ intellectus est sufficiens ad omnia intelligenda, tàm practica, quàm speculativa; absque eo quod sit necessarium admittere plures potentias intellectivas. Maiorem sic ostendo; quia ideo communi consensu omnes Philosophi cum Aristotele libro 2. & 3. de Anima, admittunt præter quinque sensus externos, dari sensum communem, qui est sensus internus: quia nullus ex sensibus externis potest percipere actus aliorum sensuum externorum ad iudicandum, & discernẽdum inter tales sensus, & dictos illorum actus: & cum detur cognitio, & discretio sensitiva inter omnes actus sensuum; ideo recurrunt ad assignandum sensum communem interiorem, per quem efficiatur dicta comparatio, & discretio actuum sensibilium. Ergò conformitèr ad hæc, certum est; quod illa potẽtia, quæ assignat differentiã inter plura, quod est cognoscitiva illorum plurium. Et cum hoc reperiatur in vno, & eodem intellectu passibili respectu practici, & speculativi; fit consequens, nullam dari causam, aut rationem ad multiplicandum, vt distinctas, mentem speculativam,

&

& practicam. Et sic debent constituere vnam, & eandem potentiam intellectivam realitèr indivisam.

DENIQVE Probatur proposita conclusio: quia si practicum, & speculativum indigerent distinctis potentijs cognoscitivis: maximè quia sunt obiecta inter se contrapositа, vel quasi contraria. Sed hoc non obstat, vt percipiantur ab eadem potentia. Ergò sufficit vna potentia intellectiva ad cognoscendum practicum, & speculativum. Maior videtur certa, & minorem probo: quia per eandem potentiam visivam attinguntur album, & nigrum, quæ sunt res, seu qualitates inter se contrariæ; & per eandem potentiam gustus percipitur dulce, & amarum, inter quæ datur etiam contrarietas, & etiam per eandem potentiam tactus cognoscitur calidum, & frigidum, quæ sunt rigorosa contraria. Ergò etiam si practicum, & speculativum inter se comparata habeant contrarietatem, poterunt attingi ab eadem potentia intellectiva, absque eo quod sit necessarium ponere duas potentias intellectivas distinctas, quarum vna sit intellectus speculativus; & alia sit intellectus practicus.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius: quià non minor diversitas, & distantia datur inter substantiam, & accidens, & Deum, & creaturas, quàm inter verum practicum, & verum speculativum. Sed non obstante distantia, & diversitate reperta inter substantiam, & accidens, & Deum, & creaturas, non multiplicantur intellectus ad omnia illa percipienda; sed vnus, & idem intellectus, est sufficiens ad omnia prædicta intelligenda. Ergò quanvis inter verum practicum, & speculativum detur aliqua distantia, & diversitas; cum hæc respectu intellectus sit quasi materialis, & accidentalis; ideò respectu illorum non debent multiplicari potentiæ; nec debent admitti, tanquàm potentiæ realitèr distinctæ intellectus practicus, & speculativus, cui correspondent.

SED Contra hoc videtur obstare, primò: quià intellectus, & voluntas cõstituunt duas potentias realitèr distinctas. Ergò similitèr intellectus speculativus, & practicus debent illas constituere. Antecedens constat, & consequentiam probo: eadem ratio, quæ reperitur inter intellectum, & voluntatem, ad multiplicandum potentias realitèr distinctas, datur etiam inter practicum, & speculativum, ad causandum eandem diversitatem. Ergò sicut intellectus, & voluntas constituunt duas potentias realitèr differentes, idem debẽt habere inter se intellectus practicus, & speculativus. Antecedens probo: ideo enim intellectus, & voluntas constituunt duas potentias realitèr entitativè distinctas: quia intellectus est apprehensivus, & voluntas est motiva; & motivum, & apprehensivum fundant diversas lineas, & habent diversum modum operandi. Sed etiam intellectus speculativus se habet vt potentia purè apprehensiva; & intellectus practicus dirigens, & movens ad opus se haber vt potentia motiva. Ergò eadem ratio, & causa, quæ reperitur inter intellectum, & voluntatem, ad hoc vt constituant potentias realitèr distinctas, reperitur etiam inter intellectum practicum, & speculativum, & sic eodem modo debent eas multiplicare.

CONFIRMATVR: Quia ideo inter intellectum, & voluntatem datur realis distinctio: quia respiciunt diversa obiecta, à quibus specificentur, & circà quæ exerceantur: nempe intellectus verũ, & voluntas bonum. Sed intellectus speculativus, & practicus se habent eodem modo. Ergò sicut intellectus, & voluntas constituunt potentias realitèr distinctas; etiam intellectus speculativus, & practicus debent illas constituere. Minorem probo; intellectus enim speculatiaus respicit tanquam proprium obiectum, *verum* intellectus autem practicus, respicit opus efficiendum sub ratione boni, & recti. Ergo eodem modo se habent inter se intellectus speculativus, & practicus; àc se habent intellectus, & voluntas; & sic debent eodem modo differre.

DEINDE; Quia eo modo comparantur, & videntur se habere in parte spirituali, seu intellectiva, intellectus practicus, & speculativus; àc comparantur, & se habent in parte sensitiva imaginativa, & stimativa. Sed in parte sensitiva, imaginativa, & stimativa constituunt duas potentias realitèr distinctas. Ergò etiam in parte superiori spirituali intellectus practicus, & speculativus debent constituere duas potentias realitèr, & entitativè distinctas.

RESPONDETVR Tamen ad primam obiectionem, concesso antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem negatur antecedens. Et ad probationem dico: quod voluntas, & intellectus constituũt duas potẽtias realitèr, & entitativè distinctas; ex eo quod voluntas est potentia motiva, & intellectus per se est apprehensivus; sed inter intellectum

prac-

practicum,& ſpeculativum non datur huiuſmodi diverſitas; quia intellectus practicus, remota voluntate,non habet rationem moventis per modum cauſæ applicantis, & exequentis, ſeu impellentis, ſed per modum principij, aut cauſæ purè dirigentis. Vndè intellectus practicus, & ſpeculativus non differunt inter ſe realiter; etiam ſi realiter differant intellectus, & voluntas: quia non eſt æqua ratio in omnibus.

AD Confirmationem reſpondetur; quod cauſa, ob quam intellectus; & voluntas conſtituunt duas potentias realiter diſtinctas; non eſt: quia intellectus attingit verum,& voluntas attingit bonum quomodocunque; ſed quia intellectus reſpicit verum ſub formaliſsima ratione veri; & voluntas reſpicit etiam bonum ſub eadem formali ratione boni: quia ſi verũ, & bonum conſiderentur abſolutè in ſe,vt ſunt quædam res; ſic vtrunque, ſcilicèt, tàm bonum, quam verum attinguntur tã à voluntate,quàm ab intellectu:quia cum verum in ſe ſit etiam quoddam bonum, optimè ſtat; quod voluntas ſub ratione boni attingat, & amet ipſum verum; & cum bonum ſit etiam in ſe quoddam verum poteſt ab intellectu ſub ratione veri attingi: & cum intellectus practicus, & ſpeculativus non reſpiciant ſub tali diverſitate formali ſua obiecta; ſed quoad ſubſtantiam,& realitatem verſentur circa idẽ formale obiectum; ex eo quod vterque reſpicit pro obiecto formaliſsimo verum; vnus quidem nempè ſpeculativus ſiſtendo in ipſo vero per contemplationem, & alius videlicèt intellectus practicus extendendo illam rationem veri ad operationem.Ideò enim tales intellectus non conſtituunt potentias realiter diſtinctas.

AD Vltimam obiectionem reſpondetur,negando paritatem, ſi abſolutè proponatur: quia imaginativa, & ſtimativa medijs ſpeciebus ſenſatis, & inſenſatis reſpiciunt diverſa obiecta formalia,in ordine ad quæ diverſificantur; quod non datur in intellectu practico, & ſpeculativo;ob quod non eſt eadem ratio in vtroque. Et hæc de ſecunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem parte præſentis capitis proſequitur Philoſophus dicens: *Electio igitur actus principium eſt, vnde eſt motus, ſed non id gratia cuius. Appetitus autem, eaque ratio, quæ alicuius eſt gratia electionis principium eſt. Idcirco neque ſine intellectu, menteque, neque ſine habitu moris eſt ipſa electio. Sine namque mente, atque more non eſt actio bona, nec item contraria.*

PRÆMISO Enim, quomodo inter ſe, ſe habent mens activa, & contemplativa, ſeu intellectus practicus, & ſpeculativus; nunc oſtendit,qualiter mens activa, ſeu intellectus practicus, & appetitus rationalis ſe habent reſpectu actuum, ſeu operationum moralium. Et dicit duo primo enim aſſerit; quod voluntati,& rationi convenit, quod ſit principium, ſeu cauſa efficiens reſpectu actuum humanorum. Secundo dicit; quod non convenit eis, quod habeant rationem cauſæ finalis reſpectu eorundem actuum, & vtrunque probat cum diſtinctione. Et primum ſuadet hoc pacto. Eo modo convenit rationi, & voluntati, quod ſint cauſæ actuum humanorum; quo illis competit,quod ſint cauſa electionis.Sed electio habet rationẽ cauſæ efficientis reſpectu actuum humanorum.Ergò etiam ratio,& volũtas habẽt rationẽcauſę efficiẽtis reſpectu actuũ humanorũ.Maior patet ex eo quod ratio,& voluntas influunt in actus humanos mediante electione. Ergò eo modo, quo influunt, & habent rationem cauſæ reſpectu electionis; habent etiam rationem cauſæ reſpectu actuum humanorum. Et minorem probat ex ipſa ratione cauſæ efficientis: nàm cauſa efficiens eſt illud principium, à quo provenit, ſeu cauſatur executio motus. Sed electio eſt principium,à quo phyſicè, cauſatur executio actuum humanorum; ſiquidem eo ipſo quod datur electio, ſeu determinatio mediorum; ſequitur motio voluntatis, & applicatio aliarum potentiarum ad exequenda talia media, exercendo operans actus pertinẽtes ad reliquas potentias.Ergò electio reſpectu actuum humanorum habet rationẽ cauſæ efficientis; & conſequentèr, etiam ratio, & voluntas ſaltim mediatè debent habere eandem rationem.

SECVNDO Probat, quod ratio, & voluntas non habent rationem cauſæ finalis reſpectu actuum humanorum; & hoc aſſumptum ſuadet hoc pacto: cauſa finalis eſt id; cuius gratia efficiens operatur, & effectus producitur. Sed ratio, & voluntas nõ ſe habent tanquã id,cuius gratia agens operatur, nec propter quod actus humani eliciuntur, ſed quodlibet agẽs operatur, & quilibet actus humanus elicitur propter determinatum finem vnicuique actui,& agenti correſpondentem. Ergò mens activa, & voluntas, etiam ſi habeant rationem cauſæ efficiẽtis reſpectu

tu humanorum actuum; tamen non habent rationem causæ finalis.

DT Tandem dicit quod ad electionem concurrunt, vt causæ prædicto modo, non solum ratio, & voluntas, verum etiam habitus determinans tales potentias ad eligendum, sed cum hoc discrimine, seu differentia, quod ad eliciendos actus humanos, quicunque illi sint, sive boni, sive mali, sunt præcisa ratio, & mos seu potentia appetitiva: ait enim: *Sine nãque mente, atque more non est actio bona neque contraria.* Sed sinè habitu poterit aliquando, etiam si non ita facile, & benè dari electio, & actus humanus, tàm bonus, quàm malus.

QVEM Textum exponit Angelicus Parens, & Magister dicens. *Concludit ergò primò ex his, quæ supra dicta sunt: quod ex quo electio est appetitus consiliatiuus, sequitur, quod sit actus principium vndè motus; ideſt, per modum causæ efficientis; sed non cuius gratia; ideſt, per modum causæ finalis. Dictũ est enim in tertio de Anima quod appetitus est mouens in animalibus. Sed ipsius electionis sunt principia appetitus, & ratio, quæ est gratia alicuius; ideſt, quæ ordinatur ad aliquod operabile sicut ad finem. Est enim electio appetitus eorum, quæ sunt ad finem. Vndè ratio proponens finem, & ex eo procedens ad ratiocinandum, & appetitus tendens in finem comparatur ad electionem, per modum causæ. Et inde est, quod electio dependet ab intellectu, siuè mente, & ab habitu morali, qui perficit vim appetitiuam: atque non est sine vtroque eorum. Et hoc probat per signum. Effectus enim electionis est actio, vt dictum est. Actio autem bona est contrarium in actione, ideſt mala actio non potest esse sine mente, & more; ideſt sine morali; ideſt*: quacunque dispositione ad appetitũ. *Pertinente. Vnde nec electio bona, vel mala est sine more, & mente.*

PROSEQVITVR Vlterius Aristoteles in textu dicens: *Mens autem ipsa nihil mouet, sed ea, quæ alicuius est gratia, & actiua hæc enim, & effectrici menti præest. Nam omnis, qui facit gratia huius facit: & non est simpliciter finis, sed ad aliquid, & alicuius id, quod efficitur, sed non id, quod agitur, ipsa namque bona actio finis est, & huius est appetitus.* Quia etiam in textu præcedẽti dixit Aristoteles; quod mens, seu ratio est causa efficiens electionis, & actuum humanorum: quia hoc non convenit mẽti secundum omnem rationem; ideò in textu determinat primò cui menti, seu secũdùm quam rationem menti conveniat, quod sit causa efficiens prædictorum actuum; & secundùm quam conveniat. Et dicit: quod non convenit menti secundùm se consideratæ, seu rationi speculativæ. Et hoc probat prima propositione textus, dum dicit: *Mens autem ipsa nihil mouet*, quibus in verbis talis continetur probatio. Solùm habet rationem causæ efficientis id, quod movet ad productionem effectus: siquidem vt dicitur libro 2. Phisicorum, causa efficiens est id, vndè primò profluit motus. Sed mens ipsa secundùm se sumpta, seu prout est purè speculativa, nihil movet, & ad nullam prosecutionem vel fugam excitat voluntatem, sed in interiori speculatione sistit. Ergò mens, seu ratio secundùm se sumpta, nullo modo est causa sufficiens actuum humanorum. Sed dicit, quod ratio talis causæ effectricis competit menti activæ, seu intellectui practico; ob eandem rationem è contrario applicatam; vt superius exposuimus, probando hoc de ratione, & voluntate simul. Quia mens activa movet ad actus humanos: licèt non applicativè, sicut voluntas; directivè tamen: quod sufficit ad salvandam motionem exactam ad rationem causæ efficientis.

VLTERIVS Dicit Philosophus, quod comparando inter se prædictas mẽtes, seu rationes: *Hæc effectrici menti præest.* Ideſt mens speculativa est perfectior, & præstantior, quàm mens effectrix, seu operativa. Et ratio est; quia per se, & absolutè loquendo, melius est id, quod est propter se. & non subordinatur alteri, quã id, quod est propter aliud, & illi subordinatur: ideo enim finis est præstantior, quam media: & intentio versans circa finem est actus perfectior, quàm electio mediorum; quia finis, & intentio non subordinantur alteri, electio autem, & media subordinantur fini. Sed ratio speculativa non respicit aliquem finem extra se, sed solùm cognoscit, & intelligit gratia speculationis, quæ intra ipsam rationem datur, & immanet. Ratio vero practica operatur gratia alterius; nempe gratia actionis internæ. vel effectionis externæ, ad quas dirigit, & movet. Ergò per se loquendo præstantior est ratio speculativa, quàm practica.

ET Similitèr philosophatur in habitibus attinentibus ad intellectum secundùm duas prædictas rationes. Nàm perfectiores sunt illi habitus, qui correspondent, & pertinent ad intellectum speculativum; quàm illi, qui pertinent ad intellectum practicum; vt perfectiores sunt intellectus principiorum, scientia, & sapientia, quàm ars, & prudentia. Et adhuc

ipſe intellectus practicus, inquantum eſt activus, eſt perfectior ſe ipſo, ſecundum quod eſt factivus, ſeu effectivus.

DEINDE Dicit Philoſophus: *Quapropter electio, vel intellectus eſt appetitivus, vel appetitus intellectivus, & tale principium eſt homo.*

EX Dictis; ex eo videlicet quod electio eſt cauſa humanorum actuum; & voluntas; & intellectus practicus ſunt cauſa electionis; infert nunc Ariſtoteles; quod electio eſt; vel intellectus appetitivus; hoc eſt actus intellectus, dirigens appetitum, vel è contrà, eſt appetitus intellectivus. Ideſt, actus voluntatis directus per intellectum practicum. Et licèt Philoſophus hoc non determinet in præſenti; tamen attendendo ad proprium, & formaliſsimum obiectum electionis, quod eſt bonum, & coreſpondet voluntati probat D. Thomas in præſenti electionem eſſe determinatè actum voluntatis, & non intellectus, dicens: *Quia enim electio principium eſt actus, & electionis principia ſunt appetitus, & ratio; ſiue intellectus, aut, mens, quæ mediante electione principia ſunt actus: conſequens eſt, quod electio ſit intellectus appetitiuus; ita ſcilicèt quod electio ſit eſſentialitèr actus intellectus, ſecundum quod ordinat appetitum. Vel ſit appetitus intellectiuus; ita quod electio ſit eſſentialitèr actus appetitus, ſecundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius eſt: quod patet ex obiectis. Obiectum enim electionis eſt bonum, & malum, ſicut & appetitus, non autem verum, & falſum, quæ pertinent ad intellectum. Et tale principium eſt homo; ſcilicet agens eligendo propter intellectum, & appetitum.*

ET Tandem concludit Ariſtoteles dicens: *Nulla autem res facta eſt eligibilis. Nemo enim eligit Ilium expugnaſſe. Neque enim de eo quiſque conſultat, quod factum eſt, ſed de futuro, aut contingente. Factum autem non contingit, factum eſſe. Quapropter rectè Agatho dicit. Hoc etiam ipſe Deus, ſoloque carere videtur. Infectum vi facias, quod factum eſt, atque per actum. Opus igitur vtriuſque partis intellectiuæ veritas eſt. Quare quibus habitibus maximè pars vtraque verum dicit; ij ſunt ambarum virtutes.*

NVNC Manifeſtat, quæ obiecta ſint capacia terminandi electionem; & dicit, quod nulla res facta, ſeu nullum præteritum eſt capax electionis: quia poſt ruinam Troyæ, nemo poterat eligere ipſam Troyam expugnaſſe. Sed electio ſolùm verſatur circà futura; & non circà quæcunque futura, ſed circà futura contingentia. Et ratio eſt; quia electio neceſſariò prærequirit, & præſupponit conſulationem, ſeu inquiſitionem de medijs, circà quæ exercetur electio; & cum præconſiliatio non cadat ſuper iam factum, ſed ſolum verſetur circa faciendum: & non circà efficiendum neceſſariò; quia tale futurum non terminat conſultationem: ſed inquiſitio, & conſultatio ſolum verſentur, & ſolum dentur circà futurum contingens: ideò tale futurum eſt proprium obiectum electionis. Quod aſſumptum confirmat Philoſophus ſententia Agathonis Poetæ, in præfatis verſibus contenta. Et concludit; quod quantum ad id, quod attinet ad intellectum; proprium eſt vtriuſque partis; tàm videlicet intellectus practici, quàm ſpeculativi; cognitio veritatis, licèt cum aliquo diſcrimine; vt ſupra oſtendimus. Et hæc de hoc capite ſecundo.

QVÆSTIO PRIMA.

Quomodo intellectus, ſenſus, & appetitus ſe habeant, & inter ſe, & reſpectu actuum humanorum?

IN principio huius præſentis capitis dicit Philoſophus: *Tria autem ſunt in anima, quæ habentur agendi, veritatisque principia: ſenſus, intellectus, appetitus. Atque ſenſus nullius eſt principium actus. Quod quidem ex eo patet: quia belluæ ſenſum quidem habent, actionis autem ſunt expertes.* Intendens principalitèr in hoc capite manifeſtare Ariſtoteles, quæ ſint verè, & propriè principia agendi, ſeu operandi modo humano; notat primo quod ſolum tria occurrunt, de quibus poteſt iudicari, quod ſint principia agendi, & attingendi veritatem; nempè ſenſus intellectus, & appetitus. Et hac animadverſione præmiſſa procedit ad determinandum; quæ ſint principia, quibus convenit cum proprietate, quod ſint cauſæ, & rationes agendi, excludit ſenſum, relinquit intellectum, & appetitum. Et circà hoc occurrunt duæ difficultates præcipuæ reſolvendæ in hac quæſtione. Quarum prima eſt circà excluſionem ſenſus, àn rectè excludantur ſenſus ab eo, quod ſint principia agendi modo humano, & etiam àn excluſio ſit generalis, & comprehen-

dens omnes ſenſus, tàm internos, quàm externos : vel ſolùm excludantur ſenſus externi. Secunda autem difficultas diſputanda, & declaranda eſt circà principia, quæ relinquit, & admittit pro cauſis agendi, quæ ſunt intellectus, & appetitus ; àn intellectui ſecundum omnem rationem, id conveniat, àn vero ſolum ſecundum aliquam conſiderationem, aut determinatam rationem. Et circà appetitum ; vtrum attribuat vniverſalitèr omni appetitui, quod influat in humanam actionem ; ita vt ſit principium agendi ; vel ſolum id concedat alicui determinato appetitui, qualis eſt appetitus rationalis.

NOTO Primo ; ſenſus, generalitèr loquendo de illis, eſſe quaſdam potentias medias, ſeu medio modo procedentes inter potentias vegetativas, & potentiam intellectivam. Ita vt facta comparatione cum potentijs vegetativis, ſenſus conveniunt cum eis ; in hoc, quod ambo genera potentiarum, ſubiectantur in organo corporeo ; & in tali organo formalitèr operantur, dependendo ab eo in elicientia formali ſuarum propriarum operationum. Sed vlterius diſcriminantur, & differunt in eo, quod potentiæ vegetativæ non vtuntur formis, ſeu ſpeciebus intentionalibus, habentibus aliquem gradum immaterialitatis, ſeu aliquam elevationem ſupra conditionem materiæ. Sed ſolum vtuntur formis realibus, exercendo ſuos actus, quanvis modo vitali, tamen modo purè materiali. At verò ſenſus vtuntur in ordine ad exercendas ſuas operationes, ſpeciebus, ſeu formis intentionalibus habentibus aliquam elevationem ſupra conditionem materiæ. Et ex alio capite ſi ſenſus comparentur ad intellectum, conveniunt cum eo, in hoc, quod ſenſus ſunt potentiæ cognoſcitivæ, etiam ſi multò inferiores in modo cognoſcendi. Et differunt ab intellectu in hoc, quod intellectus, tàm in inhærendo, quàm in operando eſt independens formalitèr ab organo corporeo. Senſus vero etiam ſi ſint potentiæ cognoſcitivæ abſolutè fundant, & habent dependentiam ab organo corporeo ; tàm quidem in exiſtendo, quàm in operando. Et de huiuſmodi ſenſibus eſt prima difficultas : àn rectè excludantur ab Ariſtotele à ratione principiorum agendi.

NOTO Secundo ; quod ſenſus abſolutè ſumpti ſunt in duplici differentia : nàm alij ſunt ſenſus externi ; alij autem ſunt interni. Senſus enim externi, ſunt illi, per quos immediatè, & cognitione experimentali percipiuntur obiecta corporea, ſeu ſenſibilia externa ; qui ſenſus ſecundùm Ariſtotelem libro ſecundo de Anima ſunt quinque ; nempè viſus, auditus, odoratus, guſtus, & tactus. Senſus autem interni ſunt potentiæ cognoſcitivæ corporales interius exiſtentes, vt ſenſus communis, imaginativa, & ſtimativa. Et de iſtis omnibus poteſt dubitari, àn nomine *ſenſus* omnes illos excludat Ariſtoteles ab eo, quod ſint principia agendi ; àn vero ſolum excludat ſenſus externos.

NOTO Tertio, quod etiam ſi intellectus formalitèr, & quantum ad ſuam entitatem ſit vna, & eadem potentia indiviſibilis ; tamen continet varias virtutes, ſeu virtualitates, per quas æquivalentèr videtur induere, & habere rationem plurium potentiarum. Et inter alias quam plures rationes, & formalitates, quæ in eodem intellectu reperiuntur, & diſtinguntur ; reperitur ratio practici, & ſpeculativi, & de iſtis duabus rationibus poteſt ſpecialitèr dubitari, & in examen, aut diſputationem adduci ; vtrum ſecundùm vtranque rationem, tàm practici, quàm ſpeculativi conveniat intellectui, quod ſit principium agendi, ſeu operandi modo humano.

NOTO Quarto ; quod intrà lineam appetitus, intra ipſum hominem dãtur duæ differentiæ potentiarum appetitivarum ; nàm, & datur appetitus rationalis, qui eſt ipſa voluntas, quæ immediatè dirigitur per intellectum ; & etiam datur appetitus ſenſitivus, ſeu ſenſualis, qui immediatè excitatur, ſeu dirigitur per ſenſus interiores, quales ſunt imaginativa, & ſtimativa. Et talis appetitus ſenſitivus vlterius partitur, & multiplicatur in appetitum concupiſcibilem habentem ſedem in iecore ; & qui proprius videtur dirigi, & excitari ab imaginativa. Et appetitum iraſcibilem reſidentem in corde ; & qui connaturalius, ſeu modo magis proprio videtur dirigi per ſtimativam. Et quando Ariſtoteles in præſenti relinquit, & admittit pro principio, & cauſa agendi in homine appetitum abſolutè, & ſinè aliqua determinatione ; remanet dubium : de ſenſu propoſitionis : àn ſcilicèt aſsignet, & admitat pro principio agẽdi, & operandi modo humano omnem appeti-

petitus loquendo absolutè, tàm de sensuali, quàm de rationali, vel solum loquatur determinatè de appetitu rationali.

SIT Prima conclusio. Quando Aristoteles in præsenti textu excludit à ratione principij humanorum actuum *sensum*; nomine *sensus* sumit omnem sensum, tàm internum, quàm externum. Hoc est, omnem potentiam cognoscitivam attinentem ad gradum animæ sensitivæ. Hæc conclusio deducitur primò ex ratione, quam Aristoteles subiungit, dicens. *Atque sensus nullius est principium actus. Quod quidem ex eo patet, quià belluæ quidem sensus habent, actionis autem sint expertes.* Exqua doctrina sic argumentor: ratio enim, ob quam denegat Aristoteles sensui, quod sit principium humanæ actionis, est: quia in belluis, seu in brutis non datur actio humana, nec aliquod principium proprium illius; & tamen in bellius dantur sensus. Sed in belluis, seu in brutis animantibus, non solùm dantur sensus externi; verum etiam sensus interni. Ergò aut ratio Aristotelis non convincit de vllo sensu; aut convincit de omnibus. Et consequenter, conformiter ad illam; dicendum est; quod Philosophus excludit à ratione principij agendi omnem, sensum, tàm internum, quàm externum.

SECVNDO Deinde deducitur eadem conclusio ex eo, quod inferius proponit Aristoteles, dicens: *Electio igitur actus principium est.* Ex qua quidem doctrina sic conficio probationem: secundùm Philosophum, principium actus, seu agendi est electio; inquo insinuat, & etiam manifestè docet, quod ratio principij agendi propriè competit electioni, aut illis rebus, quæ sunt principia electionis. Sed nullus sensus, sivè internus, sivè externus sit, habet: quod sit electio, aut causa sivè principium electionis; vt per se patet. Ergò nullus sensus, sivè externus, sivè internus sit, habet, quod sit principium agendi; sed omnes, generaliter loquendo, excluduntur ab Aristole à tali ratione.

TERTIO Deinde deducitur eadem conclusio ex Aristotele, dum in præsenti capite dicit: *Appetitus autem eaquè ratio, quæ alicuius est gratia electionis principium est.* Quibus verbis, videtur assignare rationem, ob quam rationi, & appetitui competit, quod sint principia agendi, seu operandi modo humano; nempè quia alicuius gratia operantur; hoc est: quia attingunt finem, vt finis est, & ad ipsum finem se movent, aut ordinant suas operationes; & non præcisè operantur, vt motæ ab alio, aut ab alio agente extrinseco ordinatæ ad finem. Sed hoc, quod est attingere formalitèr finem, movendose ad ipsum finem, non convenit alicui sensui, aut agenti purè sensuali, sed hoc est proprium agentium rationalium, quatenus operantur per potentias rationales. Ergò esse principium agendi, seu actuum humanorum nulli sensui externo, aut interno convenit secundum doctrinam Aristotelis; & sic omnes sensus excludit in textu suprà relato Philosophus ab eo, quod sint principia agendi, seu operandi modo humano.

ET Eandem conclusionem docet, & illustrat Angelicus Parens, & Magister quam pluribus in locis. Et primò in expositione huius præsentis textus, vbi hæc habet: *Considerandum est: quod duo opera dicuntur esse propria homini; scilicet cognitio, & voluntatis actus, inquantum scilicet homo agit, tanquam dominus proprij actus; & non sicut actus, vel ductus ab aliquo. Super hæc igitur duo videntur habere dominium, & potestatem.* Et paucis interpositis, prosequitur dicens: *Sensus nullius actus principium est; eo scilicèt modo, vt per sensum haberi possit dominium actus, quod quidem manifestum est per hoc; quod bestiæ habent quidem sensum, non tamen communicant actum: quia non habent dominium sui actus. Non enim à seipsis agunt, sed mouentur instinctu naturæ.* In qua doctrina non solùm videtur contineri expræsse proposita conclusio; verum etiam ex illa sequens ratiocinium potest formari. Solum enim illæ potentiæ dicuntur propriè principia actuum humanorum, quibus convenit operari dominativè: ideest, talitèr quod agens per illas sit propriè dominus suorum actuum. Sed sensibus, tàm internis, quàm externis, non convenit, quod ratione illorum, viventia sensitiva, quæ operantur per tales sensus, operentur dominativè, tanquam dominus talium actuum, sed solum habent moveri in finem instinctu ipsius naturæ, Ergò nulli potentiæ sensitivæ, absolutè loquendo convenit, quod sit principium agendi, seu actionum humanarum.

AMPLIVS Enim, & profundius docet hoc ipsũ Angelicus Præceptor 1. 2. quæst. 1. articulo 1. in corpore, vbi inqui-

rens: *Vtrum homini conueniat agere propter finem*; propoſitum dificultatem reſolvit ſic: *Reſpondeo dicendum; quod actionum, quæ ab homine aguntur; illæ ſolæ dicuntur humanæ propriè, quæ ſunt propriæ hominis, inquantum eſt homo. Differt autem homo ab alijs irrationalibus creaturis in hoc, quod eſt ſuorum actuum dominus. Vndè illæ ſolæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo eſt dominus. Eſt autem homo dominus ſuorum actuum per rationem, & voluntatem: vnde, & liberum arbitrium eſſe dicitur facultas voluntatis, & rationis. Illæ ergò actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones hominis conueniunt, poſſunt quidem dici hominis actiones, ſed non propriæ humanæ: cum non ſint hominis inquantum eſt homo. Manifeſtum eſt autem, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, cauſantur ab ea ſecundum rationem ſui obiecti. Obiectum autem voluntatis eſt finis, & bonum. Vndè oportet, quod omnes actiones humanæ propter finem ſint.*

EX Qua doctrina conſtat, quod ſolum illæ actiones ſunt humanæ, ſeu propriæ hominis, vt homo eſt, per quas homo differt ab alijs irrationalibus creaturis. Sed per operationes attinentes ad ſenſus, tam internos, quàm externos, non differt homo ab alijs irrationalibus creaturis cum omnes operationes, quæ correſpondent dictis potentijs ſenſitivis, reperiantur in brutis. Ergò nullus ſenſus poteſt induere, aut habere propriè, quod ſit principium agendi in hominibus, ſeu operandi modo humano.

SECVNDO: Quia illud eſt propriè principium agendi modo humano; quod eſt principium, ratio, ſeu cauſa ad liberè operandum; cum homo, inquantum homo eſt, & prout modo humano operatur, habeat; quod ſit dominus ſuorum actuum, liberè operando: & ſic ſolùm illæ potentiæ poſſunt eſſe in homine principium agendi propriè, & rigoroſè; in quibus conſiſtit, ſeu à quibus dependet liberum arbitrium. Sed eſſe, ſeu conſtitutio, & exercitatio liberi arbitrij, ſalvantur independenter ab omni ſenſu, tàm externo, quàm interno. Ergò nulli ſenſui competit propriè, quod ſit principium agendi, ſeu operandi modo humano.

TERTIO; De ratione actuum, ſeu actionum humanarum, quatenus actiones humanæ ſunt; eſt, quod ordinentur ad finem; ità vt gratia finis eliciantur, & exerceantur: & ſic ſolum poteſt convenire propriè, quod ſit principium talium actionum illis potentijs quibus convenit, quod moveant ſe ipſas, & ordinent per ſe ipſas ſuas operationes in finem. Sed hoc non convenit alicui ſenſui interno, nec externo; cum hoc ſit proprium intellectus, & voluntatis. Ergò nulli ſenſui interno, aut externo convenit, quod ſit principium agendi modo humano: ſed optimè excluduntur omnes illæ potentiæ ab Ariſtotele à tali ratione.

DEINDE Hoc aſſumptum videtur amplius declarare, & illuſtrare Angelicus Magiſter in eadem quæſtione articulo ſecundo; dum in corpore proſequitur dicens: *Conſiderandum eſt, quod aliquid ſua actione, vel motu tendit in finem dupliciter; vno modo ſicut ſe ipſum ad finem mouens, vt homo; alio modo ſicut ab alio motum ad finem; ſicut ſagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod mouetur à ſagittante, qui ſuam actionem dirigit in finem. Illa ergò, quæ rationem habent, ſe ipſa mouent ad finem: quia habent dominium ſuorum actuum, per liberum arbitrium, quod eſt facultas voluntatis, & rationis. Illa verò, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationē, quaſi ab alio mota, non autem à ſe ipſis, cum non cognoſcant rationem finis: & ideò nihil in finem ordinare poſſunt, ſed ſolum in finem ab alio ordinantur. Nam tota natura irrationalis comparatur ad Deum, ſicut inſtrumentum ad agens principale, ſicut ſupra habitum eſt. Et ideo proprium eſt naturæ rationalis, vt tendat in finem, quaſi ſe agens, vel ducens ad finem: naturæ verò irrationalis, quaſi ab alio acta, vel ducta, ſiue in finem non apprehenſum, ſicut bruta animalia, ſiue in finem non apprehenſum, ſicut ea, quæ omnino cognitione carent.* Ex qua præclariſsima doctrina; ſic argumentor; ad hoc quod aliquid agat modo humano, ita vt propriè ſit principium agendi, oportet, ſeu eſt neceſſarium quod non ordinetur in finem per modum inſtrumenti moti, aut acti, ſeu ordinari ab alio; ſed quod per modum cauſæ principalis ordinet ſuas operationes in finem. Sed talis modus ordinandi ſe in finem non convenit alicui ſenſui, aut agenti ſenſitivo. Ergò nulli ſenſui convenit, quod ſit propriè principium agendi.

DENIQVE Hoc ipſum confirmari poteſt ex doctrina, quam tradit Angelicus Magiſter in eadem prima ſecūdę quæſtione 13. articulo 2. vbi demonſtrat, quod electio non convenit brutis animantibus: quia quanvis in eis detur exercitatio omnium ſenſuū; tamen in brutis non datur voluntas; cuius electio eſt proprium exer-

exercitium. Sed ad hoc, quod aliqua potentia, seu causa sit propriè principium agendi, debet esse principium influens in electionem, seu à quo electio dependeat. Vt docet Aristoteles in hoc præsenti capite. Ergò cum in brutis dentur omnes sensus interni, & externi, & omnes operationes correspondentes talibus sensibus, & tamen non detur electio; consequens est; quod sensibus nullo modo competit; quod sit principia agendi; aut legitimæ causæ operationum humanarum.

SIT Secunda conclusio; intellectui non convenit cum proprietate, & rigore, quod sit principium agendi, secundum quod habet rationem speculativi, sed secundum quod determinatè induit rationem practici. Hæc conclusio deducitur manifestè ex Aristotele; dum in præsenti capite dicit: *Mens autem ipsa nihil mouet, sed ea, quæ alicuius est gratia, & actiua. Hæc enim, & effectrici menti præest. Nàm omnis, qui facit, & gratia huius facit. Et non est simpliciter finis, sed ad aliquid, & alicuius id, quod efficitur, sed non id, quod agitur. Ipsa namque bona actio finis est, & huius est appetitus.* Ecce vbi Aristoteles dividit mentem in duplicem, aut secundum duplicem considerationem, quæ de ipsa mente possunt formari; nam, & mens, seu intellectus humanus potest considerari, & secundum se, seu quatenus purè contemplativus est. Et potest etiam considerari secundum rationem practici, seu secundum, quod dirigit ad operandum. Et si consideretur primo modo dicit; quod non mouet; sed solum habet movere secundo modo, seu in secunda consideratione; scilicèt secundum, quod est practicus.

EX Qua doctrina sic argumentor. De ratione principi agendi, cui propriè convenit talis ratio, est: quod moveat aliquid, seu aliquo modo; siquidem omnis ratio aliquo modo habet rationem motus: sed intellectui, seu menti humanæ, secundū quod præcisè habet rationē speculativæ, seu contemplativæ, non competit quod aliquid moveat; vt asserit Philosophus in relato textu. Ergò mens, seu intellectus speculativus, prout præcisè habet rationem speculati non convenit propriè quod sit principium agendi, sed id solum verificatur de intellectu practico.

SECVNDO Quia de ratione principij agendi, quatenus tale principiū est; est, quod sit activum; cum activum ab agendo dicatur. Sed menti, seu intellectui speculativo; quatenus speculativus est, non adaptatur ratio principij activi; imò potius intellectum speculativum, provt talem, condividit, & contraponit Philosophus intellectui practico, seu activo. Ergò secundum doctrnam Aristotelis intellectui speculativo, secundùm rationem speculativi non convenit propriè, quod sit principium agendi.

TERTIO De ratione principij agendi, est; quod sit causa alicuius actionis, quæ ordinetur, aut propriè sit ordinabilis in aliquem finem; cum proprium sit agentis humani, quod agat propter finem. Sed intellectus speculativus secundum præcisam rationē, aut formalitatem speculativi non convenit, quod sit principium alicuius actionis ordinabilis ad vltimum finem, sed potiùs operationes attinentes ad intellectum speculativum habent propriè rationem finis respectu eiusdem intellectus; cum sint vltimum, quod respicit, & in quo sistit talis intellectus. Ergò in intellectu speculativo, secundum quod præcisè habet rationem contemplativi, non salvantur ea, quæ exiguntur ad hoc, vt esset principium agendi; & consequentèr, non habet talem rationem,

QVEM Textum Aristotelis, & doctrinam circà illum adductam illustrat in præsenti Angelicus Parens dicens: *Ostendit, quæ mens, vel ratio sit principium actus. Et primo ostendit propositum. Secundo ostendit quoddam corolariū. Dicit ergò primò, quod quamuis mens sit principium actus; tamen mens ipsa secundum se absolutè considerata ideſt, ratio speculatiua nihil mouet: quia nihil dicit de prosequendo, vel fugiendo, vt dicitur in tertio de Anima, & sic non est principium alicuius actus. Sed solum illa, quæ est gratia huiusmodi; ideſt, quæ ordinatur ad aliquod particulare operabile, sicut ad finem. Et hæc est ratio, vel mens practica, quæ quidem non solum principiatur actiuæ operation, quæ non transit in exteriorem materiam, sed mouet in agente, vt concupiscere, & irasci, sed etiam factiuæ, quæ transit in exteriorem materiā, sicut ædificare, & secare. Et hoc probat per hoc, quod omnis faciens, puta faber, aut ædificator facit suum opus gratia huius; ideſt propter finem; & non propter finem vniuersalem, sed ad aliquod particulare, quod est factum; ideſt constitutum in exteriori materia puta cultellus, aut domus; & non est finis aliquid actum ideſt aliquid agibile in agente existens, puta rectè concupiſci, aut irasci. Facit enim omnis faciens propter aliquid, quod est alicuius: ideſt quod habet aliquē vsū, sicut vsus domus est habitatio, & talis quidem est finis facientis, ideſt factum. & non actum ideo*

autem non actum; quia in agibilibus ipsa bona actio est finis, puta bene concupiscere, vel bene tractari. Et sicut mens practica est gratia huius finis, vel facti, vel actionis; ita etiam appetitus est alicuius particularis finis. Ex quibus liquet conclusio quoad vtranque partem; videlicèt & quod intellectus speculativus, vt talis, non sit principium agendi, & quod intellectus practicus talem rationem participet.

DENIQVE: Quia principium agendi, propriè, & per se exigit, quod influat in electionem, ad hoc vt media electione agat, vt docet Aristoteles in præsenti capite. Sed intellectus speculativus, quatenus speculativus est, non habet influere in electionem. Ergò intellectus speculativus quatenus talis non induit, aut habet, quod influat in electionem. Et sic intellectus prout speculàtivus, non est principiũ agẽdi. Maior est doctrina expressa Aristotelis, & D. Thomæ in præsenti. Et minorem probo; intellectus intantum habet influere in electionem, inquantum inquirit, & exercet consultationem circà media; quæ ordinantur, & conducunt ad consecutionem finis; quia electio per se dependet à consultatione intellectus, & eam necessariò præsupponit. Sed consilium nõ est actus correspondens intellectui speculativo, sed determinatè pertinens ad intellectum practicum; siquidem vt Aristoteles docet in superiori libro tertio, cap. 3. consilium est actus, seu inquisitio rationis de re dubia, & magna, à nobis facienda; & ordinatio ad opus sit proprium intellectus practici. Ergò intellectus speculativus non habet propriè influere in electionem, nec quod sit principium agendi.

SIT Tertia conclusio; appetitus, cui propriè competit; & cui in præsenti attribuit Aristoteles, quod sit principium, & causa agendi, non est appetitus vt sic; & absolutè sumptus, prout comprehendit tàm appetitum rationalem, quàm sensitivum seu sensualem, sed determinatè est appetitus rationalis; nempè voluntas. Hæc conclusio deducitur ex ipso Philosopho in præsenti capite. Et primò convincitur ex ratione, quam adducit ad excludendum sensus à dicta ratione. Nàm ideò probat Philosophus, quod potentiæ sensitivæ cognoscitivæ non sunt legitima principia agendi in hominibus: quia tales sensus reperiuntur in animantibus brutis. Sed etiam appetitus sensuales; scilicèt concupiscibilis, & irascibilis reperiuntur in brutis animantibus. Ergò sicut potentiæ cognoscitivæ sensitivæ excluduntur ab eo, quod sint principium agendi modo humano; etiam debent excludi appetitus sensitivi; ita vt ratio talis principij inter potentias appetitivas solum conveniat cum rigore, & proprietate voluntati.

SECVNDO Deinde eadem conclusio deducitur ex eodem Philosopho dum in hoc præsenti capite dicit: *Quare cum moris quidem virtus habitus sit electivus electio vero appetitus deliberativus. Ob hæc ipsa, & rationem veram, & appetitum rectum esse oportet. Si electio sit studiosa, atque eadem illam quidem dicere, hunc autem persequi.* Tùnc sic: ille appetitus est, quem Aristoteles determinat, & assignat prò principio agendi, qui est principium, seu causa rectæ electionis. Sed esse principium electionis non convenit appetitui sensitivo, sed solum voluntati. Ergò appetitus induens, & habens rationem principij agẽdi non est appetitus sensitivus, sed sola voluntas.

TERTIO Deinde deducitur proposita cõclusio ex alia doctrina, quam paulò inferius tradit ipse Philosophus dicens: *Nãomnis qui facit gratia huius facit, & non est simpliciter finis, sed ad aliquid, & alicuius, id quod efficitur, sed non id, quod agitur. Ipsa namque bona actio finis est: & huius est appetitus.* Ex qua doctrina tale ratiociniũ deducitur, secundum Philosophum agere, & bona actio, propriè sunt finis, seu à fine; & influètia illiusdependent; quarè solũ potest habere rationem principij, & causæ activæ humanæ illud, cui propriè cõpetit, quodversetur circà finem. Sed respicere finẽ, aut operari propter finẽ cognitum, vt talẽ, nõ convenit propriè, & formaliter alicui potẽtiæ, aut appetitui sẽsitivo; sed ideſt proprium voluntatis. Ergò inter potentias appetitivas, solùm convenit, quod sit principium agendi voluntati; & non alicui appetitui sensitivo, aut sensuali.

QVARTO Denique suadetur proposita conclusio. Ex eoquod subiungit Philosophus, dum dicit: *Quapropter electio vel intellectus est appetitivus, vel appetitus intellectivus, & tale principium est homo.* Ecce vbi Aristoteles solùm attribuit quod sit principium electionis, intellectui, & appetitui rationali, seu intellectivo, qui est voluntas, confirmans per hoc alias doctrinas superius traditas. Sed solùm est principium agendi, quod est causa, seu principium electionis. Ergò ratio principij agendi, seu operandi moraliter, & modo humano solùm convenit intellectui, & voluntati. Et non alicui alteri potentiæ; &

cum

cum appetitus ſenſuales ſint diverſæ potentiæ à prædictis, non convenit eis, quod propriè ſint principia agendi.

ET Eandem concluſionem docet, & illuſtrat Angelicus Parens; tum in expoſitione præſentis capitis, vt conſtat ex relatis textibus; tum prima ſecundę quæſtione 13. articulo 2. vbi probans, quod electio non reperitur in brutis animantibus, inquit; *Cum electio ſit præacceptio vnius reſpectu alterius, neceſſe eſt, quod electio ſit reſpectu plurium, quæ eligi poſſunt, & ideo in his, quæ ſunt penitus determinata ad vnum, electio locum non habet. Eſt autem differentia inter appetitum ſenſitiuum, & voluptatem: quia vt expredictis patet: appetitus ſenſitiuus eſt determinatus ad vnum particulare, ſecundum ordinem naturæ: voluntas autem eſt quidem ſecundum naturæ ordinem determinata ad vnum commune, quod eſt bonum, ſed indeterminatè ſe habet reſpectu particularium bonorum. Et ideo propriè voluntatis eſt eligere, non autem appetitus ſenſitivi, qui ſolus eſt in brutis animalibus. & propter hoc brutis animalibus electio non conuenit.* En vbi D. Thom. declarat rationem, ob quam voluntari conuenit, quod ſit electiva: ſcilicet quiâ quamvis ſit determinata ad vnum bonum commune: tamen habet indifferentiam reſpectu bonorum particularium & ſic poteſt exercere electionem reſpectu eorum: at verò appetitus ſenſitivi, aut ſenſuales ſunt determinati ad vnum bonum particulare: ob quod non conſervat indeterminationem, aut in differentiam exactam ad eligendum. Et ſic electio eſt propria voluntatis, abſque eo quod competat, aut exerceatur ab appetitibus ſenſualibus. Sed ratio principij agendi moraliter, ſolùm convenit potentijs, quæ ſunt principia, & cauſæ electionis. Ergo cum eligere tantum conveniat voluntati, & non alijs appetitibus ſenſitivis, ſola voluntas, & non appetitus aliquis ſenſitivus habet, quod ſit principium agendi moraliter, ſeu operandi modo humano.

Proponuntur, & ſolvuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum; quod ſenſus ſint principia agendi. Omne id, quod eſt principium, ad quod ſequitur electio, eſt principium ipſius electionis, & conſequenter, agendi. Sed ſenſus ſunt principium, ad quod ſequitur electio. Ergo ſenſus ſunt principium agendi. Maior ex ſuprà dictis in probationibus concluſionum conſtat. Et minorem probo: ſicut intellectus, & intellectio præcedunt electionem, tanquam principium, & cauſa illius; quia non poteſt dari executio electionis abſque eo quod præſupponatur intellectus, & exercitium intellectionis; ſic etiam ſenſus, & operationes eorum præcedunt electionem; & actus intellectus; cum non poſsit dari, aut elici aliqua intellectio abſque dependentia à ſenſibus, & abſque eo quod præſupponatur exercitiũ eorundem ſenſuum: nam ſicut nihil eſt volitum, quin præcognitum; ita nihil poteſt eſſe in intellectu, quod prius non fuerit in ſenſu. Sed ex eo quod intellectus, & intellectio præcedunt electionem modo prædicto, ſunt principium eiuſdem electionis. Ergo quia non poteſt dari intelectio, quin præſupponatur ſenſatio, ſeu exercitium ſenſuum; ſenſus debent eſſe legitima principia, ad quæ ſubſequatur electio, ac per conſequens, principium agendi moraliter, ſeu modo humano.

SECVNDO Arguitur. Maior ratio videtur ſalvari in potentijs ſenſitivis ad hoc vt ſint principia agendi, quàm in voluntate. Sed in voluntate ſalvatur, quod verè, & propriè ſit principium agẽdi. Ergo id ipſum, & multò melius debet admitti in ſenſibus. Cætera patent, & minorem probo: ideò enim intellectui, & voluntati attribuitur, quod ſint principia agendi moraliter, & modo humano; quia ſunt ſuperiores, & præſtantiores potentiæ ex his, quæ in hominibus reperiuntur. Sed ſenſus ſunt præſtantiores; & perfectiores potentiæ, quàm voluntas. Ergo maior ratio apparet in ſenſibus, quàm in voluntate ad hoc vt ſenſus ſint principia agendi moraliter, Vltimam minorem probo, facta enim comparatione inter potentias cognoſcitivas, & non cognoſcitivas; perfectiores ſunt potentiæ cognoſcitivæ, quàm non cognoſcitivæ. Sed ſenſus; tam externi, quàm interni ſunt potentiæ cognoſcitivæ: & voluntas nullo modo eſt cognoſcitiva; cum ſit potentia cæca. Ergo ſenſus ſunt præſtantiores, & perfectiores potentiæ, quàm voluntas; & ſic maior ratio datur in ſenſibus: quam in voluntate, vt ſenſus ſint principia agendi, & cum ratio principij activi, ſeu principij agendi ſalvetur, & detur propriè in voluntate; etiam debet ſalvari generaliter in omnibus ſenſibus, tam externis, quàm internis.

TER-

TERTIO Arguitur omne id;quod in homine habet rationem principij effectivi,seu potentiæ activæ; videtur esse principium agendi humanum. Sed omnes sensus interni,& externi habent intrà hominem rationem principij effectivi, seu potentiæ actiuæ: cum omnes influant effectivè in omnes suas proprias operationes, vt constat discurrendo per illos. Ergo omnes sensus externi, & interni habent, quod sint principia agendi in homine.

QVARTO Arguitur,illud enim quod in hominibus habet rationē principij operandi iustè,seu honestè,& pravè, seu virtuosè,&peccaminosè; videtur etiā induere, & habere rationem principij agendi moraliter,& modo humano. Sed sensus non solum interni, verum etiam externi sunt principia,&legitimæ causæ operandi iustè,& iniustè; honestè,&pravè, seu vitiosè, & virtuosè. Ergo sensus humani habent verè,& propriè in hominibus,quod sint principia agendi moraliter.Maior videtur certa;&minorem probo,visus, & tactus,sunt duo sensus externi. Sed visus,& tactus sunt principia, & legitimæ causæ operationum virtuosarum, & vitiosarum, vt apparet considerando varios actus, & obiecta,circa quæ possunt tales potentiæ exerceri honestè: & inhonestè. Ergo non solum sensus interni, verum etiam externi possunt esse causæ, & legitima principia operandi virtuosè, & iustè, & pravè, & peccaminosè. Et consequenter, omnes sensus debent esse principia agendi in hominibus.

QVINTO Arguitur,bonitas, & malitia moralis est quid propriè attinens ad actiones humanas, quatenus humanæ sunt;vnde illud,quod propriè habet,quod sit principiū, & causa bonitatis, & malitiæ moralis,debet esse principium agendi,& causa actuum humanorum, prout humani sunt. Sed imaginativa, quæ est vnus ex sensibus internis,est principium, & causa bonitatis, & malitiæ moralis; vt colligitur ex illo Geneſis capite sexto: *Videns Deus, quod multa malitia hominum esset in terra, & cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore, pœnituit eum, quod hominem fecisset in terra.*Ergo ad minus sensus interni habent in hominibus, quod sint principium agendi, seu operandi moraliter, & modo humano.

SEXTO Arguitur; stimativa habet vere,& propriè,quod sit potentia sensitiva, cum reperiatur in brutis animantibus prout sensitiva sunt;& in hominibus etiā computatur, & connumeratur inter quatuor sensus internos. Sed stimativa in hominibus habet,quod sit principium agendi modo humano. Ergo ratio principij agendi propriè convenit sensibus internis in hominibus. Maior patet,& minorem probo secundum Aristotelem in præsenti capite,rationi,&voluntati existentibus in hominibus convenit propriè, quod sint principia agendi,vt constat ex textu. Sed stimatiba secundum Divum Thomam, in hominibus aliquo modo est ratio, ait enim Angelicus Parens prima parte quæst.78. articulo quarto in corpore: *Alia enim animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu: homo autem per quandam collationem. Et ideo quæ in alijs animalibus dicitur stimatiua naturalis,in homine dicitur cogitatiua, quæ per collationem quandam huiusmodi intentiones adinuenit.Vnde etiādicitur ratio particularis; cui medici assignant determinatum organum scilicet mediam partem capitis. Est enim collatiua intentionum indiuidualium; sicut ratio intellectiua intentionum vniuersalium.* Ergo stimativa existens in hominibus habet, quod sit principium agendi modo humano:& consequenter,hoc ipsum competit sensibus internis : cum imaginativa sit vnus ex quatuor sensibus interioribus.

SEPTIMO Arguitur iudicare, seu iudicium,videtur esse propriè, & rigorosè actio humana,seu adesse,&lineam moralem rigorosè attinens. Sed sensus externi sunt propriè principia iudicandi seu exercendi iudicium. Ergo sensus externi habent etiam, quod sint principia agendi in hominibus. Maior apparet certa, & minorem probō: gustus, & auditus sunt duo sensus externi,vt patet. Sed gustus, & auditus sunt principia,& causæ iudicandi; vt constat ex illo Iob capite 12, *Nonè auris verba diiudicat,& fauces commedentis saporem?* Ergo sensus externi sunt principia iudicandi; ac per consequens; principia agendi moraliter; & operandi modo humano.

OCTAVO Arguitur,ratio principij agendi moraliter, & modo humano videtur propriè competere potentijs rationalibus.Sed sensus externi habēt,quod sint potentiæ rationales. Ergo sensus externi sunt principia legitima agendi. Maior paret;& minorem probo; secundum Aristotelem, proprium est potentiarum rationalium, quod se habeant ad oppositа. Sed sensus externi sunt potentiæ

cog-

cognoſcitivæ,ſe habentes ad oppoſita: vt patet ea percurrendo; cum viſus dicat ordinem ad percipiendum obiectum albũ, &nigrum:tactus,ad calidum,&frigidum, durum,& molle; aſperum,& lene; guſtus, ad dulce, & amarum;olfatus ad fœtorem, & bonum odorem. Ergo ſenſus externi habent, quod ſint potentiæ rationales: & etiam principia legitima agendi in hominibus.

NONO Arguitur; illud, quod eſt principium exercitationis bonæ, ac malæ attinentis ad genus moris, eſt legitimũ principium agendi,& operandi moraliter. Sed ſenſus exiſtentes in hominibus ſunt legitimum principium exercitationis bonæ,& malæ attinentis ad genus moris. Ergo ſenſus exiſtentes in hominibus ſunt principia legitima agendi modo humano. Maior poteſt amplius declarari,& roborari à paritate,deſumpta ex intellectu,& voluntate; ideo enim intellectui, & voluntati attribuitur; quod ſint legitima principia agendi moraliter; quia ſunt cauſa exercitationis bonæ, & malæ attinentis ad idem genus moris. Ergo ſi hoc ipſum reperitur in ſenſibus; etiam ſenſus debent eſſe principia legitima agendi. Et minorem probo ex illo Apoſtoli ad Hæbreos capite 5. in fine capitis dum ait: *Perfectorum autem eſt ſolidus cibus, eorum; qui pro conſuetudine exercitatos habent ſenſus ad diſcretionem boni, ac mali.* Ex qua doctrina,ſic formo probationem; diſcretio boni,àc mali,propriè,& legitimè pertinet ad lineam, ſeu genus rationale, & morale. Sed ſenſus ſunt principium diſcretionis, ſeu exercitationis diſcretæ inter bonum, & malum, Ergo ſenſus exiſtentes in hominibus ſunt proprium,&legitimum principium exercitationis bonę & malæ attinentis ad genus moris,&conſequenter, etiam ſunt principia agendi moraliter,

DECIMO Arguitur; illud, quod in hominibus eſt principium laudis, & honorationis, videtur etiam eſſe principiũ, & cauſa agendi modo humano,& moraliter cum laus, & honoratio, tanquam legitimum præmium ſubſequatur ad actus, ſeu operationes humanas, quatenus humanæ ſunt. Sed ad ſenſus,& operationes eorum ſubſequitur laus,& honoratio; & etiam aliquando vituperium. Ergo ſenſus exiſtentes in hominibus ſunt legitimũ principium agendi moraliter. Maior patet, & minorem probo; & in primis, quod ad ſenſus, & ſenſatas, aut ſenſibiles operationes eorum, ſubſequatur laus, & honor ſuadetur; tum ex illo Eccleſiaſtici capite 5. *Honor, & gloria in ſermone ſenſati.* Tum ex eo, quod habetur capite 12. eiuſdem Eccleſiaſtici; *In labijs ſenſati invenietur gratia,*& poſtea. *Sufurro coinquinauit animam ſuam:& in omnibus odietur;& qui cum eo manſerit,odioſus erit; tacitus,& ſenſatus honorabitur.* Deinde, quod etiam ad ſenſus, ſeu ad defectus eorum ſubſequatur in honoratio,& vituperium:probatur; tũ ex illo ſapientiæ 5. *Nos inſenſati vitam illorum æſtimabamus inſaniam.* Tum ex illo Eccleſiaſtici 25. *Tres ſpecies odiuit anima mea. & agrauor valdè animæ illorum: pauperem ſuperbum,diuitẽ mendacem; ſenẽ fatuum,& inſenſatum.* Tum denique ex illo Apoſtoli ad Galatas 3. vbi reprehendens Galatas, ait. *O inſenſati Galatæ*, &c. Ergo ad ſenſus, & eorum operationes ſubſequitur aliquando laus, & honoratio, & aliquando vituperium. Et ſic ſenſus exiſtentes in hominibus ſunt principium legitimum agendi moraliter,

VNDECIMO Arguitur contra ſecundam concluſionẽ ſpecialiter ad probandum,quod intellectus ſpeculativus inquantum ſpeculativus eſt, ſit principium agendi verè, & propiè. Ideò enim attribuit Ariſtoteles in præſenti capite intellectui practico, & voluntati, quod ſint principia agendi in hominibus, & hoc ipſum denegat ſenſibus: quia intellectus, & voluntas ſunt potentiæ propriæ hominis,vt homo eſt,quod non convenit ſenſibus;ex eo quod sẽſus reperiuntur in belluis, ſeu in animantibus brutis. Sed intellectus ſpeculativus,quatenus ſpeculativus eſt, etiam habet rationem potentiæ proprię hominis,vt homo eſt,abſque eo quod reperiatur in aliquo ex brutis animantibus. Ergo eodem modo,quo competit intellectui practico, & voluntati, quod ſit principium agendi; etiam id ipſum, & eodem modo debet attribui intellectui ſpeculativo, quatenus ſpeculativus eſt.

DVODECIMO Arguitur;& præcedens argumentum confirmatur; ideò intellectus practicus, & voluntas habent quod ſint principia agendi in hominibus quia cum habeant rationem ſupremarum potentiarum, per eas operatur homo, vt dominus ſuorum actuum. Sed intellectus ſpeculativus,quatenus ſpeculativus eſt,habet rationem præſtantioris, & ſuperioris principij,quàm intellectus practicus, vt expræſsè docet Philoſophus in præſenti capite;dum comparans mentem intra ſe ipſam ſecundum dũas prædictas rationes practici,& ſpeculativi; de mente ſpecula-

lativa dicit: *Hæc enim eſſ. diua menti præeſt.* Ideſt, mens, ſeu intellectus ſpeculativus habet præſidentiam, & ſuperioritatem reſpectu mentis, ſeu intellectus practici. Ergo ſi intellectus practicus ratione ſuæ præſtantiæ, & ſuperioritatis in comparatione ad alias potentias exiſtentes in hominibus, habet, quod ſit principium agẽdi multo magis, & melius id ipſum debet attribui, ſeu conceſſi intellectui ſpeculativo, cum habeat per illam formalitatem, rationem præſtantioris potentiæ.

DECIMOTERTIO Arguitur; illæ potentiæ humanæ videntur habere propriè, quod ſint principia agendi, quæ per ſe eliciunt actiones ordinatas ad finẽ, ſeu propriè attingentes finem humanum, quatenus talis finis eſt. Sed intellectus ſpeculativus, quatenus ſpeculativus eſt exercet actionem, proximius attingentẽ finem vltimum humanum, prout talis finis eſt; cum vltimus, & ſupremus finis humanus conſiſtat in altiſsima contemplatione ſupremi obiecti. Ergo intellectus ſpeculativus, prout ſpeculativus, eſt propriè principium agendi, ſeu operandi modo humano.

DECIMOQVARTO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Philoſophus, tum in ſuperiori libro primo capite ſeptimo: vbi docet; quod humana, & ſuprema fœlicitas naturalis conſiſtit in operatione ſecundùm vitam perfectam; tum in libro decimo ſequenti, capite ſexto, & ſeptimo, vbi de eadem fœlicitate demonſtrat, quod non conſiſtit in aliquo habitu, aut potentia, ſed in operatione. Ex qua doctrina, ſic argumẽtor; illud, quod per ſe formaliter, & principaliſsime eſt principium, & cauſa naturalis fœlicitatis; videtur eſſe principium actionis, ſeu agẽdi; cum fœlicitas ſit actio, ſeu operatio. Sed intellectus ſpeculativus eſt legitima cauſa, à qua procedit, & cauſatur humana fœlicitas naturalis, vt docet idem Ariſtoteles dicto libro decimo capite 7. & 8. Ergo intellectus ſpeculativus, quatenus talis, eſt proprium, & legitimum principium agendi.

DECIMOQVINTO Arguitur; omnis potentia, quæ ineſſe talis, completur, & perficitur in ordine ad perveniendum ad proprium finem per aliquod cõprincipium activum: etiam ipſa potentia debet eſſe activa. Sed intellectus ſpeculativus, quatenus ſpeculativus eſt, completur, & perficitur in ordine ad perveniendum ad proprium finem per aliquod principium activum. Ergo intellectus ſpeculativus, quatenus talis eſt, debet eſſe principium activum. Maior apparet certa; quia vnumquodque recipitur ad modum recipientis, & quælibet perfectio debet proportionari, & accommodari ad capacitatem perfectibilis; & ſic ſi perfectio complens intellectum ſpeculativũ intrà propriam rationem eſt activa, etiam ipſe intellectus ſub eadem ratione debet eſſe activus. Et minorem probo: intellectus ſpeculativus, quatenus ſpeculativus eſt completur, & perficitur in eſſe talis per habitus ſpeculativos, vt ſunt ſcientia, ſapientia, & intellectus principiorum; cum omnis habitus ſit perfectio, & cõplemẽtũ potentiæ, cui correſpondet. Sed habitus ſpeculativi virtuoſi, vt ſunt tres prædicti, ſunt habitus activi, ſeu principia agendi; ſiquidem vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo in principio capitis ſexti; de ratione virtutis, ſeu habitus virtuoſi generaliter loquendo, eſt; quod faciat bonum habentem, & opus eius reddat bonum; ideſt; quod ſit operativus, ſeu activus. Ergo intellectus ſpeculativus, quatenus talis eſt, completur, & perficitur in ordine ad perveniendum ad proprium finem ſpeculandi, & contemplandi per aliquod principium activum; ac perconſequens, dictus intellectus ſpeculativus, quatenus talis intellectus eſt, dicens ordinem præciſsè ad contemplandum, debet eſſe principium agendi, & operandi modo humano.

DECIMOSEXTO Arguitur; ex doctrina, quam proponit Philoſophus in principio huius præſentis capitis dicens. *Tria autem ſunt in anima, quæ habentur agendi, Veritatiſque principia.* Ecce vbi Ariſtoteles aſsignat eadem principia in ordine ad agendum; ac in ordine ad veritatem declarandam, aut percipiendam. Sed intellectus ſpeculativus, quatenus ſpeculativus eſt, habet propriè, & per ſe rationem principij ordinati ad percipiẽdam, aut declarandam veritatem: cum perceptio, & conſideratio veritatis ſit proprium munus, & officium intellectus ſpeculativi. Ergo etiam intellectus ſpeculativus, quatenus talis, habet, quod ſit principium humanum activum; ſeu principium agendi moraliter.

DECIMOSEPTIMO Arguitur contra eandem ſecundam concluſionem ad probandum ex alio capite, quod intellectus practicus, adhuc vt practicus, non ſit principium agendi. Idem enim videtur eſſe, ſeu in idem coincidunt, agere, & movere; ob quod eandem repugnantiam oſten-

oſtendit, & habet, quod idem agat in ſe ipſo: ac quod idem moveat ſe ipſum. Sed intellectus ſub nulla ratione poteſt movere aliquid; cum hoc quod eſt movere, & applicare, ſit proprium voluntatis, ſeu potentiarum appetitivarum. Ergo intellectus ſub nulla ratione habet, quod agat, & ſic nullo modo eſt, nec debet computari inter principia agendi.

DECIMO Octavo arguitur; intellectus enim ſecundùm vtranque rationem practici, & ſpeculativi, conſtituit vnam, & eandem indiviſibilem potentiam. Non enim datur aliqua pars intellectus, quæ ſit practica, & alia pars diſtincta eiuſdem intellectus, quæ ſit ſpeculativa, ſed pro indiviſo vtrumque correſpondet eidem ſimpliciſsimæ, & indiviſibili potentiæ intellectivæ; & ſic idem quod dicitur, & verificatur de intellectu ſecundùm vnam ex prædictis rationibus, debet convenire eidem intellectui, & verificari, de illo ſecundùm aliam. Sed de intellectu ſecundùm quod eſt ſpeculativus, dicitur, & verificatur, quod non ſit activus, ſeu quod non ſit principium agendi. Ergo ſimiliter de intellectu practico, debet verificari, quod non habeat dictam rationem.

DECIMO Nono arguitur; ex illo, quod Ariſtoteles in præſenti capite docet; dum dicit: *Electio actus principium eſt, vnde eſt motus.* Quibus verbis indicat Philoſophus, quod electio ſola, ſeu illa potentia, cui competit, ſeu ad quam correſpondet electio, eſt principium actus, ſeu agendi. Sed electio cum ſit propriùs actus, & exercitium voluntatis, non competit intellectui ſecundùm aliquam rationem; cum intellectus abſolutè ſumptus, & conſideratus; tam ſcilicet vt practicus, quàm vt ſpeculativus ſit diſtinctus realiter à voluntate. Ergo intellectus ſub nulla ratione habet, quod ſit principium activum ſeu agendi.

VIGESIMO Arguitur: principium agendi, ſeu activum, debet per ſe reſpicere finem; cum principium agendi humanum ſit illud, quod propter finem operatur, ſeu agit, movendo ſe ipſum in finem. Sed reſpicere finem, & movere ſe in finem nullo modo pertinet ad intellectum; cum finis, vt finis eſt, ſit proprium obiectum voluntatis. Ergo intellectus, ſive conſideretur vt ſpeculativus, ſivè conſideretur vt practicus, nunquam aut nullo modo habet, quod ſit principium agendi.

VIGESIMO Primo arguitur; contra tertiam concluſionem ad probandũ, quod ratio principij activi, ſeu agendi modo humano conveniat appetitui ſenſuali, aut ſenſitivo. Illud enim, quod eſt legitimum principium operandi virtuosè, & vitiosè; etiam eſt principium agendi modo humano. Sed appetitus ſenſitivi ſunt legitimum principium operandi virtuosè: & vitiosè. Ergo ſunt principiũ agendi, & inter talia principia debent annumerari. Maior cõſtat ex eo quod principium agendi modo humano, eſt illud, quod per ſe eſt cauſa operationis propriæ hominis, vt homo eſt. Sed operationes virtuoſæ, & vitioſæ ſunt propriæ hominis, vt homo eſt. Ergo illud, quod eſt per ſe legitimum principium operandi virtuosè, & vitiosè, etiam eſt propriè, & per ſe principium agendi modo humano. Et minorem, probo; illud eſt legitimũ principium operandi virtuosè, & vitiosè, quod per ſe eſt ſubiectum *quo* immediatè receptivum, & ſubſtentativum virtutum, & vitiorum, ſed appetitus ſenſitivi ſunt ſubiecta *quo* immediatè receptiva, & virtutum, & vitiorum, vt patet in appetitu concupiſcibili, in quo recipiuntur, & reſident temperantia, & liberalitas, & vitia extrema eis contrapoſita, & in appetitu iraſcibili, in quo ſubiectantur fortitudo, magnificentia, & magnanimitas; & vitia quæ per extremum eiſdem virtutibus contrariantur. Ergo appetitus ſenſitivi ſunt legitimum principium, & cauſa operandi virtuosè, & vitiosè, & ſic ſunt principia agendi modo humano.

VIGESIMO Secundo arguitur; omnes illæ potentiæ, quę in homine operantur gratia finis, ſunt principia agendi; ſiquidem vt teſtatur Ariſtoteles in præſenti capite loquens de huiuſmodi principijs agendi; *appetitus autem, & ea ratio, quæ alicuius eſt gratia, electionis principium eſt.* Sed appetitus ſenſualis operatur gratia finis. Ergo appetitus ſenſitivus eſt principiũ agendi. Maior videtur certa, & minorem probo; vt enim docet ipſe Philoſophus in ſuperiori lib. 1. cap. 1. & 2. finis, & bonũ ſunt idem. Sed omnis appetitus, ſivè rationalis, ſivè ſenſualis ſit, per ſe reſpicit bonum, & operatur propter bonum. Ergo omnis appetitus, etiam ſi ſenſualis ſit, operatur gratia finis; & ſic appetitus ſenſitivus debet eſſe principium agendi modo humano.

VIGESIMO Tertio arguitur; ſecundùm Philoſophum in hoc præſenti capite; illud, quod eſt principium electionis, eſt etiam verè, & propriè principium agen-

agendi, sed appetitus sensitivus est principium electionis. Ergo etiam est principium agendi. Maior constat, expresse ex Aristotele: & minorem probo; electio propriè, & formaliter dicit acceptionem vnius præ alio ex multis occurrentibus. Sed per appetitum sensitivum datur acceptio vnius præ alijs, vt apparet in brutis animantibus; nempè in ovibus, quæ dùm errant in pascuis, & occurrunt eis diversæ hærbæ accipiunt vnam, & relinquunt alias; & in avibus, quæ in ordine ad nidificandum admittunt paleas, relictis alijs quam pluribus rebus, quæ eis occurrunt. Ergo appetitus sensitivus est principium electionis: & consequenter, etiam debet esse principium agendi.

VIGESIMO Quarto arguitur; appetitus sensitivus quoàd substantiam, & speciem videtur esse eiusdem rationis cũ appetitu intellectivo, seu cum voluntate; quià esse specificum, & substantiale potentiarum desumitur, & declaratur per obiecta, correspondentia ipsis potentijs; & cum tam appetitus sensitivus, quàm intellectus per se, & formaliter respiciant, tanquam proprium obiectum specificativum, *bonum*; debent esse potentiæ eiusdem rationis, & speciei; & sic omne id, quod secundum se, & secundùm propriam speciem convenit vni, debet etiam convenire alteri appetitui. Sed appetitui rationali convenit, quod sit principium agendi propriè, & per se. Ergo id ipsum debet etiam convenire appetitui sensitivo.

VIGESIMO Quinto arguitur; ad probandum, quod voluntati non conveniat propriè, & per se; quod sit principiũ agendi moraliter, seu modo humano. Nam eadem principia assignat Philosophus agendi, & veritatis; ait enim; *Tria sunt in anima, quæ sunt agendi Veritatisquè principia.* Sed voluntas non est propriè principium veritatis; cum veritas formaliter, & propriè solùm correspondeat intellectui. Ergo nec voluntas est vere, & propriè principium agendi moraliter, seu operandi modo humano.

DENIQVE Arguitur; solum est principium agendi, quod propriè est principium, seu causa electionis. Sed voluntas non videtur esse propriè causa electionis. Ergo nec est principiũ agendi. Maior constat ex Aristotele in præsenti, & minorem probo; electio ex sui ratione importat quandam collationem, & comparationem inter extrema eligibilia. Sed conferre, aut comparare vnum alteri, non attinet ad voluntatem, cum sit exercitium proprium rationis. Ergo voluntas non est propria causa electionis: nec principium agendi.

CONFIRMATVR Hoc; tum quia vt Aristoteles docet in libro septimo sequenti; electio se habet respectu intentionis, sicut conclusio respectu syllogismi speculativi; ita vt procedere ex intentione ad electionem, sit aliquo modo syllogizare; & cum syllogizare sit proprium rationis; etiam electio videtur proprius actus, & proprium exercitium rationis, Tum quia vt idem Philosophus asserit in præcedenti libro 3. capite 1. in electione datur ignorantia: & cum ignorantia propriè pertineat ad intellectum, etiam electio videtur esse propria intellectus. Sed voluntas non habet propriè, quod sit principium eorum, quæ pertinent ad intellectum; ex eo, quod intellectus, & eius operationes antecedunt voluntatem, & actus, ab ea procedentes. Ergo nec voluntas habet, quod sit principium electionis; nec principium agendi moraliter, seu modo humano.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, distinguendo maiorem; omne id, quod est principium, ad quod sequitur electio, est principium, & causa ipsius electionis, distinguo maiorem, id; quod est principium per se, & aliquo modo influens in illam, aut per modum elicientis aut per modum dirigentis; concedo maiorem, id, quod est principium, ad quod sequitur electio, valdè remotè; & peraccidens, nego maiorem. Sed sensus sunt in hominibus principium, ad quod sequitur electio: distinguo minorem, principium valde remotum, & peraccidens requisitum ad electionem, per modum causæ ministerialis, deservientis tantum administrandas species intellectui ad hoc vt intelligat omitto minorem. Est principium per se exactum ad eliciendam, aut dirigendam ipsam electionem, nego minorem. Et cõsequentiã. Quia solum est propriè principium agendi electivè; & modo humano; id, quod est principium electionis per se exactum ab ipsa electione, ad hoc vt eam dirigat; aut eliciat, & cum sensus solum præsupponantur ad electionem remotè, & peraccidens ratione status, in quo intellectus dependet ministerialiter ab eis; vt ei ministrent species exactas ad intelligendum; ita vt electio absolute loquendo, possit exerceri, sinè præsuppositione, aut dependentia aliqua à sensibus, vt apparet in anima separata, in qua nullus

lus ſenſus permanet; & tamen in tali ſtatu ſicut anima exercet alios actus intelligendi, & amandi, etiam poteſt exercere electionem. Vnde ſenſus nunquam habẽt quod ſint per ſe principium eligendi; nec agendi modo humano.

AD Secundum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Et ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem. Et ad vltimam probationẽ diſtinguo maiorem: facta comparatione inter potẽtias cognoſcitivas, & nõ cognoſcitivas, perfectiores, & præſtãtiores ſunt potẽtiæ cognoſcitivæ, quã nõ cognoſcitivæ, diſtinguo maiorem: cæteris paribus, concedò maiorem. Aliter, hoc eſt: ſi cætera non ſit paria; hoc eſt, ſi potentiæ non cognoſcitivæ excedãt ſimpliciter potentias cognoſcitivas ſecundùm aliam rationẽ, nego maiorem; & omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia etiam ſi cognoſcere abſolutè loquẽdo dicat maiorem perfectionem, quàm non cognoſcere; & ſic intra eandem lineã potentiæ cognoſcitivæ, quatenus tales, ſint præſtantiores, quàm non cognoſcitivæ; tamen ſi comparentur potentiæ cognoſcitivæ corporales, quales ſunt ſenſus; cum potentijs ſpiritualibus, qualis eſt voluntas; non obſtat cognoſcibilitas attinens ad ſenſus, ad hoc vt voluntas ſit potentia ſimpliciter præſtantior illis; ita vt voluntas ſit propriè principium agendi abſque eo, quod talis ratio competat alicui ſenſui interno, aut externo.

AD Tertium argumentum reſpondetur: diſtinguendo maiorem; omne id, quod in homine habet rationem principij effectivi, ſeu potentiæ activæ videtur eſſe principium agendi; diſtinguo maiorem; principium agendi, quomodocunque; hoc eſt, aut naturaliter, aut pure ſenſualiter, concedo maiorem. Principium agendi moraliter, ſeu modo humano, nego maiorem, & omiſſa minori; diſtinguo conſequens. Ergo omnes ſenſus interni, & externi habent, quod ſint principia agendi in homine, diſtinguo: agendi ſenſibiliter, concedo conſequentiam. Agendi moraliter, & modo proprio hominis, vt homo eſt, nego conſequentiam.

AD Quartum argumentum reſpondetur, admiſſa maiori, negando minorem, & ad probationem: omiſſa maiori; diſtinguo minorem; ſed viſus, & tactus ſunt legitimæ cauſæ operationum vitioſarum, & virtuoſarum; diſtinguo minorem, legitimæ cauſæ inſtrumentales, aut quaſi inſtrumentales, concedo minorem. Sunt legitimæ cauſæ principales, vnde incipiat actio humana, & quibus propriè attribuatur, vt talibus cauſis principalibus nego minorem, & conſequentiam. Nam ad modum, quo omnes naturæ, aut creaturæ irrationales in comparatione ad Deum, ſe habent vt inſtrumenta mota, in ordine ad finem: ita vt tales creaturæ ſolum tendant ad finem ad modum inſtrumentorum motorum à Deo; ſic pariformiter omnes potentiæ naturales, & ſenſitivę exiſtentes in homine, & habentes aliquã ſubordinationem rationi, & arbitrio humano; ita vt actus illarum ſint honeſti, aut inhoneſti; virtuoſi, aut vitioſi; ſe habent in linea humana, & in ordine ad agendum moraliter, tanquam inſtrumenta, quibus vtuntur intellectus, & voluntas: quare in ordine ad illos actus, prout humanos, & vt vitioſos, & virtuoſos, ſolùm ſe habent potentiæ ſenſitivæ, vt inſtrumenta humana, non autem vt vera principia, quæ habeant rationem cauſæ principalis agendi. Quæ doctrina deſumitur ex Angelico Parente prima ſecundæ quæſtione 1. articulo 2. dum dicit. *Conſiderandum eſt, quod aliquid ſua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter. Vno modo ſicut ſe ipſum ad finem mouens, vt homo; alio modo ſicut ab alio motum ad finem; ſicut ſagitta mouetur ad determinatum finem ex hoc, quod mouetur à ſagittante, qui ſuam actionem dirigit in finem. Illa ergò, quæ rationem habent, ſe ipſa mouent ad finem: quia habent dominium ſuorum actuum, per liberum arbitrium, quod eſt facultas voluntatis, & rationis. Illa verò, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationẽ, quaſi ab alio mota, non autem à ſe ipſis, cum non cognoſcant rationem finis: & ideò nihil in finem ordinare poſſunt, ſed ſolum in finem ab alio ordinantur. Nàm tota natura irrationalis comparatur ad Deum, ſicut inſtrumentum ad agens principale. Et ideo proprium eſt naturæ rationalis, vt tendat in finem, quaſi ſe agens, vel ducens ad finem: naturæ verò irrationales quaſi ab alio acta vel ducta, ſiue in finem non apprehenſum, ſicut bruta animalia, ſiue ſicut ea, quæ omnino cognitione carent.*

Ad quintum argumentum reſpondetur conceſſa maiori; negando minorem. Quiã ſi in illo loco attribuitur cogitationi cordis quod ſit principalis cauſa humanę malitię nomine cogitationis cordis, non intelligitur actus cogitativæ, aut alicuius alterius ſenſus externi, aut interni: ſed intelligitur conſideratio mentis ſimul cum inclinatione, aut propenſione habituali voluntatis. Aut caſu, quo ſignificetur actus

cogitativè, non attribuitur tunc ipsi cogitativè, & actibus illius, quod sit causa principalis malitiæ hominum; sed solum quod sit causa instrumentalis: quare ex adducto loco, solum sequitur, quod sensus externi, vt est cogitativa, sint principia agendi per modum instrumenti, aut causæ instrumentalis, non vero per modum causæ principalis.

AD Sextum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem; & ad probationem concessa maiori: distinguendo minorem, sed stimativa in hominibus aliquo modo est ratio; distinguo; per quandam analogiam, aut approximationem ad rationem: concedo maiorem. Est ratio cum proprietate, & inveritate, nego minorem. Ergo est principium agendi in hominibus, distinguo consequens; principium ministeriale, & quasi instrumentale, concedo consequentiam. Principium agendi habens rationem causæ principalis, nego consequentiam. Quia stimativæ existenti in homine, & habenti rationem cogitativæ, solum attribuit Divus Thomas, quod habet aliquam similitudinem, aut anologiam cum ratione; non verò quod sit ratio in veritate, & cum proprietate. Et sic non habet, quod sit principium agendi principale in hominibus; sed quod ad summum sit principium ministeriale, seu instrumentale.

AD Septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, actus iudicandi est vere, & propriè actio humana, distinguo maiorem, actus iudicandi stricte, & rigorosè sumptus pro actu intellectus approbantis, aut reprobantis; concedo maiorem. Actus iudicandi sumptus in acceptione lata; nego maiorem. Sed sensus externi, quales sunt, auditus, & gustus exercent actum iudicandi, distinguo minorem; sumpto iudicio in acceptione lata, & ampla, concedo minorē. Sumendo iudicium in acceptione stricta, & rigorosa, secundùm quod iudicium dicit approbationem, aut reprobationem intellectualem, nego minorem; & consequentiā. Quia solum iudicium intellectuale habet in linea iudiciorum, quod sit propriè actus humanus, non autem iudicia impropria, & lata, quæ attribuuntur potentijs sensualibus.

AD Octavum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dicitur, quod quando potentijs rationalibus attribuitur, quod se habeant ad oppositа; sensus est, quod habeant in differentiam formalem, seu formalem libertatem in ordine ad operandum; & talis libertas non competat alicui sensui; inde est; quod sensus non habent, quod sint potentiæ rationales; nec eis cōvenit, quod sint principia agendi. Vel secundo respondetur, quod potentijs rationalibus attribuitur tanquam proprietas; quod se habeant ad oppositа, non quidem tanquam proprietas quarto modo, sed secundo, aut tertio modo. Et sic se habere ad oppositа, potest convenire alijs potentijs præter rationales, vt sunt sensus externi.

AD Nonum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem, sed sensus existentes in hominibus sunt legitimum principium exercitationis bonæ, & malæ attinentis ad genus moris, distinguo minorem, sunt principium per modum instrumenti, seu causæ instrumentalis, concedo minorem. Sunt principium per modum causæ principalis operantis moraliter, nego minorem. Et sub eadem distinctione, concedo, & nego cōsequentiam. Quia in ordine ad operationes, & bonitatem, & malitiam moralem, sensus, & aliæ potentiæ, præter intellectum, & voluntatem, solum habet rationē principij, & causæ instrumentalis, & in hoc sensu intelligitur, aut debet intelligi locus adductus in argumento ex Epistola ad Hæbreos *Qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, & mali*, exercitatos quidem circa bonum & malum per modum instrumentorum, non autem per modum agentium principalium intrà genus, aut lineam moris.

AD Decimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; illud quod in hominibus est principium laudis, & honorationis, videtur etiam esse principium, & causa agendi modo humano, distinguo maiorem; eo modo, quo est principium, & causa inducens laudem, & honorationem, concedo maiorem. Aliter: nego maiorem. Sed ad sensus, & operationes eorum subsequitur laus, & honoratio, distinguo minorem occasionaliter, seu instrumentaliter, & de materiali; hoc est, tanquam ad instrumenta, seu occasiones, aut rationes materiales, concedo minorem. Tanquā ad causas, seu rationes principales, nego minorem, & cōsequentiam. Quia quando sensibus, aut operationibus eorum attribuitur laus, aut in sacris litteris vituperantur, non tribuitur, aut appropriatur eis ipsa laus,

&

& vituperium tanquam cauſis, aut agentibus principalibus, ſed tanquam inſtrumentis, vt ex ſuprà dictis conſtat.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; ideò Ariſtoteles attribuit intellectui practico, & voluntati, quod ſunt principia agendi: quia ſunt potentiæ propriè hominis, vt homo eſt, diſtinguo maiorem, & quia aliàs dicunt ordinem activum ad modum immediate, aut mediate ordinatum ad finem moralem vt conſequendum, concedo maiorem. Quia ſunt potentiæ propriæ hominis, vt homo eſt præciſè, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia ad hoc vt aliquid ſit principium agendi moraliter per modum cauſæ principalis, in ſenſu, in quo nunc tractamus cum Ariſtotele de principijs agendi, licet requiratur, quod id, quod eſt, aut induit rationem talis principij, ſit potentia propria hominis, vt homo eſt; tamen id non ſufficit; quia intellectus agens eſt potentia propria hominis, vt homo eſt; & tamen non numeratur inter principia agendi moraliter; quia per ſe non movet ad finem, aut exercet ſuam activitatem movendo in ordine ad aſſecutionem finis moralis: vel immediatè verſando circa ipſum finem, vel mediate, hoc eſt intervenientibus medijs; & cum intellectus paſsibilis, ſecundum quod dicit, & exprimit rationem ſpeculativi; quanvis ſit potentia humana, ſeu propria hominis, vt homo eſt; tamen non exerceat motum aliquem circà finem moralem aſſequendum; ſed ſolum habeat quietem, aut requiem, in contemplatione obiecti apprehenſi: fit conſequens, diverſam rationem militare in intellectu practico, & voluntate, ac datur in intellectu ſpeculativo, in ordine ad conſtituendum principium morale agendi; quarè licet primis conveniat talis ratio; tamen non convenit intellectui ſpeculativo.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur ex eadem doctrina; negando maiorem abſolutè ſumptam; nam ratio ob quam voluntas, & intellectus practicus, vt practicus, aſsignantur pro principio agendi, non eſt; quia præciſè ſint ſupremæ potentiæ humanæ, ſed quia habent, & exprimunt rationem talium potentiarum agendo, & movendo ad finem: & cum hoc non habeat intellectus ſpeculativus, quanvis exprimat, & dicat ſuperiorem rationem reſpectu voluntatis, & intellectus practici: ideò quanvis intellectus practicus, & voluntas ſint propria principia agendi moraliter tamen hoc non convenit intellectui ſpeculativo.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem illæ potentiæ humanæ videntur habere propriè, quod ſint principia agendi, quæ per ſe eliciunt operationes ordinatæ ad finem, aut attingentes finem; diſtinguo maiorem; per modum motus, ſeu tendentiæ in ipſum finem, concedo maiorem. Per modum quietis, & quaſi poſſeſsionis, aut dormitionis in ipſo obiecto, aut fine, nego maiorem. Sed intellectus ſpeculativus, prout ſpeculativus eſt, exercet actionem proximius attingentem finem vltimum humanum, diſtinguo minorem; attingentem talem finem per modum quietis in illo, ſive ad modum dormientis, ſivè vigilantis in eo, omitto minorem. Per modum motus, aut tendentiæ in talem finem, nego minorem, & conſequentiam. Quia ad hoc vt aliquid obtineat rationem principij agendi moraliter, oportet, aut eſt neceſſarium; quod induat rationem cauſæ activæ per modum moventis & quaſi tendentis in finem humanum, vt aliquo modo adipiſcendum more, aut modo humano; & cum intellectus ſpeculativus, attingens finem, non attingat illum movendo, & agendo ad illius aſſecutionem; ſed quieſcendo in eo per nudam cõtemplationem, quaſi in dulci, & ſuavi ſomno, ſive in quiete, & iucundiſsima vigilinde eſt, quod requiſita neceſſaria ad agendum non ſalvantur in intellectu ſpeculativo, & ſic non conſtituit principium agendi; ſeu operandi activè moraliter in ſenſu, in quo in præſenti loquitur Philoſophus de huiuſmodi principijs.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur ex dictis, diſtinguendo maiorem; id, quod per ſe eſt cauſa naturalis fœlicitatis videtur eſſe principium agendi; diſtinguo maiorem; quod eſt cauſa naturalis fœlicitatis per modum tendentiæ in ipſam; concedo maiorẽ. Id quod eſt cauſa talis fœlicitatis per modum quietis in ea, nego maiorem. Et conceſſa minori, nego conſequentiam. Quia licet in intellectu ſpeculativo; ex eo, quod eſt cauſa efficiens humanæ fœlicitatis, reperiatur aliquo modo ratio principij activi; ſecundum quod ly *actiuum* ſolum dicit principium habens quomodocunque rationem cauſæ efficientis; tamen non habet, quod ſit principium activum

per modum moventis moraliter, & modo humano ad consecutionem finis. Et cum hoc exigatur ad salvandam rationē principij activi, seu principi agendi in acceptione, in qua nunc agimus de principijs agendi, & hoc non detur in intellectu speculativo: consequens est, quod intellectus speculativus non potest numerari, aut admitti inter talia principia.

AD Decimum quintum argumentum respondetur; distinguendo maiorem, omnis potentia, quę ineſſe talis completur & perficitur per aliquod comprincipium activum, debet esse activa, distinguo maiorem; debet esse activa, eo modo, quo activitas, aut efficientia competit principio, per quod completur, & perficitur; concedo maiorem. Aliter, nego maiorem. Sed intellectus speculativus perficitur, & completur in ordine ad perveniendum ad proprium finem per aliquod principium aut comprincipium activum; distinguo minorem, per aliquod comprincipium activum purè speculativum, dicens ordinem ad finem per modum quietis, & contemplationis in eo, concedo minorem. Per aliquod comprincipium activum, se habens per modum moventis, aut motoris in talem finem; nego minorem; & consequentiam. Quia comprincipia, quibus intellectus speculativus completur, & perficitur ad operandum, sunt habitus, seu virtutes speculativæ; quibus non convenit operari per modum tendentiæ in finem humanum, sed solum perficiunt intellectum ad hoc, vt quiescendo, aut per modum quietis contempletur obiectum, quod speculatur. Itaque quàvis ratione talium virtutum, intellectus speculativus ostendatur, vt habens rationem causæ efficientis quomodocunque, non tamen habet, quod sit principium agendi moraliter in acceptione dicta secundùm quod in præsenti tractamus cum Aristotele de principijs agendi moraliter.

AD decimum sextum argumentum respondetur, quod in illis verbis non assignat Aristoteles principia agendi, & veritatis ex propria mente, & sententia, sed solum proponit ea principia, quæ apud antiquiores Philosophos opinabantur talia. Quod constat ex eo, quod illa triá principia, quæ enumerat sunt sensus, intellectus, & voluntas; & post enumerationem illorum immediatè excludit sensum à tali ratione, ex quo manifestè sequitur: quod Aristoteles non proponit illam enumerationem ex propria mente. Et sic non sequitur ex vi illius, quod quia intellectus speculativus est principium, & causa legitima, cui correspondeat veritas; etiam debeat esse principium agendi. Præterquam quod casu, quo Aristoteles assignaret dicta tria principia pro veritate, & actibus humanis ex propria mente, & sententia; tamen non proponit illa collectivè, & cum absoluta distributione, sed in sensu distributionis accommodæ: vt deducitur ex eo quod appetitus rationalis, qui est vnum ex principijs, quæ assignat Aristoteles, est principium agendi, & non est principium veritatis.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, omissa maiori distinguendo minorem, sed intellectus sub nulla ratione potest movere aliquid: distinguo minorem; non potest movere aliquid impulsivè, seu per modum applicantis, seu impellentis, concedo minorem. Per modum dirigentis, aut ordinantis motum seu ad ipsum motum, nego minorem, & consequentiam: quia licet movere cum impulsu, seu aplicativè, sit proprium voluntatis, tamen movere, seu cooperari ad motum directivè, etiam convenit intellectui practico, & sic est principium agendi.

AD Decimum octavum argumentum respondetur: negando maiorem; quia non obstat, quod intellectus practicus, & speculativus identificentur in eadem indivisibili potētia, ad hoc vt eis cōveniant diverſę rationes, aut formalitates; ita vt id, quod vni convenit sub propria ratione, & formalitate, non conveniat alteri, nec de illo possit verificari; vt apparet in omnibus rebus habentibus, aut includentibus plures formalitates intrà vnam, & eandem indivisibilem entitatem. Essentia enim hominis, prout in re existit, est vna, & eadem indivisibilis entitas constans prædicato generico animalis, & prædicato differentiali rationalis, & non omne id quod attribuitur, & verificatur de vno ex dictis prędicatis essentialibus secundùm propriam vniuscuiusque rationem consideratis, debet prædicari de alio, aut verificari de eo: quia de prædicato animalis, inquantum tale, verificatur, quod sit principium sentiendi, & de prædicato rationalis, vt tale, non salvatur, aut verificatur, quod sit principium sentiendi, sed solum ratiocinandi. Et sic quanvis intellectus practicus, & speculativus in re sint vna, & eadem indivisibilis potentia, ita vt quidquid entitativè convenit

vni

vni, etiam debeat verificari de altero: tamen inſpiciendo ad proprias formalitates vniuſcuiuſque, optimè ſtat, quod id, quod convenit vni, nullo modo conveniat alteri; & quod intellectus practicus ſit propriè principium agendi; abſque eo quod talis ratio conveniat intellectui practico.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, quod Ariſtoteles in præſenti capite aſsignat pro principio, ſeu cauſa principali agendi moraliter illas potentias, à quibus, per ſe dependet electio, ſeu exercitatio electionis; ſivè, dependeat ab eis electivè, ſivè directivè, dum modo neceſſariò, & per ſe fundent talem dependentiam ab ea; & cum electio etiam ſi ſolum dependeat electivè à voluntate; tamē directive dependeat per ſe, & neceſſariò ab intellectu practico, quærente, & comparante inter ſe media per actum conſultationis, ſinè quo electio non poteſt exerceri: inde eſt, quod per ordinem, & aliqualem influentiam in electionem ſalvatur optimè, quod intellectus practicus ſit principium motuum moralium, ſeu agendi moraliter.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem: principium agendi debet per ſe reſpicere finem; diſtinguo maiorem; debet reſpicere finem vel ſub ratione veri, vel ſub ratione boni, concedo maiorem. Debet reſpicere finem ſub ratione boni præciſè, nego maiorem. Sed reſpicere finem, vt finis eſt, non convenit intellectui, diſtinguo minorem; reſpicere finem, vt finis eſt, ſub ratione boni, concedo minorem. Reſpicere finem ſub ratione veri, nego minorem, & conſequentiam. Quia in fine, vt finis eſt; etiã ſi magis, & proprius exprimatur, & reſplendeat ratio boni, quàm ratio veri, vt docet Ariſtoteles in prioribus capitibus ſuperioris libri primi, tamen etiam includitur ratio veri; & cum intellectus practicus attingat dictum finem ſub ratione veri, dirigendo ad illius aſſecutionem; id eſt ſufficiens, vt in tali intellectu ſalvetur quod ſit principium, & cauſa principalis agendi practicè.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; illud, quod eſt legitimũ principium operandi virtuosè, & vitioſè, etiam eſt principium agendi modo humano; diſtinguo maiorem, ſi ſit principium agendi virtuoſè, aut vitioſè, per ſe, & tanquam principalis cauſa operationum virtuoſarum, aut vitioſarum, omitto maiorem. Quod eſt principium agendi virtuosè, & vitioſè quomodocunque; hoc eſt per modum cauſæ miniſterialis, nego maiorem. Sed appetitus ſenſitivi ſunt legitimæ cauſæ operandi virtuosè, aut vitioſè, diſtinguo minorem. Per modum cauſæ, aut principij miniſterialis dependentis ab electione proveniente ab alijs potentijs ſuperioribus, concedo minorem. Per modum cauſæ principalis per ſe, & ſecundùm propriam rationem potentis ope; rari virtuosè, nego minorem, & conſequentiam. Nam ad operandum virtuosē exigitur electio; ſeu participatio electionis; cum de ratione virtutis generaliter loquendo, ſit: quod ſit habitus electivus; ideſt, ex electione operans; & cum reſpectu electionis appetitus ſenſitivi ſolum ſe habeant miniſterialiter, & per modum inſtrumentorum, quæ ſubordinantur humanæ voluntati. Conſequens eſt, quod dicti appetitus ſenſitivi ſolum habent rationem principij quaſi inſtrumẽtalis reſpectu operationum virtuoſarum, & vitioſarum. Præter quam quod vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro 3. capite 10. in principio appetitus ſenſitivi ſunt partes irrationales, ſeu ex ſe & ratione ſui carentes ratione; & cum ad hoc vt aliquid ſit per ſe principium agendi, exigatur, quod ſit pars rationalis; conſequens eſt, quod appetitus ſenſitivi non poſſunt eſſe proptiè principium agendi.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; omnes ille potentiæ; quæ operantur gratia finis, ſunt principia agendi in homine; diſtinguo maiorem; quę operantur gratia finis; movendo ſe in finem; concedo maiorem. Quæ operantur gratia finis, vt præciſè motæ ab alijs agentibus, aut potentijs ſuperioribus, nego maiorem. Sed appetitus ſenſualis operatur gratia finis, diſtinguo minorem, quaſi actus, ſeu motus in finem ab alijs potentijs ſuperioribus, concedo minorem, movendo ſe ipſum in finem; nego minorem, & conſequentiam. Quia ad ſalvandam rationem principij agendi non ſufficit operari quomodocunque propter finem; ſed eſt neceſſarium operari propter finem, movendo ſe modo rationali in illum; & cum appetitus ſenſitivi non perveniant ad hoc quòd modo rationali ſe moveãt ad finem ſed potius moveantur à potentijs ſuperioribus, quales ſunt intellectus, & voluntas; conſequens eſt; quod dicti appetitus ſenſuales non poſſunt computari inter principia agendi moraliter.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem, electio propriè, & formaliter sumpta dicit acceptionem vnius præ alio ex multis occurrentibus, distinguo; acceptionem liberam supponentem indifferentiam ex parte accipientis, & quod æquo modo se habeat respectu eorum, omitto maiorem. Acceptionem vnius præ alio quomodocunque factam, nego maiorem. Sed per appetitum sensitivum bruta animantia accipiunt vnum præ alio ex multis occurrentibus; distinguo minorē. Factam quomodocunque, seu ex instinctu naturæ, omitto minorem. Factam liberè, & humano modo, nego minorem, & consequentiam. Vnde ad hoc ipsum argumentum respondet D. Thom. 1. 2. quæstione 13. articulo 2. ad secundum *Quod brutum animal accipit vnum præ alio; quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Vnde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione mouetur ad ipsum: sicut etiam absque electione ignis mouetur sursum, & non deorsum.*

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur; negando maiorem, quia specificatio potentiarum; etiam si desumatur, aut declaretur per ordinem ad obiecta, tamen non desumitur, aut declaratur per ordinem ad obiecta purè entitativè sumpta, sed per ordinem ad obiecta sumpta formaliter; ideſt, sub illa ratione, sub qua attingũtur ab appetitu, & cum bonum, ad quod dicunt ordinem, & à quo specificantur appetitus sensitivi sit, bonum sensuale, aut sensibile, quatenus tale bonum sensibile est formaliter, & bonum, à quo determinatur, & specificatur voluntas sit bonum intelligibile, seu vt propositum ab intellectu; sit consequens, quod appetitus sensitivus, & rationalis participant diversam specificationem, & habent valde diversum esse; ob quod non obstat, quod voluntas sit principium agendi ad hoc vt appetitus sensitivi talem rationem non habeant.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur ex dictis in solutione ad decimum sextum argumentum, quod illa tria principia non assignat Philosophus pro principijs agendi, & veritatis ex propria mente, & sentẽtia, sed ex sententia, antiquorum, ob quod ipse Aristoteles examinans dictas potentias excludit sensum à prædicta ratione principij veritatis, & agẽdi. Et vlterius inter principia quę admittit in ordine ad agendum, & ad attingendum veritatem, non assignat ea collectivè, sed in sensu distributionis accommodæ; ità vt aliqua sint acommodata ad vnum, & alia ad aliud. Ad eum modum, quo intelliguntur, & explicantur diffinitio naturæ, quam tradit Philosophus libro 2. Physicorum capite 1. dicens: quod natura est: *Principium, & causa motus & quietis eius, in quo est* &c. Ita vt natura sit principium motus in aliquibus entibus naturalibus; in alijs vero sit principium quietis, & in alijs vtriusque, videlicet tam motus, quàm quietis. Et sicut exponitur diffinitio animæ in communi consideratæ, quam tradit idem Aristoteles libro 2. de anima capite 2. dicens: quod anima est; *Id, quo viuimus, sentimus loco-mouemur: & intelligimus.* Ita vt in alijs sit principium vivendi, seu vegetandi tantum; in alijs autem vegetandi, & sentiendi, & in alijs sit principium omnium. Et sic voluntas habet rationem vnius, & non alterius, est enim principium agendi, & non est principium veritatis, seu cognitionis illius.

AD Vltimum argumentum respondetur etiã ex iam dictis, distinguendo maiorem: illud est principium agendi, quod est causa electionis, distinguo maiorem: quod est causa electionis; sive elicitivè, sivè directivè, concedo maiorem. Quod est causa electionis directivè precisè, nego maiorẽ; & etiam minorẽ. Et ad probationẽ distinguo etiam maiorem; electio ex sui propria ratione importat quandam collationem, & comparationem inter extrema eligibilia, distinguo maiorem; præsuppositivè, concedo maiorem. Formaliter, nego maiorem, & minorem cum consequentia. Quia ad electionem quamvis exigatur collatio, & comparatio, non requiritur formaliter, sed præsuppositivè tantum; & sic non obstat, quod voluntas non possit conferre, aut comparare formaliter, & per se vnum ad alterum, ad hoc vt sit principium proprium electionis: & etiam agendi moraliter.

AD Confirmationem occurrit, & respondet Angelicus Præceptor 1. 2. quæstione 13. articulo primo ad 2. & 3. dicens: *Quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus ad rationem pertinet: & dicitur sententia, vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem; tanquam ad consequens.* Et ad secundùm de ignorantia inquit; *quod ignorantia dicitur esse electionis; non*

quod

quod ipſa electio ſit ſcientia; ſed quia ignoratur, quid ſit eligendum. Vnde certiſsimum eſt; quod voluntas eſt cauſa immediatior, & principaliſsima electionis, ob quod etiam debet habere, quod ſit principium agendi modo humano, ſeu moraliter in ſenſu, in quo tractamus nunc de principijs agendi.

QVÆSTIO SECVNDA.

Quod ſit officium, & obiectum, quæ propriè correſpondent intellectui practico?

IN Præſenti capite condiſtinguit Ariſtoteles intellectum practicum ab ſpeculativo dicens: *Et rationem veram, & appetitum rectum eſſe oportet, ſi electio ſit ſtudioſa. Atque eadem illam dicere, hunc autem perſequi. Hæc igitur mens, atque veritas actiua eſt. Mentis autem eius, quæ contemplandi non agendi, neque faciendi principium eſt bonum ac malum, verum eſt, atque falſum. Hoc enim mentis eſt omnis opus. Sed actiuæ mentis veritas eſt conſentanea appetitui recto.* Et paucis interpoſitis, proſequitur dicens *Mens autem ipſa nihil mouet, ſed ea, quæ alicuius eſt gratia, & actiua. Hæc enim, & effectrici menti præeſt.* Vbi duplicem mentem, ſeu intellectum videtur inſinuare, & diſtinguere; quorum alter eſt purè contẽplativus, & alter eſt aliquomodo activus, in quo ſtant, ſeu declarantur, & intellectus ſpeculativus, & intellectus practicus. Et circà intellectũ practicum aliquo modo videtur aſsignare pro obiecto veritatem, & pro officio, ſeu exercitio eiuſdem intellectus attingentiam, ſeu cognitionem veritatis; dum dicit: *Sed actiuæ mentis veritas eſt conſentanea appetitui recto.* Et ex alia parte apparet aſsignare eidẽ intellectui pro obiecto res operabiles, & prò actu, ſeu exercitio operationes, in quãtum dicit; *Hoc enim mentis eſt omnis opus.* Vbi omni menti, intra quam neceſſariò debet claudi, aut cõtineri intellectus practicus; attribuit *opus.* Et ſic ad ampliorem manifeſtationem doctrinæ contentæ in hoc capite, & pro maiori declaratione intellectus practici, & eorum, quæ ad ipſum attinent; inquirimus nunc; quod ſit obiectum proprium, & ſpecialiſsimum correſpondens intellectui practico, quatenus practicus eſt. Et quod ſit officium; ſeu exercitium talis intellectus ſub eadem ratione.

NOTO Primo circà duplex obiectum poſſe determinatè dubitari; àn correſpondeat, aut non correſpondeat intellectui practico, tanquam proprium: videlicèt & de veritate propriè conſiderata; & de rebus agibilibus, ſeu operabilibus. Et ſimilitèr de duplici genere actuũ poſſe contro verti, ſcilicèt, & de cognitione veritatis; & de operatione alia, quæcunque illa ſit, dũ modo non ſit formalis attingentia veritatis, ſeu cognitio illius. Et ſic diſputatio præſens reducitur ad duo puncta: quorum vnum attinet ad obiectum, & conſiſtit in hoc, quod declaremus; àn intellectus practicus, quatenus talis reſpiciat pro obiecto proprio veritatem; àn verò circà aliquod aliud obiectum operabile verſetur. Et aliud punctum eſt circa exercitium, & ſtat in eo, quod determinemus; àn intellectus practicus, prout talis, exerceatur in cognitione veritatis, àn vero in aliquo alio actu, qui ſit praxis; vel operatio diſtincta à cognitione veritatis.

NOTO Secundo, quod cum intellectui practico ad diſtinctionem intellectus ſpeculativi, communitèr attribuatur, quod ſit potentia activa; quod etiam indicat Philoſophus in relato textu dicens: *Sed actiuæ mentis veritas eſt conſentanea*, &c. dupliciter poteſt convenire alicui potentiæ, aut principio, quod ſit, aut habeat eſſe activum; nempè, aut motivè, & applicativè, influendo directè, & immediatè invſum, vel quodſolũ habeat eſſe activũ quantum ad directionem, & ſuperiorem gubernationem eorum, quæ agenda ſunt ab hominibus interius, vel efficienda exterius. Et ſic poteſt dubitari in præſenti circa officium, & exercitium correſpondens intellectui practico; vtrum talis intellectus exercens, vel non exercens cognitionem veritatis, in ſuis actibus, aut per illos habeat movere, & applicare ad vſum alias potentias; àn verò ſolum habeat dirigere, ſeu præſtare directionem ad earum operationes exequendas.

NOTO Tertio ex his, quæ inter alia loca docet D. Thomas 1. parte, queſt. 79. art. 11. dupliciter poſſe comparari aliquod obiectum ad aliquam potentiam; & in preſenti materia ad intellectum; vno modo, ad potentiam abſolutè ſumptam, ſeu ſecundum ſe conſideratam; alio modo ad potentiam ſecundum aliquam rationẽ quaſi accidentalem, aut ſecundariam. Et ſuppono ex his, quæ latius in Methaphyſica docentur, quod ſi intellectus conſideretur præciſè ſecundùm ſe, & ſecundùm primariam, & principalem rationem,

hoc

hoc modo præcisè dicit, quod sit apprehensivus, & cognoscitivus; quatè secundum talem rationem solùm exercet pro actu cognitionem, seu puram apprehensionem obiecti; & respicit pro legitimo obiecto verum, seu veritatem, sub qua dictum obiectum apprehendit. Si autem intellectus consideretur non secundum id ad quod primariò inclinat, sed quantum ad ea, ad quæ propter eius vniversalitatem, & amplitudinem potest extendi; hoc modo non solum habet cognoscere nudè apprehendendo veritatem, sed aliquid superaddit ad cognitionē, & ad attingentiā veritatis. Et quia hoc secundum est, quod propriè attinet ad intellectum practicum; inquirimus nunc; quid sit illa superadditio & excessus, qui reperitur in intellectu practico super intellectum secundum se consideratum, seu supra intellectum speculativum; tàm ex parte actus, seu exercitij, quàm ex parte obiecti, quod per talem actum attingitur; ân sit aliquid, quod sit praxis; vel in quo stet.

SIT Prima conclusio; intellectus practicus, adhuc vt practicus est, respicit pro formali, & specificativo obiecto ipsum verum, seu ipsam veritatem cum aliquo respectu, seu habitudine ad opus agēdum, seu efficiendum. Hæc conclusio deducitur ex Philosopho in præsenti capitè dum explicans principia, à quibus dependet electio; assignat rationem veram, & appetitum rectum; quod est idem, ac dicere intellectum practicum, & voluntatem; & cum nomine intellectus practici assignet rationem veram; consequentèr indicat, quod intellectus practicus, adhuc vt practicus est, & per se, & formalissimè versatur circà veritatem; tanquam circà proprium obiectum.

DEINDE Hoc ipsum confirmat & amplius declarare videtur; dum prosequitur inquiens. *Atque eadem quidem illam dicere; hunc autem persequi. Hæc igitur mens atque veritas actiua est.* Ecce vbi primò distinguens, seu differentiam assignans inter appetitum rectum, seu voluntatem, & intellectum practicum talem appetitum dirigentem ad electionem eliciendam; appetitui attribuit pro obiecto aliquid exterius prosequendum, aut persequendum; *hunc autem persequi.* Rationi autem activæ, seu intellectui practico attribuit pro obiecto, id, quod dicitur: *Atque eadem quidem illam dicere.* Sed id, quod pro propriè dicitur, est veritas; vt in vltimis verbis determinat Philosophus: *Hæc igitur mens, atque veritas actiua est.* Ergò secundùm Aristotelem, intellectui practico, ad hunc, vt practicus est, correspondet, vt proprium obiectum, veritas, vt ostendens aliquam activitatem, seu vt connotans aliquod opus agendum, seu efficiendum.

Quod assumptum clarius videtur suadeti ex doctrina, quam inter alia loca adducit Angelicus Parens, & Præceptor, inter alia loca 1. parte quæstione 16 articulo 1. in corpore, vbi ita ait. *Sicut bonum nominat id, quod intendit appetitus; ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum, & intellectum, siuè quamcumque cognitionem: quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est, secundùm quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam? & sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.* Ex qua doctrina sic argumentor; intellectus practicus, adhuc vt practicus, conservat, & propriè habet rationem intellectus; quia aliàs constitueret potentiam realiter distinctam ab intellectu speculativo, cuius contrarium suprà demonstravimus. Ergo intellectus practicus debet in comparatione ad appetitum, se habere, & distingui ab eo, vt intellectus, seu per illam differentiam, quę inter intellectum, & appetitum communiter assignatur. Sed inter intellectum absolutè sumptum, & appetitum, seu voluntatem commuiter assignatur pro differentia, seu pro ratione formali specificativa, & distinctiva prædictarum potentiarum; quod appetitus versatur circa bonum, vt bonum est, per modum propensionis, & tendentiæ ad illud, vt extra, seu vt in re existens, & intellectus versatur circa verum, vt in intellectu. Ergo cum intellectus, adhuc vt practicus est, conservet rationem intellectus; intellectus practicus, prout intellectus practicus est, habet versari circa verum, tanquam circa proprium obiectum formale specificativum, & distinctivum illius ab appetitu.

DEINDE Suadetur conclusio; eadem enim ratio militat ad hoc, vt intellectus practicus per se versetur circà verum, respiciendo illud, tanquam proprijssimum obiectum specificativum; àc datur in intellectu speculativo, vt respiciat tale obiectum. Sed certissimum est, quod verum est obiectum formale proprijssimū, specificativum, & distinctivum illius ab alijs potentijs, vt asserit Philosophus; tum in præsenti capite; tum in alijs innumerabilibus locis methaphysicæ. Ergo etiam

in-

intellectus practicus, vt talis debet respicere pro obiecto formali specificativo, & distinctivo ipsum verum, aut veritatem. Cętera patent, & maiorē probo; ideò enim intellectus speculativus respicit pro obiecto principalissimo specificativo, & distinctivo; verum: quia verum formaliter sumptum consistit in adæquatione rei ad intellectum; ob quod veritas formaliter accepta solet diffiniri; quod est adæquatio seu conformitas inter intellectum, & rem intellectam. Sed sicut intellectus speculativus, sistens in nuda, & pura contemplatione, legendo, & penetrando obiectum, per se respicit conformationem sui actus cum re, seu obiecto cognito, sistendo in ea; etiam intellectus practicus tendit primariò ad penetrandum, & legendum obiectum materiale, quod objicitur, seu proponitur ei, eo modo, quo est, conformando, & adæquando suam cognitionem cum esse talis obiecti, ad hoc vt hoc modo dirigat appetitum rectum, seu illum debito modo gubernet. Ergò eadē, aut similis ratio militat in intellectu practico, vt talis intellectus est, ad hoc vt per se primariò, & formalissimè respiciat pro obiecto verum, àc datur in intellectu speculativo. Et cum intellectus speculativus respiciat substantialiter, & primariò verum, vt obiectum, à quo specificatur; etiam hoc ipsum quoad substantiam, licèt cum aliqua diversitate accidentali, debet dari, & admitti in intellectu practico, vt intellectus practicus est.

DENIQVE Hoc ipsum comprobatur, ex doctrina, quam tradit Philosophus libro 3. de Anima, capite 10. dum ait: *Intellectus is, inquam, qui alicuius gratia ratiocinatur, quique principium est agendi, atque hic fine ab intellectu contemplatiuo differt.* Vel vt habetur in versione antiqua. *Intellectus autem, qui propter aliquid ratiocinatur, & qui practicus est, differt à speculatiuo secundum finem.* Ex quà doctrina sic argumentor: respectu enim intellectus datur, & obiectum proprium, quod habet rationē formalissimi specificativi, & distinctivi; & dantur etiam diversi fines, ad quos possunt propriæ cognitiones, quasi secūdario ordinari; & assignans Philosophus discrimen inter intellectum practicum, & speculativum, non ponit distinctionem inter illos ex parte obiecti primarij; sed ex parte finis, qui se habet tanquam obiectum secundarium. Ergò secundum Philosophum intellectus speculativus, & practicus conveniunt, & coincidunt in eodem obiecto primario. Sed obiectum principale, formale, & primarium correspondens intellectui speculativo est verum, seu veritas, vt omnes fatentur. Ergò etiam obiectum formale, & specificativum correspondens intellectui practico debet esse verum, seu veritas, licèt sub aliqua circunstantia, aut ratione accidentali connotante aliquod opus agendum, seu efficiendum ab alijs potentijs.

SIT Secunda conclusio: officium, seu exercitium correspondens propriè, formaliter, & elicitivè intellectui practico est cognitio cōnotans opus practicum, sed propriè nō est praxis. Hæc cōclusio quoad substantiam est doctrina Aristotelis, & D. Thomæ, vt constabit ex probationibus adducendis; etiam si de nomine posset esse concertatio, aut controversia; àn talis cognitio, per quam practicus intellectus exercetur, sit denominanda, aut non sit denominanda praxis. Et quātum ad id, quod in proposita conclusione directè asseritur deducitur primo cōclusio ex Aristotele, ex eo quod in præsenti capite docet, dū dicit. *Est autē id in appetitu prosecutio, atque fuga, quod est affirmatio, negatioque in mente.* Tūc sic: comparans enim Aristoteles appetitum ad mentem, seu ad intellectum absolutè sumptum, prout comprehendit, & continet sub se, tàm intellectum practicum, quàm speculativum; asserit: quod sicut appetitus exercetur per actus prosecutionis, & fugæ; ita intellectus tàm practicus, quā speculativus exercentur per affirmationem, & negationem. Sed affirmatio, & negatio non sunt propriè praxis, sed cognitiones. Ergò officium, & exercitium correspondens elicitivè, & formaliter intellectui practico, non est praxis in stricta, & rigorosa acceptione, sed est cognitio veri, aut veritatis, quànvis cum habitudine ad opus.

DEINDE Deducitur, & suadetur conclusio ex alia doctrina, quam paulò inferius adducit Philosophus; dicens: *Mens autem ipsa nihil mouet, sed ea, quæ alicuius est gratia, & actiua. Hæc enim & effectrici menti præest. Nàm omnis, qui facit; & gratia huius facit, & non est simpliciter finis, sed ad aliquid; & alicuius id, quod efficitur, sed non id, quod agitur. Ipsa namque bona actio finis est: & huius est appetitus.* Tunc sic: Aristoteles comparans in hoc textu, mentem, seu intellectum absolutè sumptum cum appetitu rationali, seu cum voluntate, docet quod mens, seu intellectus nihil movet, seu quod non operatur motivè, aut applicativè circà ea, quæ efficiuntur exterius, aut circà illa, quæ agun-

tur

tur interius; ſed quod movere, ſeu operari motivè, aut applicativè, ad prædicta eſt proprium illius potentiæ, quæ per ſe reſpicit finem, & agit propter finem, qualis eſt voluntas, ſeu appetitus rationalis. Ex qua doctrina talis congruentia deducitur ad ſuadendam concluſionem. Si intellectus practicus vltra actum cognitionis exerceret aliquem alium actum, qui eſſet praxis; aliquid, ſeu aliquo modo moveret in ordine ad ea, quæ modo humano aguntur, ſeu efficiuntur; nàm ſuppoſita cognitione, non videtur poſſe aſſignari aliquid pro exercitio intellectus practici, in quo non detur aliqua motio circa agenda, aut efficienda; ſiquidem in ordine ad illa ſolum poteſt præſupponi, & dari, aut directio, & gubernatio, aut motio, impulſus, & applicatio ad vſum, ſeu executionem, & quod attinet ad directionem in ipſa cognitione ſalvatur. Sed intellectus practicus in ordine ad agenda, aut efficienda non concurrit, aut operatur motivè, & applicativè: quià nihil movet, vt in relato textu teſtatur Ariſtoteles. Ergò exercitium correſpondens intellectui practico, quanvis ſit practica cognitio; tamen non eſt aliqua motio, applicatio, aut opus habens rationem praxis.

DEINDE Suadetur concluſio ex alia doctrina, quam tradit idem Philoſophus libro 3. de Anima, capite 10. paulò ſuperius allegato, dum inquit: ſecundũ antiquam translationem. *Intellectus autem, qui propter aliquid ratiocinatur, & qui practicus eſt, differt à ſpeculatiuo ſecundum finem. Et appetitus propter aliquid omnis eſt. Cuius enim appetitus, hoc principium practici intellectus. Vltimum autem principium actionis eſt. Quarè rationabiliter hæc duo videntur mouentia; appetitus, & ratio practica. Appetibile enim mouet; & propter hoc ratio mouet; quia principium eius eſt appetibile, & phantaſma autẽ cum mouet non mouet ſine appetitu. Vnum igitur eſt mouens nempe id, quod appetimus. Si enim duo, nempe intellectus, & appetitus mouerent, ſecundum communem vtique aliquam ſpeciem mouerent, nunc autem intellectus non videtur mouens ſine appetitu. Voluntas autem appetitus eſt. Cum autem ſecundum rationem mouetur, & ſecundum voluntatem mouetur. Appetitus mouet præter rationem.* Ecce vbi intendens Ariſtoteles aſſignare, & declarare principium legitimum, ſeu ad quod legitimè atinet movere in linea agibilium; dicit, quod à prima facie, ſeu primo intuitu conſiderando rationem, ſeu intellectum practicum, & appetitum vtrique videtur convenire, quod moveant; cuius apparientiæ aſſignat rationem: quia cum movere ad agendum ſit proprium appetibilis; & appetibile attineat ad rationem practicam, vt ad cauſam proponentem illud, & ad appetitum: tanquam ob propriam potentiam, cui correſpondet vt obiectum legitimum, & ſpecificativum illius; ideò non irrationabiliter. Sed conformitèr ad rationem apparet, quod tàm rationi practicæ, quam voluntati convenit movere. Sed re melius inſpecta intellectui practico non convenit propriè, quod moveat; ſed ideſt proprium voluntatis. Et ratio eſt duplex: tum quia motio, ſeu hoc, quod eſt movere affert, & dicit aliquem impulſum, ſeu aliquomodo impellere; & cum impulſus, ſeu impellere, ſit proprium voluntatis: ſola voluntas, & non intellectus practicus habet movere ad agendum. Tum quia vt animadvertit, & declarat Philoſophus; ſi intellectui practico propriè, & per ſe conveniret impellere, ſeu movere, & applicare ad agendum, ſeu efficiendum: aliquando intellectus practicus cauſaret per ſe talem motionem, ſeu motum, & applicationem, ſecluſa influentia voluntatis; & cum intellectus, adhùc loquendo de intellectu practico, nunquam habeat movere ad agendum, niſi interveniente influentia, aut applicatione, ſeu impulſu voluntatis, cuius eſt proprium movere: conſequens eſt, quod intellectus practicus, ſecundum propriam rationem, non habet pro officio, aut exercitio movere, aut impellere ad agendum, ſed ſolum quærere, dictare, aut dirigere, ad hoc vt agantur, ſeu efficiantur, quæ modo humano ſunt exequenda.

EX Qua quidem doctrina; ſic vlterius argumentor. Si intellectus practicus exerceretur per actus, qui eſſent praxis; maximè quia per ſe, & ratione actuum, quos formalitèr elicit, cauſaret aliquam motionem, aut applicationem ad agendum, ſeu efficiendum aliquid. Sed vt ex doctrina Ariſtotelis conſtat non cauſat proprium actum per aliquam motionem, applicationem, aut vſum circà finem, aut media. Ergò intellectus practicus non exercetur formalitèr, & elicitivè per actum, qui propriè ſit praxis, ſed ſolùm per cognitionem di-

rigentem ad agendum, & connorantem praxim exercendam per alias potentias distinctas ab intellectu.

DEINDE Idem assumptum comprobatur ex differentia superius adducta ex D. Thoma, & quam omnes admittunt inter intellectum, & voluntatem, & modum operandi vtriusque. Nàm intellectus, & quælibet alia potentia cognoscitiva, non habent ferri ad res, operando per modum tendentiæ ad sua obiecta; sed solum habent operari, inquantum recipiunt in se ipsis obiecta cognoscenda, medijs speciebus intentionalibus: voluntas autem, & alij appetitus, ex eo, quod ex sua natura feruntur ad obiecta habent operari per modum motus, & tendentiæ ad obiectum, quod appetitur: ex qua differentia reperta inter naturam, & modum proprium operandi prædictarum potentiarum; constat; quod cum potentiæ appetitivæ habeant operari per modum motus, tendentiæ, & impulsus ad obiectum; habent etiam operari movendo, & impellendo; & potentiæ cognoscitive non participant talem modum. Et ob hanc causam docet Philosophus in vltimo loco adducto; quod cum imaginatio, seu phantasia movet, non movet sine appetitu; quia cum imaginatio, seu phantasia sit potentia cognoscitiva, solum habet operari cum quiete, & sine aliquo impulsu, aut motione, attingendo suum obiectum, vt ad intra repræsentatur, & vt continetur in ipsa imaginativa media specie. Et idem suo modo superiori contingit, tàm in intellectu practico, quàm in speculativo.

ET Ex hac doctrina potest etiam confirmari, & illustrari proposita conclusio in hunc modum; cum enim praxis dicat opus, seu operationem; tamen ad praxim propriè dictam non sufficit quæcunque operatio, aut exercitium potentiæ: quia si praxis rigorosè, & cum proprietate accepta salvaretur in quacunque operatione, cum actus, qui exercentur ab intellectu speculativo, quatenus speculativus est, sint propriè actus, & operationes contemplativæ; iam actus intellectus speculativi, quatenus speculativus est, essèt praxis rigorosè: quod est absurdum; nàm aliàs inter praxim, & speculationem non daretur distinctio, sed omnia confunderentur quaré praxis exigit operationem habentem aliquo modo; aut rationem impulsus aut motus, seu tendentiæ in finem. Sed actus, seu operationes intellectus practici, adhuc vt practici sunt, ex eo quod propriè formaliter; & substantialiter sunt cognitiones, non dicũt, aut exprimunt rationẽ impulsus, motus, aut tendentiæ in aliquem terminum. Ergò operationes propriè, & per se attinentes ad intellectum practicum, talitèr habent rationem cognitionis, quod per se, & cum proprietate nunquam possunt induere, aut habere rationem praxis.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem, ad probandum quod intellectus practicus, vt practicus, non respiciat pro obiecto verum, sed aliquod aliud obiectum distinctum ab ipso vero. Si intellectus practicus, vt talis, espiceret pro obiecto verum; nullo modo distingueretur ab intellectu speculativo. Sed vt cõstat ex locis superius adductis ex Aristotele, & D. Thoma, inter intellectum practicum, & speculativum datur aliqualis distinctio. Ergò intellectus practicus, vt talis non potest respicere pro obiecto verũ. Cetera apparent certa, & maiorem probo; distinctio omnium potentiarum, comparando illas inter se, desumitur, & declaratur per distinctionem obiectorum: ita vt distinctis potentijs correspondeant diversa obiecta formalia. Sed verum correspõdet, vt proprium, & formalissimum obiectum, intellectui speculativo, quatenus talis intellectus est. Ergò si intellectus practicus respiceret pro obiecto verum, nullo modo distingueretur ab intellectu speculativo. Et cum ab eo distinguatur aliquo modo; consequens videtur, quod non potest respicere pro obiecto proprio, & formali specificativo illius *verum*,

SECVNDO Arguitur, si intellectus practicus respiceret pro obiecto formali verum, ab eo deberet desumere denominationem potiùs quam à bono: siquidèm vnumquodque propriè denominatur à suo specificativo, seu ab eo, à quo desumit specificationem. Sed intellectus nunquam denominatur à vero, & tamen desumit denominationem à bono, vt constat ex illo Psalmi 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Quod intellectui practico videtur specialitèr accomodari. Ergò intellectus practicus non respicit pro formali, & proprio obiecto *verum*.

TERTIO Arguitur, finis, vt finis est, non est, aut non exprimit propriè, & formaliter verum: quia aliàs voluntas versans directè, & principaliter circà finem

versa-

versaretur circà verum, & respiceret verum pro obiecto formali specificativo. Sed intellectus practicus versatur circà finem, tanquam circà proprium obiectum specificativum. Ergò non versatur circà verum Maior patet, & minorem probo, ex Aristotele loco supra adducto ex libro 3. de Anima, capite 10. dùm ait: *Intellectus autem, qui propter aliquid ratiocinatur, & qui practicus est, differt à speculativo secundum finem.* Vbi pro obiecto distinctivo, & consequenter specificativo intellectus practici per ordinem ad intellectum speculativum assignat Philosophus finem. Ergò intellectus practicus versatur circà finem, tanquam circà proprium obiectum specificativum. Et sic non poterit versari circa *Verum*.

QVARTO Arguitur: intellectus practicus, prout talis debet respicere aliquod speciale obiectum, circà quod versetur, & à quo specificetur. Sed verum, aut veritas non dicit aliquod speciale, & proprium obiectum respectu intellectus practici. Ergò intellectus practicus non potest respicere verum, vt proprium obiectum. Maior videtur certa, & minorem probo, illud, quod est quid commune respectu omnium potentiarum, non videtur dicere speciale, aut proprium obiectum respectu intellectus practici. Sed verum, & veritas dicunt aliquid generícum, seu commune respectu omnium potentiarum. Ergò verum, & veritas non exprimunt, aut dicunt speciale, & proprium obiectum respectu intellectus practici. Cætera apparent certa, & vltimam minorem probo; verum, & veritas ex se dicunt adæquationem rei, quæ attingitur cum potentia, seu actu per quem attingitur; ob quod veritas solet diffiniri, quod est adæquatio, seu conformitas rei cum intellectu. Sed in omnibus potentijs reperitur, quod fundent, & habeant conformitatem, & adæquationem cum rebus, quas percipiunt, sub ea ratione, sub qua eas attingunt, vt constat discurrendo per omnes. Ergò verum, & veritas dicunt aliquid commune, seu generícum respectu omnium potentiarum; & sic non exprimunt aliquid speciale respectu intellectus practici: quarè non poterunt induere rationem obiecti formalis circà quod versentur.

QVINTO Arguitur, obiectum formale, & specificativum correspondens intellectui practico debet habere proportionem cum illo. Sed verum, & veritas non habent proportionem cum intellectu practico. Ergò obiectum formale specificativum, circà quod versatur intellectus practicus non potest esse ipsum verum, aut veritas. Maior constat, & minorem probo; intellectus practicus, inquantum practicus est debet dicere ordinem ad operationem, & sic solum ostendit conformitatem, & proportionem cum obiecto operabili. Sed veritas, & verum quatenus talia sunt, non dicunt, aut exprimunt esse operabile, sed potius contraponuntur illi; ita vt id, quod est in vero, aut veritate, quatenus talia contraponatur practico. Ergò verum, & veritas non habent proportionem, & debitam conformationem cum intellectu practico. Et sic non possunt correspondere illi, tanquam proprium, & formale obiectum specificativum.

SEXTO Arguitur ex quadam doctrina, quam in præsenti capite tradit Aristoteles dicens: *Hoc enim mentis est omnis opus.* Ecce vbi Philosophus generalitèr loquens de mente, attribuit illi pro obiecto, circà quod versatur, *opus*: & cum intellectus practicus propriè induat, & habeat rationem mentis; debet versari circa opus. Et ex hac doctrina, sic argmentor opus est obiectum condivisum, & contrapositum vero & veritati. Sed intellectus practicus, ex eo quod verè, & propriè habet rationem mentis, versatur circà opus. Ergò intellectus practicus non potest verè, & propriè versari circa verum, aut veritatem, tanquam circa legitimum, & principale obiectum.

SEPTIMO Arguitur, intellectus practicus, prout practicus est, est principium agendi; & inter talia principia illum statuimus, & annumeravimus in quæstione præcedenti. Ergò debet versari circa aliquid agibile, seu operabile; siquidèm principium agendi per ordinem ad actionem, & ad agibile, seu operabile dicitur tale. Sed verum, & veritas secundum quod attinguntur, seu percipiuntur per intellectum, non habent rationem agibilium, seu operabilium. Ergò verum, & veritas non possunt correspondere intellectui practico pro obiecto principali, & formali specificativo ipsius.

OCTAVO Arguitur, ad intellectum practicum, inquantum practicus est, attinet influere in electionem, & ex eo quod influit in electionem, habet, quod sit principium agendi. Quare Aristoteles describens in præsenti capite electionem dicit; quod electio est; *Vel intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus.* Itaque intel-

tellectus practicus, quatenus practicus, est, & principium agendi, debet respicere idem obiectum, ac respicit electio, in quam influit. Sed electio non respicit tanquam proprium obiectum verum, aut veritatem. Ergò nec intellectus practicus.

NONO Arguitur; idem obiectum formale respicit ars, quæ est virtus, seu habitus residens in intellectu practico, & illam perficiens; ac respicit ipse intellectus practicus, cui inest. Sed ars non versatur circà verum, seu veritatem, tanquàm proprium obiectum. Ergò neque intellectus practicus. Maior apparet certa; quià cùm omnes habitus perficientes aliquam potentiam operantem, per illam, & cũ illa operantur; etiàm sub eadem ratione formali; & sic idem obiectum formale respiciunt, ac respicit potentia; & cum ars resideat in intellectu practico; idem debet esse obiectum vtriusque; scilicet artis, & intellectus practici. Et minorem probo; cum enim, vt docet Philosophus in inferiori, cap. 4. ars sit recta ratio operum faciendorum; per se videtur respicere pro legitimo obiecto aliquid faciendum. Sed verum, & veritas non sunt aliquid faciendum, cum non sint aliqua opera externa. Ergò ars non respicit, tanquàm proprium obiectum, verum, aut veritatem, & consequenter, nec intellectus practicus.

DECIMO Arguitur; intellectus practicus, inquantum practicus est, videtur respicere pro obiecto aliquid futurum, nempè aliquid operabile, aut factibile. Sed verum, & veritas non pertinent, aut non videntur se tenere ex parte futurorum. Ergò verum, seu veritas non possunt esse obiectum per se correspondens, tanquam proprium specificativum intellectui practico. Maior apparet certa; quià cum intellectus practicus versetur, circà agibilia, & factibilia dirigendo voluntatem, & aliàs potentias ad eorum executionem, seu productionem; & agibilia, & factibilia non dicant aliquid iam existens de præsenti, sed solùm extiturum de futuro; consequens apparet; quod intellectus practicus respiciat prò legitimo obiecto aliquid futurum. Et minorem probo; nàm vt D. Thomas argumentatur referens Diuum Augustinum de vera Religione; verum, seu veritas est id, quod est. Sed id, quod est, non nominat, aut dicit aliquid de futuro, sed de præsenti. Ergò verum, & veritas non se tenent ex parte futurorum: nec possunt esse legitimum obiectum correspondens intellectui practico.

VNDECIMO Arguitur, nullum obiectum proprium, & formale respectu cuiuslibet potentiæ particularis excedit extensionem talis potentiæ, sed cùm ea adæquatur. Sed verum, & veritas excedũt extensionem intellectus practici. Ergò non possunt esse proprium, & legitimum obiectum illius. Maior per inductionem constat, & minorem probo; intellectus practicus, ex sui propria ratione solùm se extendit ad ea, quæ sunt agibilia, vel factibilia. Sed veritas, & verum non solùm habent extensionem ad agibilia, & factibilia; verum etiam ad ea, quæ repugnant; nàm verum est; quod ea, quæ implicant contradictionem non possunt esse. Ergò verũ & veritas excedũt extensionẽ intellectus practici; & sic nequeũt illi correspõdere, tanquã propriũ, & formale obiectũ.

DVODECIMO Arguitur; id, quod est proprium potentiarum appetitivarum non videtur posse correspondere intellectui practico, tanquam obiectum propriũ, & formale specificativum illius. Sed veritas est quid proprium potentiarum appetitivarum. Ergò non potest esse propriũ & formale obiectum specificativum intellectus practici. Maior patet: & minorem probo; vt enim docet Philosophus in superiori lib. 4. cap. 7. Et amplius declaravimus in commentarijs eiusdem capitis; veritas constituit virtutem moralem attinentem ad partem appetitivam. Sed virtutes morales attinentes ad partem appetitivam, sunt quid proprium potentiarum appetitivarum. Ergò etiã veritas est quid propriũ talium potentiarum: & consequẽter, non potest esse propriũ, & formale obiectum specificativũ intellectus practici.

Decimo Tertio arguitur: intellectus practicus, adhuc, vt practicus est, induit, & habet rationem anterioris potentiæ respectu volũtatis. Ergò debet respicere pro obiecto formali specificativo aliquid præcedens rationem formalem obiectivam correspondentẽ voluntati, quæ quidem ratio est bonum. Siquidem potentiæ per ordinem ab obiecta specificantur, & ostendunt suã graduationẽ, & dignitatem. Sed verum non est quid prius, quã bonũ, quod est legitimum obiectum voluntatis. Ergò verum non potest esse obiectũ proprium correspondens intellectui practico. Minorem subsumptã probo; illud inter prædicata convenientia rebus, habet, quod sit prius, quod est vniversalius; sicut priùs est ens, quã substãtia; & substãtia, quã vivens; & vivẽs, quã animal, & animal, qua homo. Sed bonũ est prædicatũ vniversalius, quã verũ; cũ verũ sit quoddã bonũ particulare

contentum ſub ratione vniverſali boni in communi conſiderati. Ergò verum non eſt quid prius quàm bonum, nec eſt obiectum proprium correſpondens intellectui practico.

DECIMO Quarto arguitur; ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles libr. 6. Methaphiſicæ, textu 8. dùm dicit, quod circà ſimplicia, & quod quid eſt, non eſt veritas, neque in intellectu, neque in rebus, indicans, quòd veritas ſolum datur in compoſitione, & diviſione intellectus. Sed intellectus practicus non ſolùm exercetur per compoſitionem, & diviſionem; ſed etiam per ſimplicem apprehenſionem, per quam poſſunt proponi agibilia, & factibilia voluntati. Ergò obiectum proprium, & formale adæquatè correſpondens intellectui practico non poteſt eſſe verum, aut veritas.

DECIMO Quinto arguitur; contrà ſecundam concluſionem ad probandum, quod exercitium intellectus practici non ſiſtat in cognitione excludente praxim, aut denudata, & depurata à praxi, ſed quod ſit, aut poſsit eſſe praxis. Si actus, per quem exercetur intellectus eſſet pura cognitio, non involuens rationem praxis, non diſtingueretur actus attinentes ad intellectum practicum ab actibus, ſeu operationibus attinentibus ad intellectum ſpeculativum: ſiquidem intellectus ſpeculativus; etiam exercet operationes, quæ ſunt cognitiones ſiſtentes intrà eſſe cognoſcitivum. Sed actus correſpondentes intellectui practico ſunt, valdè differentes ab actibus attinentibus ad intellectum ſpeculativum; vt apparet ex diſtinctione, quam inter prædictos intellectus aſsignat Ariſtoteles. Ergò exercitium reſpondẽs intellectui practico nõ poteſt eſſe pura cognitio, ſed debet eſſe praxis.

DECIMO Sexto arguitur; operationes procedentes ab intellectu practico debent eſſe practicæ, vtpotè correſpondentes intellectui habenti ſimile eſſe. Sed practicum dicitur tale à praxi. Ergò operationes, quas elicit intellectus practicus, vt talis, nõ debent eſſe nudæ, & puræ cognitiones, ſed debẽt habere rationẽ praxis.

DECIMO Septimo arguitur, ſcientiæ practicę diſtinguntur à ſcientijs ſpeculativis per hoc, quod ſpeculativæ ſiſtũt in cognitione veritatis; practicæ autẽ per ſe dicũt ordinẽ ad praxim, & per praxim exercentur. Ergò illi actus, qui ſunt legitimum, & propriũ exercitium ſcientiarũ practicarum, habent propriè, quod ſint praxis. Sed actus, per quos propriè, & legitimè exercentur ſcientiæ practicæ, ſunt actus, ſeu operationes intellectus practici. Ergò operationes attinentes ad intellectũ practicum participant verè, & propriè quod ſint praxis, & ſic non ſiſtunt in eo, quod ſint cognitiones.

DECIMO Octavo arguitur, ex illa doctrina, quam tradit Philoſophus in præſenti capite, dùm dicit: *Quarè cùm moris quidem virtus, habitus ſit electiuus, electio verò appetitus deliberatiuus: ob hæc ipſa, & rationem veram, & appetitum rectum eſſe oportet, ſi electio ſit ſtudioſa.* Eccè vbi ad electionem ſtudioſam exigit Ariſtoteles non ſolùm appetitum rectum, ſed etiam rationem veram: indicans, quod ad electionem ſtudioſam non ſolum concurrit appetitus, ſeu voluntas, ſed etiam intellectus practicus. Ergò electio ſe habet vt actus, ſeu exercitiũ intellectus practici. Sed electio non eſt cognitio, ſed actus appetitus habens rationem praxis. Ergò intellectus practicus non exercetur per puram cognitionem, ſed per actus habentes verè, & propriè rationem praxis.

DECIMO Nono arguitur, ex alia doctrina, quam ſubiungit Ariſtoteles, dicens: *Mentis autem eius, quæ contemplandi, non agendi, neque faciendi, principium eſt, bonum, ac malum, verum eſt, atque falſum.* Quibus verbis videtur Ariſtoteles aſsignare diſcrimen inter intellectum practicum, & ſpeculativum; per hoc, quod intellectus ſpeculativus habet pro officio, & exercitio cõtemplationem veritatis; intellectus autèm practicus agere, & facere, ſeu actionem, & factionem. Sed actio, & factio propriè dicunt, & proprie exprimunt praxim, & non cognitionem. Ergò operationes, ſeu exercitium legitimè correſponden s intellectui practico, non habet præciſè, quod ſit cognitio, ſed rationem praxis participat propriè, & ſtrictè.

VIGESIMO Arguitur; ſecundũ Ariſtotelẽ, cap. 4. ſequenti; ars habet verè, & propriè rationem virtutis intellectualis: & ſic debet opeari per ipſum intellectum, ſicut, & cæteræ virtutes exercentur per proprias potentias, quibus inſunt; vndè operationes correſpondentes artibus, tanquam propria exercitia, debent eſſe ſimùl actus intellectus practici, per quem operantur artes, & cuius ſunt propriæ perfectiones. Sed operationes correſpondentes artibus; cùm ſint factiones; ex eo, quod ars eſt recta ratio operum faciendorum; ſunt praxis. Ergò etiàm actus, per quos exercetur intellectus practicus habent quòd ſint praxis, & nõ puræ cognitiones.

VI-

Vigesimo primo arguitur, ex doctrina, quam tradit Aristoteles, libro tertio de Anima, capite 10. dùm dicit: *Intellectus autem, qui propter aliquid ratiocinatur, & qui practicus est, differt à speculatiuo secundum finem. Et appetitus propter aliquid omnis est. Cuius enim appetituum, hoc principium practici intellectus. Vltimum autem principium actionis est.* En vbi Philosophus primò distinguit inter se, intellectum speculativum, & practicum per hoc, quod intellectus speculativus non operatur propter finem; intellectus autem practicus operatur ex fine, & cùm fine, qui quidem finis est principium vltimum, & primum operationum practicarum: & sic illæ operationes, quæ procedunt ab intellectu practico, vt tali, debent etiàm procedere ex fine, vt finis est, seu prout habet rationem principij in linea operabilium. Sed ea, quæ in tali linea causantur à fine, & ab eo finalizantur, sunt praxis. Ergò etiàm operationes attinentes ad intellectum practicum debent esse praxis.

VIGESIMO Secundo arguitur: ex alia doctrina, quam ibidem subiungit Aristoteles, dicens: *Quarè rationabiliter hæc duo videntur mouentia, appetitus, & ratio practica. Appetibile enim mouet, & propter hoc ratio mouet: quia principium eius est appetibile.* Ex qua doctrina, sic argumentor. Si exercitium intellectus practici esset substantialiter cognitio; & non praxis, maximè, quia intellectus practicus non moveret ad agendum, sed solum dirigeret, aut tantum præstaret directionem in linea agendorum: siquidem voluntas, & alij appetitus; ex eo, quod movent in linea activa, exercentur per praxim. Sed etiam intellectus practicus habet movere; vt expressè videtur asserere Aristoteles in relato textu. Ergò officium, & exercitium intellectus practici, non est actus denudatus à praxi; sed propriè, & rigorosè habet rationem praxis.

VIGESIMO Tertio arguitur, consilium est actus intellectus practici; cum sit actus regulans, aut immediatè dirigens electionem, quæ per intellectum practicum propriè regulatur, & mensuratur. Sed consilium videtur habere propriè rationem praxis. Ergò intellectus practicus per praxim exercetur propriè. Maior est certa, & minorem probo; consilium secundũ vulgarem illius descriptionem est: inquisitio rationis de re dubia, & magna à nobis facienda: quare Divus Gregorius Nisenus, libro 5. Philosophiæ, cap. 5. inquit: *Consiliamur de his, quæ fiunt in nobis, & per nos fieri possunt.* Sed ea, quæ fiunt in nobis, & à nobis ipsis possunt fieri, fiunt practicè per operationẽ, quæ propriè est praxis. Ergò consiliũ habet rationẽ praxis; & sic intellectus per praxim exercetur, & eius operatio non debet esse nuda cognitio.

VIGESIMO Quarto arguitur; vsus, qui inter actus humanos numeratur; cùm sit executio operationis imperatæ, seu applicatio potentiarum inferiorum ad operandum: est praxis, & non cognitio. Sed vsus est actus, seu exercitium intellectus practici. Ergò intellectus practicus non solum exercetur per cognitionem, sed per praxim. Minorem, in qua videtur esse difficultas, sic probo; vt enim docet D. Augustinus, libro 1. de doctrina Christiana, cap. 4. *Vti est id, quod in vsum venit ad aliud referre.* Sed referre vnum ad aliud, est proprium exercitium rationis, seu intellectus. Ergo vsus debet etiam esse actus, seu exercitium intellectus; & cũ vsus propriè non attineat ad intellectum speculativũ, debet esse exercitiũ intellectus practici. Et sic intellectus practicus exercetur per praxim.

VIGESIMO Arguitur; ratio, obquam denegamus actibus, seu operationibus attinentibus ad intellectum practicũ, quòd sint praxis, est; quia non habent rationem motus, seu non eliciuntur per modũ tendentiæ in finem assequendum. Sed componitur optimè, & stat, quod volũtas moveat intellectum practicum ad exercitiũ aliquarum operationum deservientium ad consecutionem finis, cùm in hoc nulla appareat repugnantia. Ergò optimè etiàm componitur, & stat, quod intellectus practicus exerceatur per actus habentes rationem motus, & qui propriè sint praxis.

DENIQVE Arguitur: sicut in linea appetitiva se habet intentio respectu electionis; sic pariformiter in linea intellectiva se habet cognitio principiorum, seu præmissarum respectu cognitionis conclusionis, vt docent Aristoteles, & D. Thomas. Sed ex eo, quod in linea appetitiva voluntas procedit ex intentione ad electionem; dicitur moveri de vno ad aliud. Ergò quia intellectus procedit etiam ex cognitione principiorum ad cognitionem conclusionis, etiàm debet moveri de vno ad aliud; & sic actus intellectus, specialiter loquendo de intellectu practico, debent habere rationem motus, & praxis.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, negando maiorem. Et ad probationem, concessa maiori, & minori, distinguo consequens. Ergò si intellectus

practicus respiceret pro obiecto formali verum, non distingueretur ab intellectu speculativo, distinguo consequens, si respiceret verum, sistendo præcisè in attingentia, & cognitione illius, non fundando aliquam habitudinem, aut cõnotationem ad opus, concedo consequentiam. Si respiciat verum, non sistendo in illius cognitione, & contemplatione, sed illud attingat, cùm aliqua connotatione, aut habitudine ad opus, nego consequentiam. Quià etiamsi; tàm intellectus practicus, quàm speculativus conveniant in respiciendo verum, tanquàm obiectum formale, & vt specificativum substantiale vtriusque; differunt tamen per hoc, quod intellectus speculativus respicit verum, vt præcisè contemplandum: sistendo in illius contẽplatione. Intellectus autem practicus respicit ipsum verum non sistendo in attingentia illius, sed extendendo, aut aliquo modo ordinando illud ad opus. Et sic non obstat; quod vterque intellectus respiciat rerum, vt formale specificativum; adhoc, vt per dicta connotata, aut dictas rationes accidentales fundent inter se distinctionem formalem, aut virtualem.

AD Secundum argumentum respondetur, negãdo maiorem. Quià etiamsi implurimum denominationes debeant desumi à proprijs specificativis, seu naturis rerum; tamen hoc non semper observatur; quià aliquando res solent desumere denominationem ab aliquo accidenti proprio; sicut substantia dicitur talis à substando, quæ est quædam proprietas illius. Et aliquando ab aliquo accidenti absolutè exteriori, & valdè communi, sicut lapis dicitur ledendo pedem. Et sic ex eo, quod intellectus practicus denominetur bonus aliquando; ex eo, quod habet proponere bonum voluntati, quam dirigit; hoc non convincit; quod bonum sit proprium obiectum talis intellectus; nec aufert dictã rationẽ àvero: quià si intellectus practicus aliquandò denominatur bonus; maiori cum proprietate potest dici verus.

AD Tertium argumentum respondetur; omissa maiori, negãdo minorem. Et ad probationem, dico: quod illa verba Aristotelis habent hunc sensum; scilicet quod intellectus practicus differt ab intellectu speculativo, non secundum obiectũ substantiale, primarium, & specificativũ; sed secundum finem; ideſt, secundũ quãdã terminationem accidentalem, & secundariam: quià vt dictum manet, intellectus speculativus respicit pro fine, seu termino, in quo sistit, nudam contemplationẽ veritatis: intellectus autẽ practicus nõ sistit in dicta contẽplatione, sed illam vlterius ordinat, & quasi extendit ad opus, dirigẽdo & ordinando illius executionẽ. Et sic Aristoteles non tollit, sed potius confirmat; quod verum sit legitimũ, & principale obiectum correspondés intellectui practico.

AD Quartum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorẽ. Et ad probationem similitèr, & ad secundam probationem, dico: quod verum, & veritas possunt sumi, vel in communi, & lata acceptione, prout præcisè dicunt quancunque conformitatem, seu adæquationem obiecti, cùm potentia quomodocũque attingente, aut cognoscente obiectum; aut specialitèr dicunt conformitatẽ, & adęquationem entis, cùm potentia attingente illud sub tali ratione. Et si verũ, & veritas attendantur, seu accipiantur primo modo; vt sic verum est, quod sunt quid commune respectu omnium potentiarũ, aut ad minus respectu illarum, quæ sunt cognoscitivæ; & vt sic certum est, quod verũ non potest correspõdere intellectui practico, vt legitimum obiectum determinativũ, & specificativum. Si autèm sumatur verum secundo modo, seu in secũda cõsideratione, pro re sic; sicut ens subratione entis, non potest attingi, aut cognosci ab aliqua alia potẽtia præter intellectũ; sic nec verum formalitèr sumptum, pròut dicit conformitatem, & adæquationẽ entis, cũ potentia cognoscẽte ipsum ens, potest attingi nisi ab intellectu; vndè subhac ratione habet verũ, quod sit specialissimũ obiectum intellectus, speculatiui quidẽ, sistẽdo in ipso vero; & practici, ordinãdo tale verum, & ipsius cognitionem ad opus.

AD Quintum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; intellectus practicus, vt talis, debet dicere ordinẽ ad operationem, distinguo maiorẽ. Tanquã ad finem, seu obiectũ secundariũ, ad quod per quandã cõnotationẽ extendit suũ primariũ, & substantiale obiectũ, cõcedo maiorẽ. Debet dicere ordinẽ ad operationẽ, tanquã ab obiectũ, seu finẽ primariũ, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià operatio solum attenditur ab intellectu practico, tanquàm finis, & ratio secundaria; & hoc non tollit, quod verum, & veritas respectu intellectus practici habeant rationem obiecti formalis, & primari, tribuentis ei speciem, seu specificationem.

AD Sextum argumentum respondetur, cùm Donato Aciayolo, in exposi-

tio-

tione eiusdem textus, sensum Aristotelis stare in hoc: quod cùm Philosophus in textu præcedenti dixisset, quod mens, seu intellectus ad distinctionem appetitus, seu voluntatis, versatur circà affirmationem, & negationem; cùm sit proprium appetitus versari circà bonum, & malũ; & cùm sit duplex mens, seu intellectus; ad declarandum, quod vtrique convenit affirmare, & negare; ideò dicit: *Hoc enim mentis est omnis, opus*; ideſt, opus, seu exercitium affirmandi, & negandi, convenit omni menti, tam speculativæ, quam practicæ. Sed non est sensus, quod mens, seu intellectus versatur formaliter tanquam circà proprium obiectum specificativum, circà opus; quià vterque intellectus per se, & primariò versatur, circà verum.

AD Septimum argumentum respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens. Ergo debet versari, circà aliquid operabile; distinguo, quasi deconnotato, seu secundariò, & tanquam, circà finem, concedo consequentiã. Tanquam circà obiectum primarium, & formale specificativum, nego consequentiam. Quià ratio principij agendi, solum convenit, & attribuitur intellectui practico in quantum est directivus agibilium, & adhoc non obstat, sed potius exigitur tanquàm ratio formalis obiectiva correspondens tali intellectui ratio veri; vt formetur cognitio ad dirigendum.

AD Octavum argumentum respondetur ex eadem doctrina, distinguendo maiorem; ad intellectum practicum attinet influere in electionem; distinguo maiorem; influere mediate, & directivè tantum, omitto maiorem. Influere immediatè, & elicitive, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià influentia mediata, & quæ solum se habet directivè respectu electionis non excludit, sed potius exigit, seu requirit, tanquam obiectum formale verum, seu veritatem propriè acceptam.

AD Nonum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorẽ; ex eo, quod ars est recta ratio operũ faciendorum, per se habet respicere aliquid vt faciendum, distinguo maiorem, immediatè, & elicitivè per ipsam artem, nego maiorem. Mediatè, hoc est, mediantibus alijs potentijs executivis, & directivè præcisè per ipsam artem, concedo maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià ars non habet, quod sit factiva quomodocunque, seu quod sit recta ratio operũ faciẽdorum; sed ità vt primariò habeat, quod sit ratio, & ex hac parte habet etiàm, quod primariò, & principaliter respiciat pro obiecto ipsam veritatem, seu verum; & quasi ex consequenti connotet factionem exercendam ab alijs potentijs.

AD Decimum argumentum respondetur; imprimis quod ars non respicit pro obiecto præcisè id, quod est futurum; sed etiam id, quod de præsenti efficitur, conformiter ad ideam, & ad regulas artis. Præter quàm quod verum, & veritas, non solùm salvantur in rebus præsentibus, sed etiam in futuris: nàm sicut verum est, quod res posita extrà causas, & de præsenti existens, nunc est; ita similiter est verum, quod res futura erit in sua determinata duratione, pro qua iudicatur futura, & in qua erit præsens. Vndè quomodocunque comparetur ars ad suũ obiectum, semper salvatur; quod exercetur, circà verum, seu veritatem, & quod verum sit proprium obiectum intellectus practici.

AD Vndecimum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed verum, & veritas excedunt extensionem intellectus practici, distinguo minorem: si considerentur absolutè, & sinè aliqua determinatione, cõcedo minorem. Si verum, & veritas considerentur secundùm connotationem, & extensionem ad factibilia, seu agibilia, nego minorem. Ergò non possunt esse proprium obiectum illius, distinguo consequens: quando considerantur absolutè, & independenter à dicta determinatione, concedo consequentiam. Si considerentur cùm dicta habitudine, seu extensione ad agibilia, nego consequentiam. Quià hoc modo verum habet esse practicum, & adæquationem cùm practico intellectu; obquod componitur optimè, quod sit formale obiectum illius.

AD Duodecimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico: veritatem habere varias acceptiones; nàm aliquando sumitur pro habitu quodam adquisito inclinante appetitum humanũ ad veracitèr procedendum; tàm in verbis, quàm in factis: aliquando autem sumitur pro conformitate entis cogniti, vt talis cũ potentia cognoscente; & si primo modo accipiatur, vt sic verũ est; quod cõstituit veritatẽ attinentẽ ad lineã appetitivam, & non habet determinatè, quod sit proprium, & formale obiectum specifi-

cativum intellectus. Si autem veritas consideretur secundo modo, vt sic proprijssimè attinet ad intellectum, & est obiectum illius; intellectus quidem speculativi, si attingatur, & cognoscatur, sistendo in illius cognitione; & intellectus practici, si accidentaliter, & quasi secundariò extendatur ad regulandum, seu dirigendum factibilia, & agibilia.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concesso primo antecedenti, cùm consequentia, negando minorem subsumptam, & ad probationem admissa maiori, nego minorem. Quià verum, & bonum; cùm sint prædicata transcendentia, consecuta ad ens; æqualem extensionem habent, & mutuò se transcendunt; nàm sicut verum est quoddam bonum sub bono vniversali contentum; ità etiàm bonum est quoddam verum, sub verò vt sic clauso. Et quià aliàs verum proximiùs comparatur ad ens, quàm bonum; ideò induit rationem prioris obiecti, & correspondet priori potentiæ, qualis est intellectus. Vndè D. Thomas 1. part. quæstione 5. articulo 2. comparans bonum ad ens, ait in corpore articuli: *Respondeo dicendum, quod ens secundùm rationem est prius quàm bonum. Ratio enim significata per ens est id, quod concipit intellectus de re, & significat illam per vocem: illud ergo est prius secundùm rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus, primò enim in conceptione intellectus cadit ens: quia secundùm hoc vnumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, vt dicitur in 9. Methaphisicæ. Vndè ens est proprium obiectum intellectus; & sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ità ergo secundùm rationem prius est ens, quam bonum.* Et id ipsum habet etiam verum respectu boni. Vt amplius declarat, quæst. 16. artic. 4.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, quod etiam si veritas perfecta, & perfecto modo cognita solum reluceat in compositione, & divisione intellectus; tamen veritas intellectualis absolutè sumpta. Etiàm reperitur in alijs operationibus intellectus, tàm practici, quàm speculativi. Et sic D. Thomàs 1. part. quæstione 16. articul. 2. circà finem corporis, dicit: *Veritas quidèm potest esse in sensu, vel intellectu cognoscente quod quid est, vt in quadam re vera, non autem vt cognitum in cognoscente. Quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum, vt cognitum. Et idèo proprièloquendo veritas est in intellectu componente, & diuidente; non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quodquid est.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur, negando maiorem. Quià quànvis intellectus practicus, & speculativus conveniant in eo, quod ambo exercent substantialitèr actus cognoscendi, seu intelligendi, differunt vlteriùs per hoc, quod speculativus, vt sæpius diximus, sistit in contemplatione ipsius veritatis, non fundando directionem, aut extensionem ad aliquod opus aliarum potentiarum: practicus verò non sistit in contemplatione obiecti, aut veritatis, sed illam cognitionem, quam format attingendo primariò verum; vlteriùs illam extendit ad gubernationem, seu directionem alicuius operis, aut motus exequendi extrà ipsum intellectum.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed practicum dedominatur à praxi, distinguo minorem; à praxi immediatè, & formalitèr attinente ad illud, quod participat talem denominationem, præcisè, nego minorem. A praxi se tenente mediatè, & quasi terminativè, vel obiectivè, omitto minorem, & nego consequentiam. Quià adhoc vt intellectus sit, & propriè denominetur practicus ad distinctionem intellectus speculativi, non est necessarium, quod ipse intellectus formalitèr, immediatè, & per se ipsum exerceat actus, qui sint motus, aut praxis; sed satis est, quod per se fundet aliquam habitudinem, seu connotationem per modum dirigentis ad actus, seu ad motus, in quibus propriè, & formaliter stat, seu cõsistit praxis; & quià hoc modo se habet intellectus dirigens voluntatem ad agendum: ideò talis intellectus, quànvis per se & formalitèr non exerceatur per praxim; tamen dicitur, & est intellectus practicus.

AD Decimum septimum argumentum respondetur ex dictis in præcedenti solutione, concesso antecedenti, negando consequentiam. Quià non est idem fundare, aut dicere habitudinem ad praxim, tanquàm ad terminum, aut actum, seu effectum extrinsecum, àc exerceri formalitèr per praxim; & scientiæ practicæ, vt practicæ sunt, quànvis habeant primum, tamen non habent hoc secundum. Et sic ex eo, quod tales scientiæ immediatè, propriè, & formalitèr exerceantur, aut operentur per actus intel-

tellectus practici, non ſequitur, quod intellectus practicus formaliter exerceat praxim; ſed ſolum ſequitur, quod fundet habitudinem, ſeu connotationem ad illam, tanquàm ad terminum, ſeu effectum.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur, quod in illo loco indicat Ariſtoteles, quod intellectus practicus influit in electionem directivè, & tanquam quid præſuppoſitum ad ipſius electionis elicientiam, non autèm elicitivè, & immediatè; ità vt electio ſit actus proprius, & formalis intellectus. Et ideò non obſtat, quod electio non ſit formaliter cognitio, adhoc vt ſalvetur, quod intellectus practicus per cognitionem tantum, & non per praxim exercetur.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, quod in illo loco, & textu aſsignat Philoſophus diſcrimen, ſeu differentiam inter intellectum practicum, & ſpeculativum, per hoc, quod intellectus practicus eſt principium agendi, quod non convenit intellectui ſpeculativo. Sed non taliter, quod intellectus practicus, inquantum eſt principium agendi, debeat elicere immediatè, formaliter, & per ſe ipſum aliquam actionem, aut factionem; ſed quià per ſe habet dirigere voluntatem, & reliquas potentias adhoc, vt exequantur actiones, & factiones, in quibus propriè, & formaliter conſiſtit praxis.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed operationes artis, ex eo, quod ſunt factiones, habent verè, & propriè, quod ſint praxis, diſtinguo minorem; operationes artis, quę mediatè; hoc eſt mediantibus alijs potentijs executivis, exercentur ab arte, concedo minorem. Operationes artis, quæ immediatè formaliter, & elicitivè procedunt ad ipſo habitu, in quo ars conſiſtit, nego minorem, & conſequentiam. Quià etiam ſi attribuatur, & verè cõpetat arti; quod ſit principium effectionis, & praxis; tamen non attribuitur illi, quod ſit recta ratio operum faciendorum, immediatè, & eliciendo per ſe ipſam, aut per potentiam, cui immediatè, ineſt: factiones, ſed quià architectonicè, & remotè dirigit ad tales effectiones exercendas.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur: quod illa diſtinctio, quam affert, ſeu aſsignat Philoſophus in illo loco inter intellectum practicum, & ſpeculativum, non ſtat in eo, quod intellectus practicus agat propter finem, aut moveatur à fine, eo modo, quo movetur voluntas, & moventur à voluntate gratia ipſius finis reliquæ potentiæ inferiores; ſed docet, quod intellectus practicus, & ſpeculativus differunt fine; hoc eſt; quia finis intellectus ſpeculativi eſt ipſa contemplatio veri, aut veritatis: finis autem, ad quem tendit, & quem reſpicit tanquàm terminum, ſeu obiectum ſecundarium intellectus practicus, eſt opus dirigendum ab ipſo intellectu, & efficiendum ab alijs potentijs ab eodem intellectu directis.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: ſi exercitium intellectus practici non eſſet praxis; maximè quià intellectus practicus non moveret ad agendum, diſtinguo maiorem; quia non moveret agendum per ſe, ſeu ratione ſui, & per modum applicantis, ſeu impellentis, concedo maiorem. Quià non moveret abſolutè loquendo, nego maiorem. Sed ſecundum Ariſtotelem intellectus practicus movet, diſtinguo minorem: movet directivè, & ratione alterius; hoc eſt, ratione appetibilis, quod proponit voluntati, & mediante voluntate movet reliquas potentias, concedo minorem. Movet applicativè, ſeu per modum applicantis, & impellentis ad operandum, nego minorem, & conſequentiam. Quià ad praxim exigitur hic ſecundus modus movendi, qui non convenit intellectui; ſed ſolum primus modus, quem & attribuit Ariſtoteles, & qui eſt inſufficiens ad inferendam praxim, quam intendit inferre argumentum.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem; conſilium eſt, inquiſitio de re à nobis facienda; diſtinguo maiorem, de re facienda à nobis per ipſum conſilium formaliter, nego maiorem. Facienda à nobis per aliam potentiam diſtinctam ab intellectu, concedo maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quià conſilium ex ſe ſolum habet dicere, aut fundare connotationem, aut habitudinem ad facienda; ſed per ſe ipſum non facit, aut agit aliquid per modum motionis, aut applicationis, ſed per modum directionis, & ſic non obſtat, quod factio, ad quam dirigit ſit praxis, adhoc, vt conſilium talem rationem non habeat.

AD Vigeſimum quartum argumentum

tum respondetur, omissa minori, negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; vti est, quod in vsum venit in aliud referre; distinguo maiorem: referre in aliud præsuppositivè, concedo maiorem. Referre in aliud formaliter, nego maiorem. Sed referre vnum ad aliud est proprium exercitium rationis; distinguo minorem, loquendo de ipsa relatione vnius ad aliud formalitèr sumpta, concedo minorem. Loquendo de relatione vnius ad aliud præsuppositivè, nego minorem, & consequentiam. Vndè D. Thom. 1. 2. quæst. 16. artic. 1. ad 1. inquit: *Quod ratio quidem in aliud refert; sed voluntas tendit in id; quod est in aliud relatum per rationem, & secundum hoc dicitur; quod vti est referre aliquid in alterum.* Quare ex eo, quod vsus sit praxis non sequitur, quod intellectus practicus exerceatur per praxim.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, quod ratio, obquam denegamus actibus attinentibus ad intellectum practicum, quod sint praxis: est quia substantialiter sunt cognitiones non agentes, nec efficientes aliquid, sed præcisè cognoscentes, & dirigentes ad agẽdum, aut efficiendum; sinè eo, quod tales operationes præstent applicationem, aut elicitivè moveant ad agendum; & quanvis voluntas aliquando moveat, & applicet intellectum practicum ad elicientiam aliquarum operationum deservientium ad finem, seu ad illius assecutionem: tunc illa motio solum se teneret ex parte voluntatis, absque eo, quod actus, qui elicerentur ab intellectu practico amitterent rationem cognitionis, habentes esse modo prædicto, & sic nunquàm induerent rationem praxis.

AD Vltimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; sicut in linea appetitiva, se habet intentio respectu electionis; sic in linea intellectiva, seu cognoscitiva, se habet cognitio præmissarum respectu cognitionis conclusionis, distinguo maiorem; quantùm ad aliquid, concedo maiorem. Absolutè, & quantum ad omnia, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià intellectus semèl propositis, & cognitis præmissis necessariò per illationem, aut ex vi necessariæ connexionis vnius cùm alio procedit de vno ad aliud, non per modum motus, aut applicationis ad agendum, aut faciendum, sicut per se loquendo procedit voluntas de fine ad media, & de intentione ad electionem. Vndè non est æqua ratio vtriusque, sed valdè diversum modum habent procedendi. Et sic ex eo, quod in voluntate detur praxis, non sequitur, quod in intellectu practico propriè, & formalitèr debeat dari.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrùm electio sit proprium exercitium alicuius virtutis intellectualis: vel solum attineat ad virtutes morales?

MOTIVVM Ad proponendam istam quæstionem tradit Aristoteles, dùm in præsenti capite inquit: *Quare cùm moris quidem virtus habitus sit electivus; electio verò appetitus deliberativus: ob hæc ipsa, & rationem veram, & appetitum rectum esse oportet, si electio sit studiosa.* Eccè vbi primò ex vno capite solum videtur attribuere Aristoteles virtutibus moralibus rationem habitus electivi, & electionis, seu quod per electionem exerceantur: *Quarè cùm moris quidem virtus habitus sit electivus, electio verò appetitus deliberativus.* Et ex alio capite videtur insinuare, quod etiam electio, seu electivè operari attineat ad virtutes intellectuales. Quatenus asserit: *Ob hæc ipsa, & rationem veram, & appetitum rectum esse oportet, si electio sit studiosa.* Quibus verbis, electionem studiosam, seu virtuosam attribuit non solùm appetitui recto, cui adhærent, & insunt virtutes morales; sed etiam rationi, seu intellectui, in quo relucent, & splendent virtutes intellectuales. Et sic sub dubio relinquit: àn electio sit ità propria virtutum moralium, quod non pertineat ad intellectuales; vel sit communis respectu omnium. Quam difficultatem iterum attingit; & quasi confirmat; quando inferius, dicit: *Qua propter electio, vel intellectus est appetitivus, vel appetitus intellectivus*, vbi indifferentèr, seu æquo modo accommodat electionem intellectui, àc appetitui, seu voluntati. Et adhoc declarandum; nunc inquirimus, vtrùm electio sit exercitium; ità proprium voluntatis, quod solum ipsi, & virtutibus in ea existentibus competat; vel etiàm conveniat intellectui; ità vt virtutes intellectuales, ei adhærentes exerceantur per electionem, seu electivè.

NO-

NOTO Primò virtutes intellectuales esse illas, quæ per se adhærent intellectui, tanquam subiecto *quo*, & vt propriæ potentiæ, quam perficiunt, & per quam immediatè operantur; ad distinctionem virtutum moralium, quæ adhærent potentijs appetitivis, & per actus earundem potentiarum exercentur. Vndè sicut fuerit exercitatio actuum intellectus, sic debet esse exercitium correspondens virtutibus intellectualibus; ità vt si operationes intellectus participaverint ex electione, seu habuerint, quod sint electivè; etiam actus, qui eliciuntur à virtutibus intellectualibus, erunt electivi; secùs verò si talis ratio non conveniant operationibus intellectus.

NOTO Secundò; virtutes morales, quæ contraponuntur, seu condistinguntur ab intellectualibus, esse induplici differentia. Nàm aliæ virtutes morales dantur, quæ sunt rectificativæ partis irrationalis, vt docet Aristoteles in superiori libro 1. capite vltimo, & libro 3. cap. 10 Ità, vt earum officium sit moderare, & ad mediocritatem rationis reducere passiones: quales sunt fortitudo, temperantia, liberalitas, & cæteræ aliæ, de quibus sermonem instituit Philosophus in præcedenti libro 4. & aliæ sunt virtutes morales rectificativæ voluntatis, vt iustitia, & amicitia. Inter quas quidem virtutes non videtur posse salvari idem modus præcedendi electivè; cum electio non conveniat eodem modo omnibus prædictis potentijs, quibus omnes morales virtutes insunt, & per quas operantur, seu exercentur.

NOTO Tertiò electionem, aut esse electivum duplicitèr posse considerari; videlicet, aut formaliter pro habitu immediatè, & elicitivè influente in electionem; aut actu habente propriè, & formaliter rationem electionis; vel præsuppositivè; aut consecutivè pro aliquo, quod per se debeat præsupponi; aut consequi ad electionem; aut per modum causæ, à qua per se dependeat electio, aut per modum effectus subordinati electioni. Et ex his modis procedendi electivè; occurrit nūc examinandum; qualiter conveniat virtutibus, & specialitèr intellectualibus, quæ sunt legitima, & præcipua materia huius tractatus, quod operentur electivè, seu per electionem; ità vt diffinitio generalis virtutum in communi consideratarum, quam tradit Philosophus in superiori libro 2. capite 6. Illis adaptetur, & de eis verificetur.

SIT Prima conclusio; virtutibus moralibus, quę sunt rectificativæ actuum humanorum, seu quæ residunt in voluntate convenit; quod exerceantur per electionem propriè, & formalitèr sumptam Hæc conclusio manifestè deducitur ex Aristotele ex textu relato in principio quæstionis, scilicet: *Quarè cùm moris quidem virtus, habitus sit electivus, electio verò appetitus deliberativus: ob hæc ipsa, & rationem verum, & appetitum rectum esse oportet, si electio sit studiosa.* Eccè vbi Aristoteles assignat electionem studiosam, seu virtuosam habentem rationem exercitij virtuosi: ob quod debet formaliter correspondere alicui virtuti. Sed inter omnes virtutes; tam intellectuales, quàm morales, non potest electio formalitèr sumpta correspondere propriùs, quàm illis, quæ residunt in voluntate; ex eo, quod electio formalitèr sumpta est actus formalis, & legitimus voluntatis; vt infrà latius ostendemus. Ergò dictis virtutibus moralibus residentibus in voluntate competit, quod propriè, & formalitèr exerceantur per electionem; & sic habeant perfectissimo modo rationem habitus electivi.

DEINDE Deducitur proposita conclusio ex Aristotele, dùm in præcedenti, libro 3. capite 2. inquit: *Electio quidèm laudatur ex eo; quià est eius, quod oportet magis; vel quià est recta.* Tunc sic; laus est proprietas operationum virtuosarum; quià vt docet Aristoteles honor, & laus sunt præmium virtutum; & cùm Aristoteles loquatur de electione secundùm quod ad eam consequitur laus, ibi sinè dubio loquitur de electione virtuosa, seu quæ est actus alicuius determinatæ virtutis. Et aliàs determinans lineam virtuosam, seu virtutum, ratione quarum maximè laudatur electio, assignat rectitudinem, quæ propriè pertinet ad voluntatem; quarè Philosophus loquens de voluntate, proùt est principium, seu causa operationum virtuosarum, frequentèr vocat ipsam voluntatem appetitum rectum. Ergò secundum Aristotelem electio virtuosa propriè, & formaliter pertinet ad illas virtutes, quæ rectificant voluntatem, & est proprium exercitium earum.

CONFIRMATVR Hoc; ex eo, quod ibidem subiungit Philosophus, dicens: *Eligimus quidem, quæ maximè scimus esse bona.* Ex qua doctrina, sic argumentor. Quælibet operatio virtuosa pertinet propriè ad illam potentiam, & lineam virtutum, cuius potentiæ obseruat proprium obiectū; vt patet inductivè percurrendo, & attentè

tè considerando omnes virtutes per ordinem ad potentias ad quas correspondent. Sed obiectum, quod attendit, & observat, seu circà, quod propriè versatur electio virtuosa, est idem obiectum, quod per se respicit, & circà quod versatur voluntas. Ergò electio virtuosa propriè, & formaliter pertinet ad voluntatem, & ad virtutes in ea existentes. Maior patet, & minorem probo, obiectum, quod per se respicit; & circà quod propriè versatur electio, est bonum; inquit enim Aristoteles: *Eligimus quidem, quæ maximè scimus esse bona.* Sed bonum, vt tale, est proprium obiectum voluntatis, & virtutum moralium, quæ ei adhærent. Ergò electio virtuosa respicit idem obiectum; ac voluntas, & virtutes quæ eam rectificant. Et sic talis electio propriè, & formaliter sumpta debet attinere ad voluntatem, & ad virtutes, quæ sunt legitimæ perfectiones eiusdem voluntatis.

DEINDE Suadetur assumptum; nàm iustitia est virtus perficiens voluntatem, & residens in ea, tanquàm in proprio subiecto, vt late ostendimus in præcedenti lib. 5. in Commentarijs ad 1. caput. Sed iustitia exercetur formaliter per electionem. Ergò virtutes morales, quæ sunt rectificativæ actuum humanorum, & propriè, tanquàm in subiecto *quo* subiectantur in voluntate, habent exerceri formaliter per actum proprium electionis. Maior patet & minorem probo: actus, quo quis potens operari, & non operari; iustè, vel in iustè; determinat iustam operationem exercere; talis actio, seu actus est propria, & formalis electio; cum sit acceptio expressa vnius præ alijs, ex multis occurrentibus. Sed vlterius habet, quod sit actus iustitiæ; vt expressè docet Philosophus in dicto, capite 1. libri quinti præcedentis, dum diffinit iustitiam; inquit: *Quod iustitia est habitus, quo homines apti sunt ad res iustas agendas, & quo iusta agunt, & volunt iusta.* Ergò iustitia exercetur formaliter, per electionem. Et consequenter electio virtuosa propriè, & formaliter accepta correspondet pro legitimo exercitio virtutibus moralibus residentibus in voluntate.

QVOD Vlterius comprobari potest ex doctrina, quam tradit ipse Philosophus in inferiori lib. 8. cap. 1. & 2. vbi in primo indicat amicitiam esse virtutem, & in secundo eam diffinit, dicens: quod amicitia est mutua redamatio non latens: ostendès amicitiam esse virtutem residentem in voluntate. Sed amicitia multoties exercetur per electionem, vt apparet in actibus cõcordiæ, & beneficientiæ, quos assignat Philosophus, vt proprios respectu amicitiæ, & tamen in eis sæpè exercetur electio. Ergò electio correspondet virtutibus moralibus perficientibus voluntatem, tanquàm proprius, & legitimus actus, seu formale exercitium.

ET eadem conclusio deducitur etiàm ex alijs quàm pluribus locis D. Thomæ, in quibus docet; quod electio propriè, & formaliter sumpta est actus voluntatis, vt videre est; in expositione libri tertij præcedentis lectione 6. & in præsenti lib. 6. lect. 2. & in lib. 2. Sententiarum, distinct. 24. quæst. 1. art. 2. & in disputatis, quæst. 22. de Veritate, artic. 15. & 1. part, quæst. 83. artic. 3. in corpore. Et 1. 2. quæst. 13. artic. 1. vbi in argumento *sed contra*, sequenti ratiocinio probat, quod electio propriè, & formaliter sumpta est actus voluntatis, scilicet: *Philosophus dicit in tertio Æthicorũ; quod electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergò & electio.* Quarè cùm electio sit proprium, & formale exercitium voluntatis; & multoties electio sit virtuosa: debet immediatè, & elicitivè procedere à virtutibus residentibus in voluntate. Et consequentèr, debet esse proprium, & formale exercitium talium virtutum moralium.

DENIQVE Probatur conclusio; nàm virtutes morales residentes in voluntate, & illam perficientes, in comparatione ad alias virtutes morales, quæ residunt in appetitibus sensitivis dicuntur illæ rectificativæ, actuũ ad distinctionẽ istarũ, quæ dicuntur rectificativæ, seu moderativæ passionum, vt constat ex Aristotele in superiori, libro 2. capite 6. Et actus, quorum dicuntur dispositivæ, seu rectificativæ virtutes morales attinentes ad voluntatem, sunt actus humani, proprij quidem hominis, vt homo est, secundum partem appetitivam. Sed vnus ex talibus actibus humanis est electio, vt constat ex enumeratione eorum. Ergò electio propria, & formalis, per se habet, quod sit materia determinanda, & rectificanda à virtutibus moralibus, quæ subiectantur in voluntate. Et consequenter, quando electio est recta, & virtuosa, debet habere rectitudinem à virtutibus moralibus prædictis, quæ residunt in voluntate; & ab eisdem virtutibus debet talis electio studiosa procedere, tanquàm legitimum exercitium earum.

SIT Secunda conclusio. Virtutes mo-

ra-

rales residentes in appetitu sensitivo, quæ sunt immediatè, & directè rectificativæ passionum, non exercentur propriè, & formalitèr per ipsam electionem: sed solum habent operari electivè secundum quod participant aliquid de electione, hoc est, inquantum ei subordinantur, & procedunt quasi ex imperio, vel impulsu electionis formalis. Hæc conclusio continet duas partes probandas; & quod attinet ad primam, facilè deducitur, ex Aristotele, & D. Thoma, locis adductis pro prima conclusione. In quibus locis appropriant electionem stricte, & formalitèr sumptam voluntati; quarè solùm illæ virtutes morales, quæ in voluntate existunt, & per ipsam voluntatem operantur, poterunt exerceri formalitèr, & elicitivè per electionem. Et cùm virtutes morales, de quibus procedit, & loquitur hæc secunda conclusio non existant in voluntate, nec per eam, aut per illius proprios actus exerceantur; consequens est, quod secundum doctrinam Aristotelis, & Angelici Parentis, virtutibus moralibus, rectificantibus humanas passiones, non convenit operari electivè, per hoc, quod propriè, & formaliter eliciant, aut exerceant electionem.

DEINDE Suadetur eadem prima pars propositæ conclusionis. Quælibet virtus; generalitèr loquendo de illis, solùm habet exerceri formalitèr, & elicitivè per actus attinentes ad illam potentiam, in qua subiectatur; & per quam propriè, & immediatè operatur. Sed potentiæ, in quibus subiectantur, & per quas immediatè operantur virtutes morales rectificantes passiones, non eliciunt; aut formaliter exercent electionem. Ergò istæ virtutes morales, quæ per se sunt rectificativę passionum, non exercentur propriè per electionem. Maior per inductionem patet, & minorem probo; potentiæ, quibus insunt, & per quas operantur virtutes morales rectificativæ passionum sunt appetitus concupiscibilis, & irascibilis, vt constat. Sed irascibilis, & concupiscibilis non eliciunt formaliter electionem. Ergò potentiæ, quibus dictæ virtutes adhærent, non eliciunt, aut exercent formalitèr electionem. Cætera constant, & vltimam minorem probo; vt enim in præsenti capite asserit, & docet Aristoteles; electio est appetitus præconsiliati; ideſt, actus appetitus præsupponens consilium, aut consultationem, per quam directè, & immediatè reguletur. Sed appetitus sensuales non regulantur per consiliū, aut consultationem intellectus, sed solum habent dirigi, & regulari per actus, seu cognitiones phantasmatum. Ergò irascibilis, & concupiscibilis non eliciunt, aut exercent formalitèr electionem. Et consequentèr, nec virtutes morales residentes in eis, ad moderandas, & rectificandas passiones, possunt elicere, aut exercere talem actum.

CONFIRMATVR Hoc; si enim appetitus sensuales eliceren., & exercerent electionem, bruta animalia, in quibus verè, & cùm proprietate dantur tales appetitus, elicerent etiàm, & exercerent electionem. Sed bruta animalia non exercēt electionem. Ergò elicientia talis actus non convenit propriè appetitibus sensitivis. Maior patet, & minorem probo, ex Divo Gregorio Nisseno, lib. 5. Philosophiæ, cap. 4. vbi docet; quod pueri, & irrationalia voluntariè quidem faciunt, non tamen eligentia. Ergò bruta animalia non agunt ex electione, nec electionem exercent; & sic elicientia electionis non pertinet ad appetitus sensitivos; nec virtutes morales residentes in illis potentijs possunt exerceri formaliter per talem actum.

CONFIRMATVR, Et amplius illustratur hoc assumptum ex doctrina, quā tradit Angelicus Parens, & Præceptor 1. 2. quæst. 13. art. 2. in corpore; vbi inquirēs vtrum electio conveniat brutis animalibus sequentem tradit resolutionem: *Respondeo dicendū, quod cū electio sit præacceptio vnius respectu alterius, necesse est, quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt: & ideò in his, quæ sunt penitus determinata ad vnū, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitiuum, & voluntatē: quia appetitus sensitiuus est determinatus ad vnū particulare secundum ordinem naturæ: voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad vnum commune, quod est bonum; sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideò propriè voluntatis est eligere: non autem appetitus sensitiui, qui solus est in brutis animalibus, & propter hoc brutis animalibus electio non conuenit.* Ecce vbi demonstrat Angelicus Magister, quod in brutis non potest dari electio, nec in appetitibus sensitivis. Sed hoc ipso, quod appetitus sensitivi nō possint elicere electionem, virtutes, quæ in eis subiectantur, non possunt exercere formalitèr talem actum: cùm nulla virtus habitualis excedat potentiam, cui inest, extendendo se vltrà obiectum correspondens tali potentiæ, aut eliciendo aliquem actum, qui simul ab eadem potentia non eliciatur. Ergò cùm appetitus sen-

sensitivi non possunt propriè, & formaliter elicere actum electionis, nec virtutes morales, quæ in illis residēt, possunt per illam exerceri.

IN Secunda autem parte propositæ conclusionis asseritur; quod etiāsi virtutes morales moderantes, & rectificantes passiones non exerceant, aut eliciāt propriè, & formaliter actum electionis; tamèn operantur electivè, secūdùm quod participāt aliquam influentiam ex electione; seu secundùm quod exercentur, cùm sub ordinatione ad ipsam. Et quantùm ad istam partem, etiàm deducitur cōclusio ex Aristotele, ex doctrina, quā tradit, lib. 2. præcedenti cap. 6. vbi diffiniens absolutè, seu in communi virtutem communitate amplectente ad minus omnem virtutem moralem; tā videlicet eam, quæ est rectificativa actuum humanorum, quàm illam, quæ est moderativa passionum; inquit, quod virtus est *habitus electivus*: attribuens generaliter virtutibus, quod per electionē, aut ex electione operētur. Sed virtutes morales, rectificantes humanas passiones, nō possunt esse habitus electivi per hoc, quod formaliter exerceant electionem. Ergò debet eis convenire, quod habeant esse electivum per aliquam participationem electionis; & cùm ab appetitibus sensitivis, cùm quibus, & per quos operantur dictæ virtutes morales, non possit participari electio; nisi secundùm quod tales appetitus operantur cùm subiectione, aut aliquali subordinatione arbitrio humano, seu voluntati, vt eligenti: consequens est; quod dictæ virtutes morales rectificantes immediatè partem sensualem habent operari electivè, seu ex electione prædicto modo.

DEINDE Eadem pars conclusionis deducitur ex Aristotele, & comprobatur etiam ex doctrina, quam tradit in superiori lib. 3. ca. 5. vbi discurrens per omnes virtutes, & statūs earum: docet, & latè probat: quod omnes virtutes, tàm quantùm ad adquisitionem ipsarum, quàm post quam sunt adquisitæ, in ordine ad operandum, subduntur arbitrio, & potestati humanæ. Sed id, quod subditur arbitrio, & humanæ potestati subditur; etiàm electioni, in qua, & per quam maximè ostenditur potestas, & arbitrium humanum. Ergò actus, per quos exercentur virtutes morales residentes in parte sensuali subduntur humanæ electioni, & procedunt cùm tali subordinatione ad ipsam. Sed id, quod procedit cùm subordinatione ad electionem, ratione talis subordinationis participat, & habet esse electivum. Ergò virtutes morales rectificantes partem sensualem, habent operari electivè, seu per electionem, consecutivè, seu subordinativè; hoc est, secundum quod consequuntur ad electionem, & procedunt cùm subordinatione ad eam.

SIT Tertia conclusio: virtutes intellectuales, quatenus tales virtutes sunt; non eliciunt, nec possunt formaliter, & propriè elicere actum electionis; & hoc non obstante, participant esse electivum; aut suppositivè, quatenus actus earum possunt regulare, aut dirigere electionem, aut consecutivè, secundum quod operationes virtutum intellectualium possunt procedere ex electione, aut ex subordinatione ad eam. Hæc conclusio, quoad primam partem, in qua asseritur, quod virtutes intellectuales non possunt formaliter, & propriè exercere actum electionis: deducitur manifestè ex doctrinis superius adductis ex Aristotele, & D. Thoma. Nàm virtutes intellectuales, sicut cæteræ aliæ virtutes morales, solùm possunt elicitivè, propriè, & formaliter exercere actus attinētes adpropriā potētiā, in qua subiectātur. Sed intellectus, qui est potentia, cui insunt, & in qua subiectantur virtutes intellectuales, non potest exercere electionem. Ergò nec virtutes intellectuales possunt eam propriè, & formaliter exercere. Maior est constans, & minorem probo, electio, vt superius ostendimus, est actus formalis, & proprius voluntatis. Quia formalissimè versatur, circà bonum. Sed intellectus non potest elicere, aut formaliter exercere actum voluntatis. Ergò nec potest elicere, aut formaliter exercere electionem. Et consequenter, nec virtutes intellectuales possunt eam elicere, aut exercere.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam tradit, & latè prosequitur Aristoteles in superiori libro tertio capite secundo, vbi comparans electionem ad opinionem, probat, quod electio non est opinio; & inter alias plures rationes, quas adhoc convincendum proponit; id probat ex eo, quod opinio per se, & formaliter versatur circà verum, vt verum; electio autem circà bonum vtile, vt vtile est. Sed versari circà bonum formaliter vt tale, non attinet ad intellectum, sed ad voluntatem. Ergò elicientia, seu formalis, & propria exercitatio electionis non attinet propriè ad intellectum, nec ad virtutes intellectuales ipsum perficientes; & sic virtutes intellectuales non possunt elicere actum

actum formalem electionis, nec per ipsam electionem exerceri.

DENIQVE Hoc assumptum confirmatur, & illustratur ex doctrina, quam tradit Angelicus Parens, & Magister 1. 2. quæstione 13. articulo 1. in corpore, dicens: *Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus, qui est essentialitèr vnius potentiæ, vel habitus, recipit formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferius à superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem; actus quidem ille materialitèr est fortitudinis; formalitèr verò charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodam modo voluntatem præcedit, & ordinat actum eius; inquantum scilicèt voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis; eo quod vis apprehensiua appetitiuæ suum obiectum repræsentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur, vt bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem. Materialitèr quidem est voluntatis, formalitèr autem rationis. In huiusmodi autem, substantia actus materialitèr se habet ad ordinem, qui imponitur à superiori potentia: & ideò electio substantialitèr non est actus rationis, sed voluntatis. Perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur. Vndè manifestè actus est appetitiuæ potentiæ.* Ecce vbi Angelicus Magister demonstrat, electionem formalitèr sumptam esse actum voluntatis, & non intellectus. Ergò intellectus, & ea, quæ ei insunt, non possunt propriè, & formalitèr elicere actum electionis: & cum virtutes intellectuales propriè sint in intellectu, & per intellectum operentur; non possunt induere, & habere rationem habitus electivi per hoc quod eliciant, & exerceant formalitèr actum electionis.

QVOD Autem habeant esse electivum, secundum quod tales virtutes dirigunt ad electionem; desumitur ex Aristotele dum in præsenti capite inquit: *Ob hæc ipsa, & rationem veram, & appetitum rectum esse oportet, si electio sit studiosa. Atque eadem illam dicere, hunc autem persequi.* Ecce vbi Aristoteles ad elicientiam electionis studiosæ assignat duplex principiũ; scilicèt rationem veram, & appetitum rectum. Et assignatis dictis principijs, tanquã causis electionis, animadvertit, quod ad illam, nempè ad rationem veram, seu ad intellectum pertinet dicere; hoc est, loquendo, vel quasi dicendo dirigere ad studiosam electionem. Ad hunc autem; hoc est, ad appetitum rectum, persequi; idest, ad voluntatem pertinet elicientia actus electionis formalitèr, & substantialitèr sumptæ indicans, quod intellectus directivè cõcurrit ad electionem; quod cum etiam possit exerceri à virtusibus intellectualibus residentibus in eodem intellectu: consequens est, quod dictis virtutibus convenit esse electivum directivè, seu secundum quod dirigunt voluntatem ad exercendam rectam electionem.

ET Tandem quod eisdem virtutibus intellectualibus conveniat, quod habeant esse electivum per subordinationem ad electionem, seu ad humanum arbitrium, & potestatem; suaderi potest primo ex illo generali axiomate, seu principio asserente. *Quod habitibus vtimur cum volumus.* Idest, pro nostro arbitrio, & potestate libera. Sed virtutes intellectuales, ex eo quod verè, & propriè participãt, & habent rationem virtutis, verè, & propriè habẽt etiam, quod sint habitus. Ergò subduntur libero arbitrio, & electioni humanæ: & consequentèr, ratione talis subordinationis ad electionem habent esse electivum.

DEINDE Confirmatur hoc ipsum ex Aristotele libro secundo præcedenti capite primo, vbi declarans modum, quo omnes virtutes attinentes ad lineam connaturalem habentur, & generantur: de virtutibus intellectulibus docet, quod habentur, & generantur per doctrinam, & experientiam; & de virtutibus moralibus dicit; quod causantur per assuetudinem, seu per assuefactionem, & frequentationem actuum; absque eo quod aliqua virtus habitualis causetur ab ipsa natura. Sed doctrina, & experientia attinens ad generationem virtutum intellectualium subditur arbitrio, & electioni humanæ. Vt patet. Ergò etiam adquisitio virtutum intellectualium, & earum vsus, & exercitatio subditur dictæ electioni humanæ voluntatis; & consequentèr hoc, modo, & secundum istam rationem habent tales virtutes esse electivum.

DEINDE Comprobatur hoc assumptum ex doctrina, quam paulò superius, ad aliud intentum comprobandum adduximus ex Aristotele libro tertio præcedenti capite quinto, vbi indiscriminatim, & sine aliqua exceptione probat de omnibus virtutibus, quod subduntur humano arbitrio, & potestati. Ergò etiam subdũtur electioni. Sed virtutes intellectuales verè, & propriè participant, & habẽt rationẽ virtutis cũ sint habitus operativi conformitatem

habentes ad rationem. Ergò etiàm debent habere ſubordinationem in operando ad humanam voluntatem, & electionem illius. Et conſequentèr, ſecundum iſtam rationem debent habere eſſe electivum.

DEINDE Comprobari poteſt eadem pars concluſionis ex diffinitione virtutis, quam tradit Philoſophus, dicens de virtute abſolutè, & in communi ſumpta, quod eſt habitus electivus: & aliàs non eſt ratio, ob quam virtutes intellectuales debeant excludi ab eo quòd comprehendãtur in tali diffinitione. Ergò virtutibus intellectualibus debet convenire, quod ſint habitus electivi; & cum non conveniat, quod ſint electivi per hoc quod propriè, & formaliter eliciant actum electionis; conſequens eſt, quod debent eſſe electivi, ſecundum quod operantur cum ſubordinatione, & ſubiectione ad electionem, & liberum arbitrium voluntatis.

DENIQVE Hoc ipſum ſuadetur ex doctrina D. Ioannis Damaſceni deſumpta ex libro 1. Orthodoxæ fidei, capite 16. quam tradit D. Thomas 1. parte, quæſt 82. art. 4. ad probandum, quòd voluntas pro ſuo libito poteſt movere, & quod movet intellectum. Ait enim D. Damaſcenus: *Quod in nobis eſt percipere quãcunque volumus artem, & non percipere. In nobis autem eſt aliquid per voluntatem, percipimus autem artes per intellectum.* Ergò intellectus quantum ad perceptionem, & vſum artium movetur à voluntate pro libito, ſeu arbitrio ipſius voluntatis. Sed ars eſt virtus intellectualis. Ergò virtutes intellectuales habent adquiri, & operari cum ſubordinatione ad electionem voluntatis; & ſecundùm iſtam rationem habent verè, & propriè, quod ſint habitus electivi.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam cõcluſionem ad probandum, quod virtutes morales, quæ ſubiectantur in voluntate ad rectificandum eam, & actus ab ipſa procedentes, non eliciant actum electionis propriè, & formaliter. Electio propriè, & formalitèr ſumpta importat, & dicit quandam collationem, & comparationem inter extrema, inter quæ eſt efficienda, ſeu exercenda ipſa electio. Sed virtutes morales exiſtentes in voluntate non poſſunt conferre, ſeu comparare vnũ ad alterum; cum hoc ſit proprium intellectus. Ergò virtutes morales, quæ ſubiectantur in voluntate non poſſunt elicere actum electionis formalis, nec ex hoc capite poſſunt habere, quod ſint habitus electivi.

SECVNDO Arguitur ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles libro 7. ſequenti capite 3. vbi docet, quod in linea operabilium electio ſe habet per modum concluſionis practicæ. Ex qua doctrina ſic argumentor, concluſio, ſive attineat ad lineam practicam, ſive ad ſpeculativam, eſt terminus, ſeu effectus ſyllogiſmi; & ſic ad illam potentiam, ſeu habitum pertinet deducere concluſionem, ad quam pertinet ſylogizare. Sed ad virtutes morales exiſtentes in voluntate non pertinet ſyllogizare; cum ſyllogizare ſit idem, ac diſcurrere, & ad virtutes morales, nec ad voluntatem, cui inſunt, non pertineat propriè diſcurrere. Ergò ad virtutes morales reſidentes in voluntate non pertinet deducere formalitèr concluſionem: & conſequẽtèr, nec elicere actum electionis propriè, & formalitèr ſumptæ; cum electio, teſte Ariſtotele, habeat modum, & rationem concluſionis practicæ.

TERTIO Arguitur; in virtutibus moralibus, quæ ſubiectantur, & reſident in voluntate; non poteſt propriè dari ignorantia: cum ignorantia propriè contrarietur ſcientiæ, ſeu cognitioni; ob quod cum ſcientia, & cognitio non pertineant ad voluntatem, ſeu ad intellectum; etiam ignorantia propriè, & formalitèr ſumpta debet pertinere ad intellectum, & non ad voluntatẽ, ex eo quod contrariorum idem eſt ſubiectum. Sed in electione aliquando invenitur ignorantia, vt teſtatur Philoſophus in ſuperiori libro tertio, capite 10. dicens: quod eſt quædam ignorantia electionis. Ergò elicientia electionis non convenit propriè per ſe, & formalitèr virtutibus intellectualibus; & ſic ex hoc capite ſcilicèt eliciendi electionem non habent quod ſint habitus electivi.

QVARTO Arguitur, illud, quod propriè, & formalitèr exercetur à brutis animantibus, non poteſt eſſe formale, & proprium exercitium virtutum moralium reſidentium in voluntate. Sed electio propriè accepta eſt operatio, quæ cum proprietate, & formalitèr exercetur à brutis animantibus. Ergò electie propriè, & formalitèr accepta non elicitur à dictis virtutibus moralibus, quæ perfi-

perficiunt voluntatem, maior est certa, & minorem probo, vt enim docet Philosophus in libro 3. præcedenti capite 3. electio propriè accepta consistit in eo, quod sit appetitio aliquorum propter finem. Sed in brutis animantibus reperitur, quod appetãt aliquid propter finem; aves enim appetunt paleas, tanquam medium ad finem nidificandi: & sic de alijs. Ergo electio propriè accepta est operatio, quæ formaliter, & cum proprietate exercetur à brutis animantibus, & consequenter, talis actus electionis non poterit proprié elici à dictis virtutibus moralibus, nec ex hoc capite habent, quod speciali modo sint habitus electivi.

QVINTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur, electio propriè, & formaliter accepta, vt ipsum nomen videtur significare, consistit in eo, quod sit acceptio vnius præ alijs. Sed bruta animantia accipiunt vnum præ alijs. Ergo exercẽt propriè, & formaliter electionem. Et sic elicientia electionis non potest convenire propriè, & formaliter virtutibus moralibus existentibus in voluntate: ita vt specialiter habeant tales virtutes rationem habitus electivi, ob istam causam.

SEXTO Arguitur: electio non est formalis, & proprius actus voluntatis. Ergo nec potest proprié, & formaliter exerceri à virtutibus moralibus existentibus in eadem voluntate. Antecedens probo, electio propriè, & formaliter sumpta dicit libertatem, seu exercitium liberũ. Sed voluntas non habet exerceri liberè, sed necessario. Ergo electio non potest esse formalis, & proprius actus voluntatis. Cætera constant, & minorem probo; voluntas cõparatur ad proprium obiectum, tanquam movile ad motivum, seu ad movens sufficiens. Sed motivum, seu movens quando est sufficiens; ex necessitate movet movile. Ergo etiam voluntas habet moveri ex necessitate, & non liberè; & sic electio non poterit esse proprius, & formalis actus voluntatis, nec virtutum moralium, quæ subiectantur in ea.

SEPTIMO Arguitur; electio est proprius actus potentiæ habentis eminentiã aut superioritatem suprà potentias sensitivas, & non potentiæ subditæ, aut subiectæ potentijs sensualibus. Sed voluntas videtur esse potentia inferior, & valde subiecta alijs potentijs sensualibus. Ergo electio non potest esse actus proprius, & formalis voluntatis, & virtutum moralium in ea existentium. Maior apparet certa, ex libertate, & dominio, quod indicat, & secum affert electio, & minorem probo: ex illo Apostoli ad Romanos 7. vbi proponens, & declarans efficatiam, & activitatẽ concupiscentiæ, seu appetituum sensualiũ in ordine ad operandum; ostendit dari superioritatem in tali appetitu respectu voluntatis; dicens: *Non enim quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum, hoc ago. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* Ergò voluntas est potentia inferior, & valdè subiecta alijs potentijs sensualibus. Et consequẽtèr, electio non potest esse actus proprius, & formalis voluntatis; nec virtutum moralium existentium in ipsa voluntate.

OCTAVO Arguitur: electio non versatur circà obiectum proprium, & formale voluntatis. Ergò non potest esse actus propriè, & formaliter elicitus à voluntate, nec à virtutibus in ea subiectatis. Consequentia est certa; quià omnes actus, qui proprié, & formaliter eliciuntur ab aliqua potentia, debent procedere sub ratione formali obiectiva correspondente tali potentiæ. Et antecedens probo: obiectum formale correspondens voluntati est factum. Sed electio non versatur circà bonum. Ergò electio non versatur circà obiectum proprium, & formale correspondens voluntati. Maior patet, & minorem probo; secundum Aristotelem in superiori libro primo capite 1. & 2. bonum, & finis sunt idem. Sed electio non versatur circà finem, sed solùm circà media, vt omnes fatentur. Ergò electio non versatur circà bonum, quod est proprium, & formale obiectum voluntatis. Et sic non potest esse actus elicitus proprie, & formaliter à voluntate, nec à virtutibus moralibus, quæ in eadem voluntate subiectantur.

NONO Arguitur: contrà primam partem secundæ conclusionis ad probandum, quod virtutes morales, quæ subiectantur in appetitu sensitivo, ordinatæ ad moderandas passiones humanas exerceant actum electionis propriè, & formaliter. Si propter aliquam rationem huiusmodi virtutes non elicerent propriè, & formaliter electionem: maximè; quia talis actus non posset exerceri ab appetitu sensuali, in quo dictæ virtutes subiectantur. Sed appetitus sensuales possunt elicere propriè, & formaliter actum electionis. Ergò etiam illum possunt exercere prædictæ virtutes. Maior est certa; & minorem probo: vt enim communiter

docetur cum D. Thoma in materia de actibus humanis, eiusdem potentiæ est, elicere electionem, & consensum. Sed consensus exercetur per appetitum sensualem; cũ consensus per se, & propriè dicat determinationem, & applicationem ad vnum, & talis determinatio causetur per appetitum sensitivum; vt apparet in brutis, in quibus datur dicta determinatio. Ergò appetitus sensuales possunt elicere propriè & formalitèr actum electionis; & consequentèr, etiam virtutes in eo residentes possunt exercere similem actum.

DECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; nàm multoties insurgentibus vehementibus passionibus in hominibus, dicuntur consentire in aliquid agendum ex passione: scilicèt ex ira, aut concupiscentia. Sed passiones pertinent propriè, & formalitèr ad appetitus sensitivos. Ergò consensus potest elici, seu exerceri propriè, & formalitèr per eosdem appetitus, & per virtutes morales, quæ in eis subiectantur; & consequenter etiam electio; cum ad eandem potentiam pertineat elicere electionem, & consensũ.

VNDECIMO Arguitur, illis potentijs, quibus convenit fruitio; videtur etiam convenire electio: quia non videtur amplius exigi ad eligendum, quam ad fruendum. Sed fruitio potest exerceri per appetitum sensitivum. Ergò etiam electio. Maior videtur certa, & minorem probo ex doctrina, quam tradit D. Augustinus, libro 83. quæstionum, quæstione 30. vbi ait: frui quidem cibo, & qualibet alia voluptate corporali, non absurdè existimantur, & bestiæ. Sed bestiæ solum possunt exercere fruitionem per appetitum sensualem. Ergò fruitio potest elici, & exerceri per appetitum sensitivum. Et consequentèr, etiam electio poterit exerceri per eundem appetitum; & per virtutes morales, quæ in hominibus subiectantur in talibus potentijs.

DVODECIMO Arguitur; intentio, & electio, se habent tanquam motus ad medium, & motus ad terminum, seu ad finem: & cum per vnum, & eundem motum possit attingi, aut pertransiri medium, & perveniri ad finem, ita etiam vnus, & idem actus potest esse intentio, & electio; & sic eædem potentiæ, quæ possunt exercere intentionem, possunt etiã exercere electionẽ. Sed potentiæ appetitivæ sensuales possunt exercere, seu elicere actũ intentionis. Ergò etiã possũt elicere formalitèr actum electionis. Cætera apparent certa, & minorem probo: intentio per se, solùm dicit actum determinantem finem ad agendum propter illum. Sed potentiæ appetitivæ sensuales, exercent actus determinantes finem, propter quem agentia sensitiva agant: cum agere propter finem, non solum conveniat creaturis rationalibus; verum etiam omnibus natura constantibus. Ergò potentiæ appetitivæ sensuales possunt elicere actum intentionis. Et consequentèr, etiam poterunt elicere formalitèr actum electionis; & idem poterit exerceri per virtutes morales, quæ perficiunt, seu rectificant tales potentias appetitivas.

DECIMO Tertio arguitur: electio est determinatio eorum, quæ per nos ipsos sunt agenda; nàm cum electio consequatur ad consilium, quod est inquisitio facta per cognitionem de re dubia, & magna à nobis agenda; per se habet, quod sit determinatio illius dubitationis, & resolutio illius, quod agendum est. Sed per virtutes morales existentes in appetitu sensitivo determinatur, & exequitur id, quod in materia, aut circa materiam talium virtutum agendum est. Ergò per tales virtutes exercetur propriè, & formalitèr electio.

DECIMO Quarto arguitur contra secundam partem secundæ conclusionis ad probandum, quod virtutibus moralibus moderativis passionum humanarum nõ conveniat esse electivũ per hoc, quod subordinentur electioni voluntatis. Appetitus sensitivi, per quos operantur virtutes morales rectificativæ passionum, sunt superiores respectu voluntatis. Ergò non possunt participare, & habere esse electivum per hoc, quod subijciantur voluntati, & operentur cum subordinatione ad illam. Consequentia apparet certa, & antecedens probo; movens, vt tale, est superius respectu illius, quod ab eo movetur. Sed appetitus sensuales sunt motores, seu moventes respectu voluntatis; vt probat D. Thomas ex Canonica Divi Iacobi 1. 2. quæstione 9. articulo 2. in argumento. *Sed contra* hoc ratiocinio: *dicitur Iacobi 3. Vnusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus, & illectus. Non autem abstraheretur quis à concupiscentia, nisi Voluntas eius moueretur ab appetitu sensitiuo. Ergò appetitus sensitiuus mouet Voluntatem.* Ergò appetitus sensitivi, per quos operantur virtutes morales rectificativæ passionum, sunt superiores respectu voluntatis, & consequentèr tales appetitus, & virtutes non possunt participare, & habere esse electivum per hoc, quod subijciantur

vo-

voluntati, & operentur cum ſubordinatione ad illam.

DECIMO Quinto arguitur, ſi appetitus ſenſitivi moverentur à voluntate, & participarent illius electionem, ſeu operarentur ex electione illius, eſſet in poteſtate voluntatis pro ſuo libito, & arbitrio ſubijcere, & abijcere paſsiones inſurgentes, ſtatim ac inſurgunt. Sed non eſt in poteſtate voluntatis abijcere paſsiones ſtatim, ac inſurgunt, ſeu pro libito, & arbitrio eiuſdem voluntatis, vt conſtat: ſed multoties experitur; quod poſsiones repugnant rationi, & voluntati conantibus moderationem talium paſsionum. Ergò appetitus ſenſitivi non moventur à voluntate: talitèr quod operentur cum ſubiectione ad illã, participando ex eius electione, & ſic ex hoc capite virtutes in eis reſidentes non poſſunt habere eſſe electivum.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur ex doctrina ſuperius tradita ad aliud intentum ex Apoſtolo ad Romanos, capite 7. dum dicit: *Non quod volo bonum, hoc ago, ſed quod odi malum, illud facio.* Ex qua doctrina ſic argumentor: ſi potentiæ appetitivæ ſenſitivæ ſubderentur voluntati, & electioni illius; ita vt pro libito voluntatis operarentur: voluntas deberet prædominari reſpectu appetituum ſenſualium, talitèr quod fieret id, quod voluntas vult, etiam ſi dicti appetitus repugnarent, & non èconverſò efficeretur id, ad quod inclinat appetitus, repugnante voluntate. Sed vt in relato textu indicat Apoſtolus, repugnante voluntate efficitur in hominibus, & ab eiſdem hominibus id, ad quod inclinat concupiſcentia, quæ eſt vnus ex appetitibus ſenſualibus: *Non quod volo bonum, hoc ago, ſed quod odi malum, illud facio*: Ideſt, non ago illud, ad quod inclinatur, & quod deſiderat voluntas, ſed quod ipſa voluntas odio habet: & ad quod propendet, ſeu inclinationem oſtendit concupiſcentia. Ergò appetitus ſenſitivi non habent ſubordinationem ad voluntatem, & ad electionem illius: & ſic nec tales appetitus, nec virtutes in eis exiſtentes poſſunt participare, & habere eſſe electivum ratione talis ſubordinationis.

DECIMO Septimo arguitur: ſi appetitus ſenſitivi ſubordinarentur arbitrio, & electioni voluntatis: maximè quia ſunt potentiæ inferiores reſpectu illius. Sed hoc nõ eſt ſufficiens cauſa, ſeu ratio vt appetitus ſenſitivi participent eſſe electivum voluntatis, & operentur electivè. Ergò eſſe electivum non poteſt ſalvari in dictis potentijs appetitivis ratione ſubordinationis, aut inferioritatis reſpectu voluntatis. Maior apparet certa, & minorem probo;; non minus ſunt potentiæ inferiores reſpectu voluntatis ſenſus interni & externi, quibus convenit eſſe cognoſcitivum, quàm appetitus ſenſuales attinẽtes ad eandem lineam ſenſitivam. Sed quanvis dictæ potentiæ cognoſcitivæ ſẽſitivæ ſint inferiores reſpectu voluntatis, ex eo quod ſunt corporeæ, & voluntas eſt ſpiritualis: non ideò ſunt ſubiectæ arbitrio voluntatis, ita vt in operando participent ex illius libertate, & electione; ſenſus enim non operantur electivè. Ergò inferioritas, quam habent potentiæ appetitivæ ſenſuales reſpectu voluntatis, non eſt ſufficiens cauſa, aut ratio vt dicti appetitus participent ex electione voluntatis, & operentur electivè. Et conſequentèr eſſe electivum non poteſt ſalvari in potentijs appetitivis ſenſualibus, & in virtutibus moralibus, quæ ſubiectantur in eis ratione inferioritatis, aut ſubordinationis ad voluntatem, & ad arbitrium, ſeu electionem illius.

DECIMO Octavo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur: multò inferiores in comparatione ad voluntatẽ ſunt potentiæ purè naturales, & etiam potentiæ vegetativæ, quàm appetitus ſenſitivi, vt patet ratione gradus vitæ, quam participant. Sed talis inferioritas non eſt ſufficiens ratio ad hoc, vt potentiæ naturales, aut vitales vegetativæ participent eſſe liberum, aut electivum à voluntate. Ergò ſimilitèr quanvis appetitus ſenſitivi ſint potentiæ inferiores reſpectu voluntatis; non ideò ſequitur, quod debeant, aut poſsint participare de illius electione, aut libertate. Ac per conſequens, ratione inferioritatis, aut ſubordinationis ad voluntatem, non poteſt verificari de appetitibus ſenſualibus, quod participent de libertate voluntatis, & operentur liberè, nec de virtutibus moralibus, quæ ſubiectantur in dictis appetitibus poteſt ſalvari, quod ſint habitus electivi, ſeu habeãt eſſe electivum.

DECIMO Nono arguitur contra primã partẽ tertiæ concluſionis, ad probandum, quod virtutes intellectuales, quatenus intellectuales ſunt, poſsint formalitèr exercere actum electionis, ſeu per electionem exerceri. Habitus, ſeu virtutes intellectuales poſſunt propriè, & formalitèr elicere actus, qui propriè, & formalitèr eliciuntur ab intellectu. Sed intellectus poteſt elicere, & exercere actũ electionis.

Ergò etiam possunt virtutes intellectuales exercere similem actum. Maior est certa, & minorem probo: electio propriè, & formaliter requirit comparationem, & collationem extremorum eligibilium. Sed collatio, & cõparatio vnius ad aliud fit formaliter per actum ipsius intellectus, cuius est conferre, & comparare. Ergò intellectus potest elicere, & formaliter exercere actum electionis: ac per consequens virtutes intellectuales poterunt etiam eosdem actus exercere.

VIGESIMO Arguitur ex doctrina, quam tradit Philosophus in capite 12 sequenti, vbi agens de vtilitate prudentię, ipsi prudentiæ attribuit elicientiam electionis, dicens: *Electionem igitur rectam efficit virtus. Sed ea, quæ illius gratia sunt agẽda, non sunt ipsius virtutis, sed ad aliam potentiam spectant.* Vbi clarè docet, quod etiã si executio eorum, quæ eliguntur, aut per electionem determinantur attineat ad aliam potentiam; tamen ipsa electio pertinet ad virtutem prudentiæ. Sed virtus prudentiæ est virtus intellectualis. Ergò virtutes intellectuales eliciunt, seu formaliter exercent actum electionis.

VIGESIMO Primo Arguitur ex alia doctrina Aristotelis, quam proponit in fine capitis secundi libri tertij præcedentis; vbi de electione agens, sic concludit. *Electio namque cum ratione est, atque mente; subsignificare autem id, & nomen videtur: inuens ipsum ex alijs legibile esse.* Ecce vbi primo attribuit Philosophus electionem rationi, & menti, sed ratio, & mens sunt idem ac intellectus. Ergò intellectui convenit propriè, & formaliter elicientia electionis. Quod quidem assumptum confirmat ex Ethimologia ipsius nominis; nam eligibile, quod est proprium obiectum electionis, dicitur; quasi ex alijs legibile; & electio; quasi ex alijs lectio. Sed legere pertinet ad intellectum. Ergò etiam electio. Sed omne id quod debito modo exercetur per intellectum, potest etiam formaliter, & elicitivè exerceri per virtutes intellectuales existentes in ipso intellectu. Ergò virtutes intellectuales habent, quod sint habitus electivi per hoc, quod propriè, & formaliter eliciunt actum electionis.

VIGESIMO Secundo Arguitur, ex doctrina, quam in præsenti capite tradit Philosophus dum diffiniens electionem inquit: quod electio aut est *intellectus appetitiuus, vel appetitus intellectiuus.* In quo textu eodem modo attribuit Aristoteles electionem intellectui, ac appetitui intellectivo, seu voluntati. Sed voluntati convenit electio propriè, & formaliter. Ergò eodem modo debet convenire intellectui. Sed eo modo, quo convenit intellectui, attinet etiam ad virtutes intellectuales, ipsum intellectum perficientes. Ergò virtutes intellectuales possunt propriè formaliter, & elicitivè exercere actum electionis.

VIGESIMO Tertio arguitur contra vltimam partem tertiæ conclusionis ad probandum, quod virtutes intellectuales non habeant esse electivum participativè per subordinationem aliquam ad voluntatem, seu ad illius electionem. Actus virtutum intellectualium sunt actus, seu operationes intellectus. Sed actus intellectus non possunt participare esse electivum ab operationibus, seu electione voluntatis. Ergò nec dictæ virtutes possunt habere talem participationem. Maior est certa, & minorem sic ostendo; solum illi actus possunt participare aliquid ab alijs actibus, qui subsequuntur ad eos, à quibus participant. Sed actus intellectus per se loquendo sunt priores, quam actus voluntatis; ita vt actus voluntatis subsequantur ad actus intellectus, & non econtra cum nihil sit volitum, quin sit præcognitũ, & non econtrà. Ergò operationes intellectus non possunt participare esse electivum à voluntate, & ab illius electione. Et sic nec virtutes intellectuales possunt ex hoc capite habere rationem habitus electivi.

VIGESIMO Quarto arguitur, si intellectus, & illo mediante virtutes intellectuales haberent esse electivum per participationem electionis à voluntate: maximè quia voluntas per electionem, aut pro suo libito, & arbitrio moveret intellectum ad intelligendum. Sed voluntas non potest movere ad intelligendum. Ergò nec intellectus, & virtutes intellectuales possunt participare esse electivum à voluntate. Maior constat, & minorem probo, movens, inquantum tale est superius eo, quod movet. Sed facta comparatione inter intellectum, & voluntatem. Voluntas non est potentia superior intellectu, sed econtra intellectus est potentia simplicitèr perfectior voluntate. Vt demonstrat D. Thomas 1. parte q. 82. art. 3. Ergò voluntas non potest movere intellectum ad intelligendum; nec intellectus, & virtutes intellectuales possunt participare esse electivũ à voluntate.

VIGESIMO Quinto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. In

mo-

moventibus non debet admitti circulus. Ita vt mutuo se moveant : quia cum motio, seu motus exequatur in genere causæ efficientis; & intra idem genus causæ non detur mutua causalitas; ideò duo moventia non possunt ad invicem se movere. Sed secundum Aristotelem libro 3. de Anima, capite 10. intellectus movet voluntatem, mediante appetibili, quod ei proponit. Ergo voluntas non potest movere intellectum ad intelligendum; nec mediante tali motione potest intellectus participare à voluntate esse electivum ; ac perconsequens; nec virtutes intellectuales possunt induere rationem habitus electivi ex hoc capite.

DENIQVE Arguitur : electio eum consequantur ad consilium, & consilium sit inquisitio circa hæc, quæ à nobis aguntur; ideò solum potest electio extendi, & communicari ad ea, quæ per nos aguntur. Sed actus intellectus, & cæteræ operationes, quæ mediantibus virtutibus intellectualibus exercentur, propriè non aguntur à nobis. Ergo tales operationes non possunt esse electivè adhuc per participationem. Maior apparet certa; & minorem probo; ea , quæ à nobis aguntur; propriè videntur habere rationem praxis. Sed operationes intellectuales , quæ à virtutibus intellectualibus exercentur; cũ sint puræ cognitiones, non habent rationem praxis. Ergo non aguntur proprie à nobis. Et sic non possunt habere esse electivum, adhuc per participationem electionis, quæ elicitur à voluntate.

RESPONDETVR Ad primum argumentũ, distinguendo maiorem; electio propriè, & formaliter sumpta importat, & dicit quandam collationem inter extrema eligibilia; distinguo maiorem; dicit collationem præsuppositivè, & factam ab alia potentia distincta ab ea; à qua procedit electio; omitto maiorem. Dicit collationem, aut comparationem factam formaliter per ipsam electionem, nego maiorem, & omissa minori, nego consequentiam. Quia electio eo modo se habet respectu actus collativi , & comparativi, qui est præconsiliatio; ac se habet quilibet actus voluntatis respectu cognitionis intellectualis, per quã dirigitur; ex eo, quod nihil est volitum, quin sit præcognitum; & sicut cognitio non attinet formaliter ad actum voluntatis, sed præsupponitur ad illam; sic similiter actus comparativus, & collativus extremorum eligibilium, qui est actus consilij, præsupponitur ad electionem per modum diligentis illam. Quare licet consultatio sit actus rationis; & non voluntatis, non ideò auferetur, quod electio sit propriè & formaliter actus voluntatis , & non intellectus. Et quod formaliter eliciatur à virtutibus moralibus rectificantibus voluntatem.

AD Secundum argumentum respondetur; quod quando Aristoteles attribuit electioni, quod se habeat per modum conclusionis, non attribuit ei talem rationem propriè, & formaliter, sed solum per quandam anologiam. Vel si loquitur de conclusione propriè accepta; sensus est; quod electio est quędam conclusio consecutivè; ideſt, actus consecutus ad conclusionem, quæ deducitur ex consultatione rationis; & sic non habet, quod formaliter, & elicitive sit actus rationis, sed voluntatis. Vnde Angelicus Parens proponens materiam huius argumenti 1. 2. quæstione 13. articulo 1. ad secundum respondet dicens. *Quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus ad rationem pertinet, & dicitur sententia, vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.*

AD Tertium argumentum respondetur eodem modo; concessa maiori; distinguendo minorem. Sed in electione aliquando datur ignorantia; distinguo, præsuppositivè, & vt antecedens ipsam electionem , concedo minorem. Datur ignorantia formalis, nego minorem, & consequentiam. Quia ignorantia attribuitur electioni, non taliter, quod per ipsam propriè, & formaliter aliquid ignoretur; sed quia ignorantia præcedit electionem. Et sic dicit Divus Thomas. *Quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur, quid sit eligendum,*

AD Qnartum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem; distinguo maiorem; secundùm Philosophum electio est appetitio aliquorum propter finem, distinguo maiorem; appetitio aliquorum propter finem; cum cognitione finis, vt finis, & etiam mediorum, quæ propter finem appetuntur, concedo maiorem. Est appetitio aliquorum propter finem quomodocunque, nego maiorem. Sed bruta animantia appetunt aliqua propter finem distinguo minorem, cognoscendo finem; & media, vt talia, & discernendo inter ea nego minorem. Sine tali cognitione, aut distinctione, omitto minorem; & nego con-

consequentiam. Quia ad electionem etiã si exigatur appetitio aliquorum propter finem, non sufficit quæcunque similis appetitio, sed appetitio, aut appetitus regulatus per cognitionem finis, & mediorum cum perfecta discretione inter ea. Et cũ huiusmodi appetitus solum detur in voluntate, ideò electio ad solam voluntatem pertinet, & per ipsam, & per virtutes morales in ea residentes exercetur. Vnde Angelicus Parens, & Doctor vbi suprà articulo secundo ad primum dicit. *Quod non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione vnius ab altero; quod locum habere non potest, nisi vbi appetitus potest fieri ad plura.*

AD Quintum argumentum respondetur; distinguendo maiorem, electio propriè accepta consistit in eo, quod sit acceptio vnius præ alijs, præsupponens consilium; seu consultationem circa ea extrema, circa quæ versatur ipsa electio; concedo maiorem. Quod sit acceptio vnius præ alijs quomodocunque facta, nego maiorem. Sed bruta animalia accipiũt multoties vnum præ alijs, distinguo minorem, independenter à consultatione, seu ab actu consilij regulantis talẽ præacceptionem, concedo minorem, præcedente consultatione, seu consilio dirigente dictam præacceptionem; nego minorem, & consequentiam. Quia ad electionem propriè acceptam necessario præmittitur, & præsupponitur consilium; & cum consilium non habeat locum in brutis animantibus; nec electio proprié accepta potest dari in eis. Et sic electio est actus proprius voluntatis. Quare Divus Thomas vbi proxime in solutione ad secundùm attingens istam materiam, inquit; *Quod brutum animal accipit vnum præ alio; quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Vnde statim, quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus absque electione mouetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis mouetur sursum, & non deorsum.*

AD Sextum argumentum respondetur; negando primum antecedens, & ad probationem; concessa maiori nego minorem, & ad illius probationem, omissa maiori; distinguo minorem. Sed quando motivum, seu movens, est sufficiens ex necessitate movet movile; distinguo minorem; quando movens taliter est sufficiens, quod sit etiam indefectibile, concedo minorem, Quando movens est taliter sufficiens, quod admittat defectum, seu deffectibilitatem. Nego minorem, & consequentiam; nam vt docet Angelicus Parens 1. 2. quæstione 10. articulo 2. ad hoc vt appetibile movens voluntatem, vt motivum sufficiens, eam necessitaret, erat necessarium, quod taliter haberet sufficientiam ad movendum, quod simul haberet indefectibilitatem, & vt bonum invariabile, & indefectibile repræsentaretur; eo modo, quo movet ad sui amorem essentia divina clarè visa. Et cum omne bonum creatum propositum voluntati taliter habeat rationem boni, & motivi respectu voluntatis, quod semper conserver defectibilitatem; inde est, quod quanvis talia bona creata sint sufficientia ad movendam voluntatem; tam en non sunt sufficientia ad inferendum ei necessitatem, sed eam relinquunt liberam, & expeditam ad eliciendum actum electionis; ita vt electio sit proprius, & formalis actus elicitus à voluntate; & capax secundum se, vt etiam exerceatur à virtutibus moralibus, qui in ea subiectantur.

AD Septimum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem; & ad probationem respondet D. Thom. 1. 2. quæstione 10. articulo 2. ad secundum. *Quod & si voluntas non possit facere, quin motus concupiscentiæ insurgat de quo dicit Apostolus Romanorum septimo, quod odi malum, illud facio; id est, concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motus.* Vel secundo potest responderi conformiter ad aliam interpretationem eiusdem loci Apostoli, quam tradit 1. parte quæstione 81. articulo 3. ad secundum, vbi hæc habet. *Sicut Philosophus dicit in primo Politicorum, est quidem in animali contemplari, & despoticum principatum: & politicum. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu intellectus autem appetitui, politico, & regali. Dicitur enim, despoticus princtpatus; quo aliquis principatur seruis, qui non habent in aliquo facultatem resistendi imperio præcipientis quia nihil sui habent. Principatus autem politicus, & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui & si subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt remiti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ. Sed statim ad appetitum animæ mouetur manus, & pes. Et quodlibet membrum, quod natum est moueri voluntario motu intellectus autem; seu ratio dicitur principari irascibili, & concupiscibili politico principatu*

tu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium; Vnde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moueri appetitus sensitiuus, non solum abstimatiua in alijs animalibus, & cogitatiua in homine, quam dirigit Vniuersalis ratio: sed etiã ab imaginatiua, & sensu. Vnde experimur irascibilem, vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc, quod sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc, quod concupiscibilis, & irascibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur, quin ei obediant.

ET Idem pariformiter dicimus de voluntate in comparatione ad dictos appetitus sensitivos. Quare voluntas se habet, vt potentia superior respectu eorum, & propriè, & formaliter exercens electionem.

AD Octavum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Et ad probationem dico bonũ secundùm ipsum Aristotelem inter alia loca libro 8. sequenti capite 3. esse intriplici differentia; nam aliud est bonum honestum, & aliud vtile, & aliud delectabile: in ordine ad quæ bona dividit amicitiam in tres similes species: & licet ratio finis coincidat cum bono honesto, aut delectabili: tamen non coincidit cum bono vtili, circa quod propriè, & formaliter versatur electio. Quare non obstat, quod electio non versetur immediate circa finẽ, vt finis est, ad hoc vt propriè versetur circà bonum, quod est obiectum voluntatis, & vt formaliter correspondeat tali potentiæ, vt actus ab ea elicitus.

AD Nonum argumentum respondetur: concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem admissa maiori, nego minorem. Quia consensus, qui consequitur ad electionem, & habet rationem actus humani, non est quæcunque determinatio appetitus ad vnum, sed determinatio deliberativa seu regulata per actum consilij: & cum consilium, & deliberatio non dentur propriè in brutis, nec in eis datur consensus strictè sumptus: nec electio: sed vtrumque habet, quod sit formaliter actus voluntatis; absque eo quod propriè possit elici per aliquem appetitum sensitivum, aut per virtutes morales residentes in eis.

AD Decimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem: insurgendo in hominibus passiones, multoties dicuntur consentire in executione illius, quod est agendum ex passione, distinguo maiorem; ita vt passio ipsa attinens ad appetitum sensitivum, & id, quod ex passione est agendum, se habeant vt obiectũ consensus; concedo maiorem. Ita vt consensus formaliter consistat in ipsa passione, aut in aliquo ad eam subsecuto, nego maiorem: & omissa minori, nego consequentiã. Quia quando hominibus ratione passionum insurgentium attribuitur, quod habeat consensum; non est sensus, quod per ipsas passiones formaliter consentiatur; sed quod consensus versatur circà eas tanquam circa obiectum; ita vt consensus propriè, & formaliter sumptus, sit actus voluntatis, & non appetituum sensualium, & idem habet electio.

AD Vndecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; illis potentijs, quibus convenit fruitio, convenit etiam electio; distinguo maiorem; quibus convenit fruitio perfecta præsupponens cognitionem finis, vt finis est; concedo maiorem. Fruitio imperfecta, quæ solum dicit delectationem de bono quomodocumque cognito, aut possesso, nego maiorem, sed fruitio potest exerceri per appetitum sensitivum, distinguo minorem, fruitio imperfecta, concedo minorem. Fruitio perfecta, regulata per cognitionem finis, vt finis est; nego minorem, & consequentiam. Quià fruitio, quæ connectitur cum electione; & attinet ad eandem potentiam, ad quam pertinet electio est fruitio perfecta, regulata per cognitionem finis; vt finis est: & cum huiusmodi fruitio non possit haberi, aut exerceri per appetitus sensitivos; sic nec electio potest propriè, & formaliter exerceri per tales appetitus, nec per virtutes morales residentes in eis.

AD Duodecimum argumentum respondetur: omissa pro nunc maiori, negando minorem: & ad probationẽ similiter concedo maiorem; & nego minorẽ. Nam ad intentionem non pertinet inclinare quomodocunque ad agendum propter finem. Sed determinare ad agendum propter finem modo rationali, præsupponendo cognitionem finis, vt finis est, & ordinando media ad talem finem. Et cum hic modus procedendi non conveniat rebus purè naturalibus, nec brutis animantibus; similiter nec eis convenit intentio: nec electio, & sic non potest exerceri ab appetitibus sensitivis, nec à virtutibus moralibus, quæ in eis residẽt in ordine ad moderandas passiones.

AD

AD Decimum tertium argumentum respondetur: distinguendo maiorem electio est determinatio eorum, quæ à nobis ipsis sunt agenda, distinguo maiorem, determinatio rationalis directa, seu regulata immediatè per actum consilij præcedentis, concedo maiorem. Determinatio eorum, quæ à nobis sunt agenda quomodocunque facta, nego maiorem. Sed per virtutes morales existentes in appetitu sensitivo, determinatur id, quod circa materiam vniuscuiusque virtutis à nobis est agendum, distinguo minorem; determinatione regulata immediatè per actum consilij, seu rationis, nego minorem. Determinatione regulata, aut directa immediate per cognitionem sensitivá, & solum mediate per consilium, seu cognitionem intellectus, omitto minorem, & nego consequentiam. Quia determinatio elective, seu pertinens ad formalem, & propriam electionem exigit regulari immediatè à consilio rationis: & cum hoc non salvetur in virtutibus moralibus existentibus in appetitibus sensitivis; fit consequens, quod electio propriè, & formaliter sumpta non potest exerceri per prædictas virtutes.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem distinguo maiorem: movens, vt tale, est superius, quod ab eo movetur, distinguo; quando est movens per se, concedo maiorem. Quando movens est tale occasionaliter, & tantum peraccidens, nego maiorem. Sed appetitus sensuales sunt motores, seu moventes respectu voluntatis, distinguo minorem, sunt moventes quasi occasionaliter, & peraccidens; omitto minorem. Sunt moventes propriè, & per se; nego minorem, & consequentiam. Quia quando voluntas insurgente motu iræ, aut concupiscentiæ, movetur ad amplectendum id, ad quod tales passiones excitat ipsæ passiones non sunt per se moventes sed id, quod movet, est bonum apprehensum: & repræsentatum voluntati; & ipsæ passiones, solum se habent, vt dispositiones, aut conditiones ad hoc, vt id, quod aliàs non repræsentaretur, vt bonum, ratione vehementiæ, aut suavis allicientiæ ipsarum passionũ repræsentetur vt bonũ & hoc modo moveatur ab eo voluntas. Vnde Angelicus Parens attingens hanc materiam primæ secundæ, quæstione 9. articulo 2. circà finem corporis, inquit: *Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem, vnde secundum quod homo est in passione aliqua videtur sibi aliquid conueniens, quod non videtur ei extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto & per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitivus mouet voluntatem.* Vnde voluntas non est inferior potentia respectu appetituum sensualium sed potius è converso dicti appetitus sunt valde inferiores respectu voluntatis; & ei subiectis ob quod participant esse electivum ab eadem voluntate, & electione illius, secundum quod habent dictam subordinationem.

AD Decimum quintum argumentum respondetur distinguendo maiorem: si appetitus sensitivi moverentur à voluntate, & participarent illius electionem, esset in potestate voluntatis pro suo libito, & arbitrio subijcere, & abijcere passiones insurgentes statim, ac insurgunt distinguo maiorem, per modum superioris dominantis despoticè, nego maiorem. Per modum superioris dominantis politicè, ita vt eius dominio, & potestati possit resisti, concedo maiorem. Sed non est in potestate voluntatis subijcere, & abijcere passiones humanas statim, ac insurgũt, distinguo minorem, non est in potestate illius per modum superioris dominantis despoticè, concedo minorem. Per modũ superioris dominantis politicè, nego minorem, & consequentiam. Quia quod passiones insurgentes resistant rationi, & voluntati, solum aufert dominium, & potestatem despoticam voluntatis respectu appetituum inferiorum, sed non tollit, quod voluntas conservet dominium politicum suprà tales appetitus: & quod vt superior, & dominãs moveat illos, & eis communicet electionem, seu esse electivum. Vnde Angelicus Parens loquens de materia huius argumenti 1. 2. quæstione 10. articulo 3. in solutione ad secundum dicit. *Quod cum in homine duæ sint naturæ: intellectualis scilicet, & sensitiua; quandoque quidem est homo aliquis vniformiter secundùm totam animam; quia scilicet vel pars sensitiua totaliter subijcitur rationi; sicut contingit in virtuosis; vel è conuerso ratio totaliter absorbetur à passione; sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, & si ratio obnubiletur à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum, & secundùm hoc potest aliquis, vel totaliter passionem reppellere, vel saltim se tenere, ne passionem sequatur. In tali enim dispositione; quia homo secundum diuersas partes animæ diuersimodè disponitur, aliud ei videtur secundùm rationem, & aliud secundùm passionem.*

AD

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, ex dictis in præcedenti ſolutione,& etiam in ſolutione ad ſeptimum;quodad hoc vt ſalvetur ſubordinatio, & ſubiectio appetituum ſenſualium reſpectu voluntatis;non obſtat quod dicti appetitus medijs paſsionibus in eis inſurgentibus aliquando reſiſtant rationi,& voluntati, ſed ex tali reſiſtentia,& pugna quæ fit per modum tyranni revelãtis, aut ſubditi inobedientis, ſolum aufertur à voluntate dominium deſpoticum,& abſolutum reſpectu appetituum,non autem aufertur dominium regium,& poteſtas politica ad influendum in eis, & communicandum illis,eſſe electivum.

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur;diſtinguendo maiorem;ſi appetitus ſenſitivi ſubordinarentur arbitrio, & poteſtati,ſeu electioni voluntatis,maximè quia ſunt potentiæ inferiores reſpectu illius;diſtinguo maiorẽ;quià ſunt inferiores talitèr, quod habent capacitatem ratione approximationis ad eam ad participandum modo ſpeciali eius motionẽ, & influentiam, concedo maiorem. Quia ſunt inferiores quomodocunque nego maiorem. Et omiſſa minori conformiter ad diſtinctionem propoſitam,nego conſequentiam.Quia ratio, ob quam voluntas confert,aut commnnicat eſſe,electivum appetitibus ſenſitivis,non eſt; quià ſunt potentiæ inferiores reſpectu illius præciſsè: ſed quia ſunt inferiores tali modo, ſcilicèt habentes approximationem ad aliam, & aliquam indifferentiam; ita vt ſpeciali modo poſſunt recipere eius influentiam,& aliqualitèr attrahi ad modum operandi ipſius voluntatis, quod cum detur in dictis potentijs appetitivis, & non in potentijs purè naturalibus; ideò illæ,& non iſtæ poſſunt participare eſſe electivum.

A D Decimum octavum argumentum reſpondetur ex dictis in præcedenti ſolutione, quod ſtat optimè, quod potentiæ purè naturales non participent nec poſsint participare eſſe electivum ex motione,& ſubordinatione ad voluntatem; & tamen quod illud participent appetitus ſenſitivi,& virtutes morales in eis reſidentes, ratione ſpecialis approximationis,& conformitatis , quam habent cum voluntate.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem.Et ad probationem diſtinguo maiorem, electio proprié, & formaliter ſumpta requirit comparationem,& collationem eligibilium, diſtinguo maiorem; requirit illam præſuppoſitivè, concedo maiorem. Requirit illam formalitèr, vt exercendam per ipſum actum electionis:nego maiorem, & omiſſa minori,nego conſequentiã. Quià ex hoc ſolum ſequitur, vt ſepè animadvertimus quod actus conſultationis,qui eſt actus intellectus,neceſſariò debeat preſupponi ad electionem,non autem quod electio formalitèreliciatur ab intellectu, & ſit proprium exercitium illius.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur;notãdo ex his,quæ ſepè diximus; quod electio poteſt conſiderari duplicitèr; nempé,& directivè, & quaſi diſpoſitivè;& formalitèr,ſeu quantum ad legitimam elicientiam, & propriam exercitationem illius.Et ſi primo modo conſideretur, in hoc ſenſu attribuit ei Ariſtoteles, quod ſit exercitium virtutis prudentiæ. Nam cum ad prudentiam propriè,& formaliter pertineat rectè conſulere, de his,quæ agenda ſunt, & bona conſultatio ſit directiva rectæ electionis: ideo conſiderando electionem quantum ad directionem, ſeu eſſe directivum,& quaſi diſpoſitivum ad illam , electio pertinet ad prudentiam, & intellectum. Si autem conſideretur formalitèt; in hoc ſenſu, &acceptione,nunquam attribuit ei Ariſtoteles, quod electio ſit actus elicitus à prudentia, vel ab intellectu,ſed à ſola voluntate.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur; ex eadẽ doctrina; quod ibi Philoſophus attribuit electionem mẽti,& rationi; quantum ad directionem, à qua ipſa electio dependet,ſed non quantũ ad eſſe proprium,& formale electionis.Et idem,dicimus de ſecunda parte attingẽte electionem ; quod electio dicitur lectio, quantum ad principium,ſeu regulam, à qua dependet, ſed non quantum ad ſuum eſſe formale; quia hoc modo dicit actum voluntatis accipientem vnum præ alijs,ex multis me dijs, quæ occurunt ad hoc, vt fiat electio.

AD Vigeſimum ſecundùm argumentum reſpondetur;ſimiliter;quod ad electionem neceſſariò concutrit, & conſultatio ſe tenens ex parte intellectus dirigentis, & præacceptio vnius reſpectu aliorum. Et ſi circà electionem conſiderentur hæc omnia, quæ ad eam concurrũt cũ ad hoc cõcurrant, tã intellectus,quàm voluntas: ideò dicit Philoſophus,quod in hac cõſideratione poteſt dici, quod electio eſt, vel appetitus intellectivus, vel intellec-

tellectus appetitivus. Et cum electio determinatè sumpta, & considerata quantũ ad suum esse specificum solum dicat actum determinationis, & præacceptionis, qui solũ exercetur a voluntate; ideò electio strictè sumpta solum pertinet ad voluntarem, & ab ea tantum, & à virtutibus moralibus in ea existentibus exercetur. Et non ab intellectu, nec à virtutibus intellectualibus, perficientibus ipsum intellectum.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur: concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem admissa maiori, distinguo minorem. Sed actus intellectus sunt priores respectu actuum voluntatis: distinguo minorem: aliqui respectu aliquorum. Omitto minorem. Omnes actus intellectus generaliter loquendo sunt priores respectu omnium actuum volũtatis, nego minorẽ, & consequentiam. Quia etiam si ad omnem actum voluntatis debeat præcedere aliquis actus intellectus: tamen præmisso actu intellectus dirigente actum voluntatis: & interveniente actu voluntatis; talis actus voluntatis potest movere intellectum ad elicientiam aliorum plurium actuum intellectualium; & sic actus intellectus possunt habere subordinationem ad actus voluntatis, & participare ab eis esse electivum.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur: concessa maiori; negando minorem, & ad probationem concedo etiam maiorem, & distinguo minorem. Sed facta comparatione inter intellectum, & voluntatem, voluntas non est potentia superior intellectu, distinguo: non est superior simpliciter, concedo minorem. Non est superior saltim secundùm quid; hoc est, secundum aliquam rationem nempè prout illum movet, nego minorẽ, & consequentiam. Quia vt in eodem loco docet Angelicus Magister, quanvis intellectus sit potentia simpliciter perfectior voluntate, hoc non obstante, voluntas secundum aliquam rationem est superior, & perfectior intellectu; & sub hac ratione poterit intellectum movere prestando ei & eius actibus esse electivum.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur; distinguendo maiorem immoventibus non debet admitti circulus, seu mutua causalitas, distinguo maiorem, secundum eandem rationem, concedo maiorem. Secundum rationes diversas, nego maiorem, & omissa minori nego consequentiam. Quia etiam si secũdum eandem rationem nõ possint duo moventia mutuò agere inter se; tamen nullum est inconveniens in eo, quod mutuo agant secundum diversas rationes. Et cum modus, quo intellectus dirigit, seu excitat, & quasi movet voluntatem, sit distinctus ab eo modo, quo voluntas movet; & applicat intellectum ad intelligendum. Benè componitur, & stat: quod inter se mutuo se excitent, & quod voluntas præstet, aut communicet intellectui esse electivum.

AD Vltimum argumentum respondetur, concessa maiori; negando minorẽ; nam consilium est inquisitio rationis de his, quæ à nobis aguntur, non solum vt praxis, verum etiam, vt operationes practicæ, quanvis sint cognitiones; ita vt consiliũ generaliter loquendo; etiam se extendat ad inquisitionem cognitionum attinentium ad commodiorem consecutionẽ finis. Et cum electio consequatur ad consilium; etiam potest ipsa electio versari circà dictas cognitiones; ita vt in ordine ad illas moveat voluntas intellectum communicando ei esse electivum.

CA

TRACTATVS SECVNDVS:
DE VIRTVTIBVS INTELLECTVALIBVS IN PARTICVLARI.

CAPVT TERTIVM:
HABITVVM INTELLECTVALIVM ENVMERATIO: QVOD SIT SCIENTIÆ, OBIECTVM, ET QVÆ PROPRIETATES.

LITTERA TEXTVS.

EIpsis igitur rursus dicamus oportet, altius initio sumpto. Sint itaque ea, quibus verum anima dicit affirmando, aut negando, numero quinque. Hæc autem sunt, ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Fieri enim potest, vt falsum existimatione, opinioneque dicatur. Scientia igitur quid nam sit, hinc perspicuum est, si exacte dicere oportet, & non similitudines sequi. Omnes enim putamus id, quod scimus, aliter se se habere non posse. Quæ verò possunt aliter se habere, post cõtemplationem latet, si sint, an non sint. Ipsum ergò scibile necessariò est. Ergò est æternum. Quæ enim necessariò simpliciter sunt, æterna sunt omnia. At æterna, ingenita, & incorruptibilia sunt. Præterea omnis scientia doceri, & scibile disci posse videtur. At ex anteà notis (vt in resolutiuis etiam diximus) fit omnis doctrina. Nam alia per inductionem, alia per ratiocinationem efficitur. Atque inductio quidem principium est ipsius vniuersalis. Ratiocinatio autẽ est ex vniuersalibus; sunt enim principia, ex quibus ipsa ratiocinatio constat, quorum non est ratiocinatio. Ergo inductio. Scientia ergò demonstratiuus est habitus; & cætera, quæ in resolutiuis determinauimus. Tùm enim quispiam scit: cùm aliquo modo credit, & sunt ipsi principia nota. Si enim non sint magis, quam conclusio nota, per accidens habebit scientiam. De scientia igitur sit hoc modo determinatum.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

AB HOC Capite, & in eo incipit Aristoteles secundùm tractatum huius libri. In quo quidem tractatu sermonem instituit de virtutibus intellectualibus in particulari, agens de omnibus illis seorsim. Et in hoc capite, in quo principalitèr tractat de scientia. Quatuor sunt, quæ præcipuè agit circà scientiam, in ordine ad illam manifestandam, in quatuor partibus, in quibus communitèr solet dividi præsens caput. Primò enim dividit virtutem intellectualem in communi consideratam in quinque membra. Secundò, in ordine ad declarationem scientiæ manifestat rationem talis virtutis per ordinem ad suum obiectum. Tertiò, prosequendo eandem manifestationem, declarat esse scientiæ per suas causas. Et tandem quarto tradit diffinitionem scientiæ, ostendendo proprijssimam rationem, & naturam talis virtutis, seu habitus intellectualis. Et hæc de littera textus in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima igitur parte, dicit: *De ipsis igitur rursus dicamus oportet altius initio sumpto. Sint itaque ea, quibus verum anima dicit, affirmando, aut negando, numero quinque. Hæc autem sunt, ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Fieri enim potest, vt falsum existimatione, opinione quo dicatur.*

IN Hoc textu docet Philosophus; quod præmissis principijs, & rationibus communibus, à quibus intelligentia habituum intellectualium dependet; opere prætium est; vt rursus agatur de illis, tradendo eorum notitiam; *altius initio sumpto*, hoc est, magis in particulari, penetrando, & ostendendo proprias eorum rationes. Et respectu habitus, seu virtutis intellectualis assignat quinque membra, quæ sunt, scientia, ars, prudentia, intellectus principiorum, & sapientia. Et tandem dicit, & probat; quod etiam si opinio sit habitus intellectualis: tamen non habet rationem virtutis in hac linea.

ET Hoc assumptum proponit, & suadet in vltima propositione, dùm dicit: *Fieri enim potest, vt falsum existimatione, opinioneque dicatur.* In quibus verbis sequens probatio prædicti, asserti continetur. Nulla virtus, ex se, & ex suis proprijs meritis est causa, aut occasio, vt per illam anima fallatur. Sed opinio, ex se est causa, aut occasio adhoc, vt anima fallatur. Ergò opinio nullo modo potest esse virtus, nec inter virtutes intellectuales est connumeranda. Maior patet; quia omnis virtus, ex se, & per se est habitus perficiens animam, & habens conformitatem cùm recta ratione. Sed falsitas, seu fallacia, nec est in se perfectio, nec habet conformitatem cùm recta ratione; cùm omnis ratio, tàm speculativa, quàm practica solum conformetur cùm veritate, vt docet Philosophus inter alia plura loca in calce capitis præcedentis. Ergò nulla virtus per se potest esse causa, aut occasio, vt per eam anima fallatur. Et minorem probo; quià opinio ad distinctionem scientiæ, & sapientiæ, non habet certitudinem, & securã veritatem, sed falsitatem potest continere; vt apparet in tòt opinionibus contrarijs, quot versantur circà vnam, & eandem rem, quarum altera præcisè debet esse falsa: & in omnibus etiàm reperitur eadem contingentia, & formido. Ergò opinio ex se, & attenta propria ratione, & meritis, est causa, vel occasio, vt anima possit falli. Et consequentèr, non potest esse virtus. Vndè recte eam excludit Aristoteles in præsenti textu à numero, & divisione virtutum intellectualium, quas assignat.

CIRCÀ Quem textum pro debitã, & plena manifestatione illius; cùm in eo contineatur divisio virtutum perficientium intellectum; circà talem divisionem poterant aliquæ dubitationes proponi; nàm de tali divisione potest dubitari: àn sit divisio exacta, & adæquata; vel non? Secundo stabilita eius adæquatione, potest indubium verti; àn sit essentialis, seu generis in species; àn verò sit accidentalis, facta secundùm aliquam rationem accidentalem? Tertiò; etiam potest in examen adduci; àn sit divisio vnivoca, vel analoga. Et quià de duobus primis dubijs specialem quæstionem infrà proponemus; solùm de tertio brevitèr restat declarandum; quid com-

competat præfatæ diviſioni ex duabus illis rationibus; àn quidèm ſit vnivoca: àn verò illi competat, quod ſit analoga.

PRO Cuius deciſione ſit concluſio; tradita diviſio virtutis intellectualis in communi conſideratæ in quinque membra; quæ ſunt: ars, prudentia, ſcientia, intellectus principiorum, & ſapientia, eſt diviſio vnivoca. Hæc concluſio deducitur imprimis ex Philoſopho; dùm æquo modo aſsignat omnes dictas quinque virtutes prò membris dividentibus reſpectu virtutis in communi; & æquo modo agit de omnibus illis, & omnibus attribuit; quod ſint perfectiones ſimpliciter rectificantes, & perficientes intellectum ſecundum veritatem. Sed hoc eſt, quod exigitur ad vnivocationem diviſionis. Ergò tradita diviſio verè, & propriè habet, quod ſit vnivoca.

DEINDE Suadetur propoſita concluſio ratione. Nàm proprius conceptus, & legitima ratio diviſionis vnivocæ conſiſtit in eo; quod membra dividentia cõtrahant, & æqualiter participent diviſum. Sed in præfata diviſione virtutum intellectualium hoc reperitur. Ergo propoſita diviſio eſt vnivoca. Maior eſt certa, & minorem probo: ratio, & conceptus virtutis intellectualis, vt ſic, ſeu in communi conſideratæ; conſiſtit in eo; quod ſit habitus perficiens, & determinans intellectum in ordine ad cognoſcendam veritatem, ſivè practicè, ſivè ſpeculativè. Sed in omnibus quinque membris aſsignatis in præfata diviſione reperitur, quod ſint habitus adquiſiti per actus, & humanam experientiam, aut doctrinam; & quod omnes perficiant intellectum in ordine ad cognoſcendam veritatem, aut practicè, ſicut ars, & prudentia; aut ſpeculativè, ſicut ſcientia, intellectus principiorum, & ſapientia. Ergò in propoſita diviſione virtutum intellectualium omnia membra dividentia contrahunt, & participant æqualitèr rationem diviſi; & ſic diviſio eſt vnivoca.

CONFIRMATVR, ET Declaratur hoc aſsumptum exemplo: nàm ideò diviſio animalis in hominem, & equm eſt diviſio vnivoca; quià membra dividentia æqualiter contrahunt, & participant rationem animalis, quod eſt diviſum illius diviſionis. Sed etiàm in præſenti diviſione virtutis reperitur, quod omnia membra dividentia, quæ aſsignantur æqualitèr participent rationem virtutis intellectualis, quæ eſt diviſum; cùm in omnibus reperiatur, quod ſimpliciter ſint habitus perficientes intellectum. Ergò dicta diviſio eſt vnivoca.

SED Contrà hoc videtur obſtare primò: quià in diviſione tradita, membra dividentia contrahunt, & participant valdè inæqualitèr rationem diviſi. Ergo tradita diviſio potius habet, quod ſit analoga, quàm quod ſit vnivoca. Antecedens probo; præſtantiores, & perfectiores ſunt virtutes intellectuales perficientes intellectum ſpeculativum, quàm illæ, per quas perficitur intellectus practicus; ſicut præſtantior eſt vita ſpeculativa, & contemplativa, ad quam pertinent illæ virtutes, quam vita activa, ad quam pertinent iſtæ. Ergo ratio virtutis intellectualis attinens ad diviſum propoſitæ diviſionis valde inæqualitèr participatur à membris dividentibus; & conſequentèr, tradita diviſio eſt analoga, & non vnivoca.

SECVNDO; Nàm facta comparatione inter tres virtutes intellectuales perficientes intellectum ſpeculativum, vt ſunt intellectus principiorum, ſcientia, & ſapientia; præſtantior, & multò perfectior eſt ſapientia, quam ſcientia, & intellectus principiorum, vt docet Philoſophus in cap. 12. ſequenti, ob quod in libro decimo ſequenti, cap. 7. & 8. conſtituit naturalem, & perfectiſsimam fœlicitatem humanam in actu virtuoſo procedente à virtute ſapientiæ. Ergò membra aſsignata in diviſione tradita participant inæqualiter rationem virtutis intellectualis, quæ eſt diviſum in diviſione propoſita: & conſequenter, diviſio facta non eſt vnivoca, ſed analoga.

TERTIO: Quià ſpecialitèr comparando intra lineam practicam, artem cùm prudentia: manifeſtè conſtat, quod prudentia eſt virtus intellectualis multò præſtantior arte: quià prudentia eſt legitima regula, & menſura, per quam regulantur, & menſurantur omnes virtutes morales; & ars non habet talem rationem; in quo manifeſtè prudentia excedit artem. Et etiàm quià ars per ſe ſolùm habet, quod ſit recta ratio operum faciendorum, prudentia autem habet, quod ſit recta ratio ad agendum; & cum præſtantius ſit bonum agere, quàm bonum facere; quantò præſtantiora ſunt bona interna, quàm externa, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro primo, capite octavo. Conſequens eſt, quod prudentia eſt virtus intellectualis multò perfectior, quàm ars. Ergò

dictæ virtutes non participant æqualitèr rationem diuisi attinentis ad præfatam diuisionem. Et sic diuisio non est vnivoca, sed analoga.

QVARTO Videtur; etiam obstare id, quod docet Philosophus in cap. 5. sequenti, dùm dicit: *At verò artis quidem est virtus: prudentiæ verò non est.* Loquens enim de arte, & prudentia, attribuit illis, quod diverso modo participent, & habeant rationem virtutis. Ergò talem rationem non participant æqualitèr: àc per consequens, tradita diuisio inquinque membra assignata non est vnivoca.

RESPONDETVR Tamen ad primum, negando primum antecedens; & ad probationem, distinguo antecedens; præstantiores, & perfectiores sunt virtutes intellectuales perficientes intellectum speculativum, quàm illæ virtutes, quæ perficiunt intellectum practicum; distinguo: sunt perfectiores, & præstantiores, perfectione, & præstantia, se tenente ex parte differentiæ: concedo antecedens. Perfectione, aut excessu, se tenente ex parte generis, seu rationis communis, quæ contrahitur, nego antecedens, & consequentiam. Nàm æqualitas, & inæqualitas attinens ad diuisiones, & ad quas attenditur in ordine ad declarandum: àn diuisiones sint vnivocæ, vel analogæ; non est æqualitas, aut excessus attinens ad membra dividentia ratione propriarum differentiarum, sed secundùm quod se tenent ex parte rationis communis, quæ dividitur. Et cùm facta comparatione intèr virtutes intellectuales; licet verum sit, quod speculativæ excedunt practicas. Et intèr speculativas, sapientia excedit scientiam, & intellectum principiorum: & intèr practicas prudentia excedit artem; tamen cùm iste excessus non se teneat ex parte rationis communis, quæ dividitur; sed ex parte rationũ differentialium singularium virtutum. Ideò non obstat adhoc, vt tradita diuisio, sit vnivoca, & non analoga. Et per hoc patet solutio ad alias tres obiectiones, quæ per eandem doctrinam manent solutæ.

DEINDE; Circa relatum textum, & primam partem, huius capitis restat animadvertendum, quod vltrà opinionem etiam excludit Aristoteles à ratione virtutis intellectualis suspicionem, ob eandem rationem, & causam; obquam removet à dicta ratione opinionem. Sic enim animadvertit Angelicus Præceptor, in expositione præsentis textus, dicens.

DICIT Ergò primò, quod ex quo posita est ratio accipiendi virtutes intellectuales, debemus rursus incipere ab eo, quod determinatum est; vt sic tractemus de ipsis intellectualibus virtutibus. Dictum est enim prius, quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero, quibus anima semper dicit verum, vel affirmando, vel negando; scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia, & intellectus. Vndè patet, quod ista sunt quinque virtutes intellectuales. Ab horum autem numero excludit suspicionem, quæ per aliquas coniecturas habetur de aliquibus particularibus factis, & opinionem. Quæ per aliquas coniecturas habetur de aliquibus vniuersalibus. Quamuis enim per ista duo, quandoque verum dicatur, tamen contingit, quod eis, quandoque dicitur falsum, quod est malum intellectus, sicut verum est bonum intellectus. Est autem contra rationem virtutis, vt sit principium mali actus. Et sic patet, quod suspicio, & opinio non possunt dici intellectuales virtutes. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte capitis aggrediens ad explicationem scientiæ in particulari; sic prosequitur: *Scientia igitur quid nam sit, hinc perspicuum est, si exacte dicere oportet, & non similitudines sequi. Omnes enim putamus id, quod scimus aliter se se habere non posse. Quæ verò possunt aliter se habere, post contemplationem, si sint, àn non sint. Ipsum ergò scibile necessariò est. Ergò est æternum. Quæ enim necessariò simpliciter sunt, æterna sunt omnia. At æterna ingenita, & incorruptibilia sunt.*

INCIPIT Enim explanare in particulari virtutem scientiæ. Et in hoc secundo textu, & parte præsentis capitis, manifestat rationem scientiæ per ordinem ad suum obiectum. Nàm cùm scientia sit virtus; & consequentèr habitus; & omnis habitus desumat suam specificationem, & distinctionem ab obiecto; optimè declaratur proprius conceptus, & propria ratio cuiuslibet habitus manifestando propriam habitudinem, & ordinem, quem dicit ad suum proprium, & formale obiectum. Itaque benè procedit Philosophus incipiendo declarationem virtutis scientiæ per ordinem ad suum obiectum. Et sic vitando, seu removendo, & omittendo similitudines, & alia circunloquia, quibus antiqui vtebantur; & deveniendo ad exactam manifestationem intenti, dicit: Quod scientia per se, & propriè versatur, circà obiectum, in quo tria reperiuntur, seu tres conditiones ob-

ser-

ſervantur. Quarum prima eſt; quod tale obiectum ſit neceſſarium: ſecunda, quod ſit æternum; & tertia, quod nec ſit generabile, nec corruptibile. Et quod omnes tres conditiones aſsignatę conveniant obiecto ſcientiæ, probat Philoſophus cùm diſtinctione, & claritate, hoc pacto. Illud eſt neceſſarium, quod alitèr ſe habere non poteſt. Sed obiectum proprium, & legitimum ſcientiæ alitèr ſe habere non poteſt. Ergo obiectum proprium, & legitimum cuiuslibet ſcientiæ habet, quod ſit neceſſarium. Maior conſtat ex ipſa ratione neceſſarij, ſecundùm quod diſtinguitur â libero, & contingenti. Quia in hoc differunt libera, & contingentia à neceſſarijs; quod libera, & contingentia alitèr ſe habere poſſunt, neceſſaria autem non poſſunt variari. Ergo certa eſt maior.

DEINDE Minorem probat Philoſophus ex communi hominum iudicio; quià omnes exiſtimamus, & iudicamus, quod id, quod ſcimus, quatenus de illo habetur ſcientia, alitèr non poteſt ſe habere. Ergo talis conditio propriè convenit obiecto ſcientiæ. Deinde eadem minor ſuaderi poteſt ex diffinitione ſcientiæ actualis, quam tradit Philoſophus, & omnes logici approbant, & laudant, lib. 1. poſteriorum, cap. 2. vbi ſic diffinit ſcientiam; ſcire eſt, rem per cauſam cognoſcere, & quod illius eſt cauſa, & quod alitèr ſe habere non poteſt. Ergò de ratione obiecti ſcientiæ eſt, quod alitèr ſe habere non poſsit. Et denique idem confirmari poteſt ex differentia, quę datur inter ſcientiam, & opinionem; videlicet, quod opinio eſt habitus fallibilis, & capax deceptionis, & falſitatis; ex eo, quod verſatur circà ea, quæ aliter ſe habere poſſunt; ſcientia autem eſt habitus reſpiciens veritatem certam, & infallibilem. Ergò ſcientia ad conſervandam talem veritatem non debet verſari circà obiectum falibile, ſicut opinio, ſed circà obiectũ, quod alitèr ſe habere non poſsit. Sed obiectum, quod alitèr ſe habere nõ poteſt, eſt neceſſariũ, vt ex dictis conſtat. Ergò de ratione obiecti ſcientiæ eſt, quod ſit neceſſarium.

ET Hac proprietate, ſeu conditione ſtatuta, & ſuppoſita; ex hac inſurgit Philoſophus, & procedit ad probandam ſecundam proprietatem aſsignatam; nempè quod de ratione obiecti ſcientiæ eſt, quod ſit æternum. Nàm omne neceſſarium eſt æternum. Sed obiectum ſcientiæ eſt neceſſarium, vt ex dictis in præcedentibus probationibus conſtat. Ergò de ratione obiecti ſcientiæ eſt, quod ſit æternum. Cætera patent; & maior vlterius declaratur: quià omne neceſſarium; cùm alitèr ſe habere nõ poſsit, eſt perpetuũ. Sed omne perpetuũ eſt æternũ. Ergo omne neceſſarium eſt æternum: & cùm ratio neceſſarij competat obiecto ſcientiæ; etiam competit eidem obiecto, quod ſit æternum.

TERTIO Denique probat vltimam proprietatem obiecti ſcientiæ; videlicet quod ſit ingenerabile, & incorruptibile. Nàm omne perpetuum, ſeu æternum eſt ingenerabile. Sed de ratione obiecti ſcientiæ eſt, quod ſit perpetuum, & æternum. Ergo de ratione obiecti ſcientiæ eſt quod ſit ingenerabile, & incorruptibile.

SED Dices, benè poſſe componi, quod aliquid ſit perpetuum, ſeu æternũ, & quod ſit generabile, & corruptibile: Nàm homo, & quælibet alia res permanens potuit abæterno produci; cùm in hoc non appareat manifeſta repugnãtia, vt communitèr docetur, libro 8. Phiſicorum: Vndè caſu, quo homo fuiſſet productus abæterno, eſſet æternus; & tamen non eſſet ingenerabilis, & incorruptibilis; ſed conſervaret ſuam naturam, quæ ex ſe eſt generabilis, & corruptibilis; immò potius ipſe homo poſſet abæterno per generationẽ produci. Ergò perpetuatio, & æternitas non arguit, nec cõvincit ingenerabilitatem, & incorruptibilitatem. Et ſic non benè probatur, quod obiectum ſcientiæ debet eſſe ingenerabile, & incorruptibile; ex eo, quod eſt perpetuum, & æternum.

SED Contra hoc eſt; imprimis; quià probatio adducta non procedit inquocunque ſenſu; ſed in ſenſu proprio, & per ſe, dicens: quòd id, quod per ſe, & propriè eſt æternum, & perpetuum; propriè, & per ſe eſt ingenerabile, & incorruptibile, ex eo, quod eſt perpetuum, & æternum. Et hoc ſemper currit, & ſalvatur, abſque eo, quod detur inſtantia in contrarium. Nàm nec homo, nec aliqua alia creatura, quantũ ad eſſe participiale, ſeu exiſtentiale, prout eſt capax generationis, & corruptionis, poteſt eſſe æterna propriè, & per ſe, ſed ſi æternitatem participat, id competit illi abextrinſeco, & per accidens. Ergò probatio allata debitè intellecta optimè convincit intentum.

SECVNDO; Nàm caſu, quo aliqua creatura poſſet per ſe habere æternitatẽ; eo modo, quo eſſet æterna, eſſet neceſſaria; & eo modo, quo eſſet neceſſaria, alitèr ſe habere non poſſet. Sed ea, quæ alitèr ſe habere non poſſunt, ſunt eſſentialiter ingenerabilia, & incorruptibilia; cũ generatio, & corruptio eſſentialitèr ſint quædam

mutationes, vt oſtendimus ſuper librum primum de generatione, & corruptione rerum naturalium. Ergò ex eo, quod obiecta ſcientiarum ſint æterna, rectè conuincitur, quod ſint ingenerabilia, & incorruptibilia, vt docet, & probat Ariſtoteles.

SED Pro maiori intelligentia huius doctrinæ obijcies primò. Nàm hæc doctrina, quam affert Ariſtoteles in hoc præſenti textu, nihil conducit ad intentum ipſius Ariſtotelis. Ergò male, & extra rem, illam adducit. Antecedens probo, intentum Ariſtotelis in hoc textu, & inſequentibus eſt manifeſtare propriam naturam, ſeu rationem ſcientiæ. Sed doctrina tradita adhoc nihil conducit. Ergo neque conducit ad intentum Ariſtotelis. Cætera patent, & minorem probo: illud, quod eſt commune ſcientiæ, & non ſcientiæ, nihil conducit ad manifeſtandum, ſeu declarandum id, quod eſt proprium ſcientiæ; ſicut id, quod eſt commune homini, & non homini, non conducit ad manifeſtandum propriam rationem, & naturam hominis. Sed habere obiectum neceſſarium, æternum, & incorruptibile, cõuenit ſcientiæ, & alijs ab ipſa ſcientia, nempè ſapientiæ, & intellectui principiorum, vt conſtat diſcurrendo per ſingula. Ergò doctrina huius præſentis textus non conducit ad intentum, & finẽ Ariſtotelis; nempè ad manifeſtandam rationem propriam, & ſpecialem ſcientiæ; & conſequentèr, non eſt rectè tradita.

ET Confirmatur; quià circà obiecta neceſſaria, æterna, & ingenerabilia poteſt dari opinio: ſiquidem circà talia poſſunt multa opinari. Ergò obiectum neceſſarium, & æternum, & ingenerabile, & incorruptibile non videtur eſſe obiectum proprium ſcientiæ. Et conſequenter idem, quod prius.

DEINDE Ex alio capite non videtur, quod hæc doctrina verificetur de omni ſcientia: & ſic non erit proprium obiecti ſcientiæ, obſervare tres prædictas proprietates. Nàm hæc facultas moralis; licet non ità perfectè, ſicut cæteræ, habet tamen veram rationem ſcientiæ; vt Philoſophus admittit, & probat inquam pluribus locis, præcipuè in libro primo ſuperiori. Sed hæc facultas, ſeu ſcientia moralis non reſpicit pro obiecto aliquid neceſſarium, æternum, & infallibile; cùm verſetur circà agenda, quæ ſunt contingentia, temporalia, & fallibilia, vt per ſe patet. Ergò datur obiectum ſcientiæ, cui tres prædictæ conditiones non conveniant; & ſic non ſunt rectè aſsignatæ pro omni ſcientia abſolutè.

CONFIRMATVR; Nàm Philoſophia naturalis eſt vera ſcientia; & inter cæteras numeratur; cùm habeat ſuam determinatam abſtractionem à materia, ſub qua agit de omnibus, quæ ad illam pertinẽt, ſcilicet, ſub abſtractione à materia ſingulari, qui modus agendi, ſeu procedendi, eſt proprius ſcientiarum. Sed Philoſophia naturalis, etiamſi ſit vera ſcientia, non habet pro obiecto aliquid neceſſarium, æternum, & ingenerabile. Ergò tres prædictæ conditiones non ſunt communes pro omnibus ſcientijs, ſeu obiectis earum. Minorem probo; quià obiectum Philoſophiæ naturalis, vel eſt ens mobile, vt mobile, vt aliqui aſsignant; vel ens naturale, prout conſtat natura Phiſica, vt alij declarant. Sed tàm ens mobile, vt mobile, quàm ens naturale, vt naturale, non ſunt entia neceſſaria, ſed entia mobilia, temporalia, & ſubiecta generationi, & corruptioni, vt conſtat ex tertia parte eiuſdẽ Philoſophiæ naturalis, quæ conſervando propriã rationẽ ſcientiæ tractat de ente generabili, & corruptibili, tanquã de proprio obiecto. Ergo Philoſophia; cũ ſit vera ſcientia, nõ habet obiectum, in quo obſerventur, vel ſalventur tres prædictæ conditiones. Et conſequentèr, non ſunt rectè aſsignatæ pro omni obiecto ſcientiæ in communi.

TERTIO Deinde; nàm ſi de ratione obiecti ſcientiæ eſſet, quod obſervaret tres prædictas conditiones; ſequæretur, quod de ſolo Deo poſſet dari ſcientia; & ſic ſola Theologia, quam Ariſtoteles non agnovit, eſſet propriè ſcientia. Sed hoc præterquàm quod eſt contrà omnem doctrinam Ariſtotelis; eſt etiàm apertè falſum, vt cæteræ aliæ ſcientiæ teſtificantur. Ergò falſum etiam videtur, quod obiectum ſcientiarum, abſolutè loquendo, debeat obſervare tres prædictas conditiones. Cætera conſtant, & maiorem probo; ſolus Deus continet tres prædictas cõditiones: quià cùm ſolus Deus ſit immutabilis, ſoli Deo videtur cõvenire id, quod ad immutabilitatem conſequitur; nempè quod ſit æternus, & habeat eſſe neceſſarium. Ergò ſi eſt de ratione obiecti ſcientiæ, quod obſervet tres dictas conditiones; ſequitur, quod cùm in ſolo Deo inveniantur, & obſerventur; de ſolo Deo poſsit dari ſcientia; qualis eſt Sacra Theologia. Et cùm hoc non ſit admittendum, vtpotè manifeſtè falſum: nec eſt admittendum, quod tales tres conditiones debeat ſalvari in obiectis proprijs ſcientiarum.

ET Confirmatur hoc: quià ex eo, quod ob-

obiectum ſcientiæ debeat habere tres cõditiones, aut proprietates præfatas: ad minus ſequæretur, quod ſolum poſſet dari ſcientia de rebus animatis, ſeu viventibus, & non de aliquare inanimata. Sed hoc etiam apparet falſum. Ergo falſum etiam eſt, quod tres prædictæ conditiones debeant obſervari in obiecto ſcientiarum. Cætera conſtant, & maiorem probo: nam vna ex tribus prædictis proprietatibus eſt, quod obiectum ſcientiæ ſit æternum. Sed hoc ſolum poteſt reperiri in viventibus. Ergo ſi obiectum omnis ſcietiæ debet obſervare omnes tres dictas conditiones, aut proprietates. Sequitur, quod ſolũ poſſit dari ſcientia de viventibus; vltimã minorem probo: nam æternitas, ſivè ſumatur pro eſſentiam, ſivè per participationem, communiter diffinitur à Theologis cum D. Thom. 1. parte quæſtione 10. diffinitione Boetij, dicendo: quod æternitas eſt: *Interminabilis vita, tota ſimul, & perfecta poſſeſsio.* Sed vita ſolum convenit viventibus. Ergo æternitas, ſivè conveniat per eſſentiam. Sivè ſolum conveniat per participationem, ſolum poteſt adaptari viventibus, & eis convenire. Et ſic, ſi obiectum ſcientiæ præciſsè deberet obſervare tres prædictas conditiones, de nulla re nõ viventi, ſeu in animata poſſet dari ſcientia, cuius contrarium conſtat ex methaphyſica, quæ reſpicit pro obiecto proprio ens reale vt ſic, prout comprehendit animata, & inanimata, ſubſtantiã, & accidens. Ergo doctrina allata à Philoſopho, & eſt falſa, & nullo modo congrua ad intentum.

Reſpondetur tamen ad primum Ariſtotelem aſsignare in præſenti textu proprietates, quæ cõveniunt obiecto ſciẽtiarum: ſed non proponere illas, tanquam proprietates quarto modo, vt conſecutæ ad rationem ſpecificam, & differentialem: ita vt conveniat omni, ſoli, & ſemper, ſed tanquam proprietates ſecundo modo, quę ſunt illæ, quæ conſequuntur ad rationem genericam, & conveniunt omni individuo, ſed non ſoli ſpeciei, ſed alijs ſpeciebus diſtinctis: ad modum, quo ſe habent, eſſe bipedem, vel habere ſenſus reſpectu ſpeciei humanæ. Et hoc modo optimè ſalvatur, quod prædictæ rationes, ſeu conditiones ſint proprietates reſpectu obiecti ſcientiarum; quia omnibus, etiam ſi nõ ſolis conveniunt. Quod in plurimùm obſervat Ariſtoteles, manifeſtando prius rationes, & conditiones genericas, vt ex illis deſcendat ad manifeſtandas rationes proprijſsimas, & ſpecificas, vt fecit ſuprà libro ſecundo circa declarationẽ virtutis in communi ſumptæ: in veſtigando prius rationem genericam habitus capite 5. ad procedendum in ſequentibus capitibus ad manifeſtandas, & declarandas, rationes ſpecificas. Et ſic non obſtat, quod tres prędictæ rationes non conveniant obiecto ſapientiæ, & intellectus principiorum, ad hoc vt prædicto modo ſint proprietates ſcientiæ; & vt ducant, & deſerviant ad declarandam eius rationem genericam.

ET ex hoc ad confirmationem dicitur: quod non obſtat, quod opinio verſetur circà obiecta neceſſaria, & æterna, & incorruptibilia: tum quia tres prædictæ rationes ſunt genericæ reſpectu obiecti ſcientiarum; & ſic non obſtat, quod alijs conveniant; & in alijs reperiantur; tum quia tales rationes nõ conveniunt obiecto opinionis, ſicut conveniunt obiecto ſcientiæ, ſcilicet propriè, & per ſe, eo modo, quo attribuuntur obiectis ſcientiarum.

AD ſecundum argumentum reſpondetur, quod hæc ſcientia, ſeu facultas moralis, vel non eſt perfectè, & rigoroſsè ſcientia; inquantũ non habet rationem ſpeculativæ, ſicut eſt de ratione ſcientiarum, quæ rigoroſsè ſunt ſcientiæ, ad diſtinctionem prudentiæ, & artis; ſed potius induere; & habere rationem ad modum artis, vel prudentiæ, quatenus eſt quędam recta ratio agibilium: quod pertinet ad prudentiam; vel recta ratio factibilium, vt attinet ad artem. Et ſi quanvis non ageret de neceſſarijs, æternis, & infallibilibus, id nõ obſtaret, ad hoc vt verificetur, quod tres dictæ conditiones, ſeu proprietates conveniunt omni obiecto ſcientiæ ſtrictè, & rigoroſsè acceptæ.

SECVNDO reſpondetur, & melius conformitèr ad doctrinam traditam in ſuperiori libro 1. quod hæc facultas moralis obtinet propriè, & rigoroſsè rationẽ ſcientiæ, inquantum tractat de agibilibus in vniverſali, docens, quod attentis principijs, quibus ipſa ſcientia nititur, ea, quæ afferit implurimum contingunt. Et hoc modo tale obiectum continet neceſſariã, æternam, & infallibilem veritatem. Et ſic generaliter in omni ſcientia eo modo, quo talem rationem ſcientiæ obtinet, ſalvantur dictæ proprietates.

AD Confirmationem reſpondetur; quod ens movile, ſeu naturale, quod eſt obiectum correſpondens naturali Philophiæ, poteſt dupliciter conſiderari, nempè, & phyſicè, & tãquam ens participiale; vel methaphiſycè, & tanquam ens nominale. Si enim ens movile conſideretur, tanquam

quam ens participiale, prout physicè est subiectum existentiæ, & causalitati agẽtis, hoc modo, verum est; quod ens movile, seu naturale est quid contingens, temporale, & generabile, & secundum hanc rationem non salvantur in eo tres dictæ proprietates obiecti scientiæ, sed prout sic non correspondet Philosophiæ tanquàm proprium illius obiectum. Si vero ens movile, seu naturale consideretur methaphysicè, & nominaliter præcisè, quantum ad connexionem prædicatorum essentialiũ vt sic salvãtur in ente movili omnes prædictæ proprietates; & quia hoc modo correspondet naturali physicæ tanquã obiectum propriũ illius; ideo semper in obiectis scientiarum salvantur conditiones, quas Aristoteles assignat.

AD Tertium argumentum respondetur; quod etiam, si Deus solus habeat esse æternum, necessarium, & infallibile à se ipso, & sinè dependentia ab alio; tamen esse necessarium, æternum, & infallibile ab alio, etiam convenit creaturis nominaliter acceptis. Nam cum creaturæ nominaliter acceptæ secundum suum esse possibile, & prout solum dicunt connexionem suorum prædicatorum essentialium, connectantur tum divina omnipotentia; ideò secundum talem rationẽ præfatas proprietates participant, & sunt obiecta capacia, vt de illis agant scientiæ. Vnde etiam si omnia obiecta scientiarum debeant observare omnes tres dictas conditiones, non sequitur inconveniens adductum, quod de solo Deo posset dari scientia.

Ad vltimam confirmationem respondetur; etiam negando sequælam, quia quando Boetius diffinivit æternitatem, dicens: quod æternitas est *interminabilis vita*, vel nomine *vitæ* intelligat durationem; quasi diceret, æternitas est interminabilis duratio. Et hoc etiam convenit rebus inanimatis. Vel si in particula *vita*, intelligitur vita rigorosa, quæ causatur per informationem animæ; non diffinit per talem diffinitionem æternitatem secundum omnem suam rationem, & extensionem, secundum quod absolutè potest à creaturis participari, sed solum diffinivit æternitatem convenientem Deo per essentiam; aut solum secundum illam participationem, sub qua participatur à creaturis rationalibus. Vnde hoc non tollit, quod in rebus inanimatis possit salvari, quod habeant esse æternum; & quod de omni obiecto scientiarum verificentur tres prædictæ rationes, seu proprietates, quas Aristoteles assignat in hoc textu. Et hæc de secunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia deinde parte capitis, sic prosequitur. *Præterea omnis scientia doceri, & scibile disci posse videtur. At ex anteà notis, vt in resolutiuis etiam diximus, fit omnis doctrina. Nam alia per inductionem, alia per ratiocinationem efficitur. Atque inductio quidem principium est ipsius vniuersalis. Ratiocinatio autẽ est ex vniuersalibus; sunt enim principia, ex quibus ipsa ratiocinatio constat, quorum non est ratiocinatio. Ergo inductio*

IN Hoc enim textu, & tertia parte capitis manifestat Philosophus rationem scientiæ per ordinem ad suas causas, & per ordinem ad modum, quo causatur, & adquiritur. Et circa hoc in relato textu præcipuè videtur proponere; & probare triã. Primo enim dicit; quod de ratione scientiæ est, quod fit ex antecedenti, seu ex præexistente cognitione sui. Secundo asserit, quod scientia fit, & causatur, vel per inductionem, vel per syllogismũ. Et tertio animadvertit, quod non per quencunque syllogismum, sed per syllogismũ demonstrativum. Et hæc omnia clarè, & destrictè suadet. Et primum sic. De ratione enim scientiæ est; quod sit doctrina, vel disciplina habita per discursum. Sed omnis doctrina, vel disciplina habita per discursum causatur ex præexistente cognitione sui. Ergo de ratione scientię est, quod ex præexistẽte cognitione sui causetur, & sit. Maior constat ex differentia, quæ communitèr assignatur inter intellectũ principiorum, & scientiã; nã intellectus principiorum est habitus, qui adquiritur independenter à discursu: quia versatur diretè, & immediatè circa ea principia, quæ sunt per se nota; & non indigent notificari per alia priora, & notiora; scientia autem versatur per se, formalitèr, & directè circa conclusiones, quæ sunt doctrinæ, & disciplinæ, quæ habentur, & notificantur per discursum. Siquidem omnis conclusio infertur ex principijs, & omnis illatio formaliter includit discursum, Et minorẽ probo: quia omnis doctrina, & disciplina, quæ habetur per discursũ, habetur, & causatur inferendo illam ex præmissis; siquidem intantum formatur discursus, inquãtum fit oratio, in qua vno dato, vel præsuppositio, alterum consequitur; id est, in quâ suppositis præmissis, deducitur conclusio. Sed id, quod infertur, seu deducitur

ex

ex alio præcontinetur in illo; nam aliàs si in eo non contineretur, ex illo deduci non posset. Ergo cum scientia causetur per illationem, seu deductionem conclusionum, & conclusiones præcontineantur, & præcognoscantur in præmissis; consequens est, quod scientia est doctrina vel disciplina habita ex præexistente cognitione sui.

ET Pro maiori intelligentia terminorum, & vt vitetur confusio, quæ ex illorum ignorantia potest occasionari; sciendum est, quod doctrina & disciplina se habent, tanquam actio, & passio; ita vt eadem scientia secundùm diversos respectus sit doctrina, & disciplina; nam vt existit in Magistro docente in ordine ad discipulum ad discentem, dicitur doctrina, & prout existit in discipulo addiscente, dicitur disciplina; id est, doctrina in discipulo

ET Ex hoc probatur secundum dictum Aristotelis; scilicet quod omnis scientia fiat, seu causetur per syllogismum aut per inductionem. Nam omnis scientia causatur per discursum procedentem ex notis ad deducendum conclusiones, quæ per se notę nõ erant; notificando illas per illationem, & extractionem ex principijs in quibus quasi in confuso erant præcognitæ. Sed omnis discursus, seu argumentatio; reducitur ad duas propositas argumentationes; nempè ad syllogismum, & inductionem; quià quanvis etiã assignẽtur pro speciebus argumentationis enthimema & exemplum; tamen reducuntur, ad syllogismum enthimema; quia est syllogismus truncus, seu truncatus, & imperfectus. Et exemplum reducitur ad inductionẽ: quia est quedã inductio diminuta, & imperfecta. Ergo omnis scientia absolutè loquendo de sciẽtia adquisita, causatur, & habetur, aut per syllogismum, aut per inductionem.

Et licet verum sit; quod scientia melius, & cõnaturalius causetur per syllogismum, quàm per inductionem; quia melius præcognoscuntur inferiora in principio superiori, & vniversali; & melius deducuntur, seu extrahuntur ex illo, sicut efficitur per syllogismũ, quam ẽconverso in singularibus præcontineatur, & præcognoscatur, & inferatur propositio vniversalis, sicut efficitur per inductionem secundum modum proprium procedendi ipsius: tamen hoc non tollit absolutè, quod in inductione dẽtur præcognita, & præcognitiones, & illatio, per quã deducatur cõclusio, & causetur scientia; licet non ita commodè sicut fit per syllogismum, & hoc ipsũ expræssè docet Aristoteles in hoc præsenti textu; dũ dicit, loquendo consequentèr de scientia, & doctrina. *Nam alia per inductionem, alia per ratiocinationẽ efficitur.* Asserens satis clarè, quod inductio scientiã generat, seu causat. Vnde in hoc puncto non est exaudiẽdus Donatus Acciaiolus excludens inductionem ab hoc, quod causet, seu possit causare scientiam, & id attribuens solo syllogismo.

Sed dices in favorem Donati, quod de ratione scienciæ est, quod versetur circa vniversalia, & ex principijs vniversalibus procedat, non verò de singularibus: quià vt commune proloquium testatur, de singularibus nec datur diffinitio, nec sciẽtia, sed inductio procedit ex solis singularibus & circa enumerationẽ singulariũ versatur. Ergo inductio non est conveniens mediũ, seu causa ad generandam scientiam.

Ad quod respondeo; quod etiam si inductio, quasi de materiali procedat à singularibus enumeratis; tamẽ de formali ab vniversali ad vniversale procedit. Nã quãtunvis per inductionẽ numerentur singularia; si tamen non fiat, vel formaliter, vel æquivalẽter propositio vniversalis, mediãte illa particula, quę necessàrio proponitur in inductione: videlicet, *& cetera alia*, præter numerata, *simili modo* nõ posset deduci consequentia legitima inductionis. Itaque quoad substantiam, inductio habet virtutem requisitam ad causandã scientiam, & illam propriè generàt; etiam si non ita perfectè sicut illam causet syllogismus

Denique tertium assertum suadetur. Quià syllogismus causans scientiã, est ille, per quem deducitur veritas necessaria, æterna, & infallibilis. Sed talis est solus syllogismus demonstrativus. Ergo per solum syllogismum demonstrativum generatur scientia. Maiorem sic ostendo. Nam secũdùm doctrinã Aristotelis in superiori lib. 2. cap. 1. nulla virtus moralis, nec intellectualis est congenita à natura, sed omnes causantur, & comparantur nostris proprijs actibus, & per actus, qui sunt eiusdẽ rationis, & speciei cũ virtute, adquisita, obquod debet respicere idem obiectũ, ac respicit ipsa virtus, quæ per tales actus comparatur. Ergo actus, per quos causatur, & adquiritur virtus intellectualis sciẽtiæ, debet respicere idem obiectũ, ac respicit ipsa sciẽtia. Sed obiectũ, quod per se respicit sciẽtia propriè dicta distincta ab abitu opinativo, est obiectum necessarium, seu veritas necessaria, æterna, & infallibilis, vt ex dictis in præcedenti textu constat. Ergo per illum solum actum, seu syllogismum potest

teſt cauſari, qui quidē ſyllogiſmus reſpicit idem obiectum, & per quem deducitur veritas neceſſaria, æterna, & infallibilis, & cum hoc ſolum reperiatur in ſyllogiſmo demonſtrativo: ſit conſequens, quod ſolus ſyllogiſmus demonſtrativus eſt illativus, & cauſativus ſcientiæ.

ET Ex doctrina huius textus, quæ eſt eadem cum illa, quam tradit Philoſophus libro primo poſteriorum capite primo, facile ſolvuntur aliquæ dubitationes, quæ loco relato contrà eandem ſolent obijci. Nam ad manifeſtandam generationem ſcientiæ, quæ eſt doctrina habita per diſcurſū ſumit Philoſophus hoc mediū. Quod omnis doctrina, & diſciplina fit ex præexiſtente cognitione ſui. Sed ſciētia eſt vera doctrina, & diſciplina. Ergo fit ex præexiſtente cognitione ſui.

CONTRA Quod communiter ſolet obijci; tum quod ex hoc ſequæretur proceſſus in infinitum. Tum quod ſcientia Angelorum eſt vera doctrina, & non fit ex præexiſtente cognitione ſui. Tum quod cognitio, qua per tertiam operationem intellectus cognoſcuntur præmiſſę, eſt vera cognitio, & doctrina, & tamen non eſt ex præexiſtente cognitione ſui. Ergo doctrina Ariſtotelis non videtur vera.

AD Quæ omnia facile ſatis fit, intelligendo, vt debet intelligi aſſumptum Philoſophi, de doctrina, & ſcientia conſiſtente in concluſione deducta ex præmiſsis, ſeu principijs. Nam hoc modo verificatur dictum Ariſtotelis de omni tali doctrina, vt dictum manet.

ET Compendioſius declarat ipſum textum Angelicus Magiſter dicens in preſenti in expoſitione illius. *Notificat ſcientiam per cauſam, & dicit, quod omnis ſcientia videtur eſſe docibilis, ideſt, potens doceri. Vnde in primo methaphyſicæ dicitur, quod ſignum ſcientis eſt, poſſe docere. Per id enim quod eſt actu, reducitur alterum de potentia in actu, & eadem ratione omne ſcibile eſt diſcibile, ab eo ſcilicet, qui eſt in potentia. Oportet autem, quod omnis doctrina, ſeu diſciplina fiat ex aliquibus præcognitis, ſicut dictum eſt in principio poſteriorum analiticorum. Non enim poſſumus in cognitionem alicuius ignoti venire, niſi per aliquod notum. Eſt autem duplex doctrina ex cognitis. Vna quidem per inductionem. Alia verò per ſyllogiſmum. Inductio autem inducitur ad cognoſcendum aliquod principium, & aliquod vniverſale, ad quod deveniemus per experimenta ſingularium, vt dicitur in primo methaphyſicæ. Sed ex vniverſalibus principijs prædicto modo præcognitis procedit ſyllogiſmus. Sic ergo patet, quod ſunt quædam principia, quibus ſyllogiſmus procedit, quæ non certificantur per ſyllogiſmum alioquin procederetur in infinitum in principijs ſyllogiſmorum, quod eſt impoſsibile, vt probatur in primo poſteriorum. Sic ergo relinquitur, quod principium ſyllogiſmi ſit inductio. Non autem quilibet ſyllogiſmus eſt diſciplinabilis; id eſt faciens ſcire, ſed ſolus demonſtrativus, qui ex neceſſarijs, neceſſaria concludit. Et hæc de tertia parte capitis*

QVARTA PARS.

IN Quarta tandem, & vltima parte textus concludit Ariſtoteles dicens: *Scientia ergo demonſtrativus eſt habitus, & cætera quæ in reſolutivis determinauimus; tum enim quiſpiam ſcit; cum aliquo modo credit, & ſunt ipſi principia nota; ſi enim non ſint magis quam concluſio nota; peraccidens habebit ſcientiam. De ſcientia igitur ſit hoc modo determinatum.*

PRÆMISSA Enim notitia ſcientiæ ratione obiecti, quod reſpicit, & etiam ratione actuum, à quibus cauſatur: in hoc vltimo textu tradit, & proponit diffinitionē ſcientię: incipiendo illam nunc declarare, & relinquendo ad libros poſteriorum reliquum declarationis, aut ampliorem illius manifeſtationem. Vnde ex his, quæ hic, & ibi docet Philoſophus aliqui diffiniunt in præſenti ſcientiam, dicendo, quod ſcientia eſt: *Habitus, qui fit* ſeu cauſatur, *per demonſtrationem conſtantem ex veris, primis & immediatis, notioribus, prioribus, cauſiſque concluſionis.* Cuius intelligentia ſtat in hoc quod ſcientia eſt *habitus*; quia cum ſit virtus intellectualis: & virtus reſpiciat habitum tanquam proprium, & eſſentiale genus: ideò attribuitur ſcientiæ, quod ſit habitus. Additur etiam *Quia fit, ſeu cauſatur per demonſtrationem.* Quia legitima cauſa, per quam generatur, & adquiritur ſcientia, eſt demonſtratio. Et vt talis cauſa amplius manifeſtetur, & magis conſtet de effectu ei correſpondente, qui eſt ſcientia: proponuntur reliquæ particulæ. Et primo dicitur, quod demonſtratio, ex qua cauſatur ſcientia debet conſtare *ex veris*; hoc eſt ex principijs, ſeu præmiſsis veris. Quia cum concluſio, in qua ſcientia conſiſtit, ſeu per quam generatur, per ſe debeat eſſe vera; requirit etiam cauſam, quæ per ſe ſit vera. Nam etiam ſi aliquando poſsit contingere, quod ex falſo inferatur verum; tamen hoc non contingit per ſe, ſed per accidens. Et ideò præmiſſæ, quæ per ſe ſunt cauſæ concluſionis, & ſcientiæ debent eſſe veræ, dicitur deinde

quod

quod debet constare *ex primis, & immediatis*. Et licet in re, & quoad substantiam idem dicant, & significent, primum, & immediatum, respectu propositionum: tamen quia ostendunt, & denotant quasdã formalitates distinctas; ideò ad eas manifestandas ponuntur ambæ particulæ: nam immediatum propriè dicit id, quod non supponit aliud antecedens, per quod manifestetur; primum verò dicitur aliquid, inquantum antecedit aliud. Et quia præmissæ veræ, ex quibus deducitur conclusio, & causatur scientia, habent vtrumque: nempè, & quod sint priores, seu antecedant, & quod non supponãt aliud antecedens ipsas, inquantum tales præmissæ sunt: ideò ambo termini relati ponuntur in diffinitione. Additur vlterius particula *notioribus*; quia cum propositiones primæ, & immediatæ sint principia prima, & prima principia sint per se nota, etiam ipsæ præmissæ debent hoc ipsum habere. Et tandem ponitur illa particula; causisque conclusionis, ad concludendum intentum manifestandi effectum per causam, & ad ostendendum, quod scientia est effectus demonstrationis.

VNDE Angelicus Parens vltimum textum propositum exponit dicens. *Sic ergo manifestum est, quod scientia est habitus demonstratiuus; ideſt, ex demonstratione causatur, obseruatis omnibus illis, quæcunque circa scientiam demonstratiuam sunt in posterioribus analyticis. Oportet enim ad hoc, quod aliquis sciat, quod principia, ex quibus scit, per aliquem modum sint credita, & etiam cognita magis, quam conclusiones, quæ sciuntur. Alioquin non per se sed per accidens habebit scientiam; inquantum scilicet potest contingere, quod istam conclusionem scit, per quædam alia principia, & non per ista, quæ non magis cognoscit, quam conclusionem. Oportet enim, quod causa sit potior effectu. Vnde id quod est causa cognoscendi oportet esse magis notum. Et ita per hunc modum determinatum est de scientia. Et hæc de hoc capite.*

(?)

***

(✠) (✠)

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum diuisio virtutis intellectualis in quinque membra, quæ Aristoteles assignat, sit exacta, & adæquata.

DE *Ipsis igitur rursus dicamus oportet, altius initio sumpto. Sunt itaque ea, quibus verum anima dicit, affirmando, aut negando, numero quinque. Hæc autem sunt ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus.* Ecce vbi postquã in precedenti capite assignavit Aristoteles principia agendi nativa, & à quibus per modũ potentiarũ depẽdent veritas, & humanæ actiones; accedẽs in præsenti capite ipse Aristoteles ad declarãda principia, à quibus anima dependet, seu quibus vtitur in ordine ad attingentiã veritatis, affirmãdo, vel negando, per modum habituum attinentium ad intellectum, solũ assignat quinque, qui quidẽ habitus; seu virtutes expressè proponuntur in textu. Et circà istam divisionem, quam nũc format, & tradit Philosophus in principio præsentis capitis, procedit præsens quæstio: àn videlicet talis divisio sit exacta; ita vt omnia membra dividentia participent rationem divisi; ita vt verè, & propriè sint virtutes intellectuales? Et si sic adæquata: taliter quod vltra membra assignata in tali divisione, non possit assignari aliquod aliud membrum dividens repectu divisi?

NOTO Primo ex his, quæ in quam pluribus locis huius tractatus Ethicorum docet Philosophus, & quæ in relato textu sufficienter insinuat; quod est duplex genus virtutum, quę habitualiter perficiunt, & determinant animã in ordine ad rectè, seu perfectè operandũ modo humano. Nã aliud est genus virtutum rectificantium animam ad benè agendum, non attendendo formaliter ad affirmationem, vel negationem, seu ad verum, quod media affirmatione, aut negatione attingitur, & aliud est genus virtutum perficientium eandem animam, & determinantium ipsius potentias ad attingendum verum, seu veritatem, mediante affirmatione, aut negatione. Quorum primum genus est virtutum moralium, de quibus tam in communi, quàm in particulari latè egimus à libro secundo vsque ad quintum inclusivè, sequendo vestigia Philosophi.

Et

Et de illis virtutibus non procedit hæc præsens divisio. Secundum autem genus est virtutum intellectualium. Et de istis determinate tradit Philosophus propositam divisionem. Et secundum determinatam considerationem virtutum attinentium ad hanc lineam procedit quæstio.

NOTO Secundo, non esse idem divisionem aliquam esse adæquatam: vel esse generis in species; nam benè stat, quod aliqua divisio sit generis in species, & quod non sit adæquata; & quod è converso sit adæquata, absque eo quod sit generis in species. Nam divisio, qua partitur, seu dividitur animal absolutè sumptum in hominem, equm, & leonem, est divisio generis in species: & tamen non est adæquata: ex eo, quod membra dividentia non exhauriunt totam extensionem generis animalis, quod est divisum illius. Et ex alio capite divisio hominis in album, & nigrum, iustum, & iniustum, aut invidentem, & cæcum, quælibet enim istarum se orsim sumpta habet, quod sit divisio adæquata; & nulla earum participat, quod sit generis in species: cum divisum; quod partitur non sit genus, sed quædam species infima: & aliàs membra dividentia non habeat, quod sint species, sed quædam accidentia respectu divisi. Et vt de præfata divisione virtutis intellectualis, quæ est prima, & principalis materia; quam in hoc capite proponit Philosophus, constet, quæ rationes ei conveniant de omnibus dictis formalitatibus resolutionem, & declarationem trademus per sequentes conclusiones.

SIT Prima conclusio: tradita divisio virtutis intellectualis in communi consideratæ in quinque membra assignata, est divisio generis in species. Hæc conclusio etiàm si in terminis non proponatur ab Aristotele; tamen deducitur ex eius doctrina; & suadetur: nam illa est divisio generis in species; in qua partitur aliqua ratio superior in membra specie differentia. Sed in hac divisione virtutis intellectualis, quam in præsenti tradit Aristoteles, partitur quædam ratio superior, nempè virtus intellectualis vt sic, quæ est quid commune, & superius respectu omnium membrorum dividentium assignatorum, in inferiora specie differentia, qualia sunt singulà membra assignata; si inter se comparentur, & debitò modo concipiantur. Ergo tradita divisio est generis in species, vt in conclusione est assertum.

SED Dices ex hac probatione non convinci intentum. Quia si ex proposita ratione suaderetur conclusio, sequeretur, quod divisio, qua partitur, seu dividitur homo in album, & nigrum esset etiam divisio generis in species. Quia in tali divisione id, quod dividitur, est quid commune, seu superius respectu vtriusque membri dividentis: cum in vtroque reperiatur; & aliàs membra dividentia, quæ sunt album, & nigrum, sunt specie differentia: cum inter album, & nigrum detur distinctio specifica. Et tamen ista divisio non est generis in species; sed est divisio subiecti in accidentia, vt omnes admittunt, & fatentur. Ergo ex eo, quod divisio virtutis intellectualis in communi consideratę quà tradit in præsenti Aristoteles, sit talis conditionis, quod in ea dividatur ratio superior in inferiora specie differentia; non ex eo sequitur, quod talis divisio sit generis in species.

SED Contra istam solutionem instauratus probatio adducta. Nam ratio proposita non procedit de quacunque ratione superiori; sed de ratione superiori habente propriè, & rigorosè rationem generis respectu membrorum dividentium, respiendo ea, vt proprias species; ita vt quæcunque divisio, in qua divisum propriè habet rationem generis, & membra dividentia sunt propriè species illius, divisio sit generis in species. Sed in ista divisione virtutum intellectualium hoc contingit. Ergo hæc divisio propriè habet, quod sit essentialis, & generis in species. Maior est certa, & minorem probo, & in primis, quod divisum sit genus: suadetur sic: nam illud prædicatum, quod respectu aliorum inferiorum fundat prædicationem essentialem per modum partis essentiæ potentialis, habet rationem generis respectu illorum. Sed ratio virtutis intellectualis absolutè sumpta in comparatione ad artem, & prudentiam, scientiam, sapientiam, & intellectum principiorum, quæ sunt membra attinentia ad istam divisionem fundat prædicationem essentialem respectu talium habituum; cum eis ex propriissima, & primaria ratione competat, quod sint virtutes perficientes intellectum, & aliàs cum prædicentur essentialiter, non dicunt totam essentiam inferiorum, vt attinet ad speciem nec partem differentialem attinentem ad differentiam, cum in tali ratione virtutis intel-

conveniant omnia dicta membra dividentia. Sed dicit, & exprimit rationem communem, & contrahibilem per omnia dicta membra, ſicut attinet ad genus. Ergò virtus intellectualis, quæ eſt diviſum in iſta diviſione, ſe habet vt genus reſpectu illius. Et ſic eſt diviſio generis in inferiora ei correſpondentia, & cum inferiora correſpondentia generi ſint ſpecies, conſequens videtur; quod tradita diviſio ſit diviſio generis in ſpecies.

SED Dices, quod cum de ratione generis ſit, quod ſit prædicatum eſſentiale, non quomodocunque, ſed dicens partem tantum eſſentiæ, ſeu ſolum exprimens partem contrahibilem illius; ideò genus debet eſſe prædicatum ſimplex, & non complexum; & cum virtus intellectualis, quæ aſsignatur pro diviſo in iſta diviſione, non dicat rationem ſimplicem, ſed complexam, ſeu compoſitam ex ratione virtutis, & intellectualis; conſequens apparet, quod tale diviſum non poſsit eſſe genus, nec tradita diviſio poteſt eſſe verè, & propriè generis in ſpecies.

SED Contra hoc eſt; nàm de ratione generis, non eſt, quod abſolutè debeat eſſe quid ſimplex excludens compoſitionẽ, aut complexionem aliorum prædicatorũ, quæ in ſe ipſo includat, & quibus propriũ eſſe, & proprius conceptus illius exprimatur, ſed ſolum exigit genus, quod in comparatione ad proprias ſpecies ſe habeat per modum partis illarum, ſeu ſolum exprimat, & explicet partem eſſentiæ potentialem, & contrahibilem per proprias differentias earum. Vt apparet manifeſto exemplo. Hoc enim prædicatum *animal*; verè, & propriè habet rationem generis reſpectu hominis, & omnium brutorum animantium. Et vt habeat, & conſervet talem rationem, non obeſt, quod in ſe includat alia plura prædicata, quibus declaratur; nam animal includit in ſe prædicatum ſubſtantia, corpus, vivens, & ſenſibile; & ſic communitèr diffinitur, & declaratur per hoc, quod ſit vivens ſenſibile. Et tandem quia reſpectu hominis, & aliorũ animantium explicat partem contrahibilem eſſentiæ; induit, & habet verè, & propriè rationem generis. Sed etiam ratio virtutis intellectualis, quanvis in ſe includat aliqua prædicata, quibus declaretur, tamen in ordine ad virtutes particulares, reſpectu quarum habet, quod ſit ratio ſuperior, ſe habet vt pars potentialis, & contrahibilis eſſentialitèr per differentias earum. Ergò dicta ratio virtutis intellectualis ſe habet ratio generica, & vt genus dividitur in quinque membra aſsignata in præfata diviſione.

DEINDE Suadetur propoſita concluſio à paritate deſumpta ex alijs diviſionibus, quæ intra lineam virtutum efficiũtur. Nàm diviſio, qua virtus vt ſic, & abſolutè conſiderata dividitur in virtutem moralem, & intellectualem, vt eam partitur, & dividit Philoſophus in ſuperiori libro primo, capite vltimo; illa enim diviſio eſt generis in ſpecies, vt ſufficientèr in illo loco declarat Ariſtoteles, & omnes etiam admittunt. Et etiam diviſio, qua virtus moralis in communi conſiderata partitur in alias virtutes particulares attinentes ad eandem lineam, etiam habet id ipſum, vt omnes fatentur. Ergò etiam iſta diviſio, quæ in præſenti proponitur virtutum intellectualium, debet eſſe generis in ſpecies. Antecedens eſt certum, & conſequentiam probo: ideò enim illæ diviſiones dicuntur, & ſunt generis in ſpecies: quia in eis diviſum habet, quod ſit ratio ſuperior generica, & membra dividẽtia ſũt inferiora ſpecie differentia. Sed hoc ipsũ etiam reperitur in preſenti. Si attentè conſiderentur extrema. Ergò ſimilitèr debet eſſe diviſio generis in ſpecies.

Sit ſecunda concluſio exactè, & adequatè dividitur virtus intellectualis in quinque mẽbra, quę in præſenti aſsignat Ariſtoteles. Hęc concluſio eſt communis cõſenſus Philoſophorum; & in præſenti loco eã probant, Iabelus tract. 2. cap. 1. & Donatus Acciaiolus in hoc cap, 3. exponendo hunc textum. Et omnes vtuntur ratione, qua ad idem intentũ probandũ vtitur D. Thom. 1. 2 quæſt. 57. art. 2. & ſequentibus. Quę ad hãc formã reducitur. Tot enim habitus, ſeu virtutes intellectuales debẽt dari, & admitti, quot dantur modi perficiendi intellectum circa cognitionem veri. Sed quinque habitus poſſunt aſsignari per quos intellectus determinatur, & perficitur circà cognitionẽ veri. Ergò quinque habitus, ſeu virtutes intellectuales debent aſsignari, & admitti. Maior patet. Nàm virtus intellectualis nihil aliud eſt, quã habitus reſidens in intellectu, perficiens, & determinãs illũ in ordine ad cognoſcendum verum. Ergò tot habitus, ſeu virtutes intellectuales debent admitti, quot dãtur modi perficiendi, & determinandi intellectum circa cognitionem veri. Et minorẽ probo. Intellectus enim poteſt perfici, & determinari circà cognitionem veri; vel circa verum neceſſariũ, vel circa verũ cõtingẽs, ſiquidem cognitio intellectus indifferentèr ſe extẽdit ad vtrũque. Et ſi determinatio fiat

in ordine ad cognoscendum verum necessarium; tunc sic: vel intellectus perficitur, & determinatur circà verum necessarium per se notum; vel circà verum necessarium, quod mediante alio innotescit. Si enim perficitur, & determinatur circa verum necessarium per se notum. Hoc modo, verum debet habere rationem principij: & sub hac ratione habitus, seu virtus perficiens, dicitur intellectus principiorum: quia tale verum est immediatè notum ipsi intellectui. Si autem intellectus perficitur circa verum necessarium notificatum per aliud, & deductum per discursum; tunc sic, vel talis notificatio efficitur per prima principia, & causas altissimas; ita vt resolutio veritatis in illa fiat perveniendo ad terminum cognitionis in omni genere; & hic modus perficiendi intellectum causatur per sapientiã. Vel fit per causas ordinarias, & principia, quæ non sunt absolutè prima; sed tantum habẽt rationem primorum principiorum in aliqua determinata linea. Et hoc modo perficitur, & determinatur intellectus ad cognoscendum verum necessarium per virtutem scientiæ. Isti enim modi, & differentiæ perficiendi intellectum circa verum necessarium sunt assignabiles, & non plures. Ergò circa tale verum tres tantum virtutes sunt assignandæ, & admittendæ in intellectu.

DEINDE Si intellectus determinatur, & perficitur in ordine ad cognoscendum verum contingens: tunc sic, vel talis perfectio, & determinatio, datur circà verum, prout fundat extensionem ad agendum, & prout concernit materiam agibilem, seu capacem actionis: vel circa verum, quatenus extenditur ad faciendum, & concernit materiam capacem factionis: in quibus solum reperitur verum contingens. Si enim determinatio, & perfectio cognitionis fit circa verum contingens factibile, seu connotans factionem; hoc modo perficitur intellectus per artem, quæ est recta ratio operum faciendorum, dirigens actionem extrinsecam, seu transeũtem ad aliam exteriorem materiam. Si autem perfectio, & determinatio intellectus fit circa verum agibile, seu circa verum, vt concernens materiam agibilem, hoc modo perficitur intellectus per prudentiam. Isti enim quinque diversi modi determinationis, & perfectionis potentię intellectivæ circa omne verum dantur, sivè verum sit necessarium; sivè sit contingens; & aliàs non videntur assignabiles plures. Ergò cum in tali determinatione, & perfectione habituali ipsius intellectus stet ratio virtutis intellectualis: quinque virtutes intellectuales, & non plures debent assignari; & consequenter, divisio, quam Aristoteles efficit, & proponit in præsenti, est exacta, & adæquata.

DEINDE Eadem conclusio potest brevius suaderi ex ea ratione, qua communiter vtitur ad suadendam adæquationem divisionum. Nàm generaliter loquendo illa divisio est adæquata, in qua membra dividentia exhauriunt, & adæquant totam extensionem divisibilis ita vt diviso non possit assignari aliquod aliud membrum dividens, præter ea, quæ assignantur in tali divisione. Sed in divisione, quam in præsenti tradit Aristoteles virtutis intellectualis absolutè sumptæ in quinque membra assignata, hoc contingit; vt amplius constabit ex solutionibus argumentorum. Ergò tradita divisio est adæquata.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum divisionem virtutum intellectualium nõ esse generis in species. In nulla divisione generis in species membra dividentia coincidunt inter se. Sed in proposita divisione virtutis intellectualis membra dividentia coincidunt inter se. Ergò talis divisio non potest esse generis in species. Maior patet: quia in omni divisione generis in species, omnia membra debent esse species, & vt tales species debent specificè distingui; & sic non possunt habere coincidentiam. Et minorem probo; vnum ex membris dividentibus appositis in ista divisione est sapientia, & alterum est scientia. Sed cum sapientia sit quædam species scientiæ, continetur intra scientiam, & coincidit cum ea. Ergò in ista divisione virtutis intellectualis membra dividentia coincidunt inter se: & sic proposita divisio non est divisio generis in species.

SECVNDO Arguitur: intellectus principiorum, & scientia taliter se habent, quod vnum includitur, seu continetur in alio. Ergò non ostendunt species distinctas, nec divisio virtutis, quæ fit in eis, potest esse divisio generis in diversas species. Consequentia constat: quia vna species condivisa, seu condistincta ab alia

non

non poteſt in ea includi, ſeu intra illam contineri. Et antecedens probo, ſic enim ſe habent in quacunque linea, tàm intellectuali, quam morali habitus, ſicut ſe habent obiecta, à quibus ſpecificantur, & per ordinem ad quæ oſtenditur eorum diſtinctio. Sed obiecta correſpondentia habitui intellectus principiorum, & ſcientiæ coincidunt in vno, & eodem obiecto; nàm obiectum correſpondens intellectui principiorum, ſunt prima principia, quæ habent rationem præmiſſarum; & obiectum directè correſpondens ſcientiæ ſunt concluſiones, & ambo continentur in demonſtratione, quæ eſt obiectum, ſeu actus legitimè correſpondens ſcientiæ. Ergò etiam intellectus principiorum, & ſcientia in ratione habituum talitèr debent ſe habere, quod vnus habitus contineatur, ſeu includatur in alio. Et ſic non conſtituunt ſpecies diſtinctas, nec diviſio, quæ fit in eis poteſt eſſe generis in ſpecies.

TERTIO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur ex doctrina, quam adducit Ariſtoteles in capite 7. ſequenti; vbi ex profeſſo agens de ſapientia inquit. *Quare ſapientia intellectus eſt, & ſcientia.* Vbi expreſsè videtur includere in ſapientia alios duos habitus intellectuales, quæ ſunt ſcientia; & intellectus principiorum. Sed ea, quæ talitèr ſe habent, quod vnum clauditur in alio, non condiſtinguntur inter ſe ſpecificè, ſed potius videntur inter ſe coincidere. Ergò ſapientia, intellectus principiorum, & ſcientia, inter ſe habent coincidentiam, & non diſtinctionem ſpecificam, & ſic diviſio, quæ fit in illis, non poteſt eſſe generis in ſpecies.

QVARTO Arguitur, ea, quæ ſolum differunt ſecundum connotationem diſtinctarum materiarum, non fundant, aut habent inter ſe diſtinctionem ſpecificam; cum materia, ex ſe nõ ſit ſufficiens ad præſtandam talem diſtinctionem. Sed ſi ſcientia, & ſapientia inter ſe comparentur, ſolùm videntur diſtingui pœnès ordinem ad differentes materias, quas connotant; obſervando eandem formam, ſeu formalem modum procedendi; nempè ſecundum quod ſcientia format demonſtrationes per cauſas, & principia altiſsima, & ſciẽtia procedit ex principijs inferioribus, & circa inferiorem materiam. Ergò ſcientia, & ſapientia inter ſe non fundant, nec habent diſtinctionem ſpecificam, nec diviſio, quæ fit in eis poteſt eſſe generis in ſpecies.

QVINTO Arguitur. Ars, & prudentia inter ſe comparatæ non diſtinguntur ſpecificè. Ergò diviſio, quæ fit in eis non poteſt eſſe generis in ſpecies. Antecedens probo; diſtinctio, quæ deſumitur ex rationibus accidentalibus, ſolum poteſt eſſe accidentalis, ſicut, & ipſa ratio, à qua deſumitur. Sed ars, & prudentia inter ſe comparatæ tantum videntur diſtingui ſecundum rationem agibilis, & factibilis, quæ intra lineam humanam ſolum videntur adducere, & oſtendere diſtinctionem accidentalem. Ergò ars, & prudentia inter ſe comparatæ ſolum diſtinguntur accidentalitèr, & non ſpecificè. Et ſic diviſio, quæ fit in eis, non poteſt eſſe generis in ſpecies.

SEXTO Arguitur: omnes quinque virtutes intellectuales, quas aſsignat, & proponit Philoſophus in præfata diviſione, ſunt eiuſdem athomæ ſpeciei. Ergò non poteſt diviſio, quæ fit in eis eſſe partitio generis in diverſas ſpecies. Antecedens probo; vnitas, & diverſitas ſpecifica omnium virtutum, ſicut & habituum; deſumitur ex vnitate, & diverſitate obiecti formalis ſpecificativi, quod reſpiciunt. Sed omnes quinque virtutes intellectuales aſsignatæ reſpiciunt idem formale obiectum ſpecificativum; ſcilicèt verum, ſeu rectificationem ponendam in intellectu in ordine ad cognoſcendum verum. Ergò omnes quinque dictæ virtutes intellectuales ſunt eiuſdem ſpeciei athomæ. Et ſic idem, ac prius.

SEPTIMO Arguitur: concluſiones attinentes ad ſcientiam deducuntur ex principijs correſpondentibus intellectui principiorum; ita vt concluſiones contineantur in eiſdem principijs, & ad ea reducantur. Ergò etiam habitus ſcientiæ in comparatione ad habitum intellectus principiorum, talitèr debet ſe habere, quod cõtineatur in illo, & ab eo deducatur, ſiquidem eo modo, quo ſe habent inter ſe obiecta habituum, etiam ſe habent ipſi habitus. Sed eo ipſo quod habitus ſcientiæ contineatur in habitu intellectus principiorum, & ad ipſum reducatur, non poteſt conſtituere ſpeciem ab eo condiſtinctam. Ergò intellectus principiorum, & ſcientia non conſtituunt duas ſpecies differentes virtutum intellectualium: & ſic diviſio, qua partitur dicta virtus intellectualis in dicta membra, non poteſt eſſe diviſio eſſentialis generis in ſpecies.

OCTAVO Arguitur, omnis diviſio generis in ſpecies eſt vnivoca. Sed diviſio tradita non eſt vnivoca. Ergò nec generis in ſpecies. Maior eſt certa: quia

de ratione diuisionis vnivocæ est, quod in ea diuisum se habeat vt genus respectu membrorum dividentium; & de ratione generis est, quod sit prædicatum vnivocũ. Et minorem probo. Ad hoc vt aliqua diuisio sit vnivoca, membra dividentia debent contrahere, & participare æqualitèr rationem diuisi. Sed in proposita diuisione membra dividentia non participant æqualitèr rationem diuisi; cum virtutes perficentes intellectum speculativũ, quales sunt scientia, sapientia, & intellectus principiorum, sint præstantiores, & perfectiores virtutes, quàm aliæ duæ, quę perficiunt intellectum practicum. Ergò tradita diuisio non est vnivoca, nec generis in species.

NONO Arguitur: in omni diuisione, qua aliquod genus dividitvr in species membra dividentia talitèr cõtinentur sub genere, quod de illis omnibus potest prædicari, & verificari, vt inductivè cõstat in omnibus huiusmodi diuisionibus. Sed diuisum huius diuisionis, quod deberet habere rationem generis, non potest prædicari, & verificari de omnibus membris dividentibus, quæ in tali diuisione assignantur: cum vnum ex membris dividentibus sit prudentia, & ratio virtutis intellectualis, quæ est diuisum huius diuisionis, non possit verificari de prudentia; ex eo quod prudentia est virtus moralis, quæ inter quatuor cardinales numeratur; & vna, & eadem virtus non possit esse moralis, & cardinalis, & intellectualis: cum sint inter se condiuisæ, & contrapositæ. Ergò in ista diuisione non salvantur ea, quæ sunt necessaria ad constituendam diuisionem essentialem generis in species: nec potest habere talem rationem.

DECIMO Arguitur: ars non videtur esse propria species virtutis intellectualis. Ergò non dividitur virtus intellectualis in artem, tanquam genus in proprias species. Antecedens probo; ars videtur esse habitus, seu facultas eiusdem rationis, & speciei cum fortuna: siquidèm vt docet Aristoteles in capite 4. sequenti: *Atque circà eadem quodam modo versatur ars, & fortuna.* Sed fortuna non est, seu non constituit speciem aliquam virtutis intellectualis. Vt patet. Ergò nec ars. Et sic virtus intellectualis non potest dividi in artem, tanquam impropriam speciem; & sic hæc diuisio, inqua assignatur pro membro dividenti, ars, nõ potest esse diuisio generis in species.

VNDECIMO arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, nõ esse exactam, & adæquatam. Et primo cõtra scientiam, scientia non participat rationem virtutis intellectualis. Ergò non rectè assignatur pro membro dividenti in hac diuisione; & sic diuisio non est exacta. Antecedens probo, de ratione virtutis generalitèr loquendo, est quod sit habitus electivus; idest subiectus humanæ potestati, & habens esse liberum, determinãdo ad liberè operandum, & non habens esse necessarium. Sed scientia cum sit de æternis, & necessarijs, vt docet Aristoteles in hoc præsenti capite; non videtur habere rationẽ habitus electivi subiecti nostro arbitrio, & potestati, sed habere esse necessarium, sicut, & obiectum, seu materia, circà quam versatur. Ergò scientia nõ participat rationem virtutis intellectualis nec assignatur rectè pro mẽbro dividenti in hac diuisione; & sic diuisio nõ est exacta

DVODECIMO Arguitur contra artem; sicut enim non datur qualitas qualitatis, nec ars artis, sic non datur, nec debet admitti virtus virtvtis. Quarè si ars esset virtus, non daretur virtus artis. Sed vt testatur Aristoteles in capite 5. sequenti, datur virtus artis; ait enim; *At verò artis quidem est virtus; prudentiæ verò non est.* Ergò ars non est virtus. Et sic non rectè assignatur pro membro dividenti in hac diuisione.

DECIMO Tertio arguitur contra trã prudẽtiam ex quadam doctrina, quam proponit Aristoteles capite 5. sequenti, vbi agens de prudentia, de illa dicit: *Restat ergò habitum ipsum esse agendi vera cum ratione circa ea, quæ sunt bona homini, atque mala. Finis enim effectionis est quid aliud præter ipsam effectionem. Actionis verò non sem. per. Est enim ipsa bona actio finis.* Quibus verbis clarè videtur attribuere Aristoteles prudentiæ, quod versetur, & respiciat pro obiecto bonum, & finem. Et hoc supposito, sic argumentor: respicere pro obiecto bonum, & finem, non attinet ad virtutes intellectuales, sed id est proprium virtutum moralium. Sed prudentia respicit pro obiecto bonum, & finem, vt constat ex loco Aristotelis relato. Ergò prudentia non est virtus intellectualis: & sic non assignatur rectè pro membro dividenti in hac diuisione virtutum intellectualium.

DECIMO Quarto arguitur contra intellectum principiorum. Omnis virtus intellectualis est adquisita nostris proprijs actibus; cũ in præsẽti nõ sit sermo de virtutibus infusis, sed de adquisitis. Sed intellectus principiorũ nõ videtur adquiri per humanos actus. Sed esse facultatẽ naturalitèr congenitã cum ipsa substãtia humana.

Er-

Ergò intellectus principiorum non participat, nec habet propriè rationem virtutis intellectualis. Maior est certa, & minorem probo: intellectus principiorum propriè videtur dicere, & nominare potentiam intellectivam cum ordine, aut connotatione ad aliqua principia, quæ naturaliter sunt nota: sed potentia intellectiva, àdhuc vt connotat talia principia, non adquiritur nostris proprijs actibus, sed est congenita cum ipsa natura humana. Ergò intellectus principiorum non adquiritur nostris proprijs humanis actibus, sed est facultas naturalis congenita cũ ipsa humana substantia, & sic non habet rationem virtutis intellectualis; quarè non rectè assignatur pro membro dividenti in hac divisione, & sic tradita divisio nõ est exacta.

DECIMO Quinto arguitur contra sapientiam. Ex doctrina, quam tradit Philosophus in principio capitis septimi sequentis, quod sic incipit: *Sapientiam autem in artibus, ijs tribuimus, qui in ipsis sunt exactissimi. Phidiam enim sapientem sculptorem lapidum dicimus, & Polycletum statuarium itidem sapientem: atque hic per sapientiam nihil aliud intelligimus, quàm ipsius artis virtutem.* Ex qua doctrina, sic insurgo. Secundum Aristotelem, sapientia est idẽ, àc ars. Ergò posita, seu assignata arte in ista divisione superfluè, & otiosè assignatur sapientia; quare in proposita divisione videntur assignari plura membra dividentia, quàm deberent proponi, seu assignari; & sic divisio tradita virtutum intellectualium non apparet exacta.

DECIMO Sexto arguitur ad probandum specialitèr, quod non sit adæquata. Prætèr quinque habitus intellectuales, quos Aristoteles proponit in ista divisione, possunt assignari alij. Ergò membra dividentia non exhauriunt totam extensionem, aut potentialitatem divisi, & sic divisio non est adæquata. Consequentia patet, & antecedens probo. Facultas civilis videtur constituere habitum intellectualem perficientem intellectum ad rectam gubernationem reipublicæ: àc per consequens, debet constituere virtutem intellectualem. Sed facultas civilis est habitus distinctus à sapientia, scientia, & intellectu principiorum: quia isti habitus, seu virtutes sunt speculativæ, & facultas civilis non est speculativa, sed practica, instruens, & dirigens ad benè agendũ. Deindè non est ars: quia non versatur præcisè circà factibilia, & factionem, sicut est de ratione artis. Et tandem non est idem cum prudentia: quia comparans Aristoteles dictam facultatem civilem cum prudentia, in principio capitis octavi sequentis, inquit; quod habet diversum esse: verba Philosophi sunt. *Esse tamen ipsarum non idẽ est.* Ergò præter quinque virtutes intellectuales assignatas in divisione tradita virtutum, possunt assignari alia plura. Et sic membra proposita non exhauriunt totam potentialitatem, & extensionem divisi, ob quod divisio non potest esse adæquata.

DECIMO Septimo arguitur: opinio constituit habitum intellectualem; cum sit qualitas permanens adquisita per actus humanos, & versans tanquam circa proprium obiectum, circa verum, quod est legitimum obiectum intellectus. Sed opinio non est habitus vitiosus, cum per illam non vitietur intellectus. Ergò est habitus virtuosus, constituens veram virtutem intellectualem. Sed opinio non pertinet ad aliquem ex quinque habitibus, seu virtutibus assignatis. Ergo prætèr illas quinque virtutes intellectuales possunt assignari aliæ. Et consequentèr, divisio tradita est insufficiens, seu inadæquata.

DECIMO Octavo arguitur; non habet minorem extensionem, & amplitudinem ad cognoscendum, intellectus practicus, quàm intellectus speculativus; cum sint realitèr vna, & eadem indivisibilis potentia. Ergò non debent assignari pauciores determinationes, aut virtutes determinantes intellectum practicum ad practicè cognoscendum, quàm assignantur virtutes speculativæ determinantes intellectum, vt speculativũ, ad contemplandam veritatem. Sed respectu intellectus speculativi assignantur tres virtutes intellectuales perficientes ipsum, quę sunt scientia, sapientia, & intellectus principiorum. Ergò respectu intellectus practici debent assignari aliæ tres. Sed in proposita divisione non assignantur, aut proponuntur nisi duæ virtutes ordinatæ ad perficiendum intellectum practicum, quæ sunt ars, & prudentia. Ergò in ista divisione non proponuntur omnia membra dividentia, quæ debebant assignari; & sic divisio est inadæquata.

DECIMO Nono arguitur: non est magis perfecta linea appetitiva, quàm intellectiva, sed potius econversò intellectus simplicitèr excedit inesse, & in operationibus omnes potentias appetitivas. Ergò cum virtutes in omni linea sint perfectiones eiusdem lineæ, ad quam pertinent plures

virtutes debent dari in linea intellectiva, quàm in appetitiva, cum sit perfectior. Sed in linea appetitiva, ad quam pertinẽt virtutes morales, dantur quam plures virtutes vltra quinque; vt constat ex illis quas assignat Aristoteles, & de quibus agit in toto libro quarto, & quinto præcedentibus. Ergò virtutes intellectuales debent esse plures quàm quinque; & cum in ista divisione non assignentur, nisi quinque, non videntur proponi omnes, quæ debent proponi; & sic divisio est inadequata.

VIGESIMO Arguitur: synderesis constituit virtutem intellectualem distinctam à cæteris alijs, vt clarè apparet discurrendo per omnes. Sed synderesis non assignatur, aut proponitur in hac divisione. Ergò in ista divisione non proponuntur omnia membra dividentia, quæ possunt assignari, &c. Cætera constant, & maiorem probo; eodem modo se habet synderesis respectu intellectus practici, ac se habet intellectus principiorum respectu intellectus speculativi. Nàm sicut habitus intellectus principiorum dicit qualitatem quandam permanentem, disponentem intellectum speculativum ad cognitionem principiorum deservientium ad contemplationem veritatis; ita pariformiter synderesis debet constituere virtutem intellectualem à reliquis distinctam. Et cum non proponatur in ista divisione; videtur, quod tradita divisio sit insufficiens, seu inadequata.

RESPONDETVR Tandem ad primum argumentum, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem concessa maiori, dico ad minorem. Quod scientia potest accipi, & considerari dupliciter: nempè aut latè, & quomodocunque, vel in acceptione stricta, & rigorosa. Si enim scientia sumatur strictè, & rigorosè, secundum suum legitimum, & proprium esse; prout sic, falsum est, quod sapientia sit quædam species scientiæ: quia secundum hanc considerationem inter se contraponuntur, & condividuntur. Si autem sumantur in acceptione lata; vt sic solent pro eodem sumi, & solet dici; quod sapientia est species scientiæ. Sed cum in divisione tradita accipiantur strictè, & rigorosè; fit consequens, quod vt sic non coincidunt, sed diversas species habituum, & virtutum intellectualium constituunt, & sic divisio efficitur in diversas species, & est generis species, vt assertum, & probatum manet in prima conclusione.

AD Secundum argumentum respondetur negando primum antecedens, & ad probationem, distinguo maiorem; sic se habent in quacunque linea habitus, sicut se habent obiecta, à quibus specificantur; distinguo, sicut se habent dicta obiecta formaliter sumpta, concedo maiorẽ. Sicut se habent dicta obiecta entitativè considerata præcisè; nego maiorem. Sed obiecta correspondentia habitui intellectus principiorum, & scientiæ, coincidunt in vno, & eodem obiecto, distinguo minorem; coincidunt quasi materialiter, & secundum quandam vnionem, omitto minorem. Coincidunt formaliter, nego minorem, & consequentiam. Nàm distinctio habituum in quacunque linea non desumitur ab obiectis, quomodocunque consideratis, sed ab obiectis sumptis, & consideratis formaliter, secundum illam determinatam rationem, sub qua inspiciuntur ab eisdem habitibus; & cum hoc modo principia, & conclusiones observent diversitatem; etiam scientia, & intellectus principiorum illam conservant, quantum adesse specificum; & sic in ratione virtutum intellectualium constituunt diversas species; taliter quod divisio, quæ fit in eis, habet legitimè, quod sit generis in species.

AD Tertium argumentum respondetur; quod quando Aristoteles loquens de sapientia illi attribuit, quòd sit intellectus, & scientia, aut loquitur de continentia, aut coincidentia materiali, aut solùm illi attribuit, quod habeat talem rationem in acceptione lata, & ampla. Nàm si strictè, & cum omnimoda proprietate considerentur sapientia, scientia, & intellectus principiorum, hoc modo non coincidunt, aut includuntur vnum in alio, sed potius contraponuntur, & specificè distinguntur: & sic divisio, quæ fit in talia membra est generis in species.

AD Quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Nàm distinctio, quæ datur inter scientiam, & sapientiam, non desumitur præcisè, aut principaliter ex connotatione diversarum materiarum, sed ex diversa ratione formali, quam quælibet in comparatione ad aliam attendit, & observat: nàm sapientia, quatenus talis per se inspicit; & per se tendit ad deducendas conclusiones, non quomodocunque, sed ex altissimis principijs, seu causis, inspiciendo, & attendendo formaliter ad superioritatem, & altitudinem talium principiorum: quam rationem non observat scientia; sed potius inquantum talis scientia est, habet procedere modo contrapo-

sito,

sito, vtendo principijs ordinarijs, aut causis inferioribus ad deducendas suas conclusiones. Et sic scientia, & sapientia in ratione habituum, & virtutum intellectualium, distinctionem specificam habent, & conservant.

AD Quintum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, concessa maiori, nego minorem; aut claritas gratia, illam distinguo; sed ratio agibilis, & factibilis, per quas distinguuntur ars, & prudentia, sunt rationes accidentales, distinguo minorem; sunt rationes accidentales respectu hominis secundum se considerati, omitto minorem. sunt rationes accidentales respectu ipsarũ virtutum practicarum; scilicet respectu artis, & prudentiæ, nego minorem, & consequentiam. Quià quàmvis agibile, & factibile in absoluta comparatione, seu respectu aliquorum extremorum dicant differentias, aut rationes accidentales; tamen in comparatione ad artem, & prudentiam, ostendunt differentias essentiales, & propriè specificas, seu constitutivas diversarum specierum. Et sic constituunt diversas species, & specificè distinguntur.

AD Sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem concedo maiorem, & distinguo minorem. Sed omnes quinque virtutes intellectuales assignatæ, & propositæ in ista divisione respiciunt idem formale specificativum; distinguo idem formale specificativum, quasi genericum, seu speciei subalternæ, concedo minorem. Respiciunt idem formale specificativum athomum, seu attinens ad determinationem, & constitutionem speciei athomæ, nego minorem, & consequentiam. Quià verum, quod attenditur, & formaliter inspicitur ab omnibus virtutibus intellectualibus, non inspicitur formaliter per modum vltimæ rationis determinantis, & distinguentis ipsas virtutes ab alijs; sed per modum rationis genericæ correspondentis, vt proprium specificativum intellectui, qui est potentia, cui omnes dictæ virtutes insunt. Sed considerando attentè omnes dictas virtutes, singulæ earum habent per modum differentiæ, propria specificativa, ratione quorum constituunt habitus, & virtutes specificè differentes, vt in prima conclusione, & probationibus illius est assertum.

AD Septimum argumentum respondetur, omisso antecedenti, negando consequentiam. Quià specificatio habituum ex obiectis, seu ab obiectis, non fit in genere causæ effectivæ, nec ad tale genus causæ attenditur propriè ad hoc, vt vnum specificetur ab alio, sed solùm fit in genere causæ formalis; & ad rationem talis causæ attenditur; & licet conclusiones correspondentes scientiæ per modum specificativi contineantur in principijs correspondentibus intellectui principiorum in genere causæ effectivæ, & continentia quasi materiali; tamen formaliter, & secundum ordinem, quem dicunt vnumquodque ad proprium habitum, fundant inter se diversitatem, & sic constituunt, & specificant habitus diversos.

AD Octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, concessa etiam maiori, nego minorem. Nam non obstat, quod inter quinque virtutes intellectuales assignatas, aliæ sint præstantiores, & valdè perfectiores alijs, adhoc vt æqualiter contrahant genus, & æquo modo omnes illud participent. Nam ille excessus præstantiæ, & perfectionis, quem aliæ virtutes habent in comparatione ad alias, nõ desumitur, aut provenit ex ratione communi, seu generica, sed ex rationibus differentialibus attinentibus ad vnamquamque virtutem; & hoc non obstat ad salvandam æqualitatem rationis communis, seu genericæ respectu omnium membrorum dividentium, sicut exigitur ad constitutionem divisionis vnivocæ, & generis in species. Quià divisio, qua partitur animal in hominem, & æquum, est divisio vnivoca, & generis in species; & tamen membra dividentia ratione propriarum differentiarum admittunt, & habent inæqualitatem: quià perfectior est homo, quàm equs.

AD Nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Quià virtus intellectualis, quæ in ista divisione habet rationem divisi, eodem modo prædicatur, & verificatur de prudẽtia: ac de reliquis virtutibus in divisione propositis. Nam esse virtutis intellectualis præcisè stat, & salvatur in eo, quod sit habitus residens in intellectu, tanquam in proprio subiecto quò, perficiendo ipsum intellectum, & illum determinando ad cognitionem veri. Et cùm prudentia totum hoc habeat, vt patet; indè est, quod virtus intellectualis absolutè sumpta potest prædicari de illa; vt proprium genus illius, vt propriè prædicatur, & verificatur. Nec contrà hoc obstat, quod prudentia connumeretur inter virtutes morales, & constituat virtutem cardinalem. Quia vt animadvertit Angelicus Magister, prudentia potest considerari, vel quantum ad

suam

ſuam entitatem, ſubſtantiam, & rationem formalem; vel quantum ad materiam, quam concernit, & quam præcipuè dirigit. Et ſi attendamus ad materiam, cum præcipuè verſetur circà agenda, ſeu agibilia, quæ eſt legitima materia attinens ad mores; hoc modo inducit, & habet rationē virtutis moralis, & inter eas computatur, ſi autem conſideretur primo modo; vt ſic, eſt perfectio intellectus, & habitus verſans circà verum. Et conſtituit virtutem intellectualem attinentem propriè ad iſtam diviſionem.

AD Decimum argumentum reſpondetur; negando primum antecedens, & ad probationem nego maiorem, nec obſtat doctrina Ariſtotelis aſſerentis, quod circà eadem verſantur ars, & fortuna; nā in hoc ſolum indicat, quod ars, & fortuna concernant eandem materiam; nempè materiam extrinſecam, in qua per ſe loquendo, & contingunt fortunia, & infortunia & exercentur etiam effectiones attinentes ad artem. Sed hoc non tollit, quod aliunde ars, & fortuna habeant diverſiſsimas rationes, per quas participent diverſum eſſe, & conſtituant ſpecies valde diſtinctas. Et inter alia quam plura capita diverſitatis, quæ aſsignari poſſent inter dicta extrema; differunt ars, & fortuna per hoc, quod ars reſpicit finem, & eſt cauſa per ſe reſpectu effectuum artificialium, ab ea procedentium: fortuna autem non eſt cauſa per ſe, ſed per accidens. Et ſic ineſſe formali, & in modo procedendi valdè diſcriminantur; quarè non obſtat, quod fortuna non conſtituat virtutem intellectualem, ad hoc vt ars illam conſtituat.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, conceſſa maiori, nego minorem. Quia non obſtat, quod obiectum correſpondens ſcientiæ habeat eſſe neceſſarium, ad hoc vt circa illud ipſum obiectum neceſſarium ſcientia operetur, aut exerceatur pro libito voluntatis, quando ipſi voluntati placuerit; & cum in hoc ſalvetur ſufficienter eſſe electivum exactum ad rationem virtutis, conſequens eſt quod in ſcientia ſalvatur id, quod neceſſariò exigitur ad rationem virtutis; & ſic cum omni proprietate conſtituit virtutem intellectualem.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſicut enim non datur qualitas qualitatis, nec ars artis, ſic non debet dari, nec admitti virtus virtutis, diſtinguo maiorem, quantum ad conſtitutionem; ita vt vna virtus conſtituatur per aliam, concedo maiorem. Quantum ad directionem, nego maiorem. Sed ſecundum Ariſtotelem, datur virtus artis; diſtinguo minorem; virtus artis, quæ ſe habeat per modum rationis, aut agentis ſuperioris, quaſi dirigentis, aut præſtantiori modo perficientis ipſas operationes artis, concedo minorem. Datur virtus artis, quæ ſe habeat per modum formæ interius determinans illam adeſſe, aut ad operationes virtuoſas, nego minorem, & conſequentiam. Nàm ſicut in linea morali non obſtat, quod iuſtitia legalis ſe habeat per modum cauſæ extrinſicæ reſpectu omnium virtutum, dirigendo earum actus ad alium, ad hoc vt reliquæ virtutes, quarum actus ordinantur à dicta iuſtitia, verè, & propriè conſervent rationem virtutum; ſic non obſtat, quod ars, & actus illi correſpondentes ſuperiori modo diſponantur, & perficiantur ab alia ſuperiori virtute, qualis eſt prudentia ad hoc vt ars conſervet verē; & ſimpliciter habeat rationem virtutis intellectualis; & aſsignetur optimè pro membro dividenti in diviſione tradita.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; reſpicere pro obiecto bonum, & finem non attinet ad virtutes intellectuales; diſtinguo maiorem; reſpicere illud ſub formalitate, & expreſsione boni, & finis, cōcedo maiorem. Reſpicere illud ſub expreſsione, & formalitate veri, nego maiorem. Sed ſecundum Ariſtotelem prudentia verſatur circà bonum, & finem, diſtinguo minorem; verſatur circa tale obiectum ſub ratione, & formalitate, aut expreſsione veri concedo minorem. Verſatur ſub ratione boni, & finis formalitèr, & expreſsè, nego minorem, & cōſequentiam. Quia verſari circa bonum, abſolutè loquendo, non eſt proprium alicuius lineæ virtutum ſed eſt quid generale, ſeu commune reſpectu omnium virtutum, tàm intellectualium, quàm moralium; cum virtus abſolutè ſumpta ſit, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, & quod eſt proprium virtutum moralium, eſt verſari circa bonum ſub formalitate boni. Et cum hoc non habeat prudentia, ſed circà bonum, & finem verſetur ſub ratione veri: ſemper ſalvatur, quod ſit verè, & propriè virtus intellectualis.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem nego maiorem; intellectus enim principiorum, etiam ſi quantum ad vocem, ſeu mo-

modum significandi, videatur dicere potentiam intellectivam cum ordine, seu connotatione ad prima principia, tamen in veritate dicit, & nominat habitum intellectualem determinantem, & perficientem intellectum in ordine ad cognitionem talium primorum principiorum. Et cum talis ratio habitus perficientis intellectum in ordine ad cognoscendam veritatem, in quacunque materia propriè habeat rationem habitus intellectualis virtuosi; fit consequens, quod intellectus principiorum propriè denominat, & dicit virtutem intellectualem.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, quod in illa doctrina in qua Aristoteles explicat rationem sapientiæ per artes, perfectissimè habitas, non est sensus, quod sapientia formaliter coincidat cum arte, aut sit idē cum illa: nàmvt satis clarè docet in varijs capitibus huius præsentis libri Philosophus; ars est virtus intellectualis practica dirigens ad faciendum, seu ad exequendum opera externa: quarè illam diffinit Philosophus, dicens; quod ars est recta ratio operum faciendorum; & de sapientia docet, quod est habitus purè speculativus, quasi continens intellectum principiorum, & scientiam; & sic Aristoteles nunquam attribuit sapientiæ, quod formaliter sit idem cum arte. Sed sensus est: quod sicut in linea artificiali; illi artifices, qui in suis determinatis artibus sunt peritissimi, & elevatissimi, operantes modo supremo, dicuntur sapientes; sic sapientia cum proprietate accepta dicit, & nominat determinatum habitum intellectualem, disponentem intellectum ad operandum speculativè supremo modo humano, contemplando, & discurrendo per altissimas causas, & suprema principia. Vndè diversus habitus, & valde distincta virtus ab arte, est sapientia: & sic oportuit in præfata divisione assignare sapientiam vltra artem. Quarè nullum datur membrum dividens superfluum, sed divisio est exacta.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, admissa maiori, nego minorem, quantum ad vltimam partem; nàm vt satis clarè docet Philosophus in eodem loco relato in argumento facultas civilis cum proprietate, & debitis circunstantijs considerata, non constituit virtutem distinctam à prudentia; sed cum prudentia coincidit, etiam si exprimat aliquam habitudinem, aut respectum specialem supra id, quod prudentia secundum se sumpta dicit: inquit enim Aristoteles: *At qui civilis facultas, & prudentia idem est habitus, esse tamen ipsarum non est idem.* Et sic quanvis facultas civilis non exprimatur in hac divisione seorsim à prudentia, in qua includitur, aut continetur; id non tollit; quod ipsa, & cæteræ aliæ virtutes ad eandem lineam intellectualem pertinentes sint contentæ in proposita divisione, & quod divisio sit adæquata.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, admissa maiori, & omissa minori; negando consequentiam. Quia opinio absolutè & secundum se sumpta, nec est habitus vitiosus, nec habitus virtuosus, sed indifferens ex se; cuius ratio est: quia de ratione virtutis intellectualis est, quod determinatè versetur circa verum, & quod determinet intellectum ad cognitionem eiusdem veri, & cum opinio per se sit indifferēs ad verū, & falsum quia est capax vtriusque; inde est, quod non potest constituere determinatè virtutem intellectualem, & sic non obstat, quod non numeretur in ista divisione, ad hoc vt divisio sit completa.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, omisso antecedenti, negando consequentiam. Quia etiam si intellectus practicus, & speculativus in re, & quoad substantiam dicant vnam, & eandem potentiam habentem eandem extensionem, tamen dicunt, & habent diversum modum procedendi inesse practico, & speculativo; & ratione talis diversitatis, seu diversi modi operandi, componitur, & stat optimè; quod secundum vnā rationem, nempè secundum practicam exigantur plures determinationes, seu virtutes determinantes intellectum, quam secundum rationem, aut considerationem speculativam: ob rationem fundamentalem adductam ex D. Thoma ad probandam conclusionem: & sic non est necessarium assignare aliquod aliud membrum in hac divisione præter assignata; ob quod semper salvatur; quod divisio sit sufficiens, & adæquata.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam. Quia perfectio, seu præstantia, & excellentia in genere virtutum non debet attendi, aut desumi ex pluralitate, aut paucitate virtutum, sicut nec excellentia, & præstantia graduum vitæ desumitur ex pluralitate potentiarum; cum pauciores potentiæ dentur in gradu, aut parte sensitiva animæ,

quam

quam in parte intellectiva, sed dictus excessus desumitur ex præstantiori modo operandi, seu perficiendi potentias in ordine ad operationem. Et cum talis modus determinandi, & perficiendi potentias salvetur in virtutibus intellectualibus; non est necessarium quod sint plures, quàm morales, sed omnes reducuntur ad quinque.

AD Vltimum argumentum respondetur; quod, vel vt quidam dicunt synderesis non nominat, aut dicit propriè habitum, sed intellectum practicum cum habitudine ad prima principia practica. Et sic non constituit virtutem aliquam intellectualem. Vel vt alij asserunt synderesis dicit habitum intellectualem versantem circa prima principia practica, cum aliqua analogia ad habitum intellectus principiorum attinentem ad partem speculativam. Sed quia talis habitus, & vera virtus intellectualis formalissimè attendit ad hoc quod est rectè agere cum ratione, quod est proprium prudentiæ; ideò continetur intra prudentiam, tanquàm pars subiectiva illius, & sic non multiplicat, nec potest multiplicare vltra prudentiam iam enumeratam aliud membrum dividens in hac divisione.

QVÆSTIO SECVNDA.

Quid sit scientia, & àn participet verè, & propriè rationem virtutis intellectualis?

IN Hoc capite enumerat primò Aristoteles scientiam inter virtutes intellectuales; & postea prosequitur ad manifestandam eius propriam rationem, dicens: *Scientia igitur quidnam sit, hinc perspicuum est si exactè dicere oportet, & non similitudines sequi. Omnes enim putamus id, quod scimus, aliter se habere non posse*, &c. Et ad ampliorem manifestationem huius doctrinæ Philosophi, & rationis proprijssimæ attinentis ad scientiam, præsentem proponimus quæstionem disputandam, inquirendo, in quo propriè, & formalitèr consistat ratio scientiæ. Et vtrum verè, & propriè habeat quod sit virtus intellectualis.

NOTO Primo, scientiam absolutè sumptam habere duplicem acceptionem; nàm aliquando sumitur in acceptione lata pro quacunque cognitione certa, quæ de aliquo obiecto habetur; in quo sensu de quocunque habemus certitudinem, aut securitatem, de illo solemus dicere; quod scimus esse, aut non esse; sive talis cognitio habeatur per causam, & sit infalibilis; sive sit simplex cognitio, & capax falibilitatis. Aliquando verò sumitur scientia determinatè pro illa cognitione, quæ talitèr attingit aliquod verum, quod habeatur per causam, & afferat, seu includat infallibilitatem; ita vt alitèr se habere non possit. Et quando in præsenti inquirimus de scientia; in quo consistat, & àn verè participet, & habeat rationem virtutis intellectualis, quæstio non procedit de scientia in prima, & ampla acceptione considerata, sed de scientia strictè sumpta.

NOTO Secundo scientiam adhùc sumptam in stricta, & speciali acceptione, prout dicit cognitionem obiecti infallibilem habitam per causam; posse duplicitèr sumi, & considerari; scilicet, & actualitèr pro ipsa demonstratione, seu cognitione infallibili, quæ per modum exercitij, seu actus secundi habetur; in quo sensu dicit Aristoteles libro primo, posteriorum: *Quod scire est, rem per causam cognoscere, & quod illius est causa, & alitèr se habere non potest.* Et etiam solet sumi habitualitèr pro habitu scientifico permanenter existente; qui ex actibus demonstrativis generatur. Et quæstio præsens principalitèr procedit de scientia habituali, seu habitu scientifico, nàm ex resolutione, & declaratione illius, quod attinet ad habitum constabit etiam, quid pertineat ad actum ei correspondentem, cum actus, & habitus in quacunque linea; si legitimè, & propriè inter se habeant correspondentiam; idem formale specificativum etiam respiciunt, & sint entia eiusdem rationis, salva tantum differentia actus, & habitus.

NOTO Tertio ex doctrina, & methodo, quam tradit, & observat Aristoteles; tum in capite de qualitate; tùm in alijs quampluribus locis, quod qualitates, cum sint entia valdè simplicia, quæ solùm nobis innotescunt per suos effectus, aut per causas, à quibus producuntur, per se loquendo, aut plurimum oportet recurrere ad causas, & effectus earundem qualitatum, vt proprium earum esse manifestetur. Et sic in dicto capite de qualitate accedens Philosophus ad manifestandam qualitatem in communi consideratam, diffinit eam per suum effectum dicens: quod qualitas est, qua quales esse dicimur. Et cum

omnis habitus sit qualitas; ideò ad manifestandam propriam, & essentialem rationem habitus scientifici, seu scientiæ habitualis, debemus specialitèr recurrere, & attendere ad causas, & effectus illius; ad quod videtur etiam recurrere Aristoteles, tam in præsenti capite, quam in libro primo posteriorum, vbi etiam agit ex professo, & cum maiori latitudine de scientia.

NOTO Quarto, quod cum de ratione virtutis sit, quod faciat bonum habentem, & etiam benè operantem; tamen non est necessarium, quod talis effectus debeat præstari eodem, aut æquo modo ab omnibus virtutibus; ità vt omnes causent effectum, & tribuant denominationem proprio subiecto, boni, & bene operantis simplicitèr, sed satis est, quod præstent effectum, & denominationem boni, & benè operantis intra determinatam lineam. De quo potest apponi exemplum in arte. Ars enim, vt amplius declarabimus in capite sequenti, verè, & propriè participat, & habet rationem virtutis intellectualis; & tamen subiecto, cui inest, non tribuit denominationem, nec esse, boni simplicitèr, & absolutè, sed solum cum determinatione, & addito diminuente. Nàm quantumvis aliquis homo sit affectus arte, aut artibus, & quantumvis perfectè, & præstantissimo modo vtatur illis; ratione artium, & perfectissimi vsus earum non dicitur, nec potest propriè dici absolutè bonus vir, aut bonus homo; sed restrictè, & cum determinatione dicitur bonus artifex, qui modus denominandi, & procedendi generalitèr observatur in omnibus habitibus intellectualibus virtuosis, quatenus intellectuales sunt. Ob rationem, quam assignat D. Thomas, & quam infra adducemus assignando discrimen repertum inter virtutes morales, & intellectuales in ratione procedendi, seu operandi, & denominandi. Quibus præmissis.

SIT Prima conclusio, ratio formalis, & propria essentiæ scientiæ consistit in hoc, quod sit habitus intellectualis causatus per demonstrationem, non quomodocunque, sed per conclusionem demonstrationis determinatè; ita vt quanvis præmissæ, seu principia debeant necessariò concurrere, aut influere in habitum scientiæ; tamen respectu ipsius scientiæ, seu habitus scientifici, talia principia de materiali se habent, ita vt respectu scientiæ sola conclusio habeat immediatè, & formalitèr rationem causæ, & rationem formalissimi, & proprij effectus. Hæc conclusio sic proposita, deducitur primo ex Aristotele, dùm in præsenti capite dicit: *Scientia ergò demonstrativus est habitus, & cætera, quæ in demonstrativis determinauimus. Tum enim quispiàm scit, cum aliquo modo credit, & sunt ipsi principia nota.* Ex qua doctrina, sic argumentor: Aristoteles enim accedens ad deducendam diffinitionem scientiæ habitualis, talem scientiam diffinit, & declarat per hoc, quod sit habitus demonstrativus, seu genitus per demonstrationem, & dicens ordinem ad eliciendas demonstrationes, non quomodocunque, sed conformitèr ad dicta in solutivis, seu in libris posteriorum. Sed in libris posteriorum determinatè, & clarè docet, quod scientia est conclusionum. Ergò secundum doctrinam Philosophi ratio formalis, & proprius conceptus scientiæ; talitèr consistit in eo quod sit habitus demonstrativus, quod in demonstrationibus solum respicit tanquam causam immediatam, & formalem, conclusionem ipsam, & ad similem conclusionem solum dicit ordinem, tanquam ad propium effectum.

CONFIRMATVR Hoc nàm eo modo convenit scientiæ habituali esse scientificum habitualitèr, & permanentèr; quo convenit scientiæ actuali, esse scientificum actuale, seu in exercitio, & actu secundo. Sed scientiæ actuali convenit actualitèr esse scientificum formalitèr, & principalissimè ratione conclusionum, quæ in demonstrationibus deducuntur. Ergò etiam scientiæ habituali secundum quod talis scientia est, convenit esse scientificum ratione conclusionum. Maior constat, quia vt superius animadvertimus in quacunque linea, actus, & habitus habentes inter se legitimam correspondentiam, habent etiam eandem specificationem; ita vt id, quod formalitèr convenit, vbi servata proportione, & distinctione actus, & habitus, etiam convenit alteri. Et minorem probo, ex doctrina, quam tradit Philosophus libro primo Posteriorum, capite secundo, dum dicit: *Scire autem vnamquamque rem simplicitèr, sed non vt Sophistæ, per accidens arbitramur. Cum causam, ob quam res est illius causam esse, & fieri non posse, vt res aliter se se habeat, cognoscere arbitramur. Quarè cuius simpliciter est scientia, id vt aliter se se habeat, fieri in omninò potest.*

Qui-

Quibus verbis proponit Philosophus diffinitionem scientiæ actualis, quam alio modo vertunt, & proponunt Logici dicentes; quod *Scire est rem per causam cognoscere, & quod illius est causa: & quod aliter se habere non potest.* Vbi solum assignatur, & admittitur scientia actualis strictè sumpta, & dicta; in eo, aut circà id, quod cognoscitur, non qualitercunque. Sed id, quod in demonstratione, & per demonstrationem, ad quam pertinet scientia actualis, cognoscitur per suam causam, aut causas, non sunt præmissæ, aut principia; sed conclusiones; vt patet. Ergò scientiæ actuali, vt tali, convenit esse scientificum formalitèr, & principalissimè ratione conclusionum. Et consequentèr, etiam scientiæ habituali debet convenire esse scientificum, seu proprijssima ratio scientiæ, secundum quod dicit habitudinem ad demonstrationem, non quomodocunque, sed secundum quod determinatè dicit ordinem ad conclusionem, tanquam ad formalissimam causam, & principalissimum effectum ab ipso habitu scientifico causandum, seu eliciendum.

DEINDE, Illud est formale constitutivum cuiuslibet rei, quod est ratio principalissima, & adæquata distinguēdi illam rem ab omnibus alijs, respectu quarum fundat, & habet distinctionem specificam. Sed habitus scientiæ, inquantum talis habitus est, non habet distinctionem ab alijs habitibus intellectualibus per ordinem ad principia, seu ad præmissas, ex quibus constat demonstratio, sed per ordinem ad conclusiones, quæ deducuntur ex talibus præmisis, seu principijs. Ergò propria ratio scientiæ, & legitimus conceptus illius præcisè stat in eo, quod sit habitus demonstrativus causatus principalitèr, & formalitèr per conclusiones, & fundans similem habitudinem ad illas. Maior cōtinet commune, & vsitatum proloquium, & minorem probo; nam per id, quod propriè, & per se convenit alijs habitibus intellectualibus specie differentibus ab habitu scientiæ, non distinguitur, nec propriè potest distingui scientia ab eis. Sed habitudo ad principia, seu ad præmissas, quæ proponuntur in demonstratione, convenit per se, & formalitèr intellectui principiorum, qui est habitus, & virtus intellectualis specie distincta à scientia. Ergò habitus scientiæ, inquantum talis habitus est, non fundat, nec habet distinctionem ab alijs habitibus intellectualibus per ordinem ad præmissas, ex quibus constat demonstratio, sed per, ordinem ad conclusiones, quæ ex talibus principijs deducuntur: & consequentèr conceptus formalissimus scientiæ habitualis debet formari, & manifestari, non præcisè per hoc, quod sit habitus demonstrativus, sed cum proposita determinatione; scilicèt quod sit causatus per conclusionem, & dicat specialissimam habitudinem ad conclusiones, quæ in demonstrationibus deducuntur.

SED Dices, quod licet verum sit; quod habitus intellectus principiorum dicat ordinem, seu formalem respectum & habitudinem ad principia demonstrationis; tamen non dicit ordinem ad conclusionem, sed ad sola principia; & sic quanvis scientia habitualis fundet respectum, & formalem habitudinem ad integram demonstrationem, conservatur distinctio competentissima, inter habitum scientiæ, & habitum intellectus principiorum; ex eo quod vnus tantum respicit præmissas, seu principia, & alter respicit tam præmissas, quàm conclusionem ex principijs deductam.

SED Contra hoc est, imprimis; quia respicere per se principia, & conclusiones attinentes specialissimè ad scientiam; & fundare simul habitudinem ad vtrunque, est proprium habitus sapientiæ. Ergò non potest convenire scientiæ, secūdum quod in linea intellectuali constituit determinatum habitum specie distinctum à sapientia. Antecedens probo ex doctrina quam tradit Aristoteles in capite septimo sequenti; vbi ex professo manifestans propriam rationem habitus sapientiæ ad distinctionem reliquorum habituum intellectualium: inquit. *Sapientem ergò non solum ea scire quæ ex principijs cognoscuntur, sed etiam circa principia dicere vera oportet. Quare sapientia intellectus est, & scientia (& vt caput habens) scientia rerum earum, quæ honorabilissima sunt.*

ET Paulo inferius id ipsum confirmat, dicens: *Patet igitur ex his, quæ diximus sapientiam scientiam esse, & intellectum eorum, quæ honorabilissima sunt natura.* Ecce vbi Aristoteles attribuit, & appropiat sapientiæ, quod versetur non solum circa ea quæ ex principijs cognoscuntur, verum etiam circa ipsa principia, ob quod eminentèr continet, & claudit, quod modo inferiori, & limitato attinet ad scientiam & ad intellectum principiorum. Ergò hoc non potest convenire scientię, prout distinctæ ab intellectu, & à sapientia. Et

con-

consequenter, scientia taliter habet, quod sit habitus demonstrativus: quod ex se formalissimè, & principalissimè solum dicit habitudinem ad conclusionem, tanquàm ad legitimam causam, & principalem effectum.

SECVNDO; Nam si scientia ex se fundaret formalem habitudinem non solũ ad conclusionem, verum etiam ad premissas, seu principia: sequeretur, quod scientia constitueret præstantiorem habitum intellectualem, & esset perfectior, quàm habitus intellectus principiorum; quia in linea cognoscitiva, tanto perfectius est quodlibet principium quomodocunque deserviens ad cognoscendum, quanto ad plura cognoscenda se extendit; & sic si intellectus principiorum, per se solum versaretur circa principia, & scientia versaretur tam circa principia, quàm circa conclusiones; præstantior, & multo perfectior esset habitus scientiæ: quàm habitus intellectus principiorum. Sed hoc est falsum, & contra doctrinã Aristotelis, & D. Th. vt infra in suo loco determinato ostendemus. Ergo scientia, quatenus talis est, non potest propriè, & formaliter versari circà præmissas, seu principia, quæ in demonstratione proponuntur, sed præsupponẽdo quasi de materiali, seu respiciciendo quasi præsuppositivè ea, formaliter solum debet attendere ad conclusiones,

CONFIRMATVR Assumptum, & probationes adductæ ex doctrina, quã habet Angelicus Parens libro 1. Posteriorum lectione 7. vbi explicans sensum, in quo intelligendus est Aristoteles, quando dicit, quod de ipsis primis principijs in demostrabilibus potest dari scientia; hæc habet: *Dicit ergo primo quod omnis scientia est demonstratiua: id est, per demonstrationem accepta, sciendum tamen quod hic Aristoteles large accipit scientiam pro qualibet certitudinali cognitione, & non secundum quod scientia diuiditur contra intellectum; prout dicitur scientia est conclusionum, & intellectus principiorum,* & in eodem lib. lectione 44. exponens textum Aristoteles, inquit; *Sciendum est, quod Aristoteles in sexto Ethicorum ponit quinque, quæ se habent semper ad verum; scilicet, artem, scientiam, sapientiam, prudentiam, & intellectum; subiungens duo, quæ se habent ad verum, & falsum; scilicet suspitionẽ & opinionem. Quinque autem prima se habent solum ad verum; quia important rectitudinem rationis. Sed tria eorum, scilicet sapientia, scientia, & intellectus important rectitudinem cognitionis circa necessaria. Scientia quidem circa conclusiones. Intellectus autem circa principia; sapientia autem circa altissimas causas quæ sunt causæ diuinæ.*

ECCE Vbi D. Thom. assignans propria distinctiva habituum intellectualium; appropriat scientiæ pro specialissima differentia, per quam distinguitur à relatis habitibus, quod sit rectificativa cognitionis circa conclusiones necessarias. Ex qua doctrina, sic argumentor; illud est formale constitutivum cuiuslibet rei, quod est principale distinctivum eiusdem rei à cæteris alijs. Sed principale distinctivum, quod assignat D. Thomas scientiæ in comparatione ad reliquos habitus intellectuales, respectu quorum fundat, & habet scientia distintionem specificam; est rectitudo cognitionis, determinate versans circa conclusiones. Ergo scientia formalissimè constituitur, & consistit in eo, quod sit habitus demonstrativus rectificans intellectum in ordine ad cognitionem demonstrationum, non quomodocunque, sed cum habitudine, & respectu determinato ad conclusiones.

SIT Secunda conclusio, habitus scientiæ, seu ipsa scientia habitualiter sumpta constituit verè, & propriè virtutẽ intellectualem specialem, seu speciem distinctam à reliquis virtutibus eiusdem lineæ intellectualis. Hæc conclusio est expressa doctrina Aristotelis in hoc præsenti capite tertio; vbi tradens divisionem virtutis intellectualis absolute sumptæ, in ea proponit vt speciale membrum dividens ipsam scientiam, & vlterius tanquam de tali membro diuidenti sermonem principaliter instituit, & prosequitur in toto capite de eadem scientia. Et eandem conclusionem docet Divus Thomas; tum in expositione huius præsentis capitis: tum in alijs, quàm pluribus locis vt videre est, prima secundæ, quæstione 57. per totam, & specialiter articulo primo, & secundo, & quæstione 68. articulo septimo, in corpore & secunda secundæ quæstione quarta articulo septimo, & quæstione 47. articulo 5. & libro tertio contra gentes capite 44. & in disputatis quæstione prima de virtutibus articulo 12.

ET Suadetur deinde ratione. Ratio virtutis intellectualis salvatur, & reperitur propriè in scientia habituali. Ergo scientia habitualis constituit vere, & propriè virtutem intellectualem. Consequentia est legitima, & antecedens probo; ratio virtutis intellectualis consistit in hoc, quod sit habitus informans intellectum, & determinans illum

ad bene operandum, seu conuenientem attingentiam veri. Sed scientia habitualis ex se habet, quod sit habitus informans intellectum: cum sit qualitas permanes adhærens immediate ei, tanquam proprio subiecto; & quod ipsum intellectum determinet ad attingentiam determinati veri attinentis ad conclusiones demonstrationum, vt apparet penetrando, & debito modo considerando ipsam rationem habitualis scientiæ. Ergo ratio virtutis intellectualis salvatur, & reperitur propriè in scientia habituali. Et consequenter, scientia habitualis constituit veram, & propriam virtutem attinentem ad lineam intellectualem.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam tradit Aristoteles in hoc præsenti capite, vbi postquam proponit divisionem virtutis intellectualis, assignando quinque membra, in quibus legitime partitur; prosequitur excludendo à ratione virtutis intellectualis, alios duos habitus, qui intellectui adherent, & in eo propriè subiectantur, & conservantur; quales sunt habitus suspitionis, & opinionis; cuius exclusionis ratio est: quia de ratione virtutis intellectualis est, quod determinet intellectum ad bonum ipsi intellectui correspondens, quod quidem bonum intellectus est verum: & cum suspicio, & opinio non determinent intellectum ad bonum: ideo non possunt constituere virtutem intra lineam intellectivam, quam quidem virtutem constituerent; si ad verum determinarent. Sed habitus scientiæ habet rectificare intellectum, determinando illum ad cognitionem veri necessarij attinentis ad conclusiones, quibus constant demonstrationes. Ergo habitus scientiæ constituit vere, & propriè virtutem intellectualem.

DEINDE Comprobatur, & illustratur conclusio ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor prima secundæ quæstione 57. articulo primo; vbi inquirens; vtrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes, resolvit propositam difficultatem sic. *Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est: dupli ratione aliquis habitus dicitur virtus; vno modo, quia facit ad facultatem bene operandi: alio modo, quia cum facultate facit etiam vsum bonum. Et hoc sicut supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus, qui respiciunt partem appetitiuam, eo quod vis appetitiua animæ est, quæ facit vti omnibus potentijs, & habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculatiui non perficiant partem appetitiuam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectiuam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri; hoc enim est bonum intellectus, non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene vti potentia, vel habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculatiuæ, non inclinatur ad vtendum, sed fit potens speculari verum in his, quorum habet scientiam: sed quod vtatur scientia habita, hoc est mouente voluntate. Et ideo virtus, quæ perficit voluntatem, vt charitas, vel iustitia, facit etiam bene vti huiusmodi speculatiuis habitibus, & secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant. sicut Gregorius dicit in sexto moralium, quod contemplatiua est maioris meriti, quam actiua.* Ex qua præclarissima doctrina constat primo, quod sit discrimen speciale repertum inter virtutes intellectuales, & morales; & quare morales præstent non solum facultatem ad bene operandum, verum etiam tribuant bonum vsum, seu concurrant ad bonum vsum externum aliarum potentiarum, præter illas, quibus ipsæ virtutes intellectuales insunt. Cuius differentiæ, seu diversi modi procedendi ratio provenit, & stat in hoc, quod virtutes intellectuales solum afficiunt intellectum, & solum operantur per ipsum intellectum; & cum intellectus per se, & per suas operationes solum habeat attingere verum cognoscendo, & dirigendo, & non habeat movere, impellere, aut applicare alias potentias: ideo intellectus, & virtutes intellectuales in eo residentes, & per ipsum operantes non præstant, nec possunt præstare bonum vsum in linea humana, aut morali, sed tantum eis tribuitur, quod præstent facultatem, & directionem ad bene operandum. At vero virtutes morales cum subiectentur in potentijs appetitivis, & per eas operentur, & potentiæ appetitivæ, ex se habeant movere, applicare, & impellere secundum modum operandi participant etiam, & observant virtutes morales. Et sic præstant bonum vsum seu applicationem ad bonum in operando modo humano, seu moraliter.

ET Ex eadem doctrina potest vlterius formari duplex ratiocinium ad suadendam propositam conclusionem. Primò; nam ad constituendam veram, & propriam virtutem intellectualem non est necessariũ, quod habitus cõstituens ta-

talem virtutem præstet homini bonum vsum, aut applicationem ad operandum moraliter, sed satis est, quod tribuat facultatem, & directionem per se conducentem ad benè operandum. Sed scientia etiam si non tribuat bonum vsum, aut applicationem: tamen præstat illuminationem, directionem, & facultatem ad bene operandum. Ergo scientia habitualiter sumpta habet legitima requisita ad constituendam virtutem intellectualem, & illam constituit.

SECVNDO; Nam omnis habitus per se eliciens operationes, seu actus capaces vt per illos mereatur: ex eo, quod per se, & ex propria natura habent, & ostendunt capacitatem, vt informentur à charitate, & ab ipsa charitate procedat, est habitus virtuosus. Sed habitus scientiæ propriè dictæ, per se habet elicere actus capaces, vt informentur à charitate, & mediante influentia charitatis sint meritorij, vt in relata doctrina ostendit Divus Thomas. Ergo habitus scientiæ propriè dictæ est habitus virtuosus, constituens veram virtutem; & cum aliàs determinatè attineat ad lineam intellectualem; consequens est, quod constituat veram, & propriam virtutem pertinentem ad eandem lineam,

DENIQVE Suaderi potest conclusio ex illa vniversalissima descriptione virtutis, quam tradit Philosophus in superiori libro 2. in principio capitis sexti; dicens; quod virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit intra illam lineam, ad quam pertinet ipsa virtus, vt constat ex eisdem exemplis, quę ibidem subiungit Aristoteles. Sed scientia inter lineam intellectivam facit, seu constituit hominem, cui adest, bonum, & benè operantem; vt patet. Ergo intra eanden lineam constituit virtutem intellectualem.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem, ad probandum, quod scientia propriè dicta non solum versetur, aut formaliter fundet, & dicat habitudinem ad conclusionem, sed etiam ad principia. Scientia habitualis, quantum est ex se, dicit habitudinem ad obiectum, seu veritatem necessariã. Sed ratio obiecti, & veritatis necessariæ non minus, immo potius magis; & per prius convenit principijs, seu præmissis demonstrationũ; quam conclusionibus; siquidem vt in resolutivis, docet Philosophus; *Propter quod vnumquodque tale & illud magis*; & conclusiones habent esse veræ, & necessariæ propter principia, a quibus causantur. Ergo scientia habitualis, per se, & formaliter non solum habet versari circa conclusiones, nec solũ causatur ab eis, sed à premissis, seu principijs. Cætera constant, & maiorem probo, ex doctrina, quam tradit Philosophus in præsenti capite, dum dicit: *Scientia igitur quidnam sit, hinc præspicuum est; si exactè dicere oportet. & non similitudines sequi. Omnes enim putamus id quod scimus aliter se habere non posse. Quæ, vero possunt aliter se habere, post contemplationem latent si sint, àn non sint: ipsum ergo scibile necessario est.* Ergo scientia habitualis quantum est ex se propriè fundat, & dicit habitudinem formalem ad veritatẽ necessariam. Et cum ratio obiecti, & veritatis necessariæ non minus reperiatur in principijs, seu premissis demonstrationum quàm in conclusionibus; æquo modo debet dicere habitudinem; & habere dependentiam scientia à principijs, ac dependet à conclusionibus.

SECVNDO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur ex doctrina, quam subiungit Aristoteles præcedenti, dicens: *Ipsum ergo scibile necessario est. Ergo est æternum. Quæ enim necessario simpliciter sunt, æterna omnia sunt. At æterna ingenita, & incorruptibilia sunt.* Tunc sic, secundum Aristotelem, illud habet propriè rationem obiecti scibilis, seu specificativi scientiæ, per quod, aut in ordine ad quod esse specificum ipsius scientiæ declaratur, quod habet esse necessarium, ætetnum, & ingenerabile, & incorruptibile, vt manifestè videtur docere in relato textu. Sed tam in principijs, seu præmissis, quàm in conclusionibus demonstrationum reperitur, quod contineant veritatem necessariam, æternam, ingenerabilem, & incorruptibilem. Ergo ratio scibilis, seu formalis specificativi scientiæ reperitur proprijssimè non solum in conclusionibus, verum etiam in principijs: & consequenter, vtrumque debet respicere, & circa vtrunque debet versari eodem modo scientia habitualis.

TERTIO Arguitur; circa illud per se, & formalissimè versatur scientia, & per ordinem ad illud propriè speci-

ficatur: per quod formalissimè causatur. Siquidem habitus omnes adquisiti, non solum specificantur per actus, verum etiã per eos secundum suum esse formale, causantur, seu generantur. Sed habitus scientiæ formalissimè, & principalissimè habet causari per principia, seu per præmissas demostrationum. Ergo formalissimè, & principalissimè dicit habitudinem ad præmissas, & per ordinem ad illas potius quam per ordinem ad conclusiones debet ostendere esse proprijssimum, & specificũ habitus scientifici. Maior est certa, & minorem probo ex doctrina Aristotelis, quã proponit in hoc præsenti capite, dicens. *Præterea omnis scientia docere, & scibile discipi esse videtur, at ex antea notis, (vt in solutivis etiam diximus) fit omnis doctrina.* Ecce vbi Aristoteles asserit, quod doctrina, seu scientia, vniversalitèr loquendo, fit, seu causatur ex antea notis. Sed antea nota sunt præmissæ, seu principia. Ergo habitus scientiæ formalissimè, & principalissimè causatur ex præmissis, seu ex principijs; quæ proponuntur in demonstratione & consequenter, per ordinem ad talia principia debet desumere suam specificationem.

QVARTO Arguitur; per ordinem ad illud formaliter habet esse; & propriùs declaratur specificatio habitus scientifici, quod formalius, & principaliusse habet in scientia actuali, seu in actu scientifico, correspondente, tanquam proprium exercitium scientiæ habituali. Sed id, quod formalius, & principalius se habet in scientia actuali, est cognitio principiorum. Ergo etiam ipsa principia, & eorum cognitio est illud, quod correspondet scientiæ habituali tanquam principale specificativum. Maior videtur certa: & minorem probo, ex Philosopho, dicente in fine huius præsentis capitis: *Tunc enim quispiam scit, cum aliquo modo credit, & sunt ipsi principia nota. Si enim non sint magis quam conclusio nota, peraccidens habebit scientiam.* Ecce vbi scire actualiter, seu actualem scientiam formalissimè ponit Philosophus in hoc, quod principia sint nota magis, & principalius, quam conclusiones, nam alias non dabitur scientia per se, sed per accidens. Ergo secundum Aristotelem id, quod formalius, & principalius se habet in actuali scientia, est cognitio principiorum, & non cognitio conclusionum. Et consequenter, etiam debet esse id, ad quod principalius dicit ordinem habitus scientificus, & per ordinem ad quod principalius specificatur scientia secũmdum suum esse habitualem.

QVINTO Arguitur: ex eo, quod Aristoteles docet in præsenti capite tradens diffinitionem scientiæ habitualis, & dicens: *Scientia ergò demonstrativus est habitus.* Tunc sic, ratio formalissima, in qua stat, seu per quam constituitur scientia habitualis, est, ratio habitus domonstrativi; id est, habitus dicens ordinem ad demonstrationem absolutè sumptam. Sed in demonstratione absolutè sumpta, sicut indicat Philosophus, non solum dantur conclusiones, immò per prius, & principalius reperiuntur principia. Ergo habitus scientiæ principalius fundat, & dicit ordinem ad principia, quàm ad conclusiones, & principalius specificatur, & habet esse per ordinem ad illa principia, quam per ordinem, seu habitudinem ad conclusiones.

SEXTO Arguitur: cognitio scientifica, seu propria scientiæ videtur salvari magis, & melius in cognitione ipsorum principiorum, quàm in cognitione conclusionum. Ergo ratio, & specificatio scientiæ proprius debet desumi à principijs, quàm à conclusionibus. Antecedens probo; ratio scientiæ secundum Aristotelem libro 1. posteriorum, stat in eo, quod cognoscatur res per principia, & causas, seu radicaliter, aut quantum ad radices, à quibus dependet. Sed in cognitione principiorũ reperitur, quod quanto priora sunt principia; tanto magis radicaliter, seu quantum ad radices, & causas sui esse cognoscatur veritas ad talia principia pertinens. Ergo cognitio scientifica magis, & melius salvatur in cognitione ipsorum principiorũ, quàm in cognitione conclusionum: & sic propria ratio, & specificatio scientiæ potius debet desumi à principijs, quàm à conclusionibus demonstrationum.

SEPTIMO Arguitur, ex doctrina, quam habet Angelicus Magister prima parte quæstione decima quarta, articulo secundo ad secundum, & in disputatis, quæstone septima de potentia articulo quinto in corpore; vbi docet: quod scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ. Sed talis assimilatio intellectus ad rem scitam, seu cognitam non solum datur respectu conclusionum, verum etiam datur, & per prius respectu principiorum. Ergo scientia non solum debet desumere suam specificationemà principijs; verũ eam debet desumere per prius, & prin-

ci-

cipalius à principijs, quam à conclusionibus, & per ordinem ad ea debet manifestari.

OCTAVO Arguitur, ex alia doctrina, quam habet idem Angelicus Parens in methaphysica libro 4. lectione 1. & libro sexto in principio, & libro 11. lectione 7. in quibus omnibus locis docet, quod ad eandem scientiam, pertinet considerare aliquod genus, & omnes eius causas. Sed ad quamlibet scientiam per se, & formaliter pertinet considerare conclusiones proprias talis scientiæ. Ergo etiam pertinet considerare causas, à quibus tales conclusiones procedunt, & dependent, sed cause à quibus procedunt, & causantur conclusiones scientiarum, sunt præmissæ, seu principia, quæ in demonstrationibus proponuntur. Ergo eodē modo debent scientiæ attendere, & considerare principia, ac conclusiones; & eodem modo debent etiam specificari ab vtrisque.

NONO Arguitur; illud est formalissimum specificativum cuiuslibet scientiæ, quod se habet in eius obiecto *quod* vt ratio formalis formalizans, & determinans tale obiectum. Sed id, quod in scientijs se habet vt ratio formalis determinās obiectum, quod, aut materiale eiusdem scientiæ, non sunt conclusiones, sed medium demostrationis, vt docet D. Thom. in disputatis, qnæstione 2. de virtutibus, articulo 13. in solutione ad sextum dicēs: quod formalis ratio obiecti scientiæ est medium demonstrationis. Ergo medium demonstrationis, quod quidem se tenet ex parte præmissarum, seu principiorum, & non conclusiones, est id, per quod, aut in ordine ad quod specificantur, & constituuntur scientiæ habituales.

DECIMO Arguitur, id, quod respectu scientiarum, se habet de materiali, seu tanquam quid materialiter attactū ab ipsa scientia; non potest esse motivum seu ratio formalis, & principialissima, à qua scientia desumat suam specificationē, & determinationem. Sed conclusiones respectu scientiarum se habent de materiali, seu tanquam quid materialiter attactum. Ergo specificatio scientiarum non potest desumi principaliter per ordinem ad conclusiones. Maior patet, & minorem probo ex doctrina, quam habet Divus Thomas secunda secundæ, quæstione prima articulo primo in corpore, & libro primo posteriorum lectione secunda in principio, vbi docet, quod in scientijs materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Ergo certa est minor, & consequenter, specificatio scientiæ habitualis absolutè loquendo, de omni scientia, non potest desumi à conclusionibus, seu manifestari per ordinem ad illas: sed principaliter debet desumi, & manifestari per ordinem ad media, seu ad principia demonstrationum.

VNDECIMO Arguitur; contra secundam conclusionem ad probandum, quod scientia non constituat veram virtutem intellectualem. De ratione virtutis generaliter loquendo, est, quod sit habitus operativus; siquidem vt sic petit, quod faciat bonum habentem, & opus eius bonum reddat, in quo datur intelligi; quod omnis virtus debet esse operativa, sed scientia per se loquendo, non habet; quod sit habitus operativus. Ergo scientia nullo modo potest constituere virtutem, nec habere rationem virtutis intellectualis. Maior patet, & minorem probo, habitus operativi condistinguntur, & condividuntur ab habitibus speculativis; ita vt habitus speculativi non habeant propriè rationem habitus operativi. Sed scientia habet rationem habitus speculativi; & inter eosdem habitus speculativos computatur & numeratur. Ergo scientia, per se loquēdo, non habet, quod sit habitus operativus nec potest constituere virtutem intellectualem propriè dictam.

DECIMO Secundo arguitur; de ratione virtutis generaliter loquendo, est; quod per eam disponatur homo ad fœlicitatem, merendo fœlicitatem ipsam. Sed per scientiam non disponitur homo ad consequendam fœlicitatem per modum premij, merendo eam. Ergo scientia non potest aliquo modo constituere virtutem. Maior videtur contenta in doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro primo capite nono, vbi docet; quod fœlicitas est virtutis premium, & sic de ratione virtutis absolute loquendo, debet esse, quod per actus earum mereatur beatitudo, & disponatur homo ad eandem beatitudinem consequendam per modum premij. Et minorem probo, vt enim docet Philosophus in hoc presenti capite, scientia solum versatur, & solum exercetur circa vniversalia, æterna, & infallibilia. Sed humana fœlicitas naturalis tantum meretur, & adquiritur per actus humanos, qui exercentur in singulari, & sunt entia temporalia; contingentia, & fallibilia.

Ergo per ſcientiam, & actus illius non meretur homo fœlicitatem naturalem, diſponendo ſe ad percipiendum eam per modum premij. Ac perconſequens, ſcientia nullo modo poteſt habere rationem virtutis ethicæ.

DECIMO Tertio arguitur: ſi ſcientia haberet propriè rationem virtutis intellectualis, attinentis ad illam determinatam lineam, deberet contineri, tanquam ſpecies ſub genere, ſub virtute abſolutè ſumpta. Sed ſcientia non continetur, vt ſpecies ſub genere reſpectu virtutis abſolutè ſumptæ. Ergo ſcientia non conſtituit virtutem intellectualem. Maior patet, & minorem probo ex doctrina quam habet Philoſophus lib. 4. Topicorũ cap. 2. vbi dividit ſcientiã in contrapoſitione ad virtutem; oſtendẽs ſcientiam, & virtutem eſſe genera non ſubalternatim poſita, ita vt neutrum contineatur ſub alio. Ergo ſcientia non continetur ſub virtute, vt ſpecies ſub genere; & ſic non poteſt conſtituere virtutem intellectualem.

DECIMO Quarto arguitur; de ratione virtutis, generaliter loquendo, eſt; quod ſit habitus electivus; vt conſtat ex generali diffinitione, quam tradit Philoſophus de virtutibus. Sed ſcientiæ non videtur competere ratio habitus electivi. Ergo ſcientia non poteſt conſtituere virtutem. Cætera conſtant, & minorem probo; habitus electivus dicitur propriè, & formaliter talis per ordinem ad electionẽ ſeu actum liberè exercendum. Sed ſcientiæ non convenit, quod formaliter exerceat electionem; ex eo, quod electio ſolũ poteſt exerceri per actum voluntatis; & ſcientia non poteſt elicere talem actum, quia non ſubiectatur in voluntate. Ergo ſcientia non participat eſſe, aut rationem actus electivi. Ac perconſequens, nullo modo poteſt conſtituere virtutem intellectualem.

DECIMO Quinto arguitur: ſuſpitio, & opinio non conſtituunt aliquam virtutem intellectualem, vt expreſsè docet Ariſtoteles in hoc præſenti capite. Ergo nec ſcientia debet conſtituere virtutem. Antecedens patet, & conſequentiam probo; ratio; ob quam denegat Philoſophus ſuſpicioni, & opinioni, quod conſtituant virtutes intellectuales, eſt: quia de ratione virtutis abſolutè loquendo eſt, quod habeat determinationem ad bonum, ita vt per ſe, & non tantum per accidens faciat bonum habentem, & benè operantem; & cum ſuſpicio, & opinio non habeant adhæſionem, & determinationem ad verum, quod eſt bonum intellectus, cui tales habitus correſpondent, ſed ſint habitus ex ſe indifferentes ad verum, & falſum; ad bonum, & malum; ideo non poſſunt conſtituere virtutem intra lineam intellectivã. Sed etiam ſcientia abſolutè, & ſecundum ſe conſiderata videtur habere indifferentiam ad bonum, & malum, vt colligitur ex illo Geneſis cap. 2. vbi dicitur in Paradiſo fuiſſe *lignum ſcientiæ boni, & mali*, de quo fuit impoſitum præceptum primo parenti vt de fructu illius ne comederet. *Præcepitque ei dicens, ex omni ligno Paradiſi comede; de ligno autem ſcientiæ boni, & mali, ne comedas.* Ergo idẽ impedimentum occurrit, & datur in ſcientia ad conſtituendam virtutem intellectualem, ac datur in ſuſpicione & opinione. Et conſequenter, ſicut ſuſpicio, & opinio non conſtituunt talem virtutem, nec ſcientia debet eam conſtituere.

DECIMO Sexto arguitur; omnis virtus prodeſt homini, & valde conducit ad ſalutem, & perfectionem humanam. Sed ſcientia ſecundum ſe ſumpta non conducit ad ſalutem, aut humanam perfectionem, immo, & nihil prodeſt hominibus. Ergo ſcientia ſecundum ſe, & abſolutè ſumpta, & conſiderata non poteſt vllo modo conſtituere virtutem. Maior patet & minorem probo ex doctrina, quam proponit Apoſtolus 1. ad Corinthios cap. 13. dum dicit: *Si habuero prophetiam, & noverint myſteria omnia & omnem ſcientiam, & ſi habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero nihil ſum.* Et nihil mihi prodeſt. Ergo ſcientia nudè ſumpta, & ſecundum ſe præciſè conſiderata, nec conducit ad humanam perfectionem, nec aliquid prodeſt hominibus. Et conſequenter, ſecundũ ſe; & præciſè ſumpta non habet conſtituere aliquam virtutem, adhuc intrà lineam intellectualem.

DECIMO Septimo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Illud, quod cauſat effectũ vitioſum, & oſtendit contrapoſitionem ad charitatẽ, non poteſt conſtituere virtutem. Sed ſcientia abſolutè ſumpta cauſat effectum vitioſum, & contraponitur charitati. Ergo ſcientia ſecundum ſe ſumpta non eſt habitus legitimus ad conſtituendam virtutem intellectualem. Maior apparet certa, & minorem propo ex illa doctrina, quam tradit idem Apoſtolus in eadem Epiſtola prima ad Corinthios, in principio capitis octavi dicens: *Scimus quia omnes ſcientiam habemus ſcientia,*

in-

inflat, charitas verò ædificat. Ecce vbi scientiæ absolutè, & sinè aliqua determinatione sumptæ attribuit Apostolus pro effectu inflationem, tumiditatem, & elationem qui quidem effectus, sinè dubio est vitiosus, & contrapositus charitati, & eius effectibus. Ergò certa est minor. Et sic scientia per se non constituit virtutem intellectualem.

DECIMO Octavo arguitur, nulla virtus potest contrariari alteri virtuti; ex eo, quod omnis virtus est de genere bonorum, & nullum bonum contrariatur alteri bono, vt docet Aristoteles in capite de oppositis. Sed scientia per se, & directè contrariatur alteri virtuti propriè dictæ. Ergò scientia non potest esse virtus. Maior est certa, & minorem probo; fides est vera, & perfectissima virtus; immò & vna ex tribus supremis, vt testatur Apostolus 1. ad Chorintios 13. Sed scientia directè contrariatur fidei; cùm de vno, & eodem obiecto non possit simul dari scientia, & fides; ex eo, quod fides est tantum de obscuris, seu de non visis. Ergò scientia per se, & directè contrariatur alteri virtuti propriè dictæ; & sic non potest constituere virtutem intellectualem.

DECIMO Nono arguitur, si scientiæ secundum se, & in absoluta consideratione, prout condistinguitur à sapientia, & intellectu principiorum conveniret ratio virtutis intellectualis, id ipsum etiã conveniret omni scientiæ particulari; & de omni scientia verificaretur. Sed non omni scientiæ convenit, quod sit vera virtus intellectualis. Ergò nec est de ratione scientiæ, vt sic. Maior constat; quià quodlibet genus contrahitur; & participatur ab omnibus eius speciebus. Et minorem probo. Facultas augurandi habet rationem scientiæ particularis, vt appareat ex illo, quod refertur de Ioseph, Genesis, cap. 44. *An ignoratis, quod non sit simile mei in augurandi scientia.* Sed facultas augurandi, cùm pertineat ad divinationem, & superstitionem, non potest habere rationem virtutis. Ergò ratio virtutis intellectualis non convenit omni scientiæ; àc per consequens, nec est de ratione virtutis intellectualis, vt sic, seu absolutè sumptæ.

VLTIMO Arguitur, omnis virtus est habitus. Sed scientia nullo modo habet rationem habitus. Ergò scientia non potest constituere virtutem intellectualem. Maior est certissima, & minorem probo; nullus habitus consistit in cumulo, aut collectione specierum, sed in quadam simplicissima qualitate. Sed scientia cõsistit in cumulo, aut collectione specierũ ordinatarũ ad intelligendum, vt videtur docere D. Thomas 3. par. quæst. 22. art. 2. in corpore. Et in libro 3. Sententiarum, distinctione 14. articulo 3. quæstiuncula 4. Et in disputatis, quæst. 10. de Veritate, articulo 2. Ergò scientia nullo modo habet rationem habitus; & consequenter, non potest constituere virtutem intellectualem.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, distinguendo maiorẽ, scientia habitualis per se dicit habitudinem ad obiectum, seu veritatem necessariam, distinguo maiorem. Tanquam ad rationem, seu obiectum formale genericum, concedo maiorem. Tanquàm ad rationem formalem differentialem, & vltimo distinctivam eiusdem scientiæ à reliquis habitibus, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergò scientia habitualis per se, & formaliter non solùm causatur à conclusionibus, sed etiam à principijs; distinguo consequens. Tanquàm à ratione quasi generica, & præsuppositivè, seù tanquam quid præsuppositum adesse, seu productionem scientiæ, concedo consequentiam. Tanquàm à ratione proprijssima, & formalissima vltimò differentiali, seu distinctiva scientiæ à reliquis habitibus, nego consequentiam. Nàm etiam si verum sit, quod scientia per se, & formalissimè attendit ad veritatem necessariam, non respicit talem veritatem necessariam, tanquam rationem vltimo distinctivam scientiæ à reliquis habitibus specie differentibus ab ea. Sed tanquàm conditionem, aut rationem communem, tàm sapientiæ, & intellectui principiorum, quàm ipsi scientiæ, & sic, ex eo, quod veritas necessaria non solum reperiatur in cõclusionibus demõstrationum, verum etiam in præmissis, seu principijs, tantum sequitur, quod ipsa principia inspiciantur à scientijs, tanquàm quid præcisè, aut necessariò præsuppositum ad conclusiones, & ad specificationem ipsarum scientiarum; sed non tanquàm formalissimum specificativum, & distinctivum.

AD Secundum argumentum respondetur ex eadem doctrina; verum esse scientiam dicere per se ordinem ad obiectum necessarium, æternum, ingenerabile; & ab eo desumere speciem, seu specificationem; sed non ab eo quomodocunque sumptum; sed ab eo, vt determinatè ha-

habet esse per illationem, & induit rationem conclusionis; quià hoc modo, & sub ista determinata ratione tantum habet verum necessàrium, & æternum, quod sit distinctivum scientiæ ab alijs habitibus, seu virtutibus intellectualibus.

AD Tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorẽ. Et ad probationem dico, quod quando Aristoteles docet: quod omnis doctrina, causatur ex anteà notis, nomine doctrinæ non sumit scientiam in stricta, & rigorosa acceptione; sed in acceptione ampla, secundùm quod scientia dicit, & significat quancunque cognitionem habitam per discursum, vt docet Angelicus Magister, lib. 1. posteriorum, lect. 7. exponens alium similem textum Aristotelis. Vel si doctrina Philosophi contenta, & proposita in argumento intelligatur de doctrina, seu scientia sumpta, in stricta, & rigorosa acceptione; dico, quod ei attribuit Aristoteles, quod causetur ex anteà notis, seu ex principijs, quasi de materiali, aut tanquàm à ratione generica, & præsuppositа adesse scientiæ, non tamen, tanquam à ratione, aut causa formalissima vltimò distinguente, & specificante habitum scientificum in sua proprijssima ratione.

AD Quartum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico idem, quod in præcedenti solutione dictum est. Quià cognoscere formalissimè principia, vt talia principia sunt, perfectissimè, & specialissimè convenit habitui intellectus principiorum, & actibus procedentibus ab illo habitu; & sic talis attingentia, & cognitio principiorum non attinet ad scientiam, tanquàm proprium distinctivum. Nec per ordinem ad talia principia, tanquam ad proprijssimum specificativum, potest declarari esse, & specificatio scientiæ, sed per ordinem ad conclusiones, & directam, seu formalissimam attingentiam, & cognitionem earum.

AD Quintum argumentum respondetur; distinguendo maiorem: ratio formalissima scientiæ stat in eo, quod sit habitus dicens ordinem ad demonstrationem, distinguo; quod sit habitus dicens ordinem ad demonstrationem, secundum illum respectum, sub quo distinguitur à reliquis habitibus specie distinctis ab ea, concedo maiorem. Quod sit habitus dicens ordinem ad demonstrationem, quomodocunque, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià Aristoteles comparans scientiam ad demonstrationem, tanquam ad proprium specificativũ, solùm attribuit ei, quod specificetur à demonstratione secundùm illam attingentiam, aut rationem, sub qua distinguitur à cæteris habitibus. Et cùm scientia solùm participet à demonstratione distinctionem à reliquis habitibus, secundùm quod attingit in ea conclusiones: cõsequens est, quod solum ab ipsis conclusionibus, seu ab habitudine ad eas habet omnis scientia suam speciem, & declarat suam specificationem.

AD Sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, distinguo maiorem: ratio scientiæ stat in eo, quod cognoscatur aliquid per principia, & causas, seu radicalitèr, seu quantum ad radices, à quibus dependet, distinguo; tanquam quid illatum, seu deductum ex talibus radicibus, seu causis, per modum effectus, aut rationis posterioris, concedo maiorem. Stat in eo, quòd cognoscatur per causas, seu radices, quomodocunque, nego maiorem. Sed in cognitione præmissarum, seu principiorum reperitur, quod quanto principia sunt priora, tanto magis radicalitèr cognoscitur veritas; distinguo minorem. Absolutè, & quomodocunque, concedo minorem. Cognoscitur veritas in ipsis principijs illativè, & per modum effectus causati, aut deducti ex alia causa anteriori, nego minorem, & consequentiam. Quià formalissima ratio scientiæ stat in eo, quod veritates attingantur, & cognoscantur firmitèr, radicalitèr, & per suas causas, sed non quomodocunque, sed vt causatæ, seu deductæ ab illis causis, & ostendentes rationem effectus in comparatione ad eas. Et cùm hoc non salvetur in eisdem principijs, aut in cognitione eorum, quatenus principia sunt. Consequens est; quod ratio scientiæ, seu formalissima cognitio scientifica non potest salvari in principijs, vt talia sint, sed solùm habet esse per specialem habitudinem ad conclusiones.

AD Septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; secundùm D. Thomam scientia stat in eo, quòd sit assimilatio intellectus ad rem scitam per speciem intelligibilem, distinguo maiorem: scientia sumpta in amplissima acceptione, & consideratione, prout est idem ac cognitio intellectualis, quomodocunque facta, omitto maiorẽ. Scientia sumpta in stricta, & rigorosa acceptione, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo

conse-

consequens. Ergò scientia non solum debet desumere suam determinationem, & specificationem à conclusionibus, verum etiàm à principijs, distinguo consequens. Scientia sumpta in acceptione ampla, prout dicit quancunque cognitionem intellectualem, concedo consequentiã. Scientia sumpta in acceptio strictam, nego consequẽtiã. Quando enim in illis locis relatis in argumento docet Angelicus Parens, quod scientia consistit in eo, quod sit assimilatio intellectus ad rem scitam: manifestè loquitur de scientia absolutè sumpta. Nàm quando determinatè loquitur de scientia sumpta in stricta acceptione, expresse asserit, quod talis scientia solùm versatur circà conclusiones. Vt videre est inter alia loca, libro primo posteriorum, lectione septima, & lectione 44.

AD Octavum argumentum respondetur, quod in illis locis docet Divus Thomas, quod ad eandem scientiam pertinet agere, de qualibet re, & de omnibus causis illius, sed non asserit, quod pertineat agere eodem modo. Sed vel eodem vel diverso modo. Et sic ex eo, quod scientia versetur circà conclusiones, & conclusiones dependeãt à principijs, tanquàm à causis, solum sequitur, quod scientiæ debeant aliquo modo dicere ordinem, seu habitudinem ad principia, sed non formalissimè, & tanquam ad vltima distinctiva, eo modo, quo respicit conclusiones. Sed satis est, quod dicat habitudinem ad principia, tanquam ad rationes genericas, seu tanquam ad quid præsuppositum, à quo necessario eius specificativum, & illo mediante, ipsa scientia dependet.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: illud est formalissimum specificativum cuiuslibet scientiæ, quod se habet in eius obiecto *quod*, vt ratio formalis formalizans, & determinans tale obiectum, distinguo maiorem: formalizans, & determinans tale obiectum in ordine ad distinguendam substantialitèr, & specificè ipsam scientiam ab alijs habitibus intellectualibus, concedo maiorem. Formalizans, & determinans ipsam obiectum, *quod* quomodocunque, aut in ordine ad aliquem specialem effectum scientiæ, independenter à distinctione ab alijs habitibus, nego maiorem. Sed id, quod in scientijs se habet, vt ratio formalis determinans obiectum, *quod*, est medium demonstrationis, distinguo minorem. Quod determinat in ordine ad effectum deducendo conclusionem, concedo minorem. In ordine ad distinguendam ipsam scientiam ab alijs habitibus intellectualibus; sub distinguo, est ipsum medium demonstrationis, prout præcisè habet rationem principij, nego minorem; prout reduplicativè determinat ad illationem conclusionis, concedo minorem, & nego consequentiam. Quià vt dictum manet scientia solum respicit, vt formale specificativum id, quod est distinctivum ipsius ab alijs habitibus, qui non sunt scientiæ. Et cùm hoc non competat medio demonstrationis, vt medium est: quia vt sic etiam attinet ad intellectum principiorum, sed prout exprimit illationem conclusionum; ideò à solis conclusionibus desumitur distinctio, & specificatio scientiarum, vt tales scientiæ sunt.

AD Decimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico: quod in cognitione scientifica occurrunt duo consideranda intrà quamlibet scientiam; nempè, & ratio generica cognitionis, absolutè, & præcisè secundùm se considerata; & vlterius ratio scientifica. Et si primo modo fiat consideratio; cùm respectu cognitionis intellectualis absolutè sumptæ principia se habeant, vt rationes formales, quibus mediantibus intellectus pervenit ad cognoscendas cõclusiones; ideò in hac consideratione principia, seu medium demonstrationis se habent, tanquam rationes formalissimæ cognoscendi, & scientiæ; & conclusiones se habent, tanquàm materia, aut obiecta materialitèr scita: si autem cognitio scientifica consideretur determinatè prout scientifica est, & correspondens determinatè habitui scientiæ, prout distincto ab alijs habitibus intellectualibus; cùm hoc modo præcipuè tribuat distinctionem scientijs ratione conclusionem; & non ratione principiorum. Ideò scientiæ habituales, in quantum tales, solum desumunt suam determinationem, & principalem specificationem à conclusionibus, & non à principijs demonstrationum.

AD Vndecimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negãdo minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; habitus operativi distinguntur ab habitibus speculativis, & contraponuntur eis; distinguo, habitus, qui talitèr sunt operativi, vt perveniant ad praxim, seu quod sint practici, concedo maiorem. Habitus operativi, qui solum exercentur per actus cognitionis, insistentes

in

in cognitione veri, nego maiorem. Et concessa minori, distinguo consequens. Ergo scientia non habet, quod sit habitus operativus, secundum quod habitus operativus est practicus, concedo consequentiam. Secundùm quod habitus operativus solum petit exercitium cognitionis veri, nego consequentiam. Quià etiamsi scientia habitualis, secundum suam propriam rationem non dicat ordinem ad operationes externas, in quibus est praxis, & in ordine ad quas constituatur in ratione habitus practici; tamē per se habet ordinem ad eliciendas operationes, quæ sunt cognitiones veri; & hoc sufficit, vt de illa verificetur, quod est habitus operativus, & quod habet verè, & propriè rationem virtutis intellectualis. Ita D. Thomas 1.2. quæst. 57. artic. 1. ad primum, dicens: *Quod duplex est opus; scilicet interius, & exterius. Practicum ergò, vel operatiuum, quod diuiditur contrà speculatiuum sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculatiuus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum, & secundum hoc est habitus operatiuus.*

AD Duodecimum argumentum respondetur, admissa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concessa maiori, & minori, nego consequentiam. Quià quànvis scientia solum respiciat, tanquā proprium obiectum, circà quod versatur, & quod contemplatur, vniversalia, æterna, & infallibilia; tamen hoc non tollit, quod circà talia obiecta exerceatur per actus, seu operationes singulares, temporales, contingentes, & fallibiles, & ex se capaces merendi, & conservandi naturalem fœlicitatem. Quare in scientia salvantur requisita ad constitutionem virtutis, & verè cōstituit virtutem intellectualē. Vndè Angelicus Magister, loco vbi proximè in solutione ad secundum, dicit: *Quod virtus est aliquorum dupliciter. Vno modo sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculatiuæ non sunt eorum, per quæ homo fit beatus; nisi fortè secundùm quod ly per dicit causam efficientem, vel obiectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur esse virtus aliquorum, sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum, per quæ homo fit beatus. Tùm quià actus harum virtutum possunt esse meritorij: Tùm etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis. Quæ in contemplatione veri consistit, sicut suprà dictum est.*

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico; quod quando Aristoteles, lib. 4. Topicorum dividit scientiam in contrapositione ad virtutem, non condividit scientiam contra virtutem, vt sic, sed determinatè contra virtutes morales attinentes ad partem appetitivam. Et sic ex illa divisione, & contrapositione, quam ostendit Aristoteles inter scientiam, & virtutem solum probatur, quod scientia non sit, nec possit esse virtus moralis, non autem sequitur, quod non sit virtus intellectualis. Ità Divus Thomas, vbi suprà ad tertium.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; de ratione virtutis, vt sic, est, quod sit habitus electivus, distinguo maiorem; electivus, ideſt subditus electioni voluntatis, seu arbitrio humano in ordine ad operandum quando placuerit, concedo maiorem, electivus, talitèr quod debeat exercere formalitèr actum electionis, eliciendo illum, nego maiorem. Sed scientiæ non competit ratio habitus electivi, distinguo minorem, quantùm ad formalem elicientiam, & exercitationem electionis, concedo minorem. Quantùm ad subiectionem, seu subordinationem ad arbitrium voluntatis, nego minorem, & consequentiam. Quià ad salvandum esse electivum exactum adesse virtuosum sufficit subordinatio ad voluntatem; & cum istam sub ordinationem habeat scientia: quià illa vtimur cùm volumus; etiam habet, quod sit virtus.

AD Decimum quintum argumentum respondetur; concedendo primum antecedens, & negando consequentiam. Et ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Vel claritatis gratia, illam distinguo. Sed etiam scientia, secundum se, & absolutè sumpta videtur habere indifferentiam ad bonum, & malum, distinguo; ad bonum, & malum, purè materialitèr sumpta, concedo minorem. Ad bonum, & malum formalitèr, operando benè, & malè circà ea, nego minorem, & consequentiam. Nàm suspicio, & opinio talitèr habent indifferentiam ad verum, & falsum, quæ sunt bonum, & malum intellectus, quod non solùm possunt attingere, verum, & falsum, quasi de materiali, & purè obiectivè; verum etiam de formali possunt operari benè, & malè. Ideſt verè, & erroneè, scientia autem, quæ vera scientia est, licet attingat bonum, & malum, vtrunque tamen attingit verè, & benè. Et

sic

sic in scientia non datur impedimentum ad constituendam virtutem intellectualem sicut in suspicione, & opinione, quarè licet istæ non sint virtutes, tamen illa verè participat talem rationem.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico: in illo loco solùm ostendere Apostolum dependentiam, quam habent omnes operationes, quæ eliciuntur ab alijs virtutibus ab aliquali influentia charitatis, vt ab ea eleventur, & ordinentur ad vltimum finem, fundando meritum ad vitam æternam. Sed non obstante ista dependentia non aufert, quod præter charitatem, in linea supernaturali dentur plures perfectissimæ virtutes, & quod intrà lineam naturalem similitèr dentur, & quod scientia per se conducat ad adquisitionem & conservationem naturalis fœlicitatis, participando strictè, & rigorosè rationem virtutis ethicæ, seu naturalis.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem desumptam ex Apostolo, dico: Apostolum attribuere scientiæ, quod causet inflationem, seu tumiditatem, & alios effectus vitiosos, non quidèm per se, sed occasionaliter tantum, & per accidens. Et hoc non obstat, vt scientia verè habeat, & per se conservet rationem virtutis. Ad eum modum, quo philosophatur de Lege Veteri, de qua capite 7. ad Romanos, dicit idem Apostolus: *Lex quidem sancta est, & mandatum sanctum, & iustum, & bonum.* Et vlterius in eodem capite, ait: *Sinè lege peccatum mortuum erat;* & in capite quinto eiusdem Epistolæ ad Romanos dixerat: *Lex subintrauit, vt abundaret delictum.* Quod exponit Angelicus Præceptor 1. 2. quæst. 98. articulo 1. ad secundum, dicens: *Quod lex dicitur occidisse, non quidem effectiuè, sed occasionalitèr, sua imperfectione; scilicet, inquantùm gratiam non conferebat, per quam homines implere possent, quod mandabat, vel vitarent, quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Vndè, & Apostolus ibidem dicit, occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione deducitur, quod lex subintrauit, vt abundaret delictum, vt ly, vt teneatur consecutiuè, non causaliter.* Et proportionabilitèr dicimus de scientia in ordine ad effectus, qui ad eam consequuntur.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Vel claritatis gratia, distinguo maiorem; nulla virtus contrariatur alteri virtuti, distinguo maiorem, per se loquendo, concedo maiorem; per accidens, & ratione alicuius conditionis, aut requisiti connotati, aut exigentis aliquem statum determinatum, nego maiorem. Sed scientia contrariatur fidei, distinguo minorem, contrariatur illi per se, & inquantum præcisè est virtus, nego maiorem. Contrariatur illi per accidens, & ratione status, aut conditionis, quam connotat obscuritatis, concedo minorem, & nego consequentiam. Quià id non obstat, vt verè sit virtus intellectualis.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, dico: quod ibi nomine scientiæ non intelligitur scientia strictè sumpta, prout dicit habitum versantem, circà conclusiones necessarias deductas ex principijs vniversalibus, sed pro quadam cognitione, aut facultate habente rationem scientiæ communiter dictæ; de qua non obstat, quod non participet rationem virtutis, adhoc, vt proposita conclusio verificetur; quià solum procedit de scientia strictè accepta. Et quod hoc modo sit intelligendus ille locus colligitur, ex eo, quod scientia strictè sumpta pertinet ad lineam habituũ speculativorum, adquos solum attinet contemplare; & illa facultas augurandi non videtur insistere in nuda contemplatione, sed alias manifestationes, aut opera externa connotare.

AD Vltimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, concessa etiam maiori, distinguo minorem; sed scientia consistit in cumulo, aut collectione specierum, distinguo; præsuppositivè, seu causaliter, aut conservativè, ommitto minorem. Consistit in cumulo specierum, formalitèr. Nego minorem, & consequentiam. Nàm etiamsi scientia ad sui productionem, conservationem, & exercitationem exigat plures species, tamen formalitèr non consistit in illis, sed inqualitate simplici, quæ est verus habitus, & sic scientia est vera, & perfecta virtus intellectualis.

(?)(?)

QVÆSTIO TERTIA.

Quem gradum dignitatis habeat scientia inter reliquas virtutes?

ACCEdens Philosophus in hoc præsenti capite ad agendum in particulari de virtutibus, primò loco, Sermonem instituit de Scientia. Et quia inceptio alicuius tractatus ab aliquo particulari, aliquãdo est indiciũ, de eo quod id, à quo incipitur, sit præstantius, & perfectius in illa linea; & aliquando accidit talis inceptio, ex eo, quod res, quæ præmittitur, est imperfectior: quià secundùm regulam, & ordinem naturæ, ab imperfectioribus est incipiendum: ad manifestandum quomodo habitus, seu virtus scientiæ se habet incomparatione ad alios habitus, & virtutes; præsentem quæstionem subiungimus disputandam.

NOTO Primò; scientiam dupliciter posse comparari ad alias virtutes in ordine ad declarandam eius perfectionem, & præstantiam; scilicet, & ad virtutes morales rectificantes partem appetitivam. Et ad alias virtutes intellectuales residentes in eodem intellectu. Et vt determinatio sit absoluta, in ordine ad omnes dictas virtutes eam comparabimus, & resolvemus, quomodo se habeat incomparatione ad omnes, & singulas.

NOTO Secundò; dupliciter posse contingere, quod virtutes, inter se comparatæ fundent, & habeant excessum perfectionis; nempè, aut simpliciter, aut secundùm quid. Tunc enim aliquid dicitur, & est simpliciter perfectius, aut præstantius alio, quando aliud excedit in aliquo attinente ad eius naturam, quod est dignius, aut melius incomparatione ad omnia, quæ continentur in natura alterius: sicut homo est præstantior, & simpliciter perfectior quolibet bruto; ex eo, quod includit secundum suam naturam prædicatum rationale, quod est nobilius, quàm cætera prædicata, quæ in brutis clauduntur, aut reperiuntur. Tunc autem aliquid, & dicitur, & est dignius, & præstantius alio, secundum quid, quandò supposito excessu in alio, secundum principaliorem, & magis intrinsecam rationem, excedit illud in aliqua ratione accidentali. Sicut bruta possunt excedere hominem in exercitio aliquorum sensuum exteriorum, secundum quod dicitur; quod tales sensus vigent, & sunt magis activi in aliquibus brutis particularibus, quàm in homine.

SIT Prima conclusio; facta comparatione inter scientiam, & virtutes morales, si considerentur dicta extrema, secundum rationem generalem, & prout præcisè dicunt ordinem ad obiectum secundùm se; sub hac præcisa habitudine, & modo elevationi attingendi obiectum; vt sic, scientia simpliciter excedit omnes virtutes morales. Si verò comparatio, fiat secundum alias rationes magis particulares, & præcipuè, secundùm effectum rectitudinis, quem in praxi, aut in re præstant subiecto, præstantiores, & simpliciter perfectiores sunt virtutes morales, quàm intellectuales. Hæc conclusio, quoad vtramque partem deducitur ex doctrina Aristotelis, & eam expressè docet Angelicus Magister, prima secundæ, quæstione sexagesima sexta, articulo tertio, vbi comparans in communi virtutes morales ad intellectuales, dicit: *Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici maius, vel minus dupliciter: vno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet, aliquid esse melius simpliciter, vt philosophari, quam ditari. Quod tamen non est melius secundum quid, idest, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur vnumquodque, quando consideratur, secundum propriam rationem speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, vt ex dictis patet. Vndè simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est, quæ habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius, quã obiectum appetitus. Ratio enim apprehendit aliquid in vniuersali, sed appetitus tendit in res, quæ habent esse particulare. Vndè simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores, quàm morales, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cuius est mouere alias potentias ad actum, nobilior est. Et quia virtus dicitur, ex eo, quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam, quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus, quàm virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.* Ecce vbi D. Thomas distinguit in omnibus virtutibus propositis rationem habitus, quæ se habet, vt ratio generica à ratione specifica virtutis; & considerando dictum genus, & conditiones, aut formalitates, quæ

ad

ad ipſam ſequuntur, virtutes intellectuales excedunt morales; & ſi aliàs attendatur, & conſideretur ratio ſpecifica virtutis, & actus, ſeu effectus illi correſpondens, vt ſic virtutes morales habent exceſſum reſpectu intellectualium. Et cùm ſcientia, verè, & propriè habeat, quod ſit virtus intellectualis, eodem modo debet ſe habere incomparatione ad virtutes morales.

ET Quod attinet ad primam partem, in qua aſſerimus, quod ſcientia ex ſuo genere, ſeu ſecundùm rationem habitus eſt ſimpliciter perfectior, quàm virtutes morales; talis pars ſuadetur ſpecialitèr ratione, quam proponit ad ipſum ſuadendum Angelicus Magiſter in relata doctrina. Cùm enim habitus in ratione talium habituum ſpecificentur, & diſtinguantur, & oſtendant ſuam perfectionem, & nobilitatem per ordinem ad proprium obiectum, non quomodocunque, ſed conſideratum ſecundum eſſe formale: ille habitus incomparatione ad alios erit præſtantior, & nobilior ſimplicitèr, qui per ſe reſpicit præſtantius, aut perfectus obiectum formale. Sed ſcientia reſpicit per ſe præſtantius obiectum formale, quàm reſpiciunt virtutes morales. Ergo ſecundum præciſam rationem habitus, & ſecundum habitudinem ad ſuum obiectum, & modum attingendi illud ſcientia excedit virtutes morales. Maior eſt commune axioma inter venerantes doctrinam Divi Thomæ. Et minorem probo; de ratione enim ſcientiæ eſt, quod formalitèr verſetur circà obiectum vniverſale, æternum, indefectibile, & invariabile, vt expreſsè docet Ariſtoteles in hoc præſenti capite; & quod tale obiectum attingat modo elevatiſsimo prædicto. Et de ratione virtutum moralium operantium per potentias appetitivas non eſt verſari, circà vniverſale, vt vniverſale eſt, ſub dicta elevatione, ſed potius ſub ratione multò inferiori, nempè, circà particularia agenda, vt in particulari exequenda ſunt. Sed obiectum vniuerſale inſpectum ſubratione vniverſali, & vt æternum, & invariabile, eſt formalitèr præſtantius, & nobilius, quàm obiectum particulare, non attactum ſub tali elevatione. Ergò præſtantius obiectum formale reſpicit ſcientia, quàm reſpiciunt virtutes morales. Et conſequentèr, in ratione habitus, ſecundùm habitudinem ad proprium obiectum, & modum, quem fundat, & habet attingendi ipſum obiectum, ſcientia excedit virtutes intellectuales.

SECVNDO Suadetur eadem pars concluſionis, ex alia doctrina, quam ad idem intentum convincendum adducit in allegato loco Divus Thomas in argumento ſed contrà; & quam deſumit ex Philoſopho, ex ſuperiori libro primo, capite vltimo; vbi tradens diviſionem virtutis abſolutè, & generaliſsimè ſumptæ, in virtutem intellectualem, & moralem, & comparans illas ad propria ſubiecta; virtutibus intellectualibus aſsignat pro ſubiecto partem, aut potentiam rationalem per eſſentiam, & virtutibus moralibus aſsignat partem rationalem participativè, aut per participationem. Sed præſtantius eſt id, quod habet eſſe rationale per eſſentiam, quàm id, quod ſolum habet tale eſſe per participationem. Ergò ex proprio genere, & ratione perfectius ſubiectum convenit, & correſpondet ſcientiæ, quàm virtutibus moralibus. Sed præſtantia, & dignitas virtutum, quantum ad proprium genus deſumitur, & declaratur propriè ex ſubiecto, & per ordinem ad ſubiectum eis correſpondens, vt conſtat inductivè, conſiderando omnes potentias, quæ habent capacitatem ad recipiendas virtutes, & etiam omnes virtutes, quæ in eis recipiuntur. Ergò ſcientia ex ſuo genere oſtendit præſtantiam, & exceſſum perfectionis incomparatione ad virtutes morales.

SECVNDA Verò pars concluſionis, ſuadetur ſic, de ratione virtutis eſt etiam, quod determinet propriam potentiam, & quaſi illam applicet ad actum. Sed talis determinatio, & applicatio ad actum magis, & melius convenit virtutibus moralibus, quàm intellectualibus. Ergò quantum ad iſtam rationem, & conſiderationem præſtantiores ſunt virtutes morales, quàm ſcientia, & cæteræ aliæ virtutes morales. Maior conſtat ex illa communiſsima diffinitione virtutis, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo, in principio capitis ſexti, dicens: quod virtus eſt, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit; ſeu, quæ facit bonum habentem, & benè operantem; ideſt, benè applicatum, & determinatum ad actus, ſeu operationes virtuoſas. Et minorem probo, nàm virtutes morales, cùm ſubiectentur in potentijs

appetitivis, & operentur per eaſdem potentias; & ſcientia, cùm idem habeat reſpectu intellectus; ſcientia obſervat eundem modum procedendi, & operandi; ac habet intellectus; & virtutes morales modum attinentem ad potentias appetitivas. Sed applicare ad vſum, ſeu ad operandum virtuosè, proprius, & melius convenit potentijs appetitivis, quàm intellectui, ad quem ſolum attinet, quaſi ab extrinſeco illuminare, ſeu regere, vel dirigere præſtando facultatem, & illuminationem ad benè operandum, non autem bonum vſum. Ergò determinatio, & applicatio ad actum virtuoſum magis, & melius convenit virtutibus moralibus, quàm ſcientiæ, & alijs virtutibus intellectualibus. Et conſequenter, quantùm ad iſtam rationem præſtantiores, & perfectiores ſunt virtutes morales, quàm ſcientia.

CONFIRMATVR Hoc, & declaratur amplius illa doctrina, quam inter plura alia loca adducit Angelicus Magiſter prima ſecundæ, quæſtione ſexageſima prima, articulo primo, vbi aſsignans cauſam, ſeu rationem, obquam eſſe cardinis, ſeu virtutis cardinalis competat virtutibus moralibus, & non attribuatur virtutibus intellectualibus, inquit: *Quod cùm ſimpliciter de Virtute loquimur, intelligimur de Virtute humana. Virtus autem humana, ſecundùm perfectam rationem Virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus. Huiuſmodi enim Virtus non ſolùm facit facultatem benè agendi. Sed ipſum etiam Vſum boni operis cauſat; ſed ſecundam imperfectam rationem Virtutis dicitur Virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus: quia ſolum facit facultatem benè agendi, non autem cauſat boni operis Vſum. Conſtat autem quod perfectum eſt principalius imperfecto; ideò Virtutes, quæ continent rectitudinem appetitus dicuntur principales; huiuſmodi autem ſunt Virtutes morales, & inter intellectuales ſola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis eſt, ſecundum materiam. Vnde conuenienter inter Virtutes morales ponuntur illæ, quæ dicuntur principales, ſeu cardinales.* Ex quibus apparet, quod in ordine ad movendum, & applicandum ad vſum boni operis, virtutes morales excedunt intellectuales; & conſequenter, ſecundum iſtam rationem; etiam exceditur ſcientia à dictis moralibus virtutibus.

SIT Secunda concluſio; facta comparatione intrà lineam habituum, ſeu virtutum intellectualium inter ſcientiam, & artem, præſtantior, & ſimpliciter perfectior, virtus eſt ſcientia, quàm ars. Hæc concluſio etiam ſi non habeatur expreſſa in Ariſtotele, deducitur tamen ex doctrina, & principijs, quæ in hoc præſenti capite tradit. Et ſuadetur ſic. Intra lineam intellectualem ille habitus, ſeu virtus eſt præſtantior, & perfectior alia ſimpliciter, quæ habet perfectiorem modum operandi, ſeu procedendi, & reſpicit præſtantius obiectum. Sed ſcientia habet perfectiorem modum operandi, & reſpicit nobilius, & præſtantius obiectum, quàm ars. Ergò eſt perfectior illa, quàm iſta. Maior conſtat, & minorem probo; quia ſcientia, inquantùm talis, habet modum operandi, & procedendi reſolutivè, vt latè docet Ariſtoteles in libris poſteriorum; habet enim ex ſe reſolvere concluſiones, vſque ad prima principia; ars verò econtrariò non habet per ſe reſolvere, aut procedere modo reſolutivo, ſed modo applicativo, & compoſitivo in ordine ad exercendas factiones. Sed perfectior, nobilior, & præſtantior modus procedendi eſt, proceſſus reſolutivus, quàm proceſſus applicativus, cùm oſtendat modum magis immaterialem. Ergò perfectiorem modum procedendi habet, & obſervat ſcientia, quàm ars. Et ſic habet intrà lineam intellectualem rationem perfectioris, & præſtantioris virtutis.

CONFIRMATVR Hoc: modus operandi, & procedendi in quibuſcunque habitibus, & actibus humanis, cuiuſcunque lineæ; ſivè attineant ad lineam intellectivam, ſivè ad lineam appetitivam, optimè dignoſcitur, & declaratur ex finè, quem tales habitus reſpiciunt; obquod animadvertit, & monet Philoſophus in ſuperiori libro primo, capite ſecundo, quod in agendis ab hominibus, quæcunque ipſa agenda ſint, debemus inſpicere, & maximè attendere ad finem. Ad eum modum, quo ſagittarius attendit ad ſignum, adhoc, vt proijciat ſagittam. Sed ſcientia per ſe reſpicit perfectiorem, & præſtantiorem finem, quàm ars. Ergò præſtantior virtus eſt ſcientia, quàm ars. Maior patet, & minorem probo; finis, quem per ſe reſpicit ars eſt effectio, ſeu opus externum, quod præciſè habet rationem praxis. Et finis, quem per ſe reſpicit ſcientia eſt ſpeculatio, ſeu contemplatio ve-

veritatis: ob quod comparatur, & numeratur inter habitus ſpeculativos. Sed nobilior, & præſtantior finis eſt ſpeculatio, ſeu contemplatio veritatis, quàm praxis, ſeu effectio externa. Ergò ſcientia per ſe reſpicit præſtantiorem, & ſuperiorem finem, quàm ars; & conſequentèr, habet ſuperiorem, aut nobiliorem modum procedendi, & eſt virtus ſimpliciter perfectior.

DEINDE; Quod ſcientia habeat, aut reſpiciat perfectius obiectum, quàm ars, ſuadetur ſic: ſcientia, inquantum ſcientia eſt, formalitèr, & per ſe reſpicit obiectum vniverſale: ars autem reſpicit obiecta particularia, prout in ſingulari efficienda. Sed nobilius, & præſtantius obiectum eſt vniverſale, quàm ſingulare. Ergò perfectius obiectum reſpicit ſcientia, quàm ars. Et ſic debet eſſe nobilior, & præſtantior virtus.

CONFIRMATVR Hoc; nàm vt Philoſophus docet in præſenti capite, obiectum per ſe, & formalitèr inſpectum à ſcientia eſt æternum, neceſſarium, ingenerabile, & indefectibile: & aliàs obiectum, circà quod per ſe verſatur ars, eſt contingens, temporale, generabile, & corruptibile: cùm ſit opus in ſingulari efficiendum. Sed nobilius, & præſtantius obiectum eſt, id, quod habet eſſe neceſſarium, æternum, ingenerabile, & indefectibile, & vt tale inſpicitur, quàm id, quod attenditur, vt contingens, & corruptibile. Ergò perfectius, & præſtantius obiectum reſpicit ſcientia, quàm ars. Et ſic debet eſſe perfectior habitus, & virtus.

DEINDE Probatur concluſio: de ratione virtutis eſt, quod ſit determinatio, & perfectio attinens ad vitam rationalem; ità vt per virtutes determinentur, & perficiantur homines ad rationaliter, ſeu per rationem operandum. Ergo illa erit præſtantior virtus, per quam homines determinantur, & perficiuntur in ordine ad operandum rationalitèr modo nobiliori, & præſtantiori. Sed per habitum ſcientiæ diſponuntur, determinantur, & perficiuntur in ordine ad operandum rationalitèr modo nobiliori, & præſtantiori, quàm per artem. Ergò præſtantior, & nobilior virtus eſt intrà lineam intellectualem ſcientia, quàm ars. Maior patet, & minorem probo: ſcientia enim, cùm ex ſe habeat, quod ſit habitus ſpeculativus, per ſe etiam habet diſponere, determinare, & perficere ad exercendam vitam rationalem, ſeu intellectualem contemplativam; ars vero, cùm ſit recta ratio operum faciendorum, per ſe ſolum diſponit ad vitam rationalem activam. Sed perfectior eſt vita rationalis, ſeu intellectualis contemplativa, quàm vita rationalis activa, vt amplius oſtendemus, circà ſequentem concluſionem; & perfectior, ſeu nobilior eſt determinatio ad illam, quàm ad iſtam. Ergò præſtantior, & perfectior virtus intellectualis eſt ſcientia, quàm ars.

CONFIRMATVR Hoc: ratio ſcientiæ ſtat in hoc, quod ſit habitus demonſtrativus, vt docet Ariſtoteles in hoc præſenti capite: ideſt, quod ſit habitus per ſe diſponens, inclinans, & determinans ad exercendas, ſeu eliciendas demonſtrationes: ars verò, inquantum ars eſt, non pervenit adhoc, quod eliciat, aut poſsit exercere demonſtrationes, ſed ſolum factiones, ſeu effectiones. Sed præſtantior, & nobilior actus eſt actus demonſtrativus, quàm effectio. Ergò ſcientia habet per ſe elicere perfectiores actus, quàm ars. Sed dignitas, præſtàtia, & exceſſus perfectionis in habitibus deſumitur, & declaratur ex dignitate, & perfectione actuum, eis correſpondentium. Ergò cùm ſcientia per ſe habeat elicere perfectiores actus, quàm ars, etiam debet habere perfectiorem rationem habitus, & virtutis intellectualis.

DENIQVE Comprobatur, & confirmatur hoc; nàm cæteris paribus, illi actus, qui habent maiorem efficatiam ad operandum, & cauſandum effectum, ipſis actibus correſpondentem, eſt perfectior, quàm alius actus non habens ſimilem efficatiam. Sed facta comparatione inter actus ſcientiæ, & actus artis, omnes habent, quod ſint operationes intellectus, & in nullo apparet inferior actus artis; & aliàs, quilibet actus ſcientiæ, per ſe habet ſufficientiam, & efficatiam ad cauſandum habitum ſcientificum, ei correſpondentem, ſinè eo, quod actus artis habeant talem vim, ſeu virtutem, aut efficatiam. Ergò perfectiores ſunt actus, quos ſcientia elicit, & exercet, quàm actus, quos exercet ars. Et conſequentèr, etiàm ſcientia habet, quod ſit præſtantior, & nobilior virtus, quàm ars.

SIT Tertia concluſio, comparando ſcientiam, cùm prudentia; ad invicem ſe excedunt ad modum, quo in prima concluſione oſtendimus mutuum exceſſum inter virtutes morales, & intellectuales; ità, vt ex genere, aut modo operandi, ex

natura ſua ſit præſtantior ſcientia, quàm prudentia: ſed attendendo ad effectus, & vſum humanum operationum virtuoſarum, prudentia excedit ſciẽtiam. Hæc cõcluſio continet duplicem partem probandam; inquarum prima aſſerimus, quod ex proprio genere, & modo operandi, ſcientia excedit prudentiam. Et quantùm ad iſtam partem ſuadetur primo concluſio. Ille habitus, ſeu virtus, excedit aliam in modo operandi, qui habet præſtantiorem, & nobiliorem modum attingendi ſuum obiectum. Sed ſcientia, per ſe loquendo, & ſecundum propriam rationem habet præſtantiorem modum attingendi ſuum obiectum, quàm prudentia. Ergò ſecundum iſtam rationem, ex ſua natura fundat, & habet exceſſum ſcientia reſpectu prudentiæ. Maior conſtat ex communi regula, ſeu principio, quod attenditur, & obſervatur ad dignoſcendum eſſe, ſeu ſpecificationẽ, & perfectionem habituum: quià habitus manifeſtatur per actus, & per modum, quo tales actus attingunt formaliter obiecta correſpondentia eiſdem habitibus. Et minorem probo: ſcientia, per ſe habet attingere ſuum obiectum ſubratione vniverſali, modo elevato, cognoſcendo illud, vt neceſſarium, æternum, ingenerabile, & incorruptibili, vt conſtat ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in hoc capite. Prudentia verò cùm per ſe verſetur circà agibilia, quæ ſolùm poſſunt exerceri in ſingulari, reſpicit pro obiecto aliquid ſingulari, vt contingens, temporale, & corruptibile, & ſubiſta habitudine, & ratione illud reſpicit, & attingit. Sed præſtantior, & nobilior modus attingendi obiectum, eſt attingere illud, modo elevato ſubratione, aut forma vniverſalis, & vt quid neceſſarium, æternum, & invariabile, quàm attingere obiectum, vt particulare, & agibile, modo variabili, & corruptibili. Ergo ſcientia, per ſe loquendo, & ſecundùm propriam rationem, habet præſtantiorem modum attingendi ſuum obiectum, quàm ars; & conſequenter, eſt habitus, & virtus nobilior, & præſtantior illa, quantum ad iſtam rationem.

DEINDE Suadetur eadem pars concluſionis. Nàm vt Ariſtoteles docet in iſto præſenti capite, ad ſcientiam ſolum attinet credere aliqua, & alia expreſsè cognoſcere; per ſe enim ſolùm tendit ſcientia ad cognoſcendum, & ſpeculandum; quarè inter habitus ſpeculativos numeratur; prudentia autem, vt idem Philoſophus docet, cap. 5. ſequenti, eſt recta ratio agibilium, & ſic habet, quod ſit habitus, ſeu virtus practica. Et ex hac certiſsima doctrina, ſic argumentor. Virtutes intellectuales ſcientiæ, & prudentiæ, inter ſe comparatæ, taliter ſe habent, quod ſcientia, per ſe eſt perfectio attinens ad lineam contemplativã: & prudentia eſt perfectio, ſeu habitus perficiens intrà lineam, ſeu vitam activã. Sed præſtantior eſt ex ſuo genere, & propria ratione, vita contemplativa, & perfectiones ad illam attinentes, quàm vita activa, & propriæ perfectiones illius. Ergò præſtantior eſt, ſaltim ſecundum aliquam rationem virtus habitualis ſcientiæ, quam virtus prudentiæ. Maior patet, & minorem demonſtrat Angelicus Magiſter 2. 2. quæſt. 182. artic. 1. quàm pluribus medijs, quorum vnum, vel alterum tantum nunc proponemus. Nam vita activa eſt magis humana, ſeu per ſe verſans, circà humana; vita autem contemplativa, vt docet Philoſophus, in 10. libro, ſequenti cap. 7. & 8. eſt circà divina. Sed nobilius, & præſtantius eſt id, quod eſt circà divina, quã id, quod ex ſe ſolum verſatur circà humana. Ergo nobilior, & præſtantior eſt ſecundum aliquam rationem ſcientia, quàm prudentia. Secundò: nàm vita contemplativa convenit homini ſecundùm rationem, ſeu intellectum, qui eſt propruis hominis, vt homo eſt; & vita activà convenit ei ratione aliarum potentiarum inferiorum, quæ ſunt communes hominibus, & brutis. Sed nobilius, & præſtantius eſt illud, quod convenit homini, vt homo eſt, ratione intellectus, quàm id, quod convenit ei, tanquam quid commune alijs animantibus. Ergò præſtantior, & nobilior eſt vita contemplativa, quàm activa. Et perfectiones attinentes ad illam, quam quæ pertinent ad iſtam. Et cum ſcientia ſit perfectio attinens ad contemplationem; & prudentia ſit perfectio attinens ad vitam activam: perfectior debet eſſe ſcientia, quam prudentia.

SECVNDA Autem pars concluſionis, quantum ad id, quod in ea aſſeritur; ſcilicet, quod attendendo ad effectum, & fructum, quem in vita humana cauſant virtutes, ſit præſtantior, & multò ſuperior prudentia, quàm ſcientia ſuadetur. Quia de ratione virtutis eſt, quod bonum faciat habentem, & benè operantem. Ergò illa virtus erit, præſtantior, quantum ad effectum, & fructum virtuoſum, cui præſtantiori modo competit, quod faciat hominem bonum, & benè operantem. Sed hoc melius ſalvatur in prudentia, quàm in ſcientia. Ergo quantùm ad iſtam rationem rectificandi in effectu, præſtan-

randi vberiores fructus rationales, seu virtuosos, præstantior, & nobilior virtus est prudentia, quàm scientia. Minorem subsumptam, in qua sola apparet difficultas, probo: Consideremus enim hominem vnum præditum perfectissima scientia, & carens prudentia; & alium è conversò ornatum prudentia, & non habens scientiam aliquam habitualem: in ordine enim ad agendum virtuosè, finè dubio prudens excedit alium doctum, seu scientificum: quià scientificus carens prudentia, nullum opus virtuosum morale potest efficerè, vt latè docet Philosophus in capite vltimo, huius præsentis libri; & aliàs homo habens prudentiam poterit exercere omnes operationes virtuosas attinentes ad genus moris; cùm prudentia ex se habeat habilitare, & dirigere ad omnes tales operationes exercendas. Ergò quantum adhoc, quod est afferre, & præstare effectus, aut fructus virtuosos, prudentia per se excedit virtutem scientiæ; & sic quantum ad istam rationem est perfectior, & præstantior illa, quàm ista.

DEINDE; Constitutio virtutis cardinalis requirit specialem nobilitatem, & arguit excessum perfectionis, & aliqualem præstantiam, in virtute ipsa cardinali respectu illius, quæ ad talem statum non pervenit. Sed scientia, & prudentia inter se comparatæ, talitèr se habent, quod prudentia constituit virtutem cardinalem, & scientia illam non constituit. Ergò cum ad virtutem cardinalem attineat, quod sit cardo vitæ humanæ, quantùm ad omnes morales operationes; ità, vt omnis operatio virtuosa participet ex talibus virtutibus aliquam formalitatem; consequens est, quod prudentia ex se habet afferre, & causare maiorem fructum, & effectus virtuosos, & sic perfectior est, quàm scientia.

SIT Quarta conclusio: si comparemus scientiam propriè, & strictè dictam ad intellectum principiorum, scientia est habitus inferior, & minus perfectus, quàm intellectus. Hæc conclusio deducitur, primò ex Aristotele, dùm in præsenti capite, inquit: *Tunc enim quispiam scit; cùm aliquomodo credit; & sunt ipsi principia nota. Si enim non sint magis, quàm conclusio nota, per accidens habebit scientiam.* Ex qua doctrina, sic argumentor: Tàm intellectus principiorum, quàm scientia, cùm sint habitus intellectuales attinentes ad lineam speculativam, per se ordinantur, & per se deserviunt, adhoc, vt disponant intellectum, & illum determinent ad perfectam cognitionem proprij obiecti. Ergò intrà dictam lineam intellectualem, ille habitus erit perfectior, qui magis, aut perfectius disponit, & determinat intellectum ad dictam cognitionem. Sed magis, & perfectius determinat intellectum ad cognitionem proprij obiecti, habitus intellectus principiorum, quàm habitus scientiæ. Ergò perfectior habitus, & præstantior virtus est intellectus, quàm scientia. Cætera patent, & minorem subsumptam, probo: obiectum proprium correspondens intellectui, medio habitu principiorum, sunt ipsa principia; & obiectum correspondens scientiæ propriè, & strictè sumptæ sunt conclusiones. Sed perfectiùs, & magis dererminat, & disponit habitus intellectus principiorum potentiam intellectivam ad cognoscendum principia, quam determinat habitus scientiæ eandem potentiam ad cognitionem conclusionum; ità, vt scientia rigorosa, & propriè dicta, per se habeat supponere principia magis penetrata, & perfectius cognita, quàm per ipsam cognoscuntur conclusiones: nàm aliàs per accidens erit scientia, vt asserit Philosophus: *Si enim principia non sint magis, quàm conclusio nota, per accidens habebit scientiam.* Ergò magis, & perfectius determinat potentiam intellectivam ad cognitionem proprij obiecti habitus intellectus principiorum, quàm habitus scientiæ; & consequentèr, est habitus perfectior, & virtus simplicitèr perfectior.

CONFIRMATVR; Hoc assumptum ex illo principio posterioristico, quod in resolutivis, seu in libris posteriorum tradit Philosophus, dicens; propterè quod vnumquodque tale, & illud magis. Sed conclusiones, quæ sunt obiecta propria scientiarum, sunt cognoscibilia propter principia. Ergo ipsa principia sunt magis cognoscibilia, seu intelligibilia, quàm conclusiones. Ergo in ordine ad intellectum induunt, & habent priorem, & præstantiorem rationem obiecti. Ergo habitus intellectualis correspondens eisdem principijs debet esse perfectior, quã habitus, cui obiectivè correspondent conclusiones. Sed virtus, cui correspondent prima principia, est habitus principiorum, & conclusiones correspondent scientiæ. Ergo perfectior virtus intellectualis est intellectus principiorũ, quã scientia.

DEINDE Suadetur conclusio, ex alia doctrina, quam tradit Philosophus in capite 6. sequenti, vbi ad probandũ, quod intellectus principiorũ constitu it habitũ distinctũ ab habitu scientiæ; tradit hanc

rationem: *Quia ipsum scibile demonstrabile est.* Assignat enim pro distinctivo inter scientiam, & habitum intellectus principiorum; hoc videlicet, quod scibile correspondens scientiæ, tanquàm proprium obiectum, est demonstrabile; ideſt, manifestabile, & cognoscibile cùm dependentia ab alio: obiectum autem correspondens habitui intellectus principiorum, est indemonstrabile; ideſt, perfectè cognoscibile, independenter ab alio. Sed perfectiorem rationem obiecti habet illud, quod est perfectè cognoscibile à se, quàm illud, quod ad sui cognitionem perfectam dependet ab alio. Ergò perfectius obiectum, à quo desumat suam specificationem habet intellectus principiorum, quàm scientia. Et consequenter, perfectior habitus, & virtus est ille, quàm ista.

CONFIRMATIO: Hæc omnia Angelicus Magister, in expositione præsentis capitis, dicens: *Oportet enim adhoc, vt aliquis sciat, quod principia, ex quibus scit, per aliquem modum sint credita, & cognita, etiam magis quàm conclusiones, quæ sciuntur. Alioquin non per se, sed per accidens habebit scientiam; inquantum scilicet potest contingere, quod istam conclusionem sciat, per quædam alia principia, & non per ista, quæ non magis cognoscit, quàm conclusionem. Oportet enim quod causa sit potior effectu. Vnde id, quod est causa cognoscendi, oportet esse magis notum.*

Ex qua doctrina inter alias considerationes, & ratiocinia, quæ possunt deduci, valdè conducentia ad convincendam propositam conclusionem, eam suadeo, ex eo, quod in vltimis verbis proponit Divus Thomas. Nàm ea, quæ inter se comparata, taliter se habent, quod vnum est causa, aut se habet, vt causa alterius; id, quod habet rationem causæ, est præstantius, & perfectius, quàm id, quod se habet, tanquam effectus illius. Sed facta comparatione inter scientiam, & habitum intellectus principiorum; intellectus se habet, vt causa respectu scientiæ; sicut, & obiectum habitus intellectus, est causa cognitionis obiecti correspondentis habitui scientiæ. Ergò per se loquendo, & attenta eorum propria ratione, & natura, perfectior, & præstantior est habitus intellectus principiorum, quàm habitus scientiæ.

SIT Quinta, & vltima conclusio; si habitus scientiæ comparetur ad sapientiam, simpliciter perfectior est sapientia, quàm scientia. Hæc conclusio est certissima, & expressa doctrina Aristotelis. Et quia amplissimè constabit, ex infrà dicendis, circà sapientiam, non est, quod multum immoremur in comprobatione, & exornatione illius. Sed tantum ad ducemus vnam, vel alteram probationem ad eam stabiliendam. Et primo suadetur, ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite 7. sequenti, vbi formans, quandam descriptionem sapientiæ, inquit: *Sapientem ergò non solùm ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur. sed etiam, circà principia dicere vera oportet. Quarè sapientia intellectus est, & scientia: & vt caput habens. Scientia verum earum, quæ honorabilissima sunt.* Ex qua doctrina; sic argumentor. Illud, quod in comparatione ad aliud, taliter se habet, quod cõtinet omne id, quod ad aliud pertinet, & vlterius aliquid habet præstãtius illo; perfectius est quam id, quod continet per modum partis sui ipsius. Sed facta comparatione inter scientiam, & sapientiam, taliter se habet sapientia, quod continet perfectionem attinentem ad scientiam, & aliàs etiam claudit in se perfectionem attinentem ad habitum intellectus principiorum, qui est habitus simpliciter perfectior, & nobilior, quàm scientia. Ob quod Philosophus ait: *Quarè sapiẽtia intellectus est, & scientia.* Ergò habitus, seu virtus simpliciter præstantior, & nobilior est sapientia, quàm scientia.

SECVNDO: Nàm id, quod in comparatione ad aliud, se habet, vt caput illius; etiam se habet, vt quid nobilius, & præstantius illo. Sed sapientia in comparatione ad scientiam, se habet vt caput, agens, aut contemplans directè, & per se illas res, quæ sunt honorabilissimæ. Ergò idem ac prius.

DEINDE; Comprobatur assumptum ex doctrina, quam tradit Philosophus in capite 12. sequenti, huius præsentis lib. 6. vbi inter omnes alias virtutes supremũ habentem dominium; & vt supremam dominam, statuit, & declarat Philosophus sapientiam. Ex qua doctrina, sic argumentor. Dominium est inditium superioritatis, & nobilitatis, in eo, qui dominatur. Sed sapientia inter omnes virtutes habet supremum dominium. Ergò est suprema & præstantior inter omnes; ac per consequens, etiàm debet esse nobilior, & præstantior quàm scientia, quæ est vna determinata species virtutis intellectualis.

DENIQVE; Idem assumptum suadetur ex alia doctrina, quam subiungit Aristoteles in eodem capite 12. dicens; *At non vt medicina sanitatem, sed vt sanitàs facit; sic sapientia fœlicitatem. Nam cum sit*

pars

pars totius Virtutis: fœlicem efficit: ex eo quia habetur, àc operatur. Tunc ſic: cum fœlicitas conſiſtat in operatione virtuoſa, & ſit ſupremum bonum humanum: illa virtus cui correſpondet fœlicitas naturalis, tanquam proprium exercitium, & legitimus actus, debet eſſe ſuprema inter reliquas virtutes, quæ ab homine in hac mortali vita participantur, & habentur. Sed naturalis fœlicitas humana correſpondet ſapientiæ tanquam proprium exercitium, & legitimus actus illius. Ergo ſapientia eſt ſuprema inter omnes virtutes humanas. Ac perconſequens, ſimpliciter perfectior, & nobilior, quàm ſcientia.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur: contra primam concluſionem ad probandum, quod ſcientia nullo modo poſsit excedere in perfectione virtutes morales, & quod nec è converſo poſsit excedi ab illis. Vna virtus non poteſt excedi in perfectione ab alia. Sed tam ſcientia, quam reliquæ virtutes morales participant, & habent verè, & propriè rationem virtutis. Ergo nullo modo poſſunt inter ſe fundare mutuum exceſſum ſecundum diverſas rationes, aut conſiderationes. Cætera patent, & maiorem ſua det D. Thom. (obijciens ſibi hoc argumentum) ex illo Apocalipſis 21. vbi dicitur: quod latera Civitatis Hyeruſalem ſunt æqualia. Sed ſecundum expoſitionẽ gloſæ ordinariæ, per latera Ciuitatis Hyeruſalem intelliguntur virtutes. Ergo virtutes inter ſe comparatæ habent æqualitatem, abſque eo, quod vna excedat aliam. Et cum ratio virtutis verè, & propriè cõveniat: tam virtutibus moralibus, quam ſcientiæ: dictæ virtutes inter ſe nullo modo poſſunt fundare, aut habere exceſſum.

SECVNDO Arguitur; reſpectu illius, quod eſt maximum, non poteſt dari exceſſus. Sed omnes virtutes conſiſtunt in vltimo, & maximo, ad quod poteſt perveniri. Ergo vna virtus non poteſt excedere aliam, nec inter ſcientiã, & virtutes morales poteſt dari, aut admitti aliquis exceſſus. Maior per ſe videtur clara; & minorem probo: tum ex Philoſopho lib. 1. de Cœlo, & Mundo textu 116. vbi generaliter loquens de virtutibus, dicit, quod virtus eſt vltimum potentiæ. Tum ex doctrina, quam habet Divus Auguſtinus libro primo de libero arbitrio capite 19. vbi de virtutibus in vniverſali etiam dicit; quod virtutes ſunt maxima bona, quibus nemo poteſt male vti. Ergo omnes virtutes conſiſtunt in vltimo, & maximo, ad quod poteſt perveniri; & conſequenter, inter virtutes nullus poteſt dari, aut admitti exceſſus.

TERTIO Arguitur; ad probandum: quod ſcientia nullo modo habeat exceſſum reſpectu virtutum intellectualium. De ratione virtutis eſt, quod faciat bonum hominem habentem illam. Ergo illa virtus erit abſolutè, & ſimpliciter perfectior inter alias virtutes. Cui per ſe cõvenit, quod magis: aut proprius efficiat bonum hominem habentem ipſam. Sed per virtutes morales propriè efficiuntur, & dicuntur homines boni ſimpliciter: & ratione ſcientiæ non habent talem effectum, aut denominationem. Quantumvis enim aliquis homo ſit affectus, aut præditus ſcientia, ratione illius ſcientiæ non dicitur ſimpliciter bonus homo, ſed ſolũ cum reſtrictione dicitur benè ſciens. Ergo virtutes morales abſolute, & ſimpliciter ſunt præſtantiores, & nobiliores ſcientia, & ſic non poſſunt excedi ab ea.

QVARTO Arguitur: præſtantia, & dignitas habituum, & virtutum deſumitur ex dignitate, & perfectione obiecti, quod per ſe inſpiciunt virtutes. Sed virtutes morales reſpiciunt perfectius, & præſtantius obiectum, quàm ſcientia. Ergo virtutes morales ſunt ſimpliciter, & abſolute præſtantiores ipſa ſcientia. Maior conſtat ex doctrinis ſuperius adductis in probationibus concluſionum: & minorem probo: virtutes morales per ſe reſpiciunt tanquam proprium obiectum, *bonum*, & ſcientia per ſe reſpicit pro obiecto verum. Sed præſtantius, & perfectius obiectum eſt bonum, quàm verum: cum bonum, & perfectum ſint idem. Ergo perfectius, & præſtantius obiectum reſpiciunt virtutes morales, quam reſpicit ſcientia. Et conſequenter, ſunt ſimpliciter, & abſolute perfectiores illa, ad huc quidem in ordine ad obiectum, & ſecundum eſſe genericum, quod participant ex illo.

QVINTO Arguitur: ad rationem genericam virtutis attinet, quod ſit habitus operativus; quia virtus ſecundum ſuũ eſſe genericum habet: quod faciat bonum habentem, & benè operantem. Ergo ex ſuo genere illę virtutes erunt perfectiores & præſtantiores, quibus magis, aut expre-

prefius convenit ratio habitus operativi. Sed ratio habitus operativi magis,& expreſius convenit virtutibus moralibus, quàm ſcientiæ; cùm illæ virtutes ſint habitus practici,& ſcientia habeat rationem habitus ſpeculativi;& ratio operandi magis, & expreſius appareat, & reluceat in habitibus practicis,quàm in ſpeculativis, Ergo comparando ſcientiam ad virtutes morales, tam longè abeſt, quod ſcientia ratione ſui generis excedat in perfectione,& nobilitate virtutes morales, quod potius èconverſo virtutes morales excedunt ſcientiam.

SEXTO Arguitur: ſi ſcientia fundaret exceſſum ſimpliciter reſpectu virtutum moraliũ,eſſet principalior illis. Sed ſcientia nullo modo poteſt habere exceſſum principalitatis reſpectu virtutum moralium. Ergo nullo modo poteſt ſalvari,quod ſcientia ſit ſimpliciter perfectior virtutibus moralibus,ad huc ſub aliqua ratione. Maior videtur certa, & minorem probo; ſi ſcientia haberet exceſſum principalitatis reſpectu virtutum moralium conſtitueret virtutem cardinalem; cum ratio virtutis cardinalis fundetur in exceſſu principalitatis, quẽ habent aliæ virtutes ſupra aliàs,vt docet Divus Thomas 1.2. quæſtione 61.Sed ſcientia nullo modo conſtituit virtutem cardinalem;vt patet. Ergo nec poteſt habere exceſſum principalitatis reſpectu virtutum moralium: ita vt ſit ſimpliciter perfectior, aut nobilior illis, ad huc ſub aliqua ratione.

SEPTIMO Arguitur: ad probandum, quod èconverſo vitutes morales adhuc in effectu, aut modo humano operandi non poſsint fundare exceſſum reſpectu ſcientiæ. Modus enim operandi ſcientiæ eſt indefectibilis; & invariabilis: cum ſcientia operetur circa ea, quæ ſunt invariabilia,& aliter ſe habere non poſſunt;&modus operandi virtutum moralium eſt variabilis, contingens, & defectibilis; cum virtutes morales verſentur circa ſingularia contingentia,vt agẽda modo libero, ſed perfectior modus operandi ſalvatur in operationibus,ex ſe indefectibilibus, & invariabilibus, quàm in operationibus contingentibus, & defectibilibus. Ergo perfectior actus,& nobilior modus operandi conveniunt ſcientiæ, quàm virtutibus moralibus, & ſic ſecundum iſtam rationem potius excedit ſcientia virtutes morales, quàm excedatur ab eis.

OCTAVO Arguitur; actus procedens a ſcientia eſt actus per ſe ordinatus ad attingendum vniverſale, neceſſarium,& æternum,vt docet Philoſophus in præſenti capite; & actus procedentes à virtutibus moralibus ſolum ſunt capaces attingendi ſingulare, contingens, & parum permanens. Sed perfectior actus abſolutè apparet, & eſt ille actus, per quem attingitur vniverſale, neceſſarium, & æternum, quàm ille, per quem præciſsè attingitur ſingulare,contingens, & parum permanens. Ergo ſcientia abſolute fundat,& habet exceſſum perfectionis reſpectu virtutum moralium.

NONO Arguitur;contra ſecundam concluſionem ad probandum,quod ſcientia non ſit habitus, ſeu virtus ſimpliciter perfectior arte. De ratione virtutis eſt, quod afferat,& cauſet rectitudinem intra vitam rationalem. Sed ars affert, & oſtendit maiorem rectitudinem intra vitã rationalem,quàm ſciẽtia. Ergo perfectior virtus eſt ars,quàm ſcientia. Maior conſtat ex ipſa ratione virtutis; &minorẽ probo; ex diffinitionibus, quas tradit Ariſtoteles de ſcientia,& arte: nam diffiniens ſcientiam in hoc præſenti capite, dicit; quod ſcientia eſt habitus demonſtrativus. Et artem diffinit in capite quarto ſequẽti dicens,quod ars eſt recta ratio factibilium ſeu operum faciendorum. Ex qua doctrina ſic argumentor: rectitudo attinens ad quamlibet virtutem ſumptam in particulari,ex nullo alio capite poteſt melius colligi, quàm ex earum diffinitionibus. Sed in diffinitione artis, quam tradit Ariſtotelesexprimitur maior rectitudo,quàm in diffinitione ſcientiæ, vt conſtat ex relatis diffinitionibus. Ergo ars, per ſe affert,& oſtendit maiorem rectitudinem intra vitam rationalem,quàm affert, & exprimit ſcientia:& conſequenter, præſtantior,& nobilior virtus debet eſſe ars,quàm ſcientia.

DECIMO Arguitur:cæteris paribus illa virtus eſt nobilior, & præſtantior,quæ oſtendit ſuam rectitudinem circa alios in comparatione ad illam virtutem,quæ ſolum habet rectificare proprium ſubiectũ in ſe ipſo,aut in ordine ad ſe præciſsè.Ideo enim docet Philoſophus in ſuperiori libro quinto capite primo, quod inter omnes alias virtutes morales iuſtitia eſt maxima, & præclariſsima: quia eſt virtus ad alium, ſeu in ordine ad alios oſtendens ſuam rectitudinem,quod non habent aliæ virtutes morales moderantes,aut rectificantes paſſiones. Sed ars,& ſcientia inter ſe comparatæ taliter ſe habent, quod ambæ ſunt-

vir

virtutes intellectuales afficientes intellectum: & residentes in illo: & aliàs scientia, cum per se sit virtus, seu habitus speculativus, solum habet disponere, & rectificare proprium subiectum in se ipso; & ars, cũ sit habitus practicus ordinatus per se ad efficienda opera externa, potest ostendere suam rectitudinem in ordine ad alios. Ergo perfectiori modo participat rationem virtutis, & perfectiorem virtutem constituit ars, quàm scientia.

VNDECIMO Arguitur; virtus per se habet, quod sit habitus operativus sed hoc quod est, esse habitum operativum, perfectiori modo cõvenit arti, quàm scientiæ; ex eo quod ars est habitus practicus, & scientia habitus speculativus; & ratio opetativi magis, & expresius reperitur in habitibus practicis, quàm in speculativis. Ergo melius, & expresius salvatur ratio virtutis in arte, quàm in scientia; & consequenter, perfectior, & nobilior virtus, quàm scientia est ars.

DVODECIMO Arguitur; ars est superior respectu scientiæ. Ergo habet superiorem, & nobiliorem rationem virtutis. Antecedens probo: illud est superius alio, quod sub se, aut infra se cõtinet aliud. Sed ars videtur continere sub se scientiã; quia in omnibus scientijs propriè dictis reperitur, quod sint artes: cum omnes habeant, quod sint recta ratio operum faciẽdorum: & aliàs plures artes dantur, quę nõ sunt scientiæ, vt apparet in omnibus artibus mechanicis. Ergo ars se habet vt vniversalior, & superior respectu scientiæ; & consequenter, habet superiorem rationem habitus, & virtutis.

DECIMO Tertio arguitur: contra tertiam conclusionem, & specialiter contra primam partem illius, ad probandum, quod scientia ex suo genere, & modo operandi non habeat excessum respectu prudentiæ. Nam ea, quæ conveniunt in genere aliquo, & in illo fundant vnivocã convenientiam, non possunt habere excessum in tali genere, aut ratione illius. Sed scientia, & prudentia conveniunt vnivocè in vno, & eodem genere legitimè attinente ad eas. Ergo nõ potest salvari, quod scientia ex suo genere, & modo operandi conveniente ei ratione talis generis, fundet, & habeat excessum respectu prudentiæ. Maior videtur certa, & minorem probo, genus, quod legitimè, & per se respiciunt, tam scientia, quàm prudentia, est ratio habitus, seu virtutis intellectualis; & modus operandi competens vtrique ratione talis generis est modus operandi intellectualiter. Sed in vtroque habent vnivocam convenientiam. Ergo scientia, & prudentia conveniunt vnivocè in eodem genere, ad quod legitimè pertinent. Et sic ratione proprij generis, non potest scientia fundare, & habere excessum perfectionis respectu prudentiæ.

DECIMO Quarto arguitur: imperium est manifestum inditium superioritatis, & excellentiæ in imperante respectu illius, cui intimatur imperium. Sed prudentiæ per se competit, quod sit imperativa, seu quod exerceat imperium, vt docet Philosophus in capite 10. huius libri, dicens. *Prudentia namque præceptiua est, finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere.* Vnde prudentia potest aliquando præcipere scientiæ, vt operetur; & aliàs scientia nunquam potest præcipere aliquid prudentiæ; quia scientia non est preceptiva. Ergo superiorẽmodum operandi habet prudentia, quàm scientia; & sic debet esse virtus absolutè perfectior illa.

DECIMO Quinto arguitur: illud in quacunque linea est superius, quod respicit intra talem lineam plura inferiora. Sed intra lineam virtutum prudentia respicit, & habet plura inferiora, quam sciẽtia. Ergo absolutè, & simpliciter perfectior est prudentia, quàm scientia, Maior videtur certa, & minorem probo, prudẽtia respicit, vt sibi inferiores omnes virtutes morales: quia omnium illarum est mensura, & tanquam regula, & domina præstans omnibus illis directionem se ostendit: & aliàs scientia non habet simile dominium, aut superioritatem respectu aliquarum virtutum particularium, vt apparet comparando eandem scientiam ad alias virtutes. Ergo intra lineam virtutum prudentia respicit, & habet plura inferiora sibi subiecta, & subordinata, quàm habet scientia; & sic prudentia debet esse simpliciter superior, & absolutè præstantior, & nobilior, quàm scientia.

DECIMO Sexto arguitur; cum enim ratio virtutis stet in eo, quod sit perfectio habitualis attinens ad lineam, seu ad vitam rationalem: illa virtus in comparatione ad aliàs erit præstantior, quę est magis necessaria ad conservationem, & perfectionem vitæ rationalis. Sed perfectio, seu status, & conservatio vitæ rationalis absolutè loquendo, magis dependet à prudentia, quàm à sciẽtia; quia sine scientia dum modo detur prudentia, potest homo habere, & exercere omnes virtutes morales. Et dici absolutè, & simpliciter bo-

bonus,& virtuosus;& ècontrario licet habeat omnes scientias:dum modo non habeat prudentiam, non potest tales virtutes morales habere,& exercere,nec denominationem boni,& virtuosi simpliciter participare.Ergo absolutè,& simpliciter est præstantior prudentia,quàm scientia:&sic sub nulla ratione poterit scientia habere excessum perfectionis simpliciter respectu prudentiæ.

DECIMO Septimoarguitur;cõtra quartam conclusionem ad probandum, quod habitus, seu virtus intellectualis scientiæ sit simpliciter perfectior, quàm habitus intellectus principiorum.Illud enim,quod præsupponit ad sui esse, seu existentiam perfectionem alterius,& aliàs super addit ad perfectionem illius aliquam novam perfectionem, est perfectius, nobilius, & præstantius,quàm id, quod præsupponit; sicuidẽ aliud excedit in eo,quod superaddit. Sed scientia ad sui esse, & existentiam præsupponit necessariò intellectum principiorum;& alias ad talem habitum superaddit propriam perfectionem attinentem ad propriam lineam, & speciem scientiæ,quæ est directa cognitio conclusionum. Ergo in virtute scientiæ reperitur maior perfectio,quàm in intellectu principiorum nudè sumpto,& præcisè considerato secundum se.

DECIMO Octavo arguitur; intellectus principiorum,&scientia comparati inter se,& per ordinem ad intellectum, quẽ respiciunt tanquam potentiam, quam actuant,& perficiunt;taliter se habent, quod intellectus est prima perfectio intellectus;& scientia est secunda perfectio illius potentiæ intellectivæ. Sed ex eo quod intellectus principiorum sit prima perfectio attinens ad intellectum,& scientia sit perfectio secunda; sequitur, quod scientia sit magis perfecta, quàm habitus intellectus principiorum. Ergo in comparatione scientię ad dictum habitũ principiorum:scientia non est inferioris perfectionis,sed magis perfecta. Maior patet,& minorem sic ostendo;in agentibus enim naturalibus, quæ procedunt de potentia ad actum, & medio tali processu adquirunt suam perfectionem;eam adquirunt gradatim,procedẽdo à minus perfecto ad magis perfectum:ita vt id,quod per prius convenit tali agenti, sit minus perfectum;quare pro regula naturæ assignatur;quod procedatur hoc modo.Sed intellectus est potẽtia, aut agẽs naturale procedens de potentia ad actum,& medio hoc processu adquirens suam perfectionem. Ergo ille habitus, qui per se perprius cõparatur ad intellectum, & perprius pervenint ad illum erit perfectior. Et cum prius comparetur ad intellectum habitus principiorum,quàm scientia: consequens apparet,quod scientia debeat esse perfectior habitus, & virtus,quàm intellectus principiorum.

DECIMO Nono arguitur;intellectus principiorum non respicit obiectũ demonstrabile, vt asserit Philosophus in capite 6. sequenti,& scientia respicit per se scibile,quod est demonstrabile,vt docet idem Aristoteles in hoc præsenti capite. Sed perfectius,& magis cognoscibile apparet id,quod est demonstrabile,& potest manifestari per suas causas,quàm id, quod talem manifestationem non admittit. Ergo perfectius obiectum respicit scientia, quàm intellectus principiorum. Sed dignitas,& perfectio habituum desumitur ex perfectione, & dignitate obiectorum. Ergo cum scientia habeat perfectius obiectum, quàm intellectus principiorum,debet esse perfectior virtus.

VIGESIMO Arguitur, in linea rationali perfectius videtur esse illud, quod obtinet rationem finis, quàm id, quod se habet per modum medij ordinati ad aliud tanquam ad finem.Sed habitus principiorum se habet per modum medij ordinati, & deservientis ad adquisitionem, & vsum scientiæ,tanquam ad finem.Ergo prestantiori modo se habet intra lineam intellectualem scientia quàm intellectus principiorum;& sic debet constituere perfectiorem,& præstantiorem virtutem.

VIGESIMO Primo arguitur;contra vltimam conclusionem ad probandum quod scientia non sit virtus inferior respectu sapientiæ.Id, quod coincidit cum alio, seu est idem cum illo, non est inferius respectu alterius,cum habeat idem esse. Sed scientia est idem, ac sapientia: ita vt coincidat cum illa. Ergo scientia non est inferior,aut habitus minus perfectus, quã sapientia.Maior apparet certa, & minorem probo ex doctrina, quam tradit Philosophus in capite 7. sequenti dicens: *Quod sapientia intellectus est,& scientia.* Ergo scientia coincidit,seu est idem cum sapientia, siquidem prædicatur de illa; & sic non est habitus inferior, aut virtus minus perfecta,quàm scientia.

VIGESIMO Secundo arguitur;illud,quod in comparatione ad aliud se habet,vt superius illo,est etiam nobilius perfectius, & præstantius illo. Sed scientia respectu sapientiæ se habet, vt superior.

Er-

Ergo etiam est nobilior,& perfectior quã ipsa sapientia.Cætera videtur certa, &minorem probo:id, quod in comparatione ad sapientiam taliter se habet,quod prædicatur de omni sapientia, & aliàs etiam fundat prædicationem de aliis habitibus præter sapientiam:est quid superius ipsa sapientia. Sed scientia prædicatur,& verificatur de omni sapientia, & vlterius de alijs habitibus , qui rationem sapientiæ non habent,quales sunt scientiæ inferioris ordinis.Ergo scientia in comparatione ad sapientiam,se habet vt superior:ac per consequens , est nobilior , & perfectior quàm ipsa sapientia,

VIGESIMO Tertio arguitur: in linea spirituali,seu intellectuali,in qua non habet locum quantitas , & compositio ex partibus, sed magis attenditur ad puritatem, & simplicitatem:quanto aliqua forma,virtus,aut principium intellectuale se habet vt simplicius , seu vt minorem continens compositionem ; tanto est nobilior , & ostendit perfectiorem speciem , aut naturam. Sed scientia est habitus simplicior , seu minorem compositionem includens , quàm sapientia ; cum sapientia includat in se principia,seu intellectum principiorum,& simul scientiam:& aliàs scientia non includat, aut contineat in se habitum intellectus, sed nudum esse scientiæ.Ergo scientia est habitus simplicior,quàm sapientia: àc per consequens,perfectior virtus.

DENIQVE Arguitur: perfectio & dignitas habituum dignoscitur, & graduatur conformiter ad dignitatem obiectorum eis correspondentium.Cum ab eisdem obiectis desumant etiam specificationem. Sed intra lineam intellectualem non datur, nec videtur assignabile aliquod obiectum nobilius ; perfectius, aut præstantius,quàm est obiectum correspõdens scientiæ. Ergo intra lineam intellectualem non potest dari aliquis alius habitus,aut virtus superior , aut præstantior ipsa scientia.Minorem,in qua sola apparet difficultas,probo sic:obiectum correspondens scientiæ, est verum vniversale, necessarium, æternum,& omnibus modis invariabile,vt docet expresse Philosophus in hoc præsenti capite:dum dicit: *Scientia igitur quidnam sit,huic præspicuum est, si ex acte dicere oportet,& non similitudines sequi. Omnes enim putamus id,quod scimus, aliter se se habere non posse.Ipsum ergo scibile necessario est. Ergo est æternum. Quæ enim necessario simpliciter sunt,æterna sunt omnia. At æterna ingenita,& incorruptibilia sunt.* Sed respectu veri vniversalis,necessarij,& æterni,& omninò invariabilis non apparet aliquod aliud obiectum firmius , nobilius, &præstantius intra lineam intellectivam. Ergo intra lineam intellectualem non est assignabile obiectum aliquod nobilius, & præstantius,quàm est obiectum correspõdens scientiæ, & sic intra dictam lineam non potest dari aliqua virtus perfectior scientia:& cum sapientia attineat ad eandem lineam intellectivam:consequens videtur,quod sapientia non sit habitus perfectior,quàm scientia.

RESPONDETVR Ad primum argumentum,negando maiorẽ,& ad probationem respondet Angelicus Magister 1.2.quæstione 66. articulo primo ad primum:*Quod æqualitas illa non solum est secundum quantitatem absolutam,sed etiam est secundum proportionem intelligenda;quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine.* Vnde ex adducto loco solum suadetur,quod in illis virtutibus, quæ inter se habent talem connexionem,quod nõ possit dari vna sinè alia,quales sunt virtutes morales,detur æqualitas quantum ad gradum,in quo producuntur , aut secundum quem accipiunt intensionem,& augmentum:non autem quantum ad conditionem dignitatis attinentis ad singulas virtutes secundum suas speciales naturas,&sic non aufertur,quod virtutes intellectuales, quæ non habent tantam connexionem cum moralibus,quantam habent ipsæ virtutes morales inter se, in comparatione ad easdem virtutes morales ; habeant excessum secundum suam naturam , generationem, & augmentum.

AD Secundum argumentum respondetur: distinguendo maiorem,respectu illius, quod est maximum,& vltimum non potest dari excessus, distinguo maiorem:intra illam lineam , aut sub ea ratione,sub qua habet esse maximum,concedo maiorem. Non potest dari excessus attinens ad aliam lineam,nego maiorem. Sed omnes virtutes consistunt in vltimo, & maximo,distinguo minorem,intra determinatam lineam vniuscuiusque,concedo minorem.In vltimo,& maximo absolutè, & generaliter loquendo respectu omnis linea,nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si illud,quod est maximum,& vltimum absolute,& in omni linea , non admittat excessum, aut non sit capax illius: tamen id,quod solum se habet vt vltimum,& maximum in aliqua speciali,& determinata linea:optimè stat, quod admittat,&habeat excessum ab alio attinente

te ad aliam lineam, & cum omnes virtutes seorsim consideratæ, solùm habeant esse vltimum, & maximum in speciali linea, & in ordine ad determinatam materiam, benè stat, quod aliæ sint præstãtiores alijs: & quod virtus scientiæ ex suo genere, & modo operandi sit perfectior, quàm virtutes morales.

AD Tertium argumentum respondetur, concessis cæteris alijs præmissis, distinguendo vltimum consequens: ergo virtutes morales sunt simpliciter præstantiores scientia, distinguo consequens; quãtum ad effectũ, aut fructũ rectificationis, & bonum vsum virtuosum, concedo consequentiam. Quãtum ad elevationem & modum attingendi proprium obiectum, nego consequentiam. Quia ex eo, quod virtutes morales præstent maiorem denominationem boni, aut virtuosi proprio subiecto, quàm tribuit scientia; ex hoc solum sequitur, quod sint præstantiores, & perfectiores, secundum actum; & fructum; quem afferunt, non autem secundum formalitatem, & modum elevatum attingendi proprium obiectum; quia in hoc manifeste excedũtur à scientia.

AD Quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; præstãtia, & dignitas virtutum desumitur ex dignitate obiecti, quod per se respiciunt virtutes; distinguo maiorem; ex dignitate obiecti sumpti formaliter sub ea ratione, sub qua inspicitur, & attingitur à virtute, concedo maiorem. Ex dignitate obiecti entitativè sumpti præcisè: nego maiorẽ. Sed virtutes morales respiciunt præstantius, & perfectius obiectum, quàm scientia; distinguo minorem, perfectius obiectum, quasi entitativè, aut materialiter, & denominativè, omitto minorem. Respiciunt perfectius obiectum formaliter, & quantum ad elevationem, aut modum elevatum attingendi, nego minorem, & consequentiam. Nam dignitas, & perfectio virtutum, cum desumatur ab obiecto, nõ desumitur ab obiecto secundum esse materiale considerato, sed ab obiecto sub illa ratione, & formalitate, sub qua attingitur à virtute: & cum verum, quod correspondet tanquam formale obiectum scientiæ attingatur ab ea sub ratione elevatiori, & præstantiori modo, quàm attingitur bonũ à virtutibus moralibus: ideò scientia desumit à suo obiecto superiorem, & elevatiorem specificationem, & quantum ad modum attingendi obiectum constituit nobiliorem virtutem, quàm constituunt virtutes morales

AD Quintum argumentum respondetur; distinguendo antecedens, ad rationem genericam virtutis attinet: quod sit habitus operativus, distinguo antecedens, quod sit habitus operativus tantum, nego antecedẽs. Quod sit habitus operativus versans circà proprium obiectum attingẽdo illud media sua operatione, concedo antecedens. Ergo illæ virtutes ex suo genere erunt perfectiores, & præstantiores quibus magis, & expressius convenit ratio habitus operativi, distinguo consequens; quibus magis convenit esse; aut ratio habitus operativi, perfectiori modo operantis circa proprium obiectum, & sub elevatiori ratione attingentis illud, concedo consequentiam. Quibus magis convenit ratio habitus operativi quomodocunque aut sub quacunque consideratione, nego consequentiam. Quando enim asserimus; quod habitus scientiæ ex suo genere habet, quod sit nobilior, & præstantior, quàm virtutes morales; loquimur de genere quantum ad rationem, & modum attingendi obiectum sub ratione vniversali superiori, & elevata; non autem secundum aliàs considerationes; & cum hoc modo semper salvetur, quod scientia habet excessum respectu virtutum moralium, consequens est, quod etiam verificatur; quod ex suo genere est præstantior, & perfectior illis.

AD Sextum argumentum respondetur; distinguendo maiorem: si scientia haberet excessum respectu virtutum moralium, esset principalior illis; distinguo maiorem, esset principalior illis sub ea ratione, sub qua fundat, & habet excessum, concedo maiorem. Esset principalior illis absolute; & secundum omnem rationem, & considerationem, nego maiorem, & minorem, & consequentiam. Nec ex hoc sequitur, quod constituat, aut quod debeat constituere virtutem cardinalem: nam ad constitutionem virtutis cardinalis, etiam si attendatur ad principalitatem: tamen non sufficit quæcunque principalitas in comparatione ad alias virtutes; sed exigitur talis principalitas, quod habeat rationem cardinis præstando, aut communicando reliquis virtutibus aliquem modum specialem operandi, sicut præstant prudentia, iustitia fortitudo, & temperantia. Et cum scientia, quanvis habeat ex suo genere excessum perfectionis, & principalitatis respectu virtutum moralium; tamen non præstet alijs virtutibus modum proprium operandi, ideò non sequitur; ex eo quod

sit

ſit principalior alijs virtutibus moralibus, quod debeat eſſe virtus cardinalis.

AD Septimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, & minori, diſtinguendo conſequens; ergò nobilior actus, & perfectior modus operandi conveniunt ſcientiæ quam virtutibus moralibus, diſtinguo conſequens. Quantum ad rationem inſpiciendi, & attingendi proprium obiectum concedo conſequentiam. Quantum ad fructum, ſeu effectum, qui in vita humana ſubſequuntur, nego conſequentiam. Nàm in vtroque genere virtutum, nempè intellectualium, & moralium. Attendendo adhuc ad actus, & ad modos proprios operandi, poſſumus conſiderare in eis, vel rationem, ſub qua inſpicitur, & attingitur obiectum per tales actus, vel fructum, & effectum, quos intra lineam humanam, & genus moris afferunt, & cauſant. Et ſi primum conſideremus: ſecundū iſtam conſiderationem ſciētia per ſe habet exercere actus, & attingere proprium obiectum ſub ratione vniverſaliori, & magis elevata, quàm virtutes morales. Sed ſi attendamus ad ſecundum, certum eſt, quod maiores fructus, & convenientias afferunt, & inferunt in vita humana actus virtutum moralium, quàm actus ſcientiæ. Quarè ſecundùm iſtam rationem certiſsimum eſt; virtutes morales excedere ſcientiam; & eſſe perfectiores illa.

AD Octavum argumentum reſpondetur ex eadem doctrina, quod ex eo quod actus ſcientiæ, per ſe ordinentur ad attingendum obiectum vniverſale, neceſſarium, & æternum, quod propriè non cōvenit virtutibus moralibus, ſolum ſequitur, quod ſcientia fundet, & habeat reſpectu virtutum moralium exceſſum in modo inſpiciendi obiectum, & attingendi illud, ſed non aufertur, quod infructu, & effectu cauſato, virtutes morales habeant exceſſum reſpectu ſcientiæ; quià magis, & expreſsius convenit eis ratio habitus effectivi, ſeu operativi; quare maiores, & convenientiores fructus, & effectus cauſant intrà propriam lineam.

AD Nonum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem omiſſa maiori, ad minorem dico; quod etiam ſi diffinitio artis ſub propria voce, aut nomine rectitudinis exprimat magis rectitudinem, quàm diffinitio ſcientiæ, tamen benè inſpectis ambabus diffinitionibus, maiorem rectitudinem continet, & indicat diffinitio ſcientiæ, quàm diffinitio artis. Nàm rectitudo artis; cùm per ſe verſetur circà factibilia contingentia, & defectibilia, eſt rectitudo ſubiecta contingentiæ & defectibilitati: rectitudo autē attinens ad ſcientiam eſt rectitudo habitus demonſtrativi, neceſſaria, ſeu invariabilis, & indefectibilis. Et cum maior, & præſtantior ſit rectitudo invariabilis, & infalibilis; quàm rectitudo falibilis, & variabilis; conſequens eſt, quod præſtantior, & nobilior eſt rectitudo attinens ad ſcientiam, quàm illa, quæ pertinet ad artem. Et ſic nobilior virtus eſt ſcientia, quàm ars.

AD Decimum argumentum reſpondetur, conceſſà maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod imprimis ars non habet ordinare hominem, cui adeſt, ad alium, quin ordinet ipſa ſcientia; nàm aliud eſt connotare, aut dicere habitudinem ad materiam externam, in qua inducenda eſt aliqua directio; aliud verò eſt ordinare, & rectificare vnum hominem in ordine ad alium. Et licet ars habeat primum, quod eſt connotare materiam externam, in qua ſunt exequendæ effectiones, tamèn per ſe non habet ordinare vnum hominem ad alium; & ſic ex hoc capite non poteſt fundare exceſſum ſimplicitèr reſpectu ſcientiæ. Deinde etiam ſi omittamus, aut admittamus, quod ars per ſe habeat ordinare vnum hominem ad alium, quiâ non habet æqualitatem cùm ſcientia infirmitate, elevatione, & vniverſalite attingendi obiectum, quod per ſe pertinet ad lineam intellectualem; conſequens eſt; quod quànvis ars reſpectu ſcientiæ poſsit fundare, & habere aliquem exceſſum ſecundum quid; tamèn ſemper ſalvatur, quod ſcientia ſimplicitèr excedat artem.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; virtus per ſe habet, quod ſit habitus operativus, diſtinguo maiorem. Quod ſit habitus operativus eliciens operationes ſivè ſpeculativas, hoc eſt, inſiſtentes incognitione veritatis, ſivè operationes practicas, concedo maiorem. Quod ſit habitus operativus practicè præciſè, nego maiorem. Sed hoc, quod eſt, eſſe habitum operativum, perfectiori modo convenit arti, quàm ſcientiæ; diſtinguo minorem, ſecundum eſſe, aut rationem practici; concedo minorem. Abſolutè loquendo de habitu operativo, nego minorem, & conſequentiam. Quià etiam ſi ratio operativi, quantùm adeſſe externum,

& practicum amplius declaretur, aut patefiat in arte, quàm in scientia; tamen attendendo ad modum operandi, modo elevatiori, & nobiliori habet operari scientia, procedẽdo modo resolutivo, quàm operatur ars procedens modo compositivo circà singularia contingentia, & defectibilia: & sic attendendo in ratione habitus operativi ad modum formalem procedendi, & operandi, semper scientia habet excessum respectu artis; & constituit virtutem intellectualem simplicitèr perfectiorem ipsa arte.

AD Duodecimum argumentum respondetur, distinguendo antecedens: ars est superior respectu scientiæ, distinguo antecedens, est superior, quasi logicé, & in prædicando, omitto antecedens. Est superior phisicè: hoc est, quantum ad suam naturam, & modum connaturalem prædicandi, nego antecedens, & consequentiam. Et ad probationem inductam dico: quod ex eo, quod ars contineat sub se plures scientias, de quibus possit prædicari: imprimis, non prædicatur de eis, quatenus formalitèr sunt scientiæ, sed secundum quandam formalitatem accidentalem respectu scientiæ, vt scientia est. Ob quod ars nullo modo continet sub se scientiam, vt formalitèr inferiorem sibi, nec ex tali prædicatione quam fundat ars respectu aliquarum scientiarum sequitur: quod scientia sit nobilior arte. Et quanvis dictam superioritatem logicã haberet: ex illa ostẽderetur, vt genus respectu scientiæ; & cum genus non sit perfectior specie, quam constituit, vt pars potentialis illius, sed potius se habeat, vt quid imperfectius: semper manet, quod secundum omnem considerationem, ars sit imperfectior, quàm scientia.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, quod intrà vnum, & idem genus continentur variæ rationes considerandæ, secundum quas possunt inferiora taliter se habere, quod secundum vnam habeant æqualitatem, & secundùm aliam, vel alias, fundẽt inter se excessum. Si enim prudentiam, & scientiam comparemus ad rationem genericam virtutis intellectualis, secundùm talem rationem æquo modo se habent prudentia, & scientia; quarè divisio virtutis intellectualis in quinque membra, quam tradit Aristoteles, est divisio vnivoca. Sed si secundùm alias rationes comparentur, possunt inter se fundare, & habere excessum. Præter quàm quod quãdo asserimus, quod scientia, & aliæ virtutes speculativæ sunt perfectiores, quàm prudentia ex suo genere, non est sensus, quod virtutes speculativæ sint perfectiores quàm practicæ secundum genus subalternum virtutis intellectualis; quià in hoc æqualitèr conveniunt; sed secundum genus infimum, aut ex proprio genere virtutis speculativæ, quæ quidem ratio, ex eo quod sub se continet plures species, est genus, licèt infimum. Et cùm hoc salvetur independentèr ab vnivocatione divisionis virtutis intellectualis; fit consequens, quod sine aliquo inconvenienti stat, & salvatur quod scientia ex suo genere speculativæ virtutis, & modo attingèdi suum propriũ obiectum constituit nobiliorem, & præstantiorem virtutem, quàm prudentia, quæ secundum suum genus proximum, per quod immediatè convenit cum arte, est virtus practica.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concessa maiori, & minori, distinguendo consequens. Ergò superiorem modum operandi habet prudentia, quàm scientia; distinguo consequens. Secundùm quid, & quantum ad rationem imperij, concedo consequentiam. Simplicitèr, & secundum modum, aut rationem formalem attingendi proprium obiectum, & operandi circa illud, nego consequentiam. In habitibus enim præcipuè attenditur dignitas ex obiecto formalitèr sumpto, & ex modo attingendi illud; ita vt excessus principalis, & simplicitèr desumatur ex præstantiori modo operandi, & attingendi obiectum. Et cum in hoc excedat scientia prudentiam, vt sæpè diximus; indè provenit, quod ex proprio genere, & principaliori capite scientia excedit prudentiam: & sic est simplicitèr perfectior illa; etiam si secundũm modum operandi imperativè prudentia excedat secundum quid, scientiam.

AD Decimum quintum argumentum respondetur: distinguendo maiorem: illud in quacunque linea est superius, quod intra talem lineam habet plura inferiora: distinguo maiorem, est superius in prædicando, vel in causando, superioritate dicente præcisè maiorem extensionem, omitto maiorem. Est superius inessendo: in hoc sensu videlicèt, quod habeat præstantiorem naturam, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Nàm ex eo quod intra lineam virtuosam, seu, virtutum prudentia respiciat, vt inferiora, in quibus influit, præstando eis discretionem, aut directionem plures virtutes morales; quod nõ habet, aut observat scientia: ex hoc solũ sequitur, quod prudentia excedat scientiam in causando

non

non autem in conditione, seu nobilitate attinente ad naturam propriam, ad eum modum, quo Sol, & aliæ causæ vniversales inanimatæ excedunt hominem, & cætera alia viventia, habentia rationem causarum particularium, quantum ad rationem causandi: absque eo quod id auferat, aut impediat, quod homo, & quodlibet aliud vivens secundum propriam naturam viventis sint entia perfectiora, & nobiliora, quàm Sol, & aliæ causæ vniversales. Et idem proportione servata dicimus in præsenti materia.

AD Decimum sextum argumentum respondetur: negando maiorem: quia optimè stat, quod aliqua, quæ se habent vt perfectiones, & requisita ad conservandum, & perficiendum aliquem gradum vitæ, non sint perfectiora illis, quæ sunt magis necessaria ad conservandam talem vitam, seu talem gradum. Nàm omnes sensus externi se habent, vt perfectiones attinentes ad gradum vitæ sensitivę, & vt conducentes ad conservationem naturæ, & vitæ sensitivæ: & facta comparatione inter tales sensus: tactus est magis necessarius in tali linea: ob quod natura in omnibus provida, etiam si aliquibus animalibus denegaverit aliquos ex alijs sensibus, tamen nulli denegavit, sed omnibus concesit tactum: qui quidem sensus quanvis sit magis necessarius ad functiones animæ, & vitæ sensitivæ, non ideo habet, quod sit nobilior, sed potius è conversò minus nobilis, & minus perfectus est, quàm reliqui sensus, ex eo quod modo magis materiali, & craso operatur, ostendendo minus elevationem supra conditiones materiæ respectu aliorum sensuum externorum. Et sic quanvis in linea virtutũ prudentia sit magis necessaria quàm scientia ad conservandam vitam virtuosam; non sequitur, quod sit magis perfecta.

AD Decimum septimum argumentũ respondetur, distinguendo maiorem; illud, quod præsupponit ad sui esse, seu existentiã perfectionem alterius; & alias superaddit adesse illius aliquam perfectionem, est perfectius, quàm id, quod præsupponit. Distinguo maiorẽ: si illud, quod præsupponit, includat, aut eõtineat intrinsicè in se ipso tãquam partem essentialem, aut intrinsecam sui, concedo maiorem. Si solum præsupponat illud tanquàm causam extrinsecam, à qua necessario depẽdeat ad sui esse, seu existentiã, nego maiorẽ. Sed scientia ad sui esse, & existẽtiã præsupponit necessariò habitũ intellectus principiorũ, distinguo: præsupponit illum, tanquàm causam extrinsecam à qua dependet in sui esse, & productione: concedo minorem. Præsupponit illũ tanquàm partem essentialem, aut intrinsecam ipsius scientiæ, nego minorem, & consequentiam. Quia ad hoc vt aliquid intrinsicè, & in se ipso ostendat nobilius, & perfectius esse, non sufficit, quod præsupponat quomodocunque perfectionem alterius, superaddendo, & ostendendo novam perfectionem, sed vlterius exigitur; quod intrinsicè includat illam perfectionem alterius, quam præsupponit. Et cum scientia non includat in se, tanquam propriam partem sui, habitum intellectus principiorum, sed solũ illum præsupponat tanquam causam extrinsecam, à qua dependet ideò ex tali præsuppositione, & additione perfectionis, non sequitur, quod scientia sit præstantior habitus, quàm intellectus principiorum; sed optimè componitur, quod sit habitus, seu virtus minus perfecta.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico, quod regula naturæ, quæ communitèr assignatur ad declarandum modum procedendi agentium naturalium, in qua dicitur, quod in ordine ad perfectionem: agentia naturalia procedunt de imperfecto, seu de minus perfecto ad magis perfectum; solum proponitur, quantum ad processum operationum attinentium ad eandem lineam specificam, infimam, seu athomam; ita vt quælibet potentia incipiens exercere actus determinatæ lineæ, nempè videndi, aut intelligendi principia, vel seorsim intelligendi conclusiones, semper incipit eliciendo actus minus perfectè, & paulatim media assuefactione, pervenit ad operandum perfectè. Sed hoc non tollit quod respectu diversarum linearum possit antecedere naturaliter maior perfectio minorem perfectionem: sicut intellectus, & eius actus, & habitus præcedunt voluntatem, & actus, & habitus attinentes ad eandem voluntatem: non obstante, quod intellectus, & ea, quæ ad suam lineam pertinent, sunt perfectiora voluntate. Et sic non obstat, quod habitus intellectus principiorum sit prior suapte natura, quàm scientia, ad hoc vt sit virtus intellectualis dignior, & præstantior, quàm scientia.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concesa maiori, distinguendo minorem; sed perfectius, & magis cognoscibile apparet, id, quod est demonstrabile, & est cognoscibile

per ſuas cauſas, quam id, quod talem cognitionem non admittit, diſtinguo minorem. Si defectus demonſtrabilitatis proveniat ratione contingentiæ, aut alterius impedimenti auferentis evidentem, ſeu perfectam cognitionem illius, quod habet eſſe indemonſtrabile, concedo minorem. Si deffectus demonſtrabilitatis proveniat ex eo, quod obiectum eſt per ſe notum, & ratio notificandi, ſeu manifeſtandi alia, nego minorem. Et conſequentiam. Quia indemonſtrabilitas attinens ad principia, quæ ſunt obiectum intellectus principiorum provenit, ex eo quod talia principia ſunt per ſe nota, & rationes demonſtrandi concluſiones correſpondentes ſcientiæ, & ſic non aufert talis indemonſtrabilitas, quod principia habeant perfectiorem rationem obiecti, quàm cõcluſiones; & quod intellectus principiorum ſit habitus præſtantior, quàm ſcientia.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Quia aliud eſt; quod aliqua inter ſe comparata, ſe habeant tanquàm prius, & poſterius; aliud verò eſt, quod ſe habeant permodum medij, & finis. Habitus enim intellectus principiorum, & ſcientia ſe habent tanquàm prius, & poſterius: quia ex natura rei, aut conformitèr ad naturam rerum prius eſt, quod detur habitus principiorum, quàm quod detur ſcientia: quia ſicut concluſiones correſpondentes ſcientiæ, per ſe præſupponunt principia; ita habitus ſcientiæ præſupponit intellectum principiorum. Sed ex hoc non ſequitur, quod principia ſe habeant vt media reſpicientia concluſiones vt finem, nec quod habitus principiorum ſimilitèr reſpiciat ſcientiam tanquàm finem: nàm aliàs omnis cauſa, de cuius ratione eſt, quod ſit prior effectu, eſſet medium reſpectu effectus reſpiciendo illum vt finem. Et ſic ex tali ratione medij, non ſequitur, quod ſciẽtia habeat exceſſum dignitatis ſupra habitum intellectus principiorum.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, dico, quod quando Ariſtoteles attribuit ſapientiæ, quod ſit ſcientia, & intellectus non loquitur in ſenſu formali, ſed in ſenſu materiali, ſeu eminentiali, quantum ad eminentialem continentiam. Ad eum modum, quo poteſt dici de corpore, quod eſt linea & ſuperficies, inquantum eas continet per modum indiviſibilium afficientium profunditatem, ſeu partes proprias corporis, vt partes illius ſunt. Vel ad modum quo anima rationalis dicitur vegetativa, & ſenſitiva, inquantum continet in ſe eminentèr illos gradus inferiores. Sed hoc nõ impedit, quo ſicut corpus continens in ſe lineam, & ſuperficiem conſtituit ſpeciem quantitatis diſtinctam ab ipſa linea, & ſuperficiè: ſic ſimilitèr ſapientia, & ſcientia conſtituant virtutes intellectuales ſpecie differentes; & quod ſicut anima rationalis conſtituens eminentèr vegetativam, & ſenſitivam ſpecie differt ab illis ſeorſim ſumptis, ſic etiam ſcientia, & ſapientia inter ſe comparatæ, ſe habeant, non obſtante, quod ſapientia eminentèr continet ſcientiam. Et cum ſuppoſita diſtinctione poſsint inter ſe habere exceſſum; optimè etiam componitur, & ſtat, quod ſciẽtia ſit imperfectior, & inferior reſpectu ſapientiæ.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem, illud, quod in comparatione ad aliud ſe habet, vt ſuperius illo, eſt etiam nobilius, & præſtantius illo, diſtinguo maiorem: ſicut ſuperius ineſſendo, ſeu ſecundum eſſentiam, & omnes eius operationes, concedo maiorem. Si ſolum ſit ſuperius illo vel in prædicando, vel in cauſando, nego maiorem. Sed ſcientia in comparatione ad ſapientiam, ſe habet vt ſuperior, diſtinguo minorem. Vt ſuperior in prædicando, vel in cauſando omitto minorem. Vt ſuperior in eſſendo; hoc eſt, ſecundum ſuam eſſentiam, aut naturam, nego minorem, & conſequentiam. Quia talis ſuperioritas in cauſando, aut in prædicando non aufert, quod ſapientia ineſſendo, ſeu ſecundum ſuam eſſentiam ſit nobilior, quàm ſcientia.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Quia compoſitio impediens perfectionem ſolùm eſt illa compoſitio, quæ reſultat ex partibus, aut extremis diſtinctis, non autem illa, in qua ſolùm includuntur, aut continentur eminentèr plura. Et cum ſapientia includens ſcientiam, & intellectum principiorum, & ea, quæ ad vtrunque pertinent, non includat illa omnia tanquàm partes, aut extrema realitèr diſtincta, ſed ſolum dicat, & exprimat continentiam eminentialem, conſervantem omnimodam ſimplicitatem formalem; conſequens eſt; quod ex vitalis continentiæ non aufertur: quod ſapientia ſit ſimpliciter perfectior, quàm ſcientia.

AD Vltimum argumentum reſ-

respondetur, distinguendo maiorem dignitas, & perfectio habituum desumitur ex dignitate, & perfectione obiectorum, circà quæ ipsi habitus versantur, distinguo maiorem; ex dignitate, & perfectione obiectorum secundum suum esse formale, concedo maiorem. Ex dignitate, aut perfectione obiectorum entitativè præcisè, nego maiorem. Sed intra lineam intellectualem non datur, aut non est assignabile aliquod obiectum nobilius, seu perfectius, quàm obiectum scientiæ; distinguo minorem. Quantum adesse entitativum, omitto minorem. Quantum ad rationem formalem, & modum specificandi, nego minorem, & consequentiam. Quia perfectius est obiectum formale specificativum sapientiæ: & consequenter, ipsa sapientia.

CAPVT QVARTVM, DE ARTE.

LITTERA TEXTVS.

ORVM Autem, quæ aliter se se habere possunt, est & aliquid, quod sub effectionem, & aliquid, quod sub actionem cadit. Diuersa verò sunt effectio, atque actus. De his autem ipsis, & externis sermonibus credimus. Quarè, & habitus, qui cum ratione actiuus est, diuersus est ab eo habitu, qui cum ratione est effectiuus: neque alterum ab altero continetur. Neque enim effectio actus est, neque actus effectio. At qui cum extruendarum ædium facultas, ars quædam sit, atque habitus quidam faciendi cum ratione nulla quæ sit ars, quæ non sit habitus faciendi cũ ratione, nec vllus habitus talis, qui non sit ars. Fit vt idem sit ars, atque habitus faciendi vera cum ratione. At verò circa generationem ars omnis versatur, & inuentionem, contemplationem, ve quonam pacto fiat eorum aliquid, quæ, & esse, & non esse possunt, & quorum principium non in eo, quod efficitur, sed in ipso est faciente. Nàm neque eorum quæ necessariò sunt, vel fiunt, est ars: neque eorum, quæ sunt secundum naturam. Hæc enim in se ipsis habent principiũ ipsum. Cum autem effectio, atque actus diuersa sint: artẽ effectionis esse, non actus necesse est. Atque circà eadem quoddam modo versatur ars, & fortuna: quem admodum & Agatho dicit: quippè ars fortunam, fortunaque diligit artem. Ars igitur, vt diximus, habitus est quidam faciendi vera cum ratione. Contrarium autem artis habitus est faciendi falsa cum ratione circa id, quod se se aliter habere potest.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

IN Hoc capite quarto capite totus sermo Philosophi est de virtute intellectuali, quæ dicitur ars: & pro declaratione huius virtutis in particulari consideratæ, quatuor præcipuè efficit Aristoteles. Primò ostendit, quod in mente activa, seu in intellectu practico versante circa contingentia, præter artem datur alia virtus intellectualis versans principaliter circà particularia agibilia, quę quidem virtus est prudentia. Secundò manifestat rationem artis, tradendo eius diffinitionem. Tertiò specialiter tractat de operationibus artis. Et tandem quarto comparat artem cum scientia, natura, & fortuna. Et declarat quomodo se habeat respectu earum. Et qui sit habitus contrarius respectu artis. Et hæc de toto capite in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte capitis circa aſſumptum propoſitum ſic ait: *Eorum autem, quæ aliter ſe ſe habere poſſunt, eſt, & aliquid, quod ſub effectionem, & aliquid, quod ſub actionem cadit. Diuerſa verò ſunt effectio, atque actus. De his autem ipſis, & externis ſermonibus credimus. Quarè, & habitus, qui cum ratione actiuus eſt, diuerſus eſt ab eo habitu, qui cum ratione eſt effectiuus, neque alterum ab altero continetur. Neque enim effectio actus eſt, neque actus effectio.*

DOCET Enim Philoſophus in hoc textu, quod reſpectu partis activæ, ſeu practicæ intellectus dantur diverſæ rationes obiectivę ſpecificativę habituum: quare debent etiam admitti, & aſsignari diverſi habitus perficientes, ſeu rectificantes intellectum, ſecundum illam partem, ſeu rationem, quam habent potentiæ practicæ. Vndè conformitèr ad mentem, & doctrinam propoſitam, ſequens concluſio deducitur communitèr ex hoc textu. In parte activa intellectus dantur duæ virtutes diſponentes, & determinantes intellectum ad rectè operandum, quæ quidem virtutes ſunt prudentia, & ars. Hæc concluſio ex doctrina Ariſtotelis ſuadetur ſic. Vbi dantur diverſæ rationes formales ſpecificativæ habituum, debent correſpondere, & dari diverſi habitus ſpecificati. Sed in parte activa intellectus hoc eſt, in intellectu practico dantur diverſæ rationes formales ſpecificativæ habituum. Ergò debent etiam dari, & reperiri diverſi habitus, aut virtutes ſpecificatæ. Maior conſtat ex illo generali principio, ſeu axiomate aſſerente, quod potentiæ, & habitus ſpecificantur, diſtinguntur, & dignoſcuntur, aut manifeſtantur per illa obiecta, ad quæ per ſe dicunt ordinem, vt clarius apparere, aut manifeſtari poteſt, apponendo vnum vel alterum exemplum: ideo enim intellectus, & voluntas dicuntur conſtituere diverſas potentias: quia per ſe reſpiciunt diverſa obiecta formalia ſpecificativa: ſcilicet intellectus *verum*, & voluntas *bonum*. Et pariformitèr fortitudo, & temperantia conſtituunt duos habitus virtuoſos ſpecificè diſtinctos: quia reſpiciunt diverſa obiecta *formalia*, à quibus deſumant diverſam ſpeciem, ſeu ſpecificationem, & ſic inductivè diſcurrendo, & philoſophando per reliquas potentias, & habitus. Ergò certum eſt, quod vbi interveniunt diverſa obiecta formalia ſpecificativa habituum, debent dari diverſi habitus. Et minorem probo: in parte activa rationis, ſeu intellectus reperitur ordo ad obiectum agibile mediante actu, ſeu actione interna; & vlterius datur ordo ad obiectum factibile media factione. Sed obiectum agibile, vt tale, & factibile, vt factibile, ſunt obiecta formalitèr diſtincta. Ergò in parte activa intellectus reperiuntur obiecta ſpecificativa habituum formalitèr diſtincta. Maiorem ſic oſtendo: tàm enim agibile, quod pertinet ad operationes immanentes potentiarum internarum, quàm factibile, quod eſt terminus, ſeu effectus operationis tranſeuntis extrinſicæ, dùm modo exequantur modo humano, determinatè diriguntur, & regulantur per rationem activam, & non per ſpeculativam; quià illa nullum ordinem dicit ad opus. Ergò in parte activa intellectus reperitur ordo non ſolum ad obiectum agibile, ſed etiam ad factibile. Et minorem probat Philoſophus remittendo ſe ad librum de exterioribus ſermonibus. Qui quidem liber ſecundum Donatum, & alios, ſunt quædam opera, ſeu opuſcula, quæ Ariſtoteles compoſuit ſinè ordine, & determinatione alicuius determinatæ ſcientiæ; ad modum aliquarum ſpecialium annotationum.

ET Secundum D. Thom. tùm in præſenti, lectione 3. tum 1. 2. quæſt. 56. art. 4. liber de Exterioribus ſermonibus, ad quē ſe remittit Ariſtoteles in hoc textu, eſt liber nonus Methaphiſicæ; qui poteſt dici de exterioribus ſermonibus, ex eo quod reſpectu huius operis eſt quid diverſum, & extrinſecum, & ibi declaratur diſtinctio, quæ datur inter agibile, & factibile. Et quid quid ſit de illo libro de exterioribus ſermonibus. Probatio vltimæ minoris poteſt deſumi, ſicut eam deſumit Angelicus Parens, & præceptor ex libro 9. Methaphiſicæ textu 16. vbi factibile, & agibile diſtinguntur per hoc, quod agibile eſt actus permanens in ipſo agente; ita vt aut conſiſtat, aut connectatur cum actione immanenti; factibile autem eſt effectus cauſatus ab actione tranſeunte in exteriorem materiam. Sed effectus immanens, ſeu internus, vt talis, & effectus externus ſunt formalitèr diverſi, ſeu obiecta formalitèr diſtincta. Ergò reſpectu partis activæ intellectus dantur obiecta formalia ſpecificativa habituum diſtinctorum. Et etiā debent reperiri diſtinctæ virtutes correſpondentes prædictis obiectis formalibus. Sed factibile, vt tale correſpondet, vt proprium obiectum arti; & agibile correſ-

pon-

pondet prudentiæ. Ergò in parte intellectiva activa debent reperiri ars, & prudentia, tanquam duæ virtutes, aut duo habitus realitèr distincti.

CONFIRMATVR Hoc: quia ideo ars distinguitur à sapientia, & ab intellectu principiorum: quia facta comparatione inter artem, sapientiam, & intellectum principiorum; omnes tres dicti habitus respiciunt obiecta formalitèr distincta; ex eo videlicèt quod ars respicit formalitèr obiectum exterius operabile; sapientia vero, & intellectus formalitèr, & directè attendunt, & per se respiciunt obiectum speculabile. Sed etiam intra partem activam intellectus dantur prudentia & ars respicientes diversa obiecta formalia. Ergò intra talem partem activam intellectus debent dari, & debent admitti tanquam distincti habitus, aut virtutes, ars, & prudentia.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius assumptum. Nàm eodem modo debet philosophari, servatis servandis, & mutatis mutandis, intra partem activam intellectus, àc philosophatur in parte purè speculativa, circa respicientiam obiectorum, & multiplicationem habituum. Sed ex hoc sequitur, quod in parte activa, seu practica intellectus prudentia, & ars constituant duas virtutes distinctas. Ergò dicendum est, quod in parte activa intellectus dantur ars, & prudentia constituentes duas virtutes, aut habitus specie differentes. Maior ex ipsa paritate constat, & minorem probo: ideo enim in parte speculativa, seu purè contemplativa intellectus multiplicantur, & admittuntur tres virtutes, seu habitus intellectuales speculativi, realitèr, & specificè distincti; quia dantur tres diversi modi perficiendi intellectum. Circa cognitionem veritatis necessariæ, secundum tres diversas rationes formales obiectivas, à quibus desumitur diversus modus perficiendi, & perfectionis speculativæ Quia enim in ordine ad attingendam, & contemplandam veritatem necessariam potest intellectus perfici, vel respiciendo primariò, & perse ipsa prima principia, quæ per se sunt nota, & non indigent notificari ab alio; & hoc modo, constituitur habitus, in quo consistit intellectus principiorum; vel potest perfici circa conclusiones deductas ex principijs modo ordinario: & sub hac ratione constituitur habitus scientiæ. Vel potest perfici in ordine ad percipiendum modo altissimo, & elevatissimo suprema principia, & conclusiones eis correspondentes, & sic perficitur per sapientiam. Sed etiam in parte activa, seu practica intellectus datur duplex modus perficiendi ipsum in ordine ad duo obiecta contingentia diversa, qualia sunt factibile, & agibile. Ergò in parte activa, seu practica rationis sunt admittendæ ars, & prudentia, tanquam duæ virtutes specie differentes, & ipsum intellectum perficientes.

DENIQVE Omissis alijs quam pluribus partibus, quibus hoc assumptum comprobari, & confirmari potest, suadetur paritate desumpta ex voluntate, & virtutibus in ea residentibus; nam charitas, & iustitia, etiam si in eadem potentia, nempè in voluntate resideant perficiendo eam; tamen quia illam perficiunt, & determinant diverso modo, & in ordine ad diversum obiectum formale constituunt duas virtutes realitèr, & specificè differentes. Sed similitèr ars, & prudentia, etiam si perficiant eandem partem intellectus activi perficiunt illam diverso modo, vt dictum est; siquidem prudentia, directè, per se, & formalitèr dirigit, & perficit circa agibilia, & ars solum dirigit, & perficit circa factibilia. Ergò quemadmodum in voluntate iustitia, & charitas constituunt duas virtutes realitèr, & specificè distinctas; ita similitèr intra intellectum practicum ars, & prudentia debent illas constituere.

DEINDE Præmisso, quod duo dicti habitus, nempè ars, & prudentia sint realitèr distincti; vlterius dicit Aristoteles, quod non distinguntur inter se, tanquam genus, & species; vel tanquam aliquid superius, & inferius; ita vt aliquo modo vnum contineatur sub alio, sed tanquam species diversæ, & contrapositæ ad eum modum, quo distinguntur inter se homo, & equs, seu equs, & leo. In qua assertione, seu conclusione duæ proponuntur partes probandæ, & primam scilicèt, quod non se habeant ars, & prudentia, tanquam ratio superior, & inferior, ita vt vna contineatur sub alia, probat Philosophus, dicens: *Neque alterum sub altero continentur. Neque enim effectio actus est, neque actus effectio.* Quibus verbis talem proponit rationem probativam. Ea, quæ se habent, tanquam ratio superior, & inferior, & vt tales cõdividuntur, & condistinguntur; prædicantur vnum de alio; ita vt vnum, nempè ratio superior affirmetur, & verificetur de inferiori, vt apparet à simili, seu à paritate desumpta in cæteris alijs huiusmodi rationibus. Nàm ex eo

quod

quod homo, & animal se habent tanquam ratio superior, & inferior; ratio animalis affirmatur de homine, qui est inferior, & vera prædicatione dicitur, seu prædicatur de illo: & sic constat discurrendo inductivè per alia similia. Sed ratio artis, & ratio prudentiæ non talitèr se habent, quod vna possit de alia prædicari, sicut nec eius formalia specificativa prædicantur; quia neutrum potest de alio affirmari, aut verificari: *Neque enim effectivo actus est, neque actus effectio.* Ergò ars, & prudentia inter se comparatæ, non se habent tanquam ratio superior, & inferior, nec vt tales rationes dividuntur.

SECVNDA Autem pars huius vltimæ conclusionis; videlicèt quod ars, & prudentia, se habeant, tanquam diversæ, & æquales species, sic probatur: quia ea, quæ sub eodem genere continentur, & æqualitèr, seu vnivocè illud contrahunt ad constituendum suum esse, & propriam rationem, se habent tanquam species divisæ, & coæquales. Sed ars, & prudentia, quæ sunt virtutes perficientes partem activam intellectus, hoc modo se habent. Ergò ars, & prudentia sunt species habituum, seu virtutum, quæ inter se, se habent tanquam species æquales condivisæ, & diversæ. Maior constat ex inductione percurrente omnes divisiones vnivocas, in quibus ob rationem propositam reperitur, quod membra dividentia sint species condivisæ, & coæqualitèr se habentes. Et minorem sic probo; ars, & prudentia continentur sub genere virtutis intellectualis activæ; & vnivocè participant talem rationem; siquidem quælibet earum absolutè, & simplicitèr est habitus perficiens talem virtutem activam in ordine ad directionem humanorum actuum. Ergò ars, & prudentia continentur sub eodem genere contrahendo, & participando illud æqualitèr in ordine ad constituendam suam propriam speciem: & consequentèr se habent tanquam species coæquales, diversæ, & condivisæ.

SED Contra primam conclusionem propositam arguitur primò; ea, quæ in re identificantur, non possunt realitèr distingui. Sed ars, & prudentia in re identificantur. Ergò ars, & prudentia non possunt constituere duas virtutes realitèr distinctas. Minorem probo: ea, quæ conveniunt in eodem esse individuali, sunt realitèr identificata: siquidem nulla potest dari maior identificatio, quàm illa, quæ constituit vnitatem, seu identitatem numericam. Sed ars, & prudentia conveniunt in eodem esse individuali. Ergò ars, & prudentia identificantur. Vltimam minorem probo; ars, & prudentia sunt accidentia convenientia in eo quod existunt in eadem potentia, seu in eodem subiecto; scilicet in eodem intellectu, secundum rationem activi, seu practici. Sed accidentia desumunt suam individuationem à subiecto; cum ab illo participent incommunicabilitatem, à qua dependet, seu in qua consistit esse individuale. Ergò ars, & prudentia conveniunt in eodem esse individuali; & sic identificantur; ob quod non poterunt constituere duas virtutes realitèr distinctas perficientes intellectum activum, seu practicum.

CONFIRMATVR Hoc; nàm ideò duæ albedines, aut duæ colores, vel duæ frigiditates non possunt simul existere in eodem subiecto: quia cum accidentia desumant suum esse numericum, seu individuale à subiecto, & vnum subiectum non habeat nisi vnum esse individuale; impossibile aparet, quod simul possit habere plura accidentia numero distincta, tribuendo eis esse individuale: quia hoc non potest esse sine multiplicatione individuationis. Quæ multiplicatio in eodem individuo salvari nequit. Sed certum est, quod ars, & prudentia sunt accidentia; cum sint habitus pertinentes ad primam speciem qualitatis; & etiam est certum, & vt tale admittimus, quod subiectantur in eadem potentia, à qua debent desumere suam individuationem, seu suum esse numericum, nempè in intellectu practico. Ergò ars, & prudentia nullo modo possunt distingui.

SECVNDO Arguitur, si propter aliquam rationem ars, & prudentia deberent distingui; maximè quia versarentur circa diversa obiecta. Sed ars, & prudentia non versantur circà diversa obiecta. Ergò ars, & prudentia nullo modo debent distingui. Maior ex probatione conclusionis constat. Et minorem probo; nàm ars versatur, tanquam circà proprium obiectum circa factibile, & prudentia circa agibile. Sed factibile, & agibile non sunt obiecta diversa, quæ possint terminare, & specificare habitus inter se condivisos. Ergò ars, & prudentia non respiciunt diversa obiecta. Vltimam minorem probo. Nàm secũdum Aristotelem libro sexto Methaphysicæ, idem est agibile, & eligibile. Sed etiam factibilia sunt eligibilia; siquidem multoties electio versatur

tur circà opera externa, quæ ex eo quod exterius efficiuntur, dicuntur factibilia. Ergò factibile, & agibile, quæ sunt obiecta artis, & prudentiæ sunt idem realiter. Et sic ars, & prudentia non versantur circa diversa obiecta, nec possunt constituere distinctos habitus in ratione activa, seu in intellectu practico.

CONFIRMATVR Hoc: nàm si agibile, & factibile condistinguerentur inter se, ita vt essent obiecta sufficientia specificare, & condividere habitus, seu virtutes; etiam actio, & factio, quæ sunt actus versantes immediatè circà talia obiecta; essent inter se actus condivisi, & condistincti. Sed actio, & factio non sunt, nec possunt esse actus condivisi, & condistincti. Ergò nec agibile, & factibile possunt esse obiecta condivisa, & condistincta. Minorem probo; si enim actio, & factio inter se condividerentur, constituerent diversa prædicamenta actionis, & factionis: quia ex eo actio, & passio diversa prædicamenta constituunt: quia sunt entitates condivisæ, & condistinctæ inter se. Sed actio, & factio non possunt constituere diversa prædicamenta; quia aliàs prædicamenta essèt plura quam decem. Contra id, quod docent omnes Logici, & Methaphisici cum Aristotele. Ergò actio, & factio non possunt esse actus inter se condivisi, & contrapositi, & similitèr nec agibile, & factibile, nec ars, & prudentia.

CONFIRMATVR Secundo: quia si agibile, & factibile inter se condividerentur, & condistinguerentur; ita vt per ordinem ad talia obiecta condividerentur, & condistinguerentur actio, & factio, etiam condistinguerentur agens, & faciens quæ sunt causæ, seu principia, à quibus actio, & factio procedunt. Sed agens, & faciens in ratione agentis, & facientis non possunt esse principia condivisa, & condistincta. Ergò nec actio, & factio in ratione actuum. Maior videtur certa, tùm quia sicut actio, & factio dicunt habitudinem ad agibile, & factibile, tanquam ad proprium specificativum; ita etiam agens, & faciens, inquantum talia dicunt ordinem ad suos actus; nempè ad actionem, & factionem, tanquam ad propria specificativa; & sicut actio, & factio distinguntur per ordinem ad agibile, & factibile distincta; ita pariformitèr agens, & faciens, debent similitèr distingui per ordinem ad actionem, & factionem, dùm modo sint distinctæ. Tùm quia actio, & factio, inquantum tales formalissimè sunt ægressiones ab agente. Ergò si in se sunt distinctæ, videtur etiam, quod respiciant diversa principia, seu agentia, à quibus ægrediantur. Et minorem sic suadeo: si enim agens, & faciens in ratione talium condividerentur, & condistinguerentur, cum agens, & faciens, prout talia dicant rationem causæ; iam multiplicarent rationem causæ agentis, & facientis, & in linea operandi daretur duplex genus causæ effectivæ, seu activæ: vna videlicet agès per ordinem ad actionem: & alia factiva per ordinem ad factionem. Sed hoc est cõtra Aristotelem, & contra communem consensum Philosophorum, dividentium divisione adæquata rationem causæ in communi in quatuor membra, quæ sunt causa efficiens, finalis, materialis, & formalis. In qua divisione solum assignatur vna linea, seu vnum genus causæ effectivæ. Ergò agens, & faciens, inquantum talia, non possunt distingui per ordinem ad actionem, & factionem: & consequentèr, nec actio, & factio; nec agibile, & factibile; nec ars, & prudentia possunt distingui inter se.

DENIQVE Confirmatur, & vrgetur hoc assumptum. Nàm in omnibus operationibus virtutum reperitur, quod sint actiones, & factiones. Ergò actio, & factio, & prudentia, & ars per ordinem ad illas non possunt distingui. Antecedens probo: quia prudentia versatur circà agibilia, & circà actiones, & etiam versatur circa omnia opera virtutum, imponendo illis modum, & præstando directionem. Ergò in omnibus operationibus virtutum reperitur, quod sint actiones. Deinde eisdem operationibus virtutum convenit, quod sint factiones: tùm quia in libro quarto præcedenti vagè, & absolutè docet Aristoteles, quod virtutis est benè facere; indicans, quod omnes operationes virtutum sunt bonæ factiones. Tùm quia in libro primo magnorum moralium docet idem Philosophus, quod virtus est potentia factiva multorum, & magnorum. Ergò omnes operationes virtutum prætèr quàm quod sunt actiones, habent etiam, quod sunt factiones. Ergò actio, & factio inter se non distinguntur, nec ars, & prudentia debent distingui per ordinem ad illas.

TERTIO Deinde arguitur. Id enim quod videtur proprium prudentiæ convenit etiam arti. Ergò inter artem, & prudentiam nulla apparet distinctio. Antecedens probo: quia prudentiæ attribuitur tãquàm proprium, quod sit consiliativa. Sed

hoc

hoc ipsum competit etiam arti. Ergò id, quod est proprium prudentiæ, convenit arti. Maior constabit amplius ex infrà dicendis, & minorem probo; expressa doctrina Philosophi, quam habet in superiori libro tertio capite 3. vbi explicãs ea, ad quæ pertinet consilium; dicit: quod non pertinet ad scientias; quia cum scientiæ agant de necessarijs, quæ aliter se habere non possunt, & consilium contineat aliquam in certitudinem; ideò non pertinet ad scientias; sed quia artes versantur circa fallibilia, & contingentia; ideò in artibus admittit consultationem, seu consilium, dicens: *Sed de ijs consultamus, quæ fiunt à nobis, atque magis circà artes, quam circà scientias.* Ergò consultare competit arti. Et consequenter, id quod iudicatur proprium prudentiæ, est etiam conveniens arti. Absque eo, quod inter prudentiam, & artem detur vera, & rigorosa distinctio.

QVARTO Arguitur; quia maior distantia, seu diversitas videtur dari inter artem, & scientias, quàm inter artem, & prudentiam. Sed ars coincidit, & est idem realiter cum aliquibus scientijs. Ergò multò magis debet ars esse idem cum prudentia. Maiorẽ sic ostendo; nàm vt ex suprà dictis constat, ars, & prudentia pertinent ad intellectum secundum eandem partem seu secundum eandem rationem, nempè secundum esse activum, seu practicum: ars verò, & scientia pertinent ad intellectum secundum diversas rationes, scientia quidem ad intellectum contemplativum: seu speculativum, & ars ad intellectum practicum. Sed maior distantia, seu diversitas datur inter intellectum activum, & contemplativum; quàm intra ipsum intellectum activum. Ergò maior distantia datur inter artem, & scientiam, quàm inter artem, & prudentiam. Et primam minorem probo; nàm aliquæ scientiæ, quales sunt Logica, & Medicina, dicuntur etiam artes Ergò scientia, & ars aliquando identificantur, & consequenter, nullo modo distinguntur.

DENIQVE Arguitur: quia non apparet ratio sufficiens, ad hoc vt ars constituat lineam, seu speciem habitus intellectualis condivisam, & condistinctam à prudentia. Ergò nullo modo debet admitti distinctio, inter artem, & prudentiam in ratione habituum intellectualium. Antecedens probo: quia nulla est ratio sufficiens ad hoc, vt in arte constituantur plures lineæ habituum intellectualium attinentium ad genus artis qui quidèm habitus condividantur à reliquis habitibus intellectualibus, quales sunt scientia, & sapientia, constituendo numerum cum eis. Ergò nec est ratio sufficiens ad hoc vt ars condividatur, & condistinguatur à prudentia. Antecedens constat; quia aliàs divisio hàbituum intellectualium in quinque membra non esset adæquata contra id, quod docet Aristoteles in principio capitis tertij præcedentis. & cõsequentiam probo: quia sicut ars est recta ratio dirigens ad opus; ita prudentia est recta ratio dirigens ad operandum: & sicut huiusmodi recta ratio dirigendi ad opus variatur, seu diversificatur inter prudentiam, & artem; etiam variatur inter tòt, & tàm diversas artes, quot dantur. Ergò si non obstante hac variatione, & diversitate, non possunt admitti diversi habitus artium condivisi ab alijs virtutibus intellectualibus: similiter nec debet admitti, quod habitus, & prudentia sint inter se habitus condivisi, & condistincti.

AD Primum argumentum respondetur, quod accidentia desumunt suam individuationem à subiecto, in quo recipiuntur sub ea ratione, sub qua illi inhærent, & in eo recipiuntur: & cum in quolibet subiecto receptivo accidentium dentur potentialitates, seu capacitates diversæ respectu accidentium, quæ specie distinguntur; ideo non obstante vnitate entitatis illius subiecti: quia individuatio non communicatur accidentibus quomodocunque, sed mediante illa potentialitate, quæ respectu accidentium diversæ speciei est diversa, & multiplicata secundum multiplicationem illorum accidentium, quorum tale subiectum est capax: fit consequens, quod si accidentia sint inter se specie diversa, conservando suam diversitatem specificam, possunt participare à subiecto suam individuationem, & hoc modo quantitas, calor, & color simul insunt, & individuantur ab eodem subiecto. At verò respectu accidentium eiusdem rationis, & speciei solum datur vna capacitas, seu potentialitas, in quolibet subiecto, quæ quidem capacitas à quolibet accidenti repletur: & ob hanc causam posito vno accidenti in aliquo subiecto, non potest poni, seu coexistere aliud in eodem subiecto. Vnde cum ars, & prudentia sint accidentia specie distincta, quanvis subiectentur in eodem intellectu practico; quia tamen subiectantur secundum diversas capacitates, & potentialitates, possunt optimè ab eodem subiecto individuari, conservando suam dis-

distinctionem specificam. Quod non currit in accidentibus eiusdem speciei qualia sunt duę albedines; aut duo calores, vel frigiditates. Et per hoc patet solutio ad confirmationem eiusdem argumenti.

AD Secundum argumentum respondetur, quod agibile, & factibile, prout formaliter respiciuntur ab arte, & prudentia, sunt obiecta diversa, & sufficientia addiversificandos diversos habitus; quod dupliciter potest substineri; tùm insistendo in differentia actionis, & factionis, quæ sunt actus interni, & externi, quibus correspondent: nàm agibile, vt agibile formalissimè, solùm terminat actum immanentem; & hoc propriè, & per se solùm competit prudentiæ. Factibile autem, vt tale, solùm terminat actum externum, & hoc propriè, & per se competit arti; & cùm istæ sint rationes formales diversæ; fit consequens, quod inter agibile, & factibile dantur diversæ rationes formales sufficientes ad specificandos diversos habitus. Et quando Aristoteles in sexto methaphisicæ, dicit: quod idem est agibile, & eligibile, loquitur de agibili, & eligibili in acceptione lata, & ampla, non autem in acceptione stricta, & rigorosa. Nam hoc modo ampliorem extensionem habet eligibile, quàm agibile,

SECVNDO Potest dici, quod agibile, & actio, circà quæ versatur prudentia, non solùm tribuunt esse immanens quomodocunque, sed illud præstant simul cùm rectitudine, & bono vsu; & non solum cum facultate ad operandum, purè directivè, sicut ars: nàm prudentia, ad quam correspondet agibile, supponit appetitum rectum, ratione cuius, præter facultatem, quam præstat, tanquàm habitus intellectualis; tribuit etiam bonum vsum ad modum virtutis moralis. Et cum hoc nõ reperiatur formaliter in factibili, quod primò, & per se respicit ars, à qua quidem arte solum per se attenditur, facultas ad benè operandum; quia cum appetitu inordinato salvatur perfecta ratio artis; fit consequens, quod factibile, & agibile, eo modo, quo correspondent prudentiæ, & arti, sunt formaliter diversa, & sic optimè stat, quod per ordinem ad illa constituantur in intellectu activo duo habitus, seu virtutes diversæ. Sic docet D. Thomas 1. 2. quæstione 57. articulo 4. in corpore.

AD Primam confirmationem respondetur, quod actio, & factio possunt considerari dupliciter; videlicèt vel secundùm præcissam rationem entis, secundum quam considerationem attenduntur, ad hoc vt constituant, vel non constituant prædicamenta: & hoc modo, nõ attenduntur, aut respiciuntur à prudentia, & arte; nec secundum hanc rationem tribuunt illis specificationem, aut diversitatem specificam. Alio modo possunt considerari secundum rationes, & formalitates dandi nõ solum facultatem ad benè operandum, sed etiam vsum, sicut circà agibile efficit prudentia; vel solam facultatem sinè vsu; sicut efficit ars. Et hoc modo condividuntur, & tribuunt specificationem, & diversitatem arti, & prudentiæ, absque eo quod sequatur inconveniens adductum: nempè quod prædicamenta sint plura, quàm decem.

ET Ex eadem doctrina manet soluta secunda confirmatio.

AD Tertiam confirmationem respondetur, quod etiam si admittatur, quod omnes operationes virtutum sint actiones & factiones; tamen hoc non competit eis secundum eandem rationem, sed secundũ diversas. Et sic actio, & factio conservant formalitates distinctas, sub quibus tribuũt diversam specificationẽ arti, & prudentię.

SECVNDO Potest dici; quod actio, & factio secundùm quod conveniunt omnibus operationibus virtuosis non sunt actio, & factio rigorosè sumptæ. Sed secundùm acceptionem latam.

AD Tertium argumentum respondetur, quod quanvis hoc, quod est consiliari, competat arti; tamen non convenit illi eo modo, quo competit, & est proprium prudẽtiæ: quia prudẽtię cõpetit consiliari simpliciter de omnibus pertinẽtibus ad vitã humanã. Arti autem solũ convenit cõsiliari secũdũ quid de rebus pertinẽtibus ad determinatam materiam talis artis. Itaque id, quod propriè competit prudentiæ vt proprium est illius, non adaptatur arti: ob quod semper conservatur distinctio inter prudentiam, & artem; talitèr quod cõstituant duos habitus specie differentes, determinantes, & perficientes intellectum activum, seu practicum.

AD Quartum argumentum respondetur, quod ars, quæ cum omni proprietate, & rigorosè est ars: nunquam habet idẽtificationem cum scientia. Cuius ratio est: quia ars, quæ propriè, & rigorosè est ars, directè versatur circa factibilia extrinseca, & circà singularia contingentia: sciẽtia verò ècontrariò versatur circà vniversalia, necessaria, & indefectibilia: & cum istæ rationes sint incompatibiles respectu vnius, seu eiusdẽ habitus; fit cõsequẽs, quod ars, quę perfectè, & rigorosè est ars, nõ po-

test

test idẽtificari cùm scientia. Sed ars, quæ cum scientia coincidit, seu identificatur, est ars liberalis; cui rigorosè, & simpliciter non competit ratio artis, sed solùm secundũ quid, & sic hoc non tollit, quod ars propriè, & rigorosè sumpta, qualis est ars mechanica; sit habitus realiter distinctus à scientia; & etiam ab habitu, seu virtute prudentiæ.

AD Vltimum argumentum respondetur, quod etiam si in omnibus artibus detur aliqualis differentia, aut diversitas, si inter se comparentur; tamen semper inter illas datur convenientia in eadem ratione formali factibilis. Et ideò omnes sunt eiusdem ordinis, seu rationis, & solùm constituunt vnum membrum dividens in divisione virtutis intellectualis. At verò prudentia diversificat talem rationem factibilis; & solum attendit formaliter ad rationem actionis, & agibilis: quarè participat rationem formalem attinentem ad aliam lineam, & constituit novum, & distinctum membrum dividens in dicta divisione virtutum intellectualium. Et hæc de prima parte huius capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda verò parte prosequitur Philosophus dicens: *At qui cum extruendarum ædium facultas ars quædam sit, atque habitus quidam faciendi cum ratione, nullaque sit ars, quæ non sit habitus faciendi cum ratione, nec vllus habituum talis, qui non sit ars; sit vt idem sit ars, atque habitus faciendi vera cum ratione.*

IN Hoc enim textu, & secunda parte capitis, deducit Aristoteles per inductionem diffinitionem artis: dicens, quod ars est: *habitus faciendi vera cum ratione.* Et istam conclusionem probat, primò inductivè, hoc modo: in arte enim fabrili reperitur, quod sit recta ratio faciendi ædes, seu artificiata, recta cum ratione. Item ars statuaria idem habet respectu statuarum; & sic in cæteris artibus, eas percurrendo reperitur. Ergò certum est, quod ars in communi sumpta consistit in hoc, quod sit habitus faciendi vera cum ratione.

SECVNDO Probat idem assumptum ex eo; quod de ratione rectæ diffinitionis est, quod dicatur ad convertentiam cum suo diffinito. Sed in diffinitione allata de arte reperitur, quod dicatur ad convertentiam cum arte; valet enim dicere, est habitus faciendi vera cum ratione. Ergò est ars. Et econversò est ars. Ergò est habitus faciendi vera cum ratione. Et sic concludit quod allata diffinitio artis est rectissima. Vndè Angelicus Præceptor exponens hunc textum, ait. *Ostendit primò quid sit ars. Et hoc manifestat per inductionem. Videmus enim, quod ædificatiua est ars quædam; & iterũ quod est habitus quidã ad faciendum aliquid cũ ratione; & nulla ars inuenitur, cui hoc non conueniat, quin scilicèt sit habitus factiuus, cum ratione; neque etiam inuenitur talis habitus factiuus, scilicèt cum ratione, qui nõ sit ars. Vnde manifestum est, quod idem est ars, ac habitus factiuus vera cum ratione.* Circà quem textum occurrit examinandum in particulari, vtrum ratione huius diffinitionis salvetur in arte, quod verè, & propriè induat, & habeat rationem virtutis intellectualis. Sed quia de hoc specialem instituemus quæstionem post exornationẽ litteræ textus: ideò omissa pronunc ista difficultate ad tertiam partem gradum facimus.

TERTIA PARS.

IN Tertia deinde parte capitis sic prosequitur Philosophus. *At verò circà generationem ars omnis versatur, & inventionem, contemplationem vè; quonam pacto fiat eorum aliquid, quæ esse, & non esse possunt. Et quorum principium non in eo, quod efficitur, sed in ipso est faciente.*

IN Hoc enim textu proponit, & declarat Aristoteles modum proprium procedendi artis; seu modum, quem artifex in operãdo habet per artem. Et dicit, quod ars procedit versando circà generationem inventionem, & contemplationem operis artificiosi efficiendi. Pro cuius textus intelligentia animadvertendum est; quod illa agentia, quæ non à casu, sed ex intentione, & ordine ad finem operantur, qualia sunt agentia artificialia; est duplex ordo considerandus; nempè, & ordo intentionis, & ordo executionis. Et attendendo ad ordinem intentionis, processus incipit ab vltimo; nempè à fine, & prosequitur vsque ad media remotiora, in ordine ad consecutionem executivam finis. Ordo verò executionis procedit ècontrariò, à medijs remotioribus, quæ primò ponuntur; & executur, & sic prosequitur, donec deveniatur vsque ad realem adeptionem externam ipsius finis intenti. Et quando Aristoteles in præsenti assignat actus, & modum procedendi artis, seu artificis, incipiendo à generatione, & ponendo vltimo loco contemplationem operis artificiosi; ostendit modum procedendi artis via executionis, nàm via executionis modo oppositò se habet.

DEINDE Dicit, quod materia artis est con-

ontingens: quià ars verſatur circà ea, quæ & eſſe non eſſe poſſunt: & in hoc manifeſtè apparet diſcrimen magnum verſans intér ſcientiam, ſecundùm ſuum eſſe formale ſcientiæ, & artem: quod ſcientia: cùm verſetur, circà neceſſaria, æterna, & infallibilia, materia illius non eſt indifferens adhoc, vt ſit, vel non ſit. At verò ars, cùm verſetur, circà factibilia, contingentia, & defectibilia, quæ ſunt capacia defectus; ſic materia artis eſt diverſa, & contrapoſita materiæ, quam reſpicit ſcientia.

SECVNDO Notat, quod reſpectu operum artificialium, quæ ipſi arti cotreſpondent, principium activum non eſt internum, ſeu intrinſecum reſpectu materiæ, in qua operatur, ſed reſpectu talis materiæ eſt principium extrinſecum. Quià cùm in effectibus artificialibus principium activum ſit ars; & ars ſit in ipſo artifice, qui eſt quid extrinſecum reſpectu talium effectuum; indè eſt, quod reſpectu eorundem effectuum, & materiæ rerum artificialium principium activum eſt extrinſecum.

ET Licet Ariſtoteles dicat in principio textus, quod omnis ars verſatur, circà generationem ſui effectus artificialis; & generatio videatur mutatio naturalis exigens principium intrinſecum; ob quod videtur, quod ars debeat eſſe principium intrinſicè exiſtens in ſua materia, & intrinſecum reſpectui ſui effectus: tamen cum detur duplex linea, ſeu duplex genus generationis, quarum vna eſt generatio ſubſtãtiæ; & dicitur generatio ſimpliciter; & altera, quæ eſt generatio accidentium, & denominatur generatio ſecundum quid; quãtum enim ad principium effectivè generans; vtraque reſpicit principium effectivum extrinſecum; quià reſpectu cuiuſcũque lineæ, cauſa efficien numeratur inter cauſas extrinſecas. Sed deinde differunt in hoc, quod in generatione ſimpliciter, etiãſi principium effectivè illam cauſans ſit extrinſecum; tamen communicat materiæ, in qua efficitur generatio, & tribuit etiam ſuo effectui formam intrinſecam, quæ per ſe eſt principium alterius motus, ſeu generationis ſimilis; quod non currit in arte: quià ars non præſtat formam, cuæ vlterius ſit principium alterius ſimilis formæ; admodum, quo forma ſubſtantialis cauſata per generationem ſimpliciter eſt principium intrinſecum in effectu genito ad cauſandam per novam generationem aliam ſimilem formam ſubſtantialem.

QVEM Textum declarat Angelicus Præceptor ſic: *Circà materiam artis duo eſt conſiderare; ſcilicet ipſam actionem artificis, quæ per artem dirigitur, & opus, quod eſt per artem factum. Eſt autem triplex operatio artis. Prima quidem eſt conſiderare qualitèr aliquid ſit faciendum. Secunda autem eſt operari circà materiam exteriorem. Tertia autem eſt conſtituere ipſum opus. Et ideò dicit, quod omnis ars eſt circà generationem, aut circà conſtitutionem, & complementum operis, quod ponit, tanquam finem artis; & eſt etiam circà artificiale; id eſt, circà operationem artis, quæ diſponit materiam, & eſt circà ſpeculari, qualitèr aliquid fiat per artem. Expatet verò ipſius operis duo eſt conſiderare. Quarum primum eſt, quod ea, quæ fiunt per artem ſint humanam ſint contingentia eſſe, & non eſſe, quod patet ex hoc, quod quando fiunt incipiunt eſſe de nouo. Secundum eſt, quod principium generationis artificialium operum eſt in ſolo faciente quaſi extrinſecum, ſed non eſt in facto tanquam intrinſecum.* Et hæc ſunt, quæ continentur in tertia parte præſentis capitis.

QVARTA PARS.

IN Quarta tandem, & vltima parte capitis concludit Philoſophus, dicens: *Nàm neque eorum, quæ neceſſ. riò ſunt, vel fiũt, eſt ars neque eorum, quæ ſunt ſecundum naturam. Hæc enim in ſe ipſis habent principium ipſum. Cum autem effectio, atq; actus diuerſa ſint, artem effectionis eſſe, non actus neceſſe eſt. Atque circa eadem quodam modo verſatur ars, & fortuna: quem admodum, & Agatho dicit: quippè ars fortunam, fortunaque diligit artem. Ars igitur, vt diximus, habitus eſt quidam faciendi vera cum ratione. Contrarium autem artis habitus eſt faciendi falſa cum ratione circa id, quod ſe ſe aliter habere poteſt.*

IN Hoc enim textu comparat Ariſtoteles artes ad ſuam propriam materiam. Et ſecundum hanc comparationem oſtendit modum, quo ars differt: tùm à ſcientijs: tùm á natura: tùm declarat modum convenientiæ, & diſtinctionis, quæ habet cum fortuna. Et comparando artem ad ſuam propriam materiam oſtendit primò artem differre àſcientijs; quod quidem aſſumptum ex dictis in textu antecedenti facilè convincitur. Quià ſcientiæ agunt de rebus vniverſalibus, abſtrahendo ſuum obiectum à ſingularitate, & ab omni illá materia, quæ poſſet inferre aliquam contingentiam, & fallibilitatem. Ars autem non agit præciſsè de vniverſalibus, ſed præcipuè dicit ordinem ad ſingularia factibilia, ad quorum factionem,

seu formationem præstat regulas, & instructionem. Sed singularia contingentia, & fallibilia maximè differunt ab vniversalibus, necessarijs, & infallibilibus. Ergo materia correspondens scientiæ est valdè diversa à materia artis. Et cõsequẽter, ars, & scientia differunt inter se ratione materiæ.

Sed dices idem à se ipso nullo modo potest differre. Sed ratio artis, & ratio scientiæ videntur esse idem: cum artes liberales simul habeant, & rationem artis, & rationem scientiæ. Ergo inter artes, & scientiam non statuitur bene distinctio desumpta à materia,

Sed contra hoc est: imprimis, quia tradita distinctio artium, & scientiarum ratione materiæ, circa quam versantur, solum ponitur inter artes, quæ simpliciter, & absolute sunt artes versantes circa externa factibilia, quales sunt artes mechanicæ. Sed facta comparatione huiusmodi artiũ cum scientijs, in omnibus artibus salvatur, quod respectu scientiarum habeant prædictam diversitatẽ. Nam omnes artes mechanicæ circa materiam externam, & circa singularia, & factibilia contingẽtia versantur, & è converso omnes scientiæ respiciunt obiecta vniversalia, & necessaria. Ergo rectè statuitur discrimen propositum inter prædicta extrema.

Secundo: quia adhuc prædictam differentiam oportet extendere ad omnes artes: tam liberales, quàm mechanicas; facile potest accommodari, distinguendo per reduplicationem in scientijs, quæ habent rationem artium liberalium, rationem scientiæ, & inspiciendo attente ad hoc, quod tales scientiæ, inquantum scientiæ, solùm respiciunt formaliter rationem vniversalem, & obiectum æternum, necessarium, & infallibile, & inquãtum artes solum respiciunt obiectum factibile, contingens, & defectibile, & sic per ordinem ad tales materias; nẽpè necessariam, & contingentem salvatur semper distinctio inter omnes artes, & scientias adhuc loquendo de artibus liberalibus quia sub prædicta reduplicatione optimè stat, quod modo exposito distinguantur. Ad cum modum, quo in communi sententia Thomistarum philosophatur circa habitum logicæ docentis, & vtentis dicendo esse realiter, & entitative eundẽ habitum: ita vt secundum quod est docẽs respiciat pro obiecto propriè, & formaliter vniversale; & sic est habitus scientificus, & procedẽs modo resolutivo; & quatenus est vtens, nec procedit modo resolutivo, nec formaliter versatur circa vniversalia, sed circa particulares applicationes principiorum, quæ sunt tradita à logica docẽte: ita vt per rationem; & reduplicativè logica docens distinguatur ab vtente, secundum diversam habitudinem, quam dicit ad diversam materiam.

Secundo quidẽ cõparando artẽ cũ natura, docet etiã Philosophus, quod ars differt à natura, & artificialia à naturalibus in hoc; quod vt in secundo lib. Physicorũ dicitur; natura est principiũ, & causa motus, & quietis eius, in quo est primo, & per se & non secundũ accidens: id est, natura est principium intrinsecum motuũ, seu operationũ naturalium. At verò ars; cum non existat in ipsis rebus arte factis, sed in mente artificis, non est principiũ intrinsecũ respectu motuum, seu operationum rei arte factæ, sed solũ est principiũ disponens aut dirigens exterius ad executionẽ motus.

Denique comparando artem cùm fortuna docet Aristoteles; quod ars, & fortuna inter se conveniunt, & differunt secundum diversas rationes; conveniunt enim in eo, quod ambæ versantur circa contingentia, sed differunt vlterius, in hoc quod fortuna est causa efficiens per accidens, & sine intentione circa ea, quæ raro contingunt. De quo communiter apponitur exemplum in eo, qui per se intendẽs fodere terram; præter intentionem invenit Thesaurum. Illæ enim respectu fossionis terræ est causa per se: & respectu inventionis inopinatæ Thesauri est, & dicitur fortuna. Ars verò est causa per se respectu artificiatorum ei correspondẽtium, operans cùm providentia, & intentione.

ET Tandem manifestat Philosophus, quod ars, quæ est habitus perficiens, & rectificans intellectum habet suum determinatum contrarium; quod cõsistit in quodam habitu congenito, seu adquisito per frequentationem actuum dirigentium ad operandum falsa cùm ratione, circà materiam externam, in qua possunt exerceri effectiones; sicut est de ratione artis, & quę sit materia contingens, quæ aliter se se habere potest. Quæ quidem habitum vitiosũ cõtrarietatem fundans cum virtute intellectuali artis, denominat Angelicus Præceptor atechniam, seu inertiam. Et dicit circà præsentem textum, illum exponens: *Determinat de arte per comparationẽ ad eius oppositum. Et dicit quod sicut ars, vt prædictum est. Est quidam habitus factiuus cum vera ratione; ita atechnia, idest, inertia è conuerso est habitus factiuus cum ratione falsa circa contingens seu aliter se habere.* Et quia de hoc habitu aliqua in discursu quæstionum

num circa hoc caput proponendarum dicemus. Sufficiant dicta pro expositione, & exornatione litteræ textus præsentis capitis quarti,

QVÆSTIO PRIMA

Quid sit ars; & an constituant veram virtutem intellectualem?

PRINCIPALIS Materia disputanda quàm proponit Aristoteles in hoc capite quarto continetur in duobus pũctis, seu difficultatibus in titulo quæstionis relatis; & quàmvis sufficienter constet de mente Aristotelis circa vtrũque dubiũ; pro maiori tamẽ declaratione, & illustratione huius materiæ, hæc duo in disputationem adducimus; primo quidẽ in quo stet, aut propriè consistat ratio artis. Secundo; an in arte salvetur cum omni rigore, & proprietate, quod sit virtus intellectualis.

NOTO Primo; artem sumptam in absoluta consideratione communiter dividi in duo membra, seu species subalternas, quarum vna est, & dicitur ars liberalis, & alia ars mechanica, inter quas assignat Angelicus Præceptor discriminen 1. 2. quæstione 57. articulo 3. ad tertium; & 2. 2. quæstione 47. articulo 2. ad tertium per hoc; quod artes liberales ordinantur ad opus rationis; artes autem mechanicæ per se ordinantur ad opera purè corporalia. Et quando nunc inquirimus de arte, quid sit; non restringimus considerationem ad aliquam ex duabus speciebus subalternis assignatis; sed absolute, & generaliter inquirimus de omni arte tam prout se extendit ad artes liberales; quàm ad mechanicas; in quo stet eius propria, & formalissima ratio.

NOTO Secundo; artem in omni sua amplitudine consideratam habere varias acceptiones, seu accommodationes, & vsurpationes; nam etiam si implurimũ accipiatur, & accommodetur pro idea, seu norma habituali dirigente ad efficiendum bonum; aliquando etiam solet vsurpari pro arte prava, seu inertia: hoc est pro quadam dispositione, seu ingeniosa idea intellectuali, dirigente ad prava opera efficienda: in quo sensu de veneficis solet dici, quod arte diabolica, seu instructione Demonum efficiunt veneficia, & alias iniquas operationes. Et quando nunc inquirimus duo proposita in titulo quæstionis de arte; disputatio non procedit de arte prava, seu inertia, quę quidẽ ars potius habet rationem habitus, aut dispositionis contrariæ respectu veræ artis, vt animadvertit Aristoteles in calce præsentis capitis: sed solum disputamus de arte vera, & propria dirigente ad benè operandum.

NOTO Tertio, quod adhuc loquendo de arte vera, & propria, instruente, & dirigente ad benè operandum; possumus dupliciter considerare talem artem sicut, & scientias, & reliquas virtutes; scilicet, & actualiter pro actu secundo, seu exercitio attinente ad artem: vel habitualiter, pro qualitate permanente determinante, & perficiente intellectum ad hoc vt dirigat debito modo ad opera bona efficienda. Et difficultates in titulo quæstionis propositæ principaliter procedunt de arte cõsiderata habitualiter; nã de actibus illis correspondentibus, tanquam propria exercitia ex dicẽdis de habitibus, facile constabit ex consequenti, quid sint.

NOTO Quarto ex his; quæ docet D. Th. 1. 2. q. 57. art. 3. dupliciter posse convenire alicui habitui, quod sit virtus; nẽpe aut simpliciter; ita vt non solũ præstet facultatem ad bene operandũ; verum etiam tribuat bonũ vsum, seu applicationem ad bona opera exequenda; aut solum secundũ quid: hoc est, taliter quod solum tribuat facultatẽ, seu instructionẽ, & directionem ab bene agendum, absque eo quod conferat bonũ vsum, Et loquendo de virtutibus secundum primam acceptionẽ, & considerationem; statuo primo vt certum cũ eodem Angelico Magistro ibidẽ; quod arti non convenit, quod sit virtus simpliciter in primo sensu. Cuius rationẽ tradit in eodẽ loco Sanct. Doctor. Quia ad constituendam virtutẽ simpliciter in illo sensu oportet, seu est necessarium, quod habitus constituens similem virtutem, habeat non solum activitatem directivam, sed etiam vim motivam, & applicativam ad bene operandum. Sed habitus intellectuales, etiam si habeant activitatem ad bene dirigendum, seu possint præstare instructionem in ordine ad benè operandum: tamen non possunt tribuere applicationem ad bonum vsum. Ergo habitus intellectuales non possunt habere rationem virtutis hoc secundo modo. Et cum ars vere, & propriè sit habitus intellectualis: cõsequens fit, quod non possit constituere virtutem habitualem in prima consideratione proposita; quare solum remanet disputandum: vtrum induat talem rationem in secunda acceptione, seu consideratione.

SED Contra doctrinam propositam in hoc vltimo notabili videtur

obstare primo, nam vt in expositione capitis præcedentis asservimus: virtutes intellectuales, tam in comparatione, quæ fit ipsarum inter se, quã in comparatione ad alias virtutes morales: vnivocè contrahunt, & participant rationem virtutis: ita vt tam divisio virtutis absolutè sumptę in moralẽ, & intellectualem, quam proponit Philosophus in calce capitis vltimi lib. 1. præcedentis: quã divisio, quam in cap. 3. præcedenti huius præsentis lib. tradit idẽ Aristoteles de Virtute intellectuali in quinque membra, quæ enumerat: ambæ enim sunt vnivocę. Sed si virtutes intellectuales, & inter eas ars, non haberent simpliciter & perfectissimè rationẽ virtutis: non posset salvari vnivocatio illarum divisionum. Ergo stabilito, & admisso, quod dictæ divisiones sunt vnivocæ: cum hoc non potest componi, & admitti doctrina quarti notabilis.

SECVNDO Nam illæ virtutes, quæ ex suo genere sunt præstantiores alijs, videntur esse per prius, & magis simpliciter virtutes, quàm aliæ, respectu quarum ostendunt præstantiam, & excessum nobilitatis. Sed virtutes intellectuales ex suo genere, & propria ratione sunt præstantiores, & perfectiores, quàm morales, vt ostendimus in quæstionibus propositis circa caput tertium præcedẽs. Ergo ratio virtutis simpliciter talis, magis, & perprius debet convenire virtutibus intellectualibus, quã virtutibus moralibus. Et sic non apparet ratio, ob quam denegetur arti, ex eo quod est virtus intellectualis, quod sit virtus simpliciter, & omnibus modis.

TERTIO: Nam id, in quo statuimus rationem virtutis simpliciter, reperitur in arte, & in cæteris alijs virtutibus intellectualibus. Ergo tam ars, quàm reliquæ virtutes intellectuales participant, & habent, quod sint virtutes simpliciter. Antecedens probo: rationem virtutis simpliciter, & absolute talis, ponimus in eo quod non solum præstet facultatem ad bene operandum, sed etiam bonum vsum seu exercitium talis facultatis. Sed tam in arte, quàm in qualibet alia ex virtutibus intellectualibus reperitur, quod non solum tribuat facultatem, aut potestatem ad bene operandum, sed quod etiam in actu secundo, seu in exercitio causet bonum vsum, tali virtuti correspondentem, vt apparet discurrendo per singulas: nam scientia non solum præstat facultatem ad cognoscendas conclusiones deductas ex principijs, verum etiam causat actualem cognitionem, quæ est vsus talis facultatis. Et similiter ars, non solum tribuit quasi in actu primo directionem ab bene operandum, seu ad bene efficiendum exterius: verum etiam in ipsam actualem directionem, & vsum influit. Et sic de cæteris. Ergo id, in quo statuimus rationem virtutis simpliciter talis, salvatur, & reperitur, tam in arte, quàm in reliquis virtutibus intellectualibus: & consequenter, omnibus illis convenit, quod habeant esse, & rationem talis virtutis.

QVARTO Quia prudentia est vere: & propriè virtus intellectualis residens in intellectu: & perficiens illum in ordine ad præstandam directionem, circa agenda, ob quod tanquam proprium & legitimum membrum dividens assignatur, & ponitur in divisione, quam tradit Aristoteles de virtute intellectuali in communi considerata. Sed prudentia habet rigorosè, & simpliciter rationẽ virtutis: ita vt omnibus modis excedat virtutes morales, obtinendo non solum rationem virtutis cardinalis, sed etiam, quod inter omnes cardinales sit nobilior, & præstantior. Ergo ratio virtutis simpliciter convenit virtutibus intellectualibus: & sic, non apparet ratio aliqua, ob quam hoc ipsum debeat, aut possit denegari arti.

QVINTO, Sapientia est virtus intellectualis, & vna de numero, quem in tali linea assignat Aristoteles. Et tamen sapientia est virtus simpliciter, habens primatum, & supremum dominium inter omnes virtutes humanas, vt expressè docet Philosophus in capite duodecimo huius præsentis libri sexti, asserens, quod est magis perfecta, quàm cætere aliæ, & ab eandem rationem excessus nobilitatis & præstantiæ supra alias virtutes: constituit idem Philosophus humanam fœlicitatem naturalem in actu, seu exercitio sapientiæ: vt videre est in cap. 7. & 8. lib. 10. sequentis. Ergo idem, ac prius.

RESPONDETVR Tamen ad primum, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed si virtutes intellectuales non haberent simpliciter rationem virtutis, non posset salvari vnivocatio divisionum, in quibus virtus partitur in virtutes intellectuales, distinguo minorem. Si non haberent simpliciter rationem virtutis, quantum ad contractionem & participationem rationis genericæ attinentis ad ipsam virtutem absolutè sumtam, concedo minorem. Si non haberẽt simpliciter rationem virtutis, considerando in ipsis virtutibus rationes particulares, aut speciales, perficientes ipsas: & se tenentes

ex

ex parte differentiarum, nego minorem; & conſequentiam. Nam in virtutibus moralibus,& intellectualibus ad duo poſſumus attendere, & duo poſſumus conſiderare; nempe,& rationem genericam virtutis abſolute ſumptam; & rationes particulares,ſe tenẽtes ex parte differentiarũ aut oſtendentes modos ſpeciales procedẽdi,& operandi virtuosè : & ſi conſideremus primum,non denegamus arti, & reliquis virtutibus intellectualibus, quod ſint perfectiſsimè.& ſimpliciter virtutes; immo, & ex ſuo genere,& modo tendendi ad proprium obiectum, & attingendi illud,perfectiores ſunt, quàm morales. Si autem conſiderentur ſecundo modo; quia vt ſic virtutibus moralibus ſolum convenit præſtare directionem ad bene operãdum,non autem movere ,aut applicare alias potentias inferiores ad operationes; ideò ſub hac ratione exceduntur à virtutibus moralibus,& in hoc ſenſu dicit D. Thom. quod non ſunt ſimpliciter virtutes:quia non præſtant applicationem ad opus,& vſum virtuoſum,ſicut morales. Et hoc non obſtat,vt diviſiones,quæ fiunt de virtutibus in membris, quæ in dictis locis aſsignantur , ſint diviſiones vnivocæ; eo modo,quo in propriis locis eſt oſtensũ.

AD Secundum reſpondetur; quod verum eſt, quod ſub ea ratione, ſub qua aliqua virtus eſt præſtantior alijs, videtur excedere aliam;& quod virtutes intellectuales quantum ad modum inſpiciendi ſuum obiectum,& attingendi illud oſtendunt præſtantiam,& exceſſum nobilitatis reſpectu moralium; & ſecundum hanc conſiderationem non denegatur virtutibus intellectualibus, quod ſint ſimpliciter virtutes in comparatione ad morales; ſed quantum ad modum movendi,ſeu applicandi ad vſum virtuoſum. Quia in hoc deficiunt à modo,& perfectione; quam afferunt,& cauſant virtutes morales.Et in hoc ſenſu ratione dictæ differentiæ attribuit D. Th. virtutibus intellectualibus; quod ſint virtutes non ſimpliciter, ſed ſecundum quid reſpectu virtutum moralium.Et hoc manifeſte verificatur de illis.

AD Tertium argumentum reſpondetur; negando primum antecedens,& ad probationem dico:quod vſus, quẽ præſtãt virtutes morales,& ad quem non perveniunt virtutes intellectuales,non eſt proprium exercitiũ,aut actus ſecundus vniuſcuiuſque virtutis:quia non eſt dubiũ,quin quælibet virtus habitualis habet propriũ exercitium,& vſum,ſumendo vſum in lata acceptione pro quocunque actu ſecundo cuiuslibet potẽtię,aut habitus;ſed vſus qui denegatur virtutibus intellectualibus eſt motus,ſeu applicatio executiva mediorum conducentium ad conſecutionem finis:quia cum huiuſmodi motus,ſeu applicatio executiva ad ponendum media ſit proprium exercitium potentiarum appetitivarum, quibus inſunt virtutes morales ad ſolas illas virtutes,&nõ ad alias,quę ſolum operantur per intellectum:cui non convenit movere; attinet præſtare vſum proprié dictum. Et quantum ad hoc dicimus,quod virtutibus intellectualibus, & quod inter eas,arti non convenit ſimpliciter ratio virtutis.

AD Quartum argumentum reſpondetur;quod prudentia taliter habet rationem virtutis intellectualis,quod ſimul cõtinet rationem moralis ſecundùm quandam rationem:ita vt conſtituat virtutem cardinalem,& ſecundum iſtam rationem habet,quod ſpecialiter influat in vſum, aut præſtet vſum virtuoſum.Et ſic ſimpliciter;& præſtantiſsimo modo habet,quod ſit virtus taliter, quod non ſolùm habeat præſtantiam,& exceſſum reſpectu virtutum moralium communium, ſed etiam primatum obtinet reſpectu reliquarum virtutum cardinalium.

ET Si inquiras:vnde habeat prudentia potius,quàm aliæ virtutes intellectuales, quod influat in actũ;aut vſum virtuoſum præſtet : cum ipſa etiã quo ad ſubſtantiã, & eſſentiã ſit virtus intellectualis reſidens in intellectu,& per intellectum præciſsè operans:ſiquidẽ intellectus,&ea,quæ per ipſum operantur,non habent propriè movere,ac per conſequens,nec dare vſum.

Reſpondeo cauſam, ſeu rationem huius differentiæ inter prudentiã,& alias virtutes attinentes ad lineam intellectualẽ aſſignare Ariſtotelem in cap. 10.huius preſentis lib. 6. dum docet,quod prudentia eſt virtus præceptiva,ſeu cui propriè convenit præcipere. quod nõattinet ad alias virtutes intellectuales. Nam ratione præcepti poteſt per imperium alias potentias movere mediante impulſu voluntatis, & ſic poteſt vſum præſtare participando ſimpliciter rationem virtutis: quod non ſalvatur in arte.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, quod ſapientia in cõparatione ad alias virtutes eſt ita domina, & taliter elevata,quod ferè non admittat compationẽ cum alijs:quia prudentiam,quæ omnibus virtutibus moralibus dominatur, reſpicit, vt inferiorem. Et ſic ad illam non attinet proſpicere,aut præſtare vſum, nec

ex hoc admittit ſupremam dignitatem; quia hoc, quod eſt vti, aut vſum tribuere ſolum ponit, aut adimit perfectionem in virtutibus aliarum Hierarchiarum inferiorum, ſinè eo quod defectus vſus, aut miniſtrationum ad vitam humanam activam, ſicut attinet ad virtutes morales, impediat quominus, ſapientia ſit ſuprema, & imperatrix inter omnes virtutes perficientes vitam rationalem.

ITAQVE Ex dictis manet declaratus ſenſus, in quo arti denegamus; quod ſit ſimpliciter virtus; ſcilicet quantũ ad hoc quod tribuat vſum virtuoſum, eo modo, quo illũ tribuunt, aut præſtãt virtutes morales. Quarè quantum ad ſecundum punctum in titulo quæſtionis propoſitum circa rationem virtutis; àn conveniant arti, ſolum procedit de ratione virtutis ſecundum quid, quod eſt idem, ac de ratione virtutis intellectualis.

SIT Prima concluſio, ratio propria, & formalis conſtitutiva artis, quæ verè eſt ars, ſtat in hoc, quod ſit habitus factivus cum vera ratione. Hæc concluſio eſt expreſſa mens Ariſtotelis, quam non ſolum aſſerit, verum etiam probat in præſenti capite. Et ex cuius doctrina ſequentes probationes deducuntur. Primo in illo ſtat, ſeu conſiſtit ratio formalis conſtitutiva cuiuslibet rei, quo poſito, ponitur etiam ipſa res, & quo ablato, aufertur, vt conſtat per inductionem percurrendo, & conſiderando omnia conſtitutiva rerum; ideo enim prædicatum rationale aſsignatur pro formali conſtitutivo hominis; quia poſito tali prædicato, ponitur, & datur homo; & ablato eſſe rationalis, aufertur, quod ſit homo. Sed etiam reſpectu artis taliter ſe habet conſtitutivum aſsignatum; quod ſit habitus factivus vera cum ratione, quod poſito tali habitu, datur ars, & ablato tali habitu, aufertur ars. Ergo ratio propria, & formalis conſtitutiva artis conſiſtit in eo, quod ſit habitus factivus vera cum ratione.

DEINDE Hoc ipſum comprobat, & confirmat Philoſophus per inductionem, quam proponit ad percurrendas omnes artes; nam in arte fabrili reperitur, quod ſit habitus faciendi recta cum ratione, & ſimiliter in arte ſtatuaria, & in arte frenefactiva; & in æqueſtri, & in militari; & in cæteris alijs, ſi omnes ſeorſim conſiderentur, reperitur hoc ipſum; & aliàs non eſt aſsignabilis aliqua ars, quæ obtinens, & conſervans verè, & propriè rationem artis, non conſervet dictam rationem: ſeu èconverſo, non eſt dabile, aut aſsignabile aliquid, in quo ſalvetur, quod ſit habitus faciendi vera cum ratione, & quod non habeat verè, & propriè rationem artis. Ergo optimè aſsignatur, & declaratur conſtitutivum artis per hoc, quod ſit habitus faciendi vera cum ratione.

DEINDE Suadetur concluſio; in eo ſtat formaliſsima, & propria ratio cõſtitutiva cuiuslibet rei, quod attinet ad eius proprijſsimam diffinitionem. Sed ars vera, & propriè dicta legitimè, & proprijſsimè diffinitur per hoc, quod ſit habitus effectivus vera cum ratione. Ergo in eodem habitu effectivo cum vera ratione ſtat formaliſsimum, & proprijſsimũ conſtitutivum artis propriè dictæ. Maior conſtat ex ipſo conceptu, & ratione diffinitionis; ſiquidem de ratione diffinitionis eſt, quod ſit oratio explicans eſſentiam, ſeu naturam rei. Ergo in eo debet ſtare eſſentia, ſeu conſtitutio cuiuslibet rei, quod in eius proprijſsima diffinitione continetur; aut quod ad talem diffinitionem pertinet. Et minorem probo: per id legitimè, & proprijſsimè diffinitur quælibet res, quod declarat eius proprium eſſe per genus, per quod convenit cum rebus aliarum naturarum, ſeu ſpecierum proximarum, & per veram differentiam, per quã diſtinguantur ab omnibus alijs, quæ non participant eandem naturam, & ſpeciem. Sed per hoc quod ars ſit habitus faciendi vera cum ratione declaratur eius eſſe, ſeu natura per verum genus, per quod convenit cum alijs virtutibus intellectualibus, nempè per illam particulam habitus, quæ omnibus virtutibus convenit; & etiam per veram differentiam; per quam diſtinguitur ab eis: ſcilicet per hoc, quod ſit factivus vera cum ratione; cum ratio factivi nulli alteri habitui intellectuali cõveniat præter artem: vt apparet omnes illos conſiderando. Nam tres habitus ſpeculatiui, quales ſunt ſcientia, ſapientia, & intellectus principiorum, ex eo quod ſunt habitus contemplativi, non habent, quod ſint factivi; nam aliàs attinerẽt ad lineam practicam, & non conſervarentur intra genus habituum ſpeculativorum. Deinde prudentia etiam ſi habeat, quod ſit habitus practicus, non habet, quod ſit factivus, ſed pure activus, vt docet Ariſtoteles. Ergo ars vere, & propriè diffinitur per hoc, quod ſit habitus effectivus vera cum ratione. Ac perconſequens, in eadem ratione habitus dirigentis ad efficiendum vera cum ratione debet conſiſtere, aut ſtare ratio formaliſsima conſtitutiva artis.

CON-

CONFIRMATVR, Et declaratur; hocassumptum à simili, seu à paritate desumpta ex alijs virtutibus eiusdem lineæ intellectualis. Nàm eodem modo, quo se habet respectu scientiæ ratio habitus demonstrativi conclusionum, se habet etiam respectu artis; quod sit habitus factivus vera cùm ratione. Quia sicut scientiæ cõvenit, & de illa verificatur, quod sit habitus inclinans ad demonstrandum manifestando conclusiones per principia; ità convenit arti; & de ipsa arte verificatur, quod sit habitus factivus per veram rationem. Et sicut per rationem habitus demonstravi manifestatur id, quod convenit scientiæ per genus, & differentiam. Sed essentia scientiæ collocatur, & ponitur in eo, quod sit habitus demonstrativus conclusionum. Ergò etiàm ratio formalis, & proprijssimè constitutiva artis debet consistere in eo, quod sit habitus factivus, seu effectivus per veram rationem.

ET Tandem comprobatur, ex alia simili paritate desumpta ex diffinitione prudentiæ. Nàm sicut respectu prudentiæ se habet, quod est esse habitum activum vera cum ratione; seu esse habitum disponentem, & dirigentẽ ad agendũ conformitèr ad rectam rationem; sic pariformiter, se habet respectu artis ratio habitus effectivi per veram rationem; vt apparet meditando, seu considerando debito modo vtranque rationem. Sed omnes Philosophi cùm Aristotele statuunt, & assignant rationem formalem, & essentialem constitutivam prudentiæ in hoc, quod sit habitus dirigens ad agendum vera cùm ratione, seu conformitèr ad rectam rationem. Ergò etiam ratio formalissima, & essentialis, per quam ars constituitur, debet stare in eo, quod sit habitus effectivus vera cum ratione. Vt docet etiam Angelicus Parens; tum in expositione præsentis capitis, tùm in 1. part. quæstione 22. articul. 2. in corpore. Et 1. 2. quæst. 57. articulo 3. & 4. Et quæstione 39. articul. 1. Et 2. 2. q. 47. articul. 5. Et in disputatis, quæst. 5. de Veritate, articulo. 1. Et quæstione 1. de Virtutibus, articulo 12. in solutione ad 17. & artic. 13. in corpore.

SIT Secunda conclusio; ars, quæ in veritate, & cùm proprietate est ars, habet perfectè, & simpliciter rationem virtutis intellectualis. Dico enim, quod habet simplicitèr, non rationem virtutis absolutè, & secundum omnem considerationem; quià cùm non præstet vsum, sicut virtutes morales, sed solùm tribuat directionem, & facultatem ad benè efficiendum; non habet simpliciter rationem virtutis absolutè, & in omni consideratione; sed habet simpliciter rationem virtutis intellectualis. Hæc conclusio deducitur, ex doctrina Aristotelis; tùm quià divisio, quàm tradit in capite tertio præcedenti habituum intellectualium; est partitio virtutum intellectualium, & assignatio earum; vt omnes admittunt, & idem Philosophus sufficienter manifestat. Sed vnum ex membris dividentibus, quæ assignat, & de quo tanquam de tali membro sermonem instituit in particulari in hoc præsenti capite, est ars. Ergo ars habet verè, perfectè, & simpliciter esse, & rationem virtutis intellectualis.

CONFIRMATVR Hoc; quià divisio, quam tradit in prædicto capite tertio Aristotelis de habitu intellectuali in communi sumpto in quinque membra, quæ enumerat, & assignat; non est divisio habitus intellectualis considerati in tali amplitudine, quod compræhendat sub se habitum bonum, & malum, aut habitus indifferentes; sed determinatè est partitio, seu divisio habitus intellectualis boni; cũ nullus appareat malus inter omnes, quos assignat. Sed habitus determinatus, & determinans ad bonum in quacunque linea habet, quod sit habitus virtuosus, constituens veram, & perfectam virtutem in tali linea. Ergò omnes habitus, quos proponit, & enumerat Philosophus in relata divisione debent esse verè, & perfectè virtutes intellectuales. Et cùm vnus ex talibus sit ars: consequens est, quod ars sit vera virtus intellectualis.

CONFIRMATVR, Et vrgetur secundò, nàm si tradita divisio habituum intellectualium, non esset determinatè illorum habituum, qui constituunt virtutem veram, & perfectam, non esset ratio, quarè à tali partitione, seu divisione excluderentur habitus intellectuales afficientes intellectum, & disponentes illum ad intelligendum iuxtà modum proprium vniuscuiusque ex talibus habitibus. Sed Aristoteles excludit dictos habitus à præfata divisione. Ergò ex eo est; quia ibi agit determinate, & determinatè enumerat illos habitus intellectuales, qui perfectè, & simpliciter constituunt virtutem attinentem ad eandem lineam intellectualem. Et cùm vnus ex dictis habitibus sit ars. Insistendum est in eo, quod secundùm doctrinam Aristotelis ars constituit intrà lineam intellectualem virtutem absolutè, & simpliciter dictam.

DEIN-

DEINDE Suadetur conclusio: nàm prudentia constituit virtutem intellectualem simpliciter dictam. Ergò etiam ars debet constituere similem virtutem propriè, & simpliciter dictam intrà eandem lineam intellectivam. Antecedens est certissimum: & consequentiam probo; ideò enim prudentia constituit virtutem intellectualem simpliciter talem intrà illam lineam: quià est habitus disponens ad agendum vera cum ratione, seu conformiter ad rectum dictamen rationis. Sed etiam ars est habitus factivus cum vera ratione, seu conformiter ad veram rationem. Ergò eadem ratio datur, & militat ad hoc, vt ars constituat virtutem intellectualem simpliciter talem intrà talem lineam; ac datur, vt illam constituat prudentia; & sic sicut prudentia habet talem rationem; etiam ars.

SED Dices, esse magnum discrimen inter prudentiam ex vno capite, & artem ex alio in ordine ad constituendum, aut non constituendum virtutem simpliciter talem. Nàm cum prudentia sit habitus præceptivus, habet etiam per præceptum, seu imperium movere, seu applicare, & compellere alias virtutes, & potentias ad operandum, & sic præstat bonum vsum; & induit rationem virtutis perfectè, & simpliciter. Quod non currit in arte; ex eo, quod ars non est habitus præceptivus. Quarè non sequitur, quod ratio virtutis perfectæ, & simpliciter dictæ debeat salvari in arte; ex eo, quod salvatur, aut reperitur in prudentia.

SED Contrà hoc est; quià prudentia ex eo, quod præceptiva est, influendo, aut movendo ad vsum, non solùm habet, quod sit perfecta virtus, & simpliciter talis intrà lineam intellectualem; verum etiam pervenit adhoc, vt computetur inter morales, & sit præstantissima inter illas; & adhoc, vt sit perfectissima, & simpliciter virtus; satis est, quod sit ex se directiva ad benè agendum, independenter à præcepto. Sed etiam ars, ex se, & per se habet, quod sit habitus dirigens ad benè faciendum, conformiter ad veram rationem. Ergò in arte salvatur id, quod exigitur, & est sufficiens ad constituendam veram, & perfectam virtutem, quæ sit simpliciter talis intrà lineam intellectualem. Et consequenter, ars debet talem virtutem constituere.

DEINDE Suadetur conclusio: ratio virtutis absolutè loquendo, stat in eo, quod faciat bonum habentem, & benè operantem in ea linea, & ordine, ad quem pertinet ipsa virtus. Sed ars facit, seu constituit hominem bonum, & benè operantem intrà lineam rationis, seu intrà genus intellectuale; cùm sit habitus factivus vera cum ratione. Ergò ratio virtutis intellectualis absolutè salvatur in arte. Et consequenter, ars debet constituere veram, & perfectam virtutem intrà lineam intellectualem.

DENIQVE Confirmatur alio ratiocinio contento in doctrina, quam habet Angelicus Parens 1.2. quæst. 57. artic. 3. in solutione ad primum argumentum. Vbi docet: quod sicut scientia semper est ad bonum; ità & ars. Ex qua doctrina, sic formo ratiocinium. Ex eo, scientia ad distinctionem fidei humanæ, opinionis, & suspicionis constituit veram, & determinatam virtutem, quæ intrà lineam intellectualem habet, quod sit simpliciter talis; quià scientia ex se, & ex proprijs principijs, aut ratione, semper est determinata ad verum, quod est bonum intellectus. Sed etiam ars, ex se, & ex propria ratione habet, similem determinationem ad verum: cum ex se, & essentialiter sit habitus factivus vera cùm ratione. Ergò sicut scientia constituit virtutem intellectualem, verè, & simpliciter talem intrà talem lineam: similitèr id ipsum competit arti.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam cõclusionem ad probandum, quod ars, propriè dicta non consistat formaliter, & essentialiter in eo, quod sit habitus, &c. Ratio habitus videtur repugnare arti, aut habere contrapositionẽ ad illam. Ergò ars non potest esse habitus, nec per talẽ rationem constitui. Consequentia patet; & antecedens probo; vt enim docet Aristoteles in præsenti capite de ratione artis, ad distinctionem scientiæ, sapientiæ, & intellectus principiorum, est, quod versetur circà factibilia, & contingentia, & quæ de facili aliter se se habere possunt; & vt idem Philosophus docet in capite de qualitate de ratione habitus est; quod sit qualitas permanens difficilè variabilis, & mobilis à subiecto. Sed ratio variabilis contingentis, & valdè fallibilis, & ratio difficilè movilis indicant, & ostendunt

inter

inter se repugnantiam, aut adminus contrapositionem. Ergò ratio habitus ostendit repugnantiam, aut contrapositionem ad artem. Et sic ars non potest esse habitus, nec per talem rationem constitui.

SED VNDO Arguitur; ars propriè pertinet ad intellectū. Sed in intellectu nō possunt dari habitus. Ergò ars non potest habere, quod sit habitus. Maior constat, ex eo, quod arti attribuitur, quod sit factivus cum ratione, quod solum attinet ad intellectum. Et minorem probo, habitus solùm possunt dari in eo, quod respectu illorum habeat rationem subiecti. Sed intellectus, ex eo, quod est quædam forma simplex, & spiritualis, non potest respectu aliarum rerum habere rationem subiecti. Ergo in intellectu non possunt dari habitus. Ac per consequens, cùm ars propriè pertineat ad intellectum, non potest esse habitus, nec per talem rationem constitui.

TERTIO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Vt enim docet Philosophus in prædicamentis, in capite de qualitate, cum omnis habitus sit qualitas, & omnis qualitas sit dispositio, etiàm omnis habitus habet, quod sit dispositio. Sed in intellectu non potest dari dispositio. Ergò nec in intellectu potest dari habitus. Maior videtur certa, & minorē probo; secundū Aristotelem, lib. 5. Methaphysicæ, textu 24. dispositio est ordo habentis partis. Et sic solùm potest esse tanquam in proprio subiecto in eo, quod habet partes. Sed in intellectu, cùm sit potētia nudè, & purè spiritualis, non dantur aliquæ partes, quæ disponantur. Ergo in intellectu non potest dari dispositio. Ac per consequens, nec habitus. Sed ars propriè pertinet ad intellectum, & propriè operatur per illum, existens in ipso intellectu. Ergò ars non potest esse habitus, nec in habitu consistere.

QVARTO Arguitur; de ratione artis est, quod per se dicat ordinem ad actum artificiosum; quià cùm ars per se habeat, quod sit recta ratio operum faciendorum; per se etiam ordinatur, aut fundat habitudinem ad opera externa efficienda. Sed habitus non videtur dicere per se habitudinem ad opera externa, sed ad actum. Ergò ars non potest esse habitus. Maior patet, & minorem probo; in tantum enim aliquid dicit per se habitudinem ad actum, inquantū potest pervenire ad ipsū actum coniungendo secum actū, seu prorumpendo in illum, & agendo; & in tantum agit inquantum est in actu. Sed habitus conservando suam propriam rationē habitus, non potest reduci ad actum secundùm; cùm habitus ex se dicat potentialitatem, & indifferentiam attinentem ad actum primum. Ergò habitus per se non dicit habitudinem ad actum. Et cùm ars per se dicat ordinem ad actum, ars non potest esse habitus, nec per rationem habitus constitui formaliter, & essentialiter.

QVINTO Arguitur; ars admittit augmentum, & diminutionem; est enim capax suscipiendi magis, & minus, ratione cuius latitudinis, aut extensione experimur, quod intrà eandem artem aliqui sūt maiores, aut præstantiores artifices; & alij sunt minores, aut imperfectiores. Sed habitus non est capax augmenti, & diminutionis. Ergò ars secundùm se considerata non potest induere, aut habere rationem habitus. Maior constat, & minorem probo; habitus cùm essentialiter sit quædam qualitas, & qualitas sit forma simplex cōsistens in indivisibili, etiam habitus habet rationem formæ consistentis in indivisibili. Sed forma simplex in indivisibili cōsistens, non est capax augmenti, aut diminutionis; cùm indivisibile non admittat magis, aut minus. Ergò habitus non est capax augmenti, aut diminutionis. Et sic ars, secundùm se considerata non potest habere rationem habitus; nec potest constitui essentialiter per habitum.

SEXTO Arguitur; vt enim docet, & demonstrat Angelicus Præceptor 1. 2. quæst. 17. artic. 3. & quæst. 22. artic. 7. similitudo est propria causa conformitatis, & amoris; quarè Ecclesiastici 13. dicitur: *Quod omne animal diligit sibi simile.* Ex sic ea, quæ suapte natura, seu connaturaliter fundant, & habent inter se mutuum amorem, debent habere similitudinem. Sed vt Aristoteles asserit, & comprobat in hoc præsenti capite ex sententijs aliorum antiquorū fortuna, & ars, inter se fundant, & habent mutuam, & specialem dilectionem; inquit enim Philosophus: *Quē admodum, & Agatho dicit: Quippè ars fortunam; fortunaque diligit artem.* Ergò ars, & fortuna debent inter se assimilari. Sed fortuna non consistit in habitu, nec habet rationem habitus. Ergò neque ars debet consistere in habitu, aut habere talem rationem.

SEPTIMO Arguitur; contra particulam *factivus*. Ars propriè existit, & propriè, & formaliter operatur per intellectum. Sed ratio factionis, & factivi non cōvenit propriè intellectui, & his, quæ in intellectu sunt. Ergò nec convenit arti, quod

sit

sit habitus factivus. Maior est certa, & minorem probo: factio, & factivum dicuntur propriè talia per ordinem ad opera externa. Sed intellectui, & eis, quæ in eo sunt, & cum ipso, & per ipsum operantur, non convenit, quod exerceantur per opera externa, seu operationes transeuntes: sed per actus, aut operationes immanentes. Ergò ratio factionis, & factivi non convenit intellectui, & his, quæ in intellectu sunt, & per intellectum operantur. Et cùm ars sit in intellectu, & per intellectum operetur; consequens videtur, quod arti non competat, quod sit habitus factivus, & sic per hoc non potest constitui essentialitèr.

OCTAVO Arguitur, ratio activi, & ratio factivi sunt rationes contrapositæ: & sic non possunt convenire eidem potentiæ: ita, vt vna, & eadem potentia sit activa, & factiva. Sed intellectui ratione prudentiæ, per quam specialissimè, & modo præstantissimo afficitur, convenit: quod sit potentia activa. Ergò non debet illi competere, quod sit potentia effectiva. Sed ars est in intellectu, & solum habet operari per intellectum. Ergò arti non potest propriè convenire esse effectivum, aut quod sit factivus, nec potest per talem rationem propriè, & formaliter constitui.

NONO Arguitur, si ars constitueretur formaliter per rationem effectivam, seu per habitum effectivum: maximè tanquam per differentiam, per quam distingueretur à reliquis habitibus intellectualibus. Sed per rationem effectivi non distinguitur à reliquis habitibus intellectualibus ars. Ergò nullo modo potest deservire ad illius constitutionem ratio habitus factivi. Maior constat, ex dictis prò suadenda prima conclusione. Et minorem probo, sapientia est vnus ex habitibus intellectualibus, à quibus per suam propriam differentiam debet distingui ars. Sed per rationem factivi non distinguitur ars à sapientia; ex eo, quod sapientiæ etiam convenit facere, seu efficere, vt colligitur ex illo Psalmi 103. *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo per rationem effectivi non distinguitur ars à reliquibus habitibus intellectualibus: & sic ratio factivi nullo modo potest attinere ad eiusdem artis constitutionem.

DECIMO Arguitur, sicut per artem efficiuntur aliqua artificiosè, ità etiam per prudentiam efficiuntur prudenter; vndè de quam pluribus operibus externis conformitèr ad rectam rationem executis dicitur, quod sint directæ, & causatæ à prudentia: ità, vt ab ea, tanquàm à legitima causa procedant. Ergò ratio principij effectivi, seu habitus effectivi, non solùm convenit arti, sed etiam prudentiæ. Et sic talis ratio non convenit arti, tanquam proprium distinctivum illius à reliquis habitibus intellectualibus; obquod non potest propriè habere rationem constitui formalis respectu ipsius artis.

VNDECIMO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum: quod ars non constituat verè, & propriè virtutem intellectualem. Ratio virtutis, vt sic, seu ratio generica virtutis debet cõvenire virtutibus intellectualibus, & de illis verificari. Sed ratio cõmunissima virtutis, vt sic, non salvatur, aut verificatur de arte. Ergò ars non habet verè, & simplicitèr, quod constituat virtutem intrà lineam intellectualem. Maior apparet certa, & minorem probo: ratio communissima virtutis, vt sic, consistit in eo, quod faciat bonũ habentem, & benè operantem, præstando illi similem denominationem. Sed ars non habet per se, aut ratione sui, quod constituat bonum, & benè operans subiectum, cui inest, præstando ei absolutè denominationem. Sed solum tribuit ei denominationem boni, aut benè operantis restrictè: & secundum quid: hoc est, boni artificis. Ergo ratio communissima virtutis, vt sic, non salvatur in arte. Et sic ars non potest constituere virtutem veram, & simplicitèr talem attinentem ad lineam intellectualem.

DVODECIMO Arguitur, secundum D. Augustinum, lib. 2. de Libero Arbitrio, capite 19. virtus absolutè, & generalissimè sumpta: est, *qua nemo malè vtitur*. Sed hoc non convenit arti, quia arte possunt artifices malè vti, quando, & quomodo eis placuerit. Ergò ratio virtutis non verificatur de arte. Et consequentèr, ars non constituit virtutem intellectualem propriè, & simplicitèr dictam.

DECIMO TERTIO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; secundum Aristotelem in principio capitis præcedentis; opinio, & suspicio non constituunt virtutes intellectuales. Ergò nec ars debet similem virtutem constituere. Antecedens est expressa doctrina Philosophi, & consequentiam probo: ideò excludit Aristoteles suspicionem, & opinionem à ratione virtutis intellectualis; quià etiam si sint verè, & propriè habitus attinentes ad intellectum: tamen non sunt habitus determinati ad verum, sed indifferen-

rentes ad verum,& falsum,seu ad bonum, & malum. Sed ars,ex se est habitus ostendens indifferentiam ad bonum,& malum; ità, vt pro suo libito artifices possint vti benè,& malè tali habitu seu arte; vt multoties experitur. Ergò eadem ratio datur, & militat adhoc,vt ars non constituat virtutem intellectualem; àc datur in suspicione, & opinione; & consequenter sicut suspicio, & opinio dictam virtutem non constituunt, nec ars debet constituere eam.

DECIMO Quarto arguitur, sicut qualitatis non datur alia qualitas, nec vnius formæ altera forma; quià aliàs procederetur in infinitum; sic nec vnius virtutis datur,nec debet admitti alia virtus; quare si ars esset virtus, non daretur alia virtus ipsius artis. Sed vt Philosophus docet circà finem capitis quinti sequentis; artis datur virtus. Ergò ars nullo modo potest constituere virtutem; & sic nec intrà lineam intellectualem.

DECIMO Quinto arguitur, omnis virtus intellectualis seorsim,& in particulari sumpta, vt condivisa ab alijs virtutibus,determinatè pertinet vel ad genus virtutis speculativæ, vel ad lineam, & genus virtutis intellectualis practicæ, vt apparet omnes aliàs virtutes intellectuales seorsim considerando: prudentia enim determinatè pertinet ad genus virtutis intellectualis practicæ. Et scientia, & sapientia,& intellectus principiorum determinatè pertinent ad lineam,& genus virtutis intellectualis speculativæ. Quarè si intrà lineam intellectualem ars constitueret determinatam virtutem deberet pertinere determinatè,vel ad lineam speculativam, vel ad lineã practicã. Sed ars non potest constituere determinatè virtutẽ attinẽtẽ ad lineam speculativam,nec determinatè contentam intrà lineam practicam; cùm intra artem dentur aliquæ artes speculativæ, quales sunt artes liberales; & aliæ, quæ sunt purè practicæ, vt artes mechanicæ. Ergò in arte non salvatur id, quod est proprium virtutum intellectualium, & sic non potest ars constituere virtutem, quæ propriè, & simpliciter habeat rationem talis intrà lineam intellectualem.

DECIMO Sexto arguitur; cùm enim artes sint in duplici differentia proposita:scilicet aliæ speculativæ,& aliæ practicæ, & mechanicæ; si aliquibus propriè competeret constitutio virtutis intellectualis,id maximè videtur attinere ad artes speculativas,seu liberales,ex eo,quod sunt nobiliores, & præstantiores, quàm artes mechanicæ; & sic magis aptæ,& accomodatæ ad talem constitutionem. Sed artibus liberalibus attinentibus ad lineam speculativam non attinet, quod constituant virtutem intellectualem. Ergò nec alicui alteri arti convenit talis constitutio. Maior apparet certa. Et minorem probo; de ratione virtutis, generaliter loquendo est, quod sit habitus operativus, obquod diffinit illam Philosophus, dicens:quod virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum. Sed habitus speculativi, quales sunt artes liberales, non habent, quod sint operativi,sed potius condividũtur, & condistinguntur ab habitibus practicis, & operativis. Ergo artibus liberalibus attinentibus ad lineam speculativam non pertinet, quod constituant virtutem intellectualem: àc per consequens,nec alicui alteri potest convenire talis constitutio virtutis.

Decimo seotimo arguitur; ex illa doctrina,quã tradit Philosophus in calce præsentis capitis,dicens: *Ars igitur habitus est quidam faciendi vera cum ratione. Contrarium autem artis habitus est faciendi falsa cum ratione circà id, quod aliter se se habere potest.* Tunc sic, de ratione virtutum intellectualium est, quod consistant in medio, vt demonstrat D. Thomas, loquens specialiter de hoc genere virtutum 1 2.quæst. 64.artic.2.Sed secundùm relatam doctrinam Aristotelis, ars non consistit in medio. Ergò secundùm doctrinam Aristotelis,& D. Thomæ,ars non potest constituere virtutem intellectualem, quæ verè, & simpliciter habeat rationem talis. Maior constat,ex loco allegato D. Thomæ. Et minorem probo; si enim ars statueret aliquam mediocritatem; ità vt in medio consisteret, respiceret non solùm vnum vitium, aut extremum vitiosum contrarium,sed duo adminus, inter quæ medium haberet.Sed secũdùm relatam doctrinam Aristotelis ars non respicit plura extrema vitiosa contraria,sed vnum tantum, quod est habitus faciendi falsa cùm ratione; & si haberet plura contraria,illa assignaret Philosophus; aliàs diminutè procederet assignando tantum vnum, & omittendo alia.Ergò conformiter ad doctrinam Aristotelis traditam, ars non potest consistere in medio; nec constituere virtutem intellectualem propriè,& simpliciter talem.

Decimo octavo arguitur;quælibet forma, semel applicata, seu vnita cuicunque subiecto tribuit ei proprium effectum formalem, & denominationem correspon-

den-

dentem tali effectivi formali; vt apparet considerando per inductionem omnes formas inconcreto, seu prout sunt vnitæ proprijs subiectis: & specialitèr apparet in arte, quæ ex eo, quod existit in quocunque homine, tribuit ei effectum, & denominationem artificis. Et sic si ars verè, & propriè esse, virtus tribueret subiecto proprio, cui inest denominationem virtuosi. Sed ars, quæcunque illa sit, non præstat proprio subiecto denominationem virtuosi: siquidem artifices, non ex eo, quod habeant artes, & perfectissimè per illas operentur; non ideò dicuntur virtuosi; sed simul cùm assistentia magnarum, seu nobilissimarum artium, & perfecto vsu earum possunt conservare esse vitiosum. Ergò ars per se non præstat effectus proprius attinentes ad virtutem, nec potest constituere veram, & propriam virtutem.

DECIMO Nono arguitur, ex doctrina, quam tradit, & habet Philosophus in superiori libro secundo, capite 3. Vbi generaliter loquens de virtutibus, asserit: quod de ratione virtutis est; quod operetur, aut versetur, circà difficilè, & bonum. Ergò adhoc, vt ars participaret, verè, & propriè esse, & rationem virtutis, deberet versari, circà bonum. Sed ars, vt asserit Philosophus, tàm in præsenti capite quarto, quàm in tertio præcedenti, non versatur, circà bonum, sed circà verum. Ergo ars non potest esse verè, & propriè virtus.

VIGESIMO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor 1. 2. quæst. 65. artic. 2. Vbi probat, quod virtutes intellectuales manent post hanc vitam; ità, vt in anima separata conserventur. Sed ars non videtur posse conservari post istam naturalem vitam in anima separata. Ergò ars non habet propriè rationem virtutis intellectualis. Maior est ipsa doctrina, & sententia D. Thomæ. Et minorem probo; in anima separata à corpore non potest permanere, aut conservari aliquid superfluum: nàm si natura in statu connaturali, non admittit superfluitatem. Sed potius illam abhorret, & excludit; multò minus admittit superflua in alio statu superiori, & supernaturali. Sed artes in statu separationis animæ sunt otiosæ, & superfluæ in illa; quia tunc non potest anima artificiosè operari, aut propria opera artis exercere. Ergò artes non possunt conservari post istam naturalem vitam in anima separata. Nec possunt habere verè, & propriè rationem virtutis intellectualis.

DENIQVE Arguitur; illud, quod ex se dicit rationem generalem conuenientem omnibus virtutibus, non constituit, nec potest constituere aliquam determinatam speciem virtutis; quia genus nũquam coincidit cùm aliqua ex speciebus sub eodem genere contentis. Sed ars, per se dicit rationem generalem, seu genericam conuenientem omnibus virtutibus. Ergò ars non constituit, nec potest constituere determinatam speciem virtutis intellectualis. Maior patet, & minorem probo, ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor 1. 2. quæst. 58. articul. 2. ex Diuo Augustino, & quam desumpsit, ex libro 4 de Ciuitate Dei, cap. 21. & ex libro 15. cap. 3. & ex lib. 19. cap. 1. Vbi declarans, & diffiniens Divus Augustinus virtutem absolutè sumptam, dicit: quod virtus est: *Ars rectè viuendi.* Eccè vbi in diffinitione virtutis vt sic, & absolutè sumptæ, ponit pro ratione generica, artem. Ergò ars per se dicit rationem genericam conuenientem omnibus virtutibus, & sic non potest constituere aliquam determinatam speciem virtutis, attinentem ad lineam intellectualem.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, negando primum antecedens. Et ad probationem, concessa maiori, quo ad vtramque partem; distinguo minorem. Sed ratio variabilis, & facilè mouilis, & ratio per se permanentis, & difficilè moviles, ostendunt inter se repugnantiam, vel adminus contrapositionem: distinguo minorem. Quandò versantur, circà idem, aut comparantur ad idem extremum; concedo minorem. Quandò versantur, aut comparantur ad diversa extrema, nego minorem, & consequentiam. Quià aliud est ars, seu id, in quo ipsa ars propriè, & formalitèr consistit; & aliud est materia circà quam ars versatur, seu in qua exercetur, & operatur; & sic potest optimè componi, & stare, quod ars, per se, propriè, & formalitèr habeat esse permanens; & fundans difficilè mutationem à subiecto, sicut attinet ad rationem habitus; & quod materia circà quam talis habitus, & ars, versantur sit transiens, & valdè fallibilis. Itaque ex contingentia, & defectibilitate materiæ, circà quam versatur ars, non auferetur, quod ars sit habitus; & quod per habitum essentialiter constituatur.

AD Secundum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationẽm similitèr, concedo maiorem, & nego minorẽ. Quià non obstat, quod aliqua entitas sit forma spi-

ſpiritualis, & valdè ſimplex, ad hoc vt habeat rationē ſubiecti reſpectu alterius, & aliam formam poſsit ſuſcipere; dum modo forma ſpiritualis habeat potentialitatem ad ſuſcipiendum. Et cum intellectus, quanvis ſit forma ſpiritualis, & valdè ſimplex: tamen habeat potentialitatem ad ſuſcipiendum aliud; inde eſt, quod in ſe poteſt ſuſcipere habitus, & inter illos artem; ità vt ratio habitus eſſentialitèr conveniat arti, & per talem rationem ars conſtituatur.

AD Tertium argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem; & ad probationem, diſtinguo maiorem; diſpoſitio eſt ordo habentis partis, diſtinguo; diſpoſitio purè corporalis, concedo maiorem, diſpoſitio ſpiritualis, nego maiorem; aut ſubdiſtinguo; eſt ordo habentis partes poteſtativas, ſeu potentiales; omitto maiorem. Eſt ordo habentis partes quantitativas; nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quià in illo loco, in quo Philoſophus docet, quod diſpoſitio eſt ordo habentis partes; aut ſolum loquitur de diſpoſitione purè corporali, quales ſunt ſanitas, & pulchritudo; vel ſi locutus eſt in ampliori conſideratione comprehendendo etiam habitus, & diſpoſitiones ſpirituales; ſenſus eſt; quod diſpoſitio eſt ordo habentis partes; non quidem quantitativas; ſed animæ habentis potentias admodum propriarum partium. Et in hoc ſenſu ſalvatur quod in intellectu dentur diſpoſitiones, & habitus, & quod ars attinens ad intellectum conſiſtat formaliter, & eſſentialiter in habitu.

AD Quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem ſimiliter; quia ad hoc vt aliquod principium effectivum dicat habitudinem ad actum ſecundùm, tanquàm ad proprium exercitium, non eſt neceſſarium, quod tale principium ſit in ſe actus ſecundus; ſed ſatis eſt, quod actus ſecundus egrediatur ab illo; & cum ab habitibus procedant quam plures actus ſecundi, vt propria earum exercitia; ſit conſequens; quod habitus dicunt ordinem, ſeu habitudinem ad actus, & ſic ſtat optimè, quod ars ſit habitus, & quod per habitum conſtituatur eſſentialiter.

AD Quintum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem. Habitus ex eo quod eſt forma ſimplex conſiſtit in indiviſibili, diſtinguo; ſi habitus conſideretur præciſè ſecundumſe, & ſecundum ſuam nudam, & puram entitatem, concedo maiorem; ſi conſideretur per ordinem ad ſubiectum, & ſecundum modum efficiendi ipſum, nego maiorem. Sed forma ſimplex, & indiviſibilis non eſt capax augmenti, & diminutionis, diſtinguo minorem, ſub ea ratione, & conſideratione, ſub qua habet indiviſibilitatem, concedo minorem. Secundum comparationem ad ſubiectum, quatenus admittit, & oſtendit latitudinem gradualem in afficiendo, & informando ipſum ſubiectum, nego minorem, & conſequentiam. Nam licet habitus ſecundùm ſuam puram, & nudam entitatem conſideratus, habeat eſſe, & rationem formæ indiviſibilis; tamen ſecundum ordinem quem dicit ad ſubiectum, fundat latitudinem, & diviſibilitatem, & hoc modo ſuſcipit magis, & minus. Vndè D. Thomas 1. 2. quæſtione 53. articulo 2. ad 1. inquit: *Quod habitus ſecundùmſe conſideratus eſt forma ſimplex, & ſecundum hoc non accidit ei diminutio; ſed ſecundum diuerſum modum participandi, qui, prouenit ex indeterminatione potentiæ ipſius participantis, quæ ſcilicet diuerſi modè poteſt vnam formam participare, vel quæ poteſt ad plura, vel ad pauciora extendi.* Et ſic ex hoc capite non aufertur, quod ars ſit habitus.

AD Sextum argumentum reſpondetur; quod etiam ſi ſimilitudo ſit cauſa amoris; tamèn non eſt vnica cauſa illius ſed aliæ quam plures cauſæ dantur, ex quibus amor poteſt cauſari, & augeri; & ſic ex eo quod ars, & fortuna mutuo ſe diligant, non ſequitur, quod debeant habere ſimilitudinem in ſpecie, aut ingenere proximo, ſed ſatis eſt, quod conformentur in aliquo; videlicet in materia ſingulari, contingenti, & variabili, circà quam verſantur. Et ideò ratione conformitatis, & amoris, non ſequitur; quod quia fortuna non eſt habitus: quod ars non debeat habere talem rationem.

AD Septimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed ratio factivi non convenit propriè intellectui, diſtinguo minorem. Quantum ad elicientiam, ſeu immediatam executionem factionis, concedo minorem. Quantum ad directionem illius, nego minorem, & conſequentiam. Licet enim factio propriè, & formalitèr dicat praxim, & actum externum tranſeuntem ad aliam materiam, ſeu ſubiectum, & huiuſmodi actus non

posſint elicitivè cauſari ab intellectu, nec ab arte exiſtente in eodem intellectu, & operante per illum; ex eo quod ſolùm eliciunt actus, ſeu operationes formaliter immanentes; tamen intellectus determinatus per artem, per ſe habet dirigere, ſeu directivè cauſare factiones, quæ exterius exercentur cõformitèr ad regulas artis. Et quià in hoc ſenſu determinatè attribuitur arti, quod ſit habitus factivus: conſequens eſt, quod talis ratio arti convenit, & de illo verificatur, ita vt ſit formale conſtitutivum illius.

AD Octavum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem, ratio activi, & ratio factivi ſunt rationes contrapoſitæ diſtinguo maiorem, reſpectu eiuſdem actus, aut in comparatione ad eundem habitum, omitto maiorem. Reſpectu eiuſdem potentiæ, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam: Nàm etiam ſi ratio aſſenſus, & diſſenſus ſint rationes contrapoſitæ, & incompatibiles reſpectu eiuſdem actus, & ratio ſcientiæ, & prudentiæ contraponantur in comparatione ad eundem habitum; tamen hæc omnia, & alia quàm plurima non fundant incompatibilitatem per ordinem ad eandem potentiã intellectus, ſed intrà amplam ſpheram, & activitatem intellectus continentur; ita vt vna, & eadem potentia intellectiva omnia illa munera, & officia exerceat ſecundum diverſas rationes. Et ſic quanvis ratio activi conveniat intellectui per prudentiam, etiam convenit ei ratio factivi per artem. Taliter quod ars propriè habeat rationem habitus factivi, & conſtituatur per eam.

AD Nonum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem ſimiliter concedo maiorem, & nego minorem. Et ad probationem inſtantiam ex Pſalmo 103. dùm dicitur, *Omnia in ſapientia feciſti*; dico; quod ibi nomine ſapientiæ intelligitur ars; quia vt Ariſtoteles docet in principio capitis ſeptimi ſequentis: *Sapientiam autem in artibus iſs tribuimus, qui in ipſis ſunt exactiſſimi.* Et cùm Deus in operando per ideas, & artem divinam, ſit exactiſsimus; ſiquidẽ vt docet D. Thomas libro tertio contrà gentes capite 24. *Ars aſſimilatur naturæ: quia natura eſt ratio artis diuinæ indita rebus, qua mouentur ad ſuos fines.* Indè eſt; quod efficientia creaturarum; etiam ſi formaliter correſpondeat omnipotentiæ, quatenus habet rationem artis; tamen exprimitur per nomen ſapiẽtiæ, propter eminentiam, & modum ſupremum operandi per artem, ſeu ideam, qui convenit Deo, ſed hoc non tollit, quod efficientia, vt efficientia eſt, aut reſpectus ad efficiendum ad extra non correſpondeat ſapientiæ divinæ, prout noſtris conceptibus, ſeu modo concipiendi, diſtinguitur ab arte. Quia ſapientia, vt formaliter concipitur condiviſa & condiſtincta ab arte, ſolum habet rationem perfectionis contemplativæ. Et ſic ratio efficiendi cum rectà ratione, legitimum diſtinctivum eſt artis à reliquis virtutibus intellectualibus; quarè optimè aſsignatur pro formali conſtitutivo illius.

AD Decimum argumentum reſpondetur; quod prudentia taliter ſe habet reſpectu omnium virtutum practicarum, tàm moralium, quàm intellectualium; quod cùm moralibus fundat neceſſariam connexionem; ità vt nulla virtus moralis poſsit operari niſi aſsiſtente, & dirigente illam prudentia: at verò virtutes intellectuales practicę, qualis eſt ars, taliter ſe habẽt; reſpectu prudentiæ, quod etiam ſi non fundẽt, aut habeãt neceſſariam connexionem; tamen poſſunt conformari in operando hic, & nunc: ità vt ars coadiuvetur, & aliquo modo perficiatur per prudentiam, quantum ad executionem operum ipſi arti correſpondentium. Et ſecundum hoc efficientia aliquorum operum participat denominationem à prudentia; non quidèm taliter quod ipſa efficientia, quoad ſubſtantiam cauſetur à prudentia; ſed quia cum ſubſtantialiter cauſetur ab aliqua arte, provt efficientia, ſeu vt factio eſt, modificatur tamen, ſeu perficitur à virtute prudentiæ. Vnde directio rationis effectiva, ſeu provt formaliter terminatur ad factionem externam, quoad entitatem, & eſſe quaſi ſubſtantiale factionis, ſolis artibus, ſecundum quod artes ſunt, correſpondẽt; ità vt conceptus effectivi propriè ſit diſtinctivus, & conſtitutivus artis, vt ars eſt.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem; & ad probationem, diſtinguo maiorem ratio virtutis vt ſic, & abſolutè ſumptæ, conſiſtit in eo, quod faciat habentem ipſam bonum, & benè operantem, diſtinguo; in illa linea determinata, ad quam pertinet ipſa virtus, concedo maiorem. Quod faciat habentem bonum, & benè operantem abſolutè, ſeu ſimpliciter, & omnibus modis, nego maiorem. Sed ars non facit bonum, & benè operans, ſubiectum, cui ineſt; diſtin

tinguo minorem, bonum, & benè operans ſimplicitèr, & in omni linea, cõcedo minorem. Bonum, & benè operans in determinata linea intellectuali, nego minorem; & conſequentiam. Quia licèt ars non tribuat abſolutè, & ſecundum omnem rationem, & conſiderationem eſſe, & denominationem boni, & benè operantis ſubiecto, cui ineſt; tamen præſtat eſſe; & denominationem boni artificis, & benè operantis artificioſè. Et hoc ſufficit vt conſtituat veram, & perfectam virtutem intellectualem.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Nàm artifices malè agentes, non operantur malè ex arte, aut per artem; ſed ſi in materia artis inordinatè exercentur, potius operantur contra artem, & eius regulas, quàm operentur ex arte. Quarè ex hoc capite influendi in operationem inordinatam, ſeu vitioſam; non amittit ars, quod ſit virtus intellectualis: quia ipſa nunquàm præſtat directionem ad opus inordinatum, nec in illud influit. Vndè ad hoc argumentum reſpondet Angelicus Parens 1.2. quæſtione 57. articulo 3. ad primum *Quod cum aliquis habens artem operatur malum artificiatum; hoc non eſt opus artis; immo eſt contra artem, ſicut etiam cum aliquis ſciens verum mentitur; hoc, quod dicit, non eſt ſecundum ſcientiam. Sed contra ſcientiam. Vndè ſicut ſcientia ſe habet ad bonum ſemper: ita & ars. Et ſecundum hoc dicitur Virtus. In hoc tamen deficit à perfecta ratione Virtutis: quia non facit ipſum bonum Vſum, ſed ad hoc aliquid aliud requiritur, quan Vis bonus Vſus ſine arte eſſe non poſsit.*

AD Decimum tertium argumentum reſpõdetur, concedendo antecedens, & negando conſequentiam. Et ad probationem conceſſa maiori, nego minorem. Eſt enim magnum diſcrimen inter habitum ſuſpicionis, & opinionis ex vna parte, & artem, ſeu habitum artificioſum ex altera. Nàm ſuſpicio, & opinio talitèr ſe habent reſpectu cognitionis, ſeu operationis veræ & falſæ, quod non ſolum ſinunt, aut relinquunt locum ad hoc, vt proprium ſubiectum tales actus exerceat: verum etiam influunt in vtranque cognitionem, ſcilicèt tàm in falſam; quàm in veram; quarè ex ſe, & ab intrinſeco ſunt indifferentes ad verum, & falſum, ad bonum, & malum. Et ſic non habent determinationem ad bonum, exactam ad conſtitutionem virtutis; nec poſsũt conſtituere virtutem intellectualem. At verò ars talitèr ſe habet in ordine ad verum practicum efficiendum; ſeu in ordine ad dirigendum circà efficienda ab hominibus quod licèt non auferat, aut impediat, quod artifex pro ſuo libito exerceat effectiones inordinatas, & defectuoſas; tamen ipſa ars per ſe, nec præſtat directionem ad exercitium talium actionum, nec vllo modo influit in illas. Et ſic non obſtat, quod opinio, & ſuſpicio non ſint virtutes intellectuales; ad hoc vt ars habeat talem rationem.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſicut non datur vnius qualitatis alia qualitas, nec vnius formæ alia forma: ſic vnius virtutis non datur, nec debet admitti alia virtus, diſtinguo maiorem; non datur, nec debet admitti alia virtus intrinſicè afficiẽs illam in ordine ad conſtituendam illã ineſſe virtutis, concedo maiorem. Non datur nec debet admitti alia virtus concurrens quaſi extrinſicè ad modificandum, & ſub aliqua ratione perficiendum actus alterius virtutis, nego maiorem. Sed ſecundũ Philoſophum, artis datur alia virtus, diſtinguo minorem; alia virtus afficiens artem intrinſicè, in ordine ad tribuendum illi eſſe virtuoſum, nego minorem. Alia virtus quaſi imperans, & per modum cauſæ extrinſicæ, modificans, & influens aliquam novam perfectionem in actibus artificioſis, omitto minorem, & nego conſequentiam. Vndè ad hoc argumentum reſpondet Angelicus Magiſter loco vbi proximè ad ſecundum: *Quod quia ad hoc Vt homo benè Vtatur arte, quam habet, requiritur bona Voluntas, quæ perficitur per Virtutem moralem: ideò Philoſophus dicit; quod artis eſt Virtus; ſcilicèt moralis; inquantum ad bonum Vſum eius aliqua Virtus moralis requiritur. Manifeſtum eſt enim, quod artifex per iuſtitiam, quæ facit Voluntatem rectam inclinatur, Vt opus fidele faciat.*

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Si ſumatur abſolutè, & in toto rigore: nàm ſciẽtia conſtituit veram virtutem intellectualem, vt in commentarijs ſuprà caput tertium præcedens oſtendimus: & tamen nec determinatè clauditur in linea, aut genere ſpeculativo, nec determinatè continetur in genere practico, ſed indifferenter ſe habet ad vtrunque; cum dentur aliquæ ſcientiæ practicæ, & aliæ ſpeculativæ. Et ſic non obſtat, quod ars abſolutè; & in communi conſiderata non pertineat ad aliquam ex duabus lineis propoſitis determinatè ad hoc, vt conſtituat determinatam ſpeciem virtutis intellectualis, conſiſtentem in eo, quod ſit habitus factivus, ſeu effectivus vera cum ratione.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, omiſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem, conceſſa etiam maiori, nego minorem. Ob duplicem cauſam, ſeu rationem. Primò nàm etiam ſi conformitèr ad ea, quæ permiſsivè tantum propoſuimus, & diximus in præcedenti ſolutione ad decimum quintum argumentum, admittamus, quod dentur aliquæ artes, quæ inquantum artes eſſent ſpeculativæ; (quod quanvis admitto, non tamen concedo, nec poteſt concedi), tamen ex hoc non aufertur, quod artes ſpeculativæ non ſint habitus operativi, ſicut exigitur ad conſtituendam virtutem intellectualem. Nàm omnes ſcientiæ; inquantum ſcientiæ ſunt, habent propriè, & rigorosè, quod ſint habitus operativi, ſicut requiritur adeſſe virtutis intellectualis. Ergò idem pariformitèr poteſt dici de artibus. Secundò; quia etiam ſi in artibus liberalibus reperiatur, quod aliquæ ſint ſpeculativæ; tamen id non habent, inquantum artes; ſed inquantum identicè habent rationem ſciẽtiæ; ità vt omnes ſcientiæ, inquantum ſciẽtiæ ſunt: cum ex propria ratione habeant verſari circà vniverſalia, æterna, & neceſſaria, quæ alitèr ſe habere non poſſunt; debent eſſe formalitèr ſpeculativæ. Et cum artes per oppoſitum verſentur circà ſingularia, contingentia, & defectibilia; induendo eſſentialitèr rationem habitus factivi, ſeu effectricis; ideò eſſentialitèr omnes artes, inquantum artes ſunt, ſunt habitus practici, attinentes determinatè ad lineam practicam, ſicut ſcientiæ pertinent ad lineam ſpeculativam. Vndè ſuperabundantèr ſalvatur in artibus ratio habitus operativi exacta ad conſtituendam virtutem intellectualem, & ſimilem virtutem propriè conſtituunt.

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem. Omnes virtutes habent, quod conſiſtant in medio; diſtinguo maiorem. Quod conſiſtant in medio rationis, concedo maiorem. Quod conſiſtant in medio rei, præciſè, nego maiorem. Sed ars non conſiſtit in medio, diſtinguo minorem: in medio rei, aut in medio dicente, & deſignante habitum medium ponentem, ſeu conſtituentem mediocritatem inter duo vitia extrema, concedo minorem. Non conſiſtit in medio rationis, hoc eſt, dicentẽ conformitatem ad veram rationem, nego minorem, & conſequentiam. Quia mediocritas, quæ attinet ad virtutes intellectuales, & quam illis aſsignat D. Thomas, eſt mediocritas conformitatis ad rationem veram. Et cum huiuſmodi mediocritas ſalvetur in arte; ex eo quod eſſentialitèr habet; quod ſit habitus factivus vera cum ratione conſequens eſt, quod ars participat mediocritatem exactam ad rationem virtutis moralis, & verè eſt virtus intrà illam lineam.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur, quod quælibet forma ſemel applicata ſubiecto, tribuit ei ſuum proprium effectum formalem, & præſtat fundamentum ad hoc, vt participet ſubiectum cui ineſt talis forma propriam denominationem ipſius; ſed non poteſt præſtare amplius. Et cum ars ſolùm conſtituat virtutem intra lineam intellectualem, præſtando tantum directionem ad benè operandum, & non vſum, ſicut illum præſtant virtutes morales; ideò non tribuit denominationem virtuoſi, abſolutè, & ſimplicitèr, ſicut aliæ, ſed ſolùm reſtrictè ad ſuam propriã lineã.

AD Decimum nonũ argumentum reſpõdetur, quod in primis in illo loco nõ loquitur abſolutè, & generalitèr Ariſtoteles de omni virtute, ſed determinatè de virtutibus moralibus, vt manifeſtè conſtat; tùm ex cõtextu; tùm ex titulo eiuſdem capitis. Et ſic non obſtaret, quod ars non haberet requiſita, quæ ibi proponit Philoſophus, ad hoc vt conſtituat virtutẽ intellectualem. Deindè dicitur, quod etiã ſi generalitèr loquendo de virtutibus; omnibus conveniat; quod verſẽtur circà bonũ; tamen non eſt de ratione earum, quod verſentur circà bonũ ſub expreſſa formalitate boni, eo modo, quo bonũ correſpondet vt obiectum formale appetitui; ſed circà bonũ, aut ſub expreſsione boni, aut ſub expreſsione veri, quod eſt proprium bonum intellectus. Et cum ars formalitèr verſetur circà verũ; ideò ſalvatur, quod etiam verſetur circa bonum, & quod conſtituat veram virtutem.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem omiſſa maiori, nego minorẽ. Quia ars etiam ſi in illo ſtatu ſeparationis animæ à corpore, non poſsit exercere omnes actus, ad ipſam artem attinentes; tàm videlicèt externos, & quaſi imperatos, quàm internos, quos immediatè elicit per operationes intellectus: tamẽ poteſt exercere iſtos actus internos, conducentes ad cognitionem veri practici, correſpondentis illi atti. Vndè in loco allegato in argumento dicit Divus Thomas. *Vnde intellectuales virtutes manent poteſt hanc vitam, quantum ad id, quod eſt formale in eis, non autem quantum ad id, quod eſt materiale.* Itaque ars non eſt ſuperflua reſpectu animæ exiſtentis in ſtatu ſe-

ſeparationis; quare in illo ſtatu poteſt permanere conſervando rationem virtutis intellectualis.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed ars dicit rationem generalem convenientem omnibus virtutibus, diſtinguo minorem; ars ſumpta in acceptione ampla, concedo minorem. Ars ſũpta in acceptione ſtricta, & determinata, prout eſſentialiter eſt recta ratio faciendi, nego minorem, & conſequentiam. Et ſic huic argumento reſpondet Divus Thom. 1. 2. quæſtione 58. articul. 2. ad 1. dicens: *Quod Auguſtinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione, & ſic ſub arte includitur etiam prudentia, quæ ità eſt recta ratio agibilium ſicut ars eſt recta ratio factibilium. Et ſecundum hoc, quod dicit, quod Virtus eſt ars rectè viuendi, eſſentialiter conuenit prudentiæ; participatiuè autem aliis Virtutibus, prout ſecundum prudentiam diriguntur.*

QVÆSTIO SECVNDA.

Quæ ſit materia interna, & externa, circà quam verſatur ars?

ACCEDENS Philoſophus in hoc præſenti capite ad manifeſtandum proprium eſſe, & rationem attinentem ad artem per ordinem ad materiam ei correſpondentem, inquit: *At verò circà generationem ars omnis verſatur, & inuentionem, contemplationem ve, quonam facto fiat eorum aliquid, quæ & eſſe, & non eſſe poſſunt; & quorum principium non in eo, quod efficitur, ſed in ipſo eſt faciente. Nàm neque eorum, quæ neceſſariò ſunt vel fiunt, eſt ars; neque eorum, quæ ſunt ſecundum naturam.* Eccè, quæ Ariſtoteles aſſignat arti pro materia, circà quam verſatur, & in qua exerceatur. Et pro ampliori declaratione mentis, ſeu ſententiæ Ariſtotelis in hoc puncto; & maiori manifeſtatione eorum, quæ ad artem pertinent; præſentem diſputationem proponimus; inquirendo, quod ſit materia, tàm interna, quàm externa, circà quam verſatur, & operatur ars.

NOTO Primò, quod in virtutibus practicis, in quibus ſalvatur, quod non ſolùm ſint habitus operativi quomodocunque, ſed determinatè reperitur, quod ſint factivi, aut activi, ad differentiam, & contrapoſitionem reſpectu virtutum purè ſpeculativarum, quæ licet ſint habitus operativi, quantum ad elicientiam, & exercitium contemplationis, tamen non ſunt habitus factivi, nec activi: in huiuſmodi enim virtutibus activis, & factivis, ſolet diſtingui duplex materia rectificãda; quarum vna eſt immediata, ſeu proxima, & interna; & alia eſt remota, & externa; vt apparet in fortitudine, & temperantia; quæ reſpiciunt pro materia proxima, & interna actus, ſeu paſſiones attinentes ad proprios appetitus ſenſitivos, quibus inſunt; & pro materia externa, & remota illa obiecta exteriora, quæ à talibus paſſionibus connotantur; ſeu ad quæ, per ſe loquendo, dictæ paſſiones ordinantur. Et cùm ars ſit virtus habens propriè, & eſſentialiter rationem habitus practici, & factivi, exigens materiam, in qua operetur, & per quam oſtendat ſuum eſſe factivũ: de tali materia inquirimus; vtrũ arti correſpondeat, tàm materia intrinſeca, quàm extrinſeca? Et quæ illa ſit?

NOTO Secundò; materiam intrinſecam, quæ per ſe loquendo, reſpectu virtutum habet rationem materiæ proximæ; conſiſtere in actibus procedentibus elicitivè, & formalitèr ab eadem potentia, cui virtus ineſt; vt apparet per inductionem percutrendo reliquas virtutes; materia enim proxima correſpondens iuſtitiæ ſunt actus voluntatis, quæ ab ipſa voluntate eliciuntur. Et materia proxima attinens ad fortitudinem ſunt timores, & audaciæ, ſeu paſſiones, quæ exercentur ab appetitu iraſcibili; in quo fortitudo ſubiectatur; & ſic de cæteris, ſi ſeorſim, & per otium, eas percurramus, & conſideremus. Quarè ad determinandũ, & declarandum materiam proximam attinentem ad artem, ſolum videtur opus eſſe attendere ad potentiam, cui ars ineſt, & per quam operatur. Quià operationes propriæ attinentes ad talem potentiam videntur legitimè determinari, & debere, aſſignari pro materia proxima, & interna artis.

NOTO Tertiò; circà materiam remotam, & externam; quod cùm talis materia conſiſtat in rebus exterioribus, ad quas pervenit, ſeu extenditur proprius modus operandi artis; & modus proprius, & ſpecialiſsimus operandi artis, ad diſtinctionẽ aliarũ virtutũ, cõſiſtat in factione, ſeu in modo factivo; & factio, quæ eſt actio, ſeu operatio externa poſsit exerceri, aut exerceatur in quã pluribus, & valdè diverſis rebus; ideòde illis, aut circà illas occurrit diſputãdũ, & examinandũ: vtrũ ars

versetur, tanquam circà materiam remotam circà omnes res externas; àn verò solùm versetur circà aliquas. Et specialitèr occurrit dubium circà illas res, quas determinatè in relato textu excludit Aristoteles ab eo, quod sint materia artis; quales sunt res necessariæ; & res naturales. Quarè enim circà tales res ars non possit propriè exerceri, respiciendo illas, tanquam legitimam materiam remotam?

SIT Prima conclusio: materia proxima, seu interna, circà quam immediatè versatur ars; & quam primo, & principalius rectificat, sunt actus intellectus, secundùm quod ordinantur ad factionem externam. Hæc conclusio deducitur ex Aristotele; dùm in præsenti capite, dicit: *Ars igitur habitus est quidam faciendi cùm ratione.* Ex qua doctrina sic argumentor. Quælibet virtus, sivè ex se fundet extensionem ad rectificandam materiam internam, & externam; sivè solum habeat rectificare, & perficere materiam internam, vt contingit in virtutibus purè speculativis, sèper tamen respicit pro materia proxima actus illius potentiæ, in qua subiectatur, & cum qua, vel per quam operatur. Sed ars est virtus intellectualis residens in intellectu, & operans per intellectum in ordine ad dirigendas factiones. Ergo materia interna, seu proxima correspondens arti debent esse operationes intellectus, secundum quod ordinantur ad dirigendas effectiones. Maior præter quam quod certissima est, potest amplius declarari; tum per inductionem, tum ex ipso conceptu, & legitima ratione materiæ proximæ. Ab inductione quidem, in fortitudine, temperantia, iustitia, prudentia, & reliquis virtutibus; tam intellectualibus, quàm moralibus, in quibus omnibus seorsim consideratis, reperitur, quod respiciãt pro materia proxima actus eiusdem potentiæ, per quam operantur, & in qua subiectantur. Et ex conceptu, & ratione materiæ proximæ declaratur amplius; & comprobatur eadem maior; nam respectu virtutũ, illud propriè habet rationẽ materiæ, quod per ipsas virtutes debito modo disponitur, ordinatur, & rectificatur in ordine ad participãdum honestatem attinentem ad illam virtutẽ; & illud debet habere rationem materiæ proximæ, quod immediatius, seu proximus se habet ad ipsam virturem in ordine ad participationem dictę honestatis. Sed actus eliciti ab eadem potentia, in qua subiectatur virtus, disponuntur ab eadem virtute, & rectificantur ab ea, participando eiusdem virtutis honestatem, & aliàs nihil proximius apparet rectificandum â virtute, cum inter virtutem, & illos actus nihil mediet, sed ipsa virtus immediatè illos attingat, & immediate influat in eos. Ergo generaliter loquendo, de ratione omnis virtutis est, quod respiciat pro materia proxima actus pertinentes ad illam potentiam, cui ipsa virtus adhæret, tanquàm subiecto quo, in quo conservatur, & per quod operatur.

SED Dices; quod in ordine ad disponendum, & rectificandum materiam, vt participet honestatem attinentem ad quamlibet virtutem, immediatius, seu proximius videtur, quod comparatur, & attingitur à virtute, ipsa potentia, cui subiectivè inest, aut adhæret virtus, quam actus procedentes ab eadem potentia, & virtute. Nam inter virtutem, & potentiam nihil apparet medians, & inter virtutem, & actus elicitos ab ipsa virtute videtur mediare aut intervenire potentia; qua mediante tales actus eliciuntur. Ergo in comparatione ad virtutes actus eliciti ab eis non habent rationem materiæ immediationis; nec debent esse materia proxima illarum.

SED Contra hoc est; nam etiam si virtutes dependeant à potentijs, ad hoc vt cum illis operentur; ita vt virtus non possit operari nisi simul operetur propria potentia; tamen in ordine ad attingendum actum, & disponendum illum, communicando ei honestatem, & esse virtuosum, non mediat potentia inter actum, & virtutem, sed ipsa virtus immediatè, seu sine interventione alicuius medij attingit actum & illum rectificat, præstando ei esse virtuosum. Ergo dicti actus habent rationem materiæ immediationis respectu virtutum, & sic debent esse materiæ proximæ earum.

SECVNDO, Nam etiam si in genere causæ purè formalis, in ordine ad informandum, & adhærendum, seu inhærendum; sola potentia sit materia, quæ attingitur, & disponitur à virtutibus; tamen in genere causæ effectivæ materia, in qua tanquam causa efficiens influit immediate virtus, solum sunt actus procedentes à tali potentia; nam intra eandem potentiã non influit effective virtus; quia nihil agit, aut operatur effectivè in eo subiecto, in quo est, sed in alia materia. Ergo considerando virtutes in ratione causæ effectivæ, seu efficientis, non datur, nec est assignabilis aliqua alia materia proximior

mior respectu virtutum, quam sunt actus qui ab eisdem virtutibus simul cum potentia eliciuntur; & consequenter, tales actus sunt legitima, & immediata materia earum.

DEINDE Quod ars subiectetur in intellectu, & per intellectum operetur probatur ex relato textu Aristotelis; nam Philosophus expressè dicit, quod ars est habitus factivus cum ratione; ideſt, operans per rationem ipsam, seu per ipsum intellectum, & cum ipso. Ergo actus eiusdem intellectus sunt materia, quæ proximius attingitur, & rectificatur ab arte; & consequentèr, materia interna, & immediata respectu huius virtutis artis sunt actus intellectus, quatenus specialiter fundant habitudinem ad factionem.

SED Dices; quod id, quod respectu alicuius habitus, aut potentiæ habet rationem effectus, non videtur posse habere propriè rationem materiæ respectu illius: nàm materia antecedit causalitatem & effectum cuiuslibet causæ effectivæ, ad quam, vt talis materia comparatur. Et cũ actus procedentes ab intellectu cum ordine ad factionem, sint effectus procedentes ab eadem arte; fit consequens, quod tales actus non videntur posse habere rationem materiæ respectu virtutis intellectualis, quæ est ars.

SED Contra hoc est: nam actus seu operationes intellectus, qui exercentur cum ordine ad factionem, possunt dupliciter considerari; nempè vel secundum se præcisè: hoc est, quatenus nudè egrediuntur ab intellectu: cum indifferentia ad bonum, & malum, seu ad verum, & falsum; vel secundum quod egrediuntur cum determinatione ad verum, & ostendunt extensionem ad aliquid conformiter ad regulas artis efficiendum. Si enim actus intellectus considerentur hoc secundo modo: vt sic verum est; quod sunt effectus artis, & secundum talem rationem non possunt habere rationem materiæ respectu artis. Si autem considerentur primo modo, vt sic; non dicunt, nec habent rationem effectus artificiosi, sed dicunt entitatem indifferentem ad vtrunque extremum contrarietatis, ostendendo, & exprimendo capacitatem ad hoc, vt immediatè disponantur, & rectificentur per artem. Sed hoc est proprium materiæ immediatè correspondentis arti. Ergo secundum dictam rationem actus intellectus habent legitimè, & propriè rationem talis materiæ.

ET Eadem conclusio deducitur ex D. Thom. in præsenti libro lectione 3 circà finem; vbi arti assignat triplicem rectificationem. Quarum prima est; consideratio rei fiendæ, seu efficiendæ; secunda est operatio circa materiam externam; & tandem tertia est constitutio operis. Ex qua doctrina; sic argumentor. Omne id, quod effectivè disponitur, & rectificatur per artem, habet rationem materiæ artis; & id, quod primò, seu proximius, & immediatius attingitur, & rectificatur, debet habere rationem materiæ proximæ, seu immediatioris respectu illius. Sed inter ea quæ attinguntur, & rectificantur ab arte, tanquam materia illius, primo loco assignat D. Thom. considerationem rei fiendæ, quæ propriè pertinet ad intellectum. Ergo actus intellectus, quatenus debito modo disponuntur, & rectificantur ad dirigendum effectiones externas, sunt materia proxima, & interna respectu artium.

ET Hoc ipsum confirmatur ex doctrina, quam habet 2.2. quæstione 47. articulo 2. ad tertium, vbi docet, quod omnis applicatio rectæ rationis ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed nullo alio modo potest hoc intelligi proprius & melius, quàm per hoc, quod ars rectificet actus rationis in ordine ad factibilia per modum materiæ proximæ, seu immediatæ. Ergo actus rationis, seu intellectus habent rationem materiæ proximæ respectu artium.

SIT Secunda conclusio; res necessariæ, quantum adesse necessarium non sunt propria materia artis. Hæc conclusio est expressa doctrina Aristotelis in præsẽti capite; dum in eo asserit: *Nam neque eorum, quæ necessario sunt, vel fiunt, est ars.* Et hoc ipsum confirmatur ex eo, quod superius dixerat Philosophus; scilicet, quod ars versatur solum circa ea, quæ & esse, & non esse possunt. Sed necessaria non sunt indifferentia ad hoc, vt sint, vel non sint, sed determinationem habent ad essendum; aliàs non essent necessaria. Ergo circa necessaria non potest versari verè, & propriè ars; tanquam circa legitimam materiam remotam, seu externam. Et tandem hoc ipsum confirmatur ex doctrina eiusdem Philosophi; ex eo, quod in calce præsentis capitis docet, concludens caput his verbis: *Contrarium autem artis habitus est faciendi falsa cum ratione circa id, quod aliter se se habere potest.* Tunc sic; cum enim contrariorum eadem sit ratio, & idem sit subiectum, & materia; circa illam materiam tantum debet versari ars, circa quam

ver

versatur eius contrarium, nempè inertia. Sed habitus directè, & legitimè contrarius respectu artis nullo modo versatur circà necessaria, sed circà ea, quæ aliter se habere possunt. Ergo necessaria, vt necessaria sunt, non habent rationem materiæ respectu artium.

DEINDE Eandem conclusionem docet D. Thomas in præsenti libro lectione 3. dùm agens de materia artis designatè inter alia plura, quæ circà talem materiam docet: ait quod exparte operis efficiēdi ab arte duo sunt consideranda: *Quorum primum est, quod ea, quæ fiunt per artem humanam sint contingentia esse & non esse; quod patet ex hoc, quod quando fiunt, incipiunt esse de nouo.* Ecce vbi Angelicus Magister solum assignat pro materia externa correspondente artibus ea, quæ sunt contingentia. Sed necessaria non habent esse contingens. Sed potius contraponuntur contingentibus. Ergò necessaria, quatenus necessaria sunt, nullo modo habent, quod sint materia externa, seu remota respectu artium.

DEINDE Suadetur assumptum, ex differentia, quam Aristoteles assignat inter virtutes intellectuales speculativas in comparatione ad virtutes practicas, & rursus inter practicas, quales sunt ars, & prudentia interse. Nàm virtutes intellectuales speculativæ; cùm non causent de novo obiectum; sed solùm circà illud exerceant contemplationem, versantur propriè, & per se circà vniversalia, æterna, & necessaria: at verò prudentia, & ars: cùm per se sint virtutes practicæ ordinatæ ad opus, seu dirigentes ad aliquid agendum, aut faciendum de novo; versantur circà singularia, contingentia, & defectibilia. Sed singularia, quatenus temporalia sunt, & contingentia non habent esse necessarium. Ergò artes non versantur, tanquàm circà propriam materiam externam, & remotam circà aliquid necessarium.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius. Solum inter res, aut materias externas potest verè, & propriè habere rationem materiæ remotæ respectu artis id, quod est capax participandi rectitudinem seu perfectionem ab arte; eo modo, quo ars potest participare, seu tribuere, & communicare suam propriam rectitudinem, & perfectionem. Sed nec ars potest secundum suum proprium modum communicare suam rectitudinem, & perfectionem rebus necessarijs; nec res necessariè possunt illam participare. Ergo res necessariæ, quatenus necessariæ, non sunt legitima materia remota circà quam propriè versetur ars. Maior videtur certa, & minorem probo: ars; cùm habeat rationem virtutis intellectualis, & consequentèr, esse habitus electivi subiecti nostrò arbitrio, & libere operantis, solum potest procedere modo electivo, seu libero, communicando liberè, & contingentèr suam rectitudinem, & perfectionem materiæ, circà quam operatur. Sed res necessariæ, quatenus necessariæ sunt, non possunt participare aliquam rectitudinem, aut perfectionem modo libero, & contingenti, sed modo necessario, sicut ipsæ habent suum esse. Ergò ars non potest suo modo procedendi communicare propriam perfectionem rebus necessarijs, nec res necessariæ possunt eam participare; & consequentèr, tales res non possunt esse legitima materia externa, seu remota artis.

SED Dices, quod non minus habent rationem virtutis intellectualis, & habitus electivi, scientia, & sapientia, quàm ars; si quidèm vnivocè participant rationem habitus, & virtutis intellectualis. Et tamen non obstante esse electivo, seu libero talium virtutum, versantur circà necessaria, & æterna, vt docet Aristoteles. Ergò non obstabit; quod ars sit virtus, & participet rationem habitus subiecti nostro arbitrio, seu habitus liberè operantis, ad hoc vt possit versari circà necessaria; & vt necessaria; sint legitima materia externa, & remota respectu artis.

SED Contrà hoc est: nàm scientia, & sapientia non versantur circà æterna, & necessaria, causando in eis de novo aliquā intrinsecam immutationem; sed solum versantur circà illa exercendo extrinsecam contemplationem liberam; & contingentem; quæ ex eo quod est quid absolutè extrinsecum respectu obiecti, non immutat, aut aufert ab eodem obiecto rationem rei, aut obiecti necessarij. At verò ars talitèr respicit obiectum remotum, seu materiam externam; quod de novo infert in ea; & realiter causat aliquam immutationem; inducendo, seu introducendo formam artificiosam in tali materia. Sed cùm tali immutatione intrinseca non potest componi, & salvari esse necessarium. Ergò quàmvis scientia, & sapientia, non obstante earum esse electivum, possint versari circà res necessarias: tamen ars non potest versari circà tales res, tanquam circà propriam materiam.

DENIQVE, Si res necessariæ essent legitima materia artis, quatenus necessariè sunt; posset dari aliquod artefactum habens

bens esse necessarium ratione talis materiæ. Sed nullum datur artefactum necessarium, causatum ab hominibus, seu per artem humanam. Ergò ars humana non versatur proptiè circà necessaria, tanquàm circà propriam materiam externam.

SED Dices, quod etiàm si ars humana versetur circà necessaria, sicut circà propriam materiam; non ideò sequitur, quod detur, aut possit dari aliquod artefactum necessarium: quia cùm esse, & denominatio rerum, non tam desumatur à materia, quàm à forma; & forma, quam ars introducit in propria materia, sit contingens, non obstante, quod materia, sit necessaria; consequens sit; quod ex eo, quod ars versetur circà dictam materiam, non sequitur inconveniens inductum.

SED Contrà hoc est: quià quælibet forma receptibilis in materia, quantum ad modum receptionis, & conservationis consequitur modum materiæ, cui vnitur; vndè formæ cœlestes, tàm substantiales, quàm accidentales observant, in receptione, & permanentia, modum materiæ cœlestis, & sic adhærent ei modo inamissibili; & formæ omnes sublunares, etiam si immortales & indefectibiles sint secundū suam entitatem, sicut est anima rationalis; tamen in adhærendo materiæ, aut in conservando vnionem cum ea, sequitur conditionem materiæ, & sic eam informat modo amissibili. Ergò cum materia necessaria, vt necessaria est, ex propria natura habeat tale esse, etiam expostulat, quod forma ei adveniens recipiatur modo necessario: & sic forma artificialis adveniens tali materiæ, deberet necessariò in ea recipi, & constituere artefactum necessarium. Et cum huiusmodi artefactum, nec detur, nec possit ab hominibus causari; consequens est; quod ars nullo modo possit versari circà necessaria, vt necessaria sunt; nec tales res possunt esse vllo modo materia artis.

SIT Tertia conclusio; ars non versatur circà naturalia, tāquàm circà materiam externam, propriam, & legitimam illius. Hæc conclusio etiam est expressa Aristotelis; dum in præsenti capite ait. *Neque ars est eorum, quæ sunt secundum naturam. Hæc enim in se ipsis habent principium ipsum.* Quem textum exponens Angelicus Magister, inquit *ostendit differentiam ad scientiam naturalem, quæ est de his, quæ sunt secundum naturam; de quibus non est ars. Habent enim ea, quæ sunt secundum naturam in se ipsis principium motus, vt dicitur in secundo hisicorum. Quod non competit operibus artis.* Ex qua quidem doctrina duplex ratiocinium deducitur pro stabilienda conclusione Primò. Nàm id, quod est distinctivum, seu ratio præstans differentiam in aliqua re respectu aliarum; non potest competere, aut convenire alijs rebus, à quibus distinguitur; sed secundum Aristotelem, vt exponit Angelicus Præceptor; agere de rebus naturalibus, seu respicere tanquàm propriam materiam ea, quæ sunt secundum naturam, est ratio distinguens scientiam, seu Philosophiam naturalē à reliquis, seu ab omnibus artibus. Ergò artibus, vt artes sunt, non potest competere, quod versentur circà naturalia, seu circà res, quæ sunt secundùm naturam, tanquàm circà materiam externam, & remotam ipsarum artium.

SED Dices; non obstare, quod Philosophia naturalis, vt scientia pura, & vt distincta ab omnibus artibus, versetur circà res naturales; ad hoc vt artes possint etiam salva earum distinctione à Philosophia naturali, versari circà easdem res, sub diversa tamen ratione, & motivo. Quià communissimum est, quod circà eandem materiam versentur quam plures, & valde diversi habitus subdiversis rationibus. Et sic optimè stat, quod circà dictam materiam rerū naturalium versetur Philosophia naturalis, sub ratione purè speculativa; & quod circa easdem res versentur artes sub ratione propria earum, quæ est ratio factiva, seu effectiva. Vnde ex proposito capite distinctionis Philosophiæ naturalis ab artibus, non aufertur, quod artes respiciant tanquam materiam legitimam externam, & remotam, res, quæ habent esse secundum naturam.

SED Contra hoc est, nàm artes non possunt versari circà res naturales, nec sub ratione pure speculativa, nec sub ratione factiva, tanquam circà legitimam materiam. Non quidem sub ratione speculativa; quia artes, vt artes sunt, non sunt speculativæ, sed propriè, & in rigore habent rationem habitus practici, & determinatè factivi. Deinde non possunt respicere dictam materiam sub ratione factivi; quia si ars sub ratione factivi attingeret tanquam propriam materiam, res naturales; iàm efficeret, seu operaretur in eis naturaliter; & sic non distingueretur ars à natura; cuius contrarium amplius ostendemus in quæstione sequenti. Ergò salva distinctione artis à natura, & à Philosophia naturali, nullo modo potest respicere, tanquam materiam propriam, & remotam, res, quæ habent esse à natura.

SECVNDVM Ratiocinium, quod in ordine ad suadendam conclusionem de-

deducitur ex relata doctrina D. Thomæ, consistit in hoc; quia naturalia, quatenus naturalia sunt, in se ipsis continent principium sui motus, & sic solum comparantur, vt materia ad illud agens, seu efficiens, quod potest communicare tale principium, seu facultatem motivam intrinsecam. Sed ars non potest per se communicare suæ materiæ, aut effectibus virtutem, aut facultatem intrinsecam motivam. Ergò ars non potest versari propriè circà naturalia, tanquàm circà legitimam materiam.

SIT Vltima conclusio; materia externa, & remota legitimè correspondens arti, sunt res contingentes, capaces rectæ effectionis humanæ. Hæc conclusio deducitur; tum ex doctrina Aristotelis, & D. Thomæ; tum à sufficienti enumeratione partium; tùm ex ratione. Ex Aristotele deducitur manifestè, ex eo quod docet; quòd ars est habitus effectivus recta cùm ratione versans circà ea, quæ, & esse, & non esse possunt, seu vt concludit caput circà ea, quæ aliter se se habere possunt. Sed ea, quæ possunt esse, & non esse, seu quæ aliter possunt se habere, sunt res contingentes. Ergò circà res contingentes versatur ars, tanquàm circà materiam remotam, legitimam, & propriam, in qua exercet, & ostendit suam activitatem.

ET Hoc ipsum etiam docet clarè Angelicus Præceptor; tum in expositione præsentis capitis in hoc libro 6. lectione 3. tum 1.2. quæstione 57. vbi comparans artem ad alias virtutes intellectuales, & ab eisdem virtutibus condistinguens; assignat pro differentia inter intellectum principiorum, scientiam, & sapientiam ex vno capite; & artem, & prudentiam ex alio; quod priores virtutes versantur circà materiam, & verum necessarium, duæ autem virtutes posteriores versantur circà contingentia; & tandem condividens, & condistinguens inter se artem, & prudentiam, assignat pro legitimo discrimine inter eas, quod prudentia versatur, tanquam circa propriam materiam circà contingentia agibilia; ars autem circà contingentia factibilia. Ergò proposita conclusio est legitima doctrina D. Thomæ.

DEINDE Suadetur à sufficienti partium enumeratione: quià cùm ars, per se sit recta ratio factibilium, & esse factivum præcisè ostendatur in materia externa, debet respicere pro materia remota aliquam materiam externam. Sed inter materias externas non dantur, nisi res necessariæ, & naturales, & contingentes; & aliàs ars non versatur certa res necessarias nec circà res naturales, prout naturales, seu prout habent esse secundum naturam. Ergò debet versari circà res contingentes modo proposito in conclusione.

DENIQVE A ratione suadetur; quià illud respectu cuiuslibet virtutis habet rationem materiæ externæ, & remotæ, in quo virtus exterius, & remotè operatur, exercendo legitimè suam activitatem. Sed hoc propriè salvatur in rebus contingentibus, prout subduntur rectæ factioni. Ergò tales res sunt legitima materia externa, & remota artis.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, quod actus intellectus non sint propria, & proxima materia artis. Cùm ars sit essentialiter habitus effectivus, vt in quæstione præcedenti ostendimus ex Aristotele, solum potest respicere pro materia aliquid effectivum, seu factivum. Sed actus, qui immediatè eliciuntur ab intellectu, non habent esse effectivum, aut factivum. Ergò actus intellectus non possunt esse vllo modo materia correspondens arti. Maior apparet certa considerando propriam rationem artis, & minorem probo effectivum enim, quatenus tale, distinguitur ab actu, seu activo per hoc, quod activum habet executionem ad intra; effectivum autem, seu factivum ad extrà, vt ex Aristotele colligunt omnes interpretes cùm D. Thoma in principio huius præsentis capitis. Sed actus intellectus non habent executionem externam, sed internam, & immanentem. Ergò actus, qui immediatè eliciuntur ab intellectu, non habent esse effectivum, aut factivum: & consequentèr nullo modo possunt correspondere arti, tanquam propria materia ipsius.

SECVNDO Arguitur, id; quod se habet, vt legitima materia respectu cuiuslibet potentiæ, seu habitus, præsupponitur ad operationes talis habitus, aut potentiæ, ad hoc vt in ipsa materia dicti actus exerceantur. Sed actus intellectus attinentes aliquo modo ad artes non præsupponuntur ad ipsas artes, sed potius ab eis procedunt, & causantur, vt legitimi effectus, simul cùm intellectu. Ergo actus intellectus non possunt correspondere propriè, vt materia proxima artibus.

TER;

TERTIO Arguitur, de ratione materiæ est, quod se habeat vt subiectum respectu illius, in ordine ad quod est materia; ità vt illud in se recipiat, vt apparet: tàm in materia prima in comparatione ad formas substantiales, quàm in cæteris alijs materijs respectu earum rerum, in ordine ad quas habent, quod sint materiæ. Sed actus intellectus non sunt id, in quo tanquam in subiecto recipitur, & conservatur ars, sed hoc solùm convenit potentiæ intellectivæ. Ergò sola potentia intellectiva, & non actus illius sunt materia proxima, & immediata correspondens arti.

QVARTO Arguitur ex quadam doctrina, quam in præsenti capite proponit Philosophus, dicens *Quod ars est eorum, quæ, & esse, & non esse possunt, & quorum principium non in eo, quod efficitur, sed in ipso est faciente.* Eccè vbi Aristoteles videtur assignare pro materia, circa quam versatur ars, aliquid, quod sit extrà id, in quo est ipsa ars. Sed hoc non convenit actibus intellectus; cùm tales actus, & ipsa ars sint simul in intellectu faciente. Ergò actus intellectus non participant, aut habent illam extraneitatem, quam indicat Aristoteles, esse necessariam, ad hoc vt aliquid sit materia artis; & sic nullo modo possunt habere rationem talis materiæ.

QVINTO Arguitur, si actus intellectus essent legitima, & immediata materia correspondens arti; maximè ad hoc vt dirigantur tales actus, & rectificentur ab ipsa arte. Sed rectificare, & dirige actus intellectus non convenit omni arti, sed solum vni arti speciali, & determinatæ. Ergò, esto, actus intellectus possint correspondere arti, sicut materia proxima, seu immediata; tamen id non possunt habere respectu omnis artis, sed tantum respectu vnius artis determinatæ. Maior patet, & minorem probo ex doctrina, quam tradit D. Thomas in principio posteriorum, vbi docet: *Quod ars quædam necessaria est, quæ sit directiua ipsius actus rationis, per quam homo in actu ipso rationis ordinatè faciliter & sine errore procedat.* Et quod hæc est logica. Sed logica est vna specialis, & determinata ars. Ergò rectificare, & dirigere actus intellectus solum convenit vni determinatæ arti. Et consequenter, non potest generaliter ampliari ad hoc, quod sit materia proxima artis considerando artem vt sic, & in tota sua amplitudine, aut vniversalitate.

SEXTO Arguitur, illud tantum debet esse materia proxima respectu artis absolutè loquendo; suprà quod immediatè cadit forma ipsius artis; cùm forma dicatur per ordinem ad materiam; & materia dicatur, & habeat esse per ordinem ad formam. Sed forma artis non recipitur immediate in actus intellectus. Ergò actus intellectus non possunt esse immediata materia respectu artis. Maior apparet certa, & minorem probo, vt enim docet D. Thomas 3. parte quæstione 78. articulo 2. in corpore; forma artis est similitudo vltimi effectus intenti ab artifice. Sed similitudo vltimi effectus intenti ab artifice non recipitur propriè in actibus intellectus, sed in opere artificioso externo, quod est vltimum quod intendit artifex. Ergò forma artis non recipitur propriè, & immediatè in actibus intellectus; & consequenter, actus intellectus non possunt esse materia proxima, seu immediata artis.

SEPTIMO Arguitur in eò, quod respectu artis habet rationem materiæ recipitur, & cõservatur forma ipsius artis. Sed forma artis non recipitur, & conservatur in actibus intellectus. Ergò actus intellectus non possunt proprie esse materia respectu artis. Maior apparet certa, & minorẽ probo: forma artis est bonum artis, cum sit id, quod principalius pertinet ad artem. Sed vt testatur D. Thomas 1. 2. quæstione 57. articulo 4. in corpore, & articulo 5. in solutione ad 5. argumentum; & in lib. 3. sententiarum distinctione 33. quæstione 1. articulo 1. quæstiuncula 2. ad 3. & indisputatis, quæstione 1. de virtutibus articulo 12. in solutione ad 17. argumentum. Bonum artis ad distinctionem prudentiæ, non est intrà hominem sed extra hominem. Ergò forma artis non recipitur, & conservatur in actibus intellectus existentibus intrà hominem. Et consequenter, actus intellectus non possunt esse aliquo modo materia artis, nec proximè, nec remotè.

OCTAVO Arguitur, si propter aliquam rationem actus intellectus essent materia interna, & immediata respectu artis absolutè loquendo de arte, maximè, quia ars subiectaretur in intellectu, & resideret in illo, tanquàm in propria potentia. Sed ars non videtur subiectari in intellectu, sicut in propria potẽtia, & subiecto *quo*. Ergò actus intellectus nõ assignantur rectè pro materia proxima respectu artis cõsideratæ absolutè, & vt sic. Maior cõstat ex supra dictis circa probationem primæ conclusionis, & minorem probo: in illa potẽtia propriè subiectatur, & residet quælibet virtus, per quam operatur. Sed quam plures artes, operantur, seu exercent suas operationes, per alias facultates, & potentias distinctas ab intellectu, nempè per potentias

cor-

corporeas, vt experientia ipsa testatur. Ergò ars non subiectatur in intellectu tanquam in propria potentia, & subiecto *quo*. Et sic actus intellectus non assignantur rectè pro materia proxima respectu artis consideratæ vt sic.

NONO Arguitur, ars videtur versari circà obiectum proprium voluntatis. Ergò debet operari per voluntatem, respiciendo pro materia propria, & proxima ipsius, actus voluntatis, & non actus intellectus. Antecedens probo: finis, & media sunt proprium obiectum voluntatis. Sed ars versatur circà finem, & media: vt constat ex ipsa ratione artis consideratæ; tàm in communi, quàm in particulari, cùm vna quæque ars, per se respiciat suum determinatum finem, & ad illius assecutionem ponat determinata media; quod etiam videtur comprobare, & confirmare Angelicus Magister 1. 2. quæstione 47. articulo 4. ad 2. & quæstione 49. articulo 5. ad 2. Ergò ars versatur circà obiectum proprium voluntatis. Et sic debet operari per voluntatem, respiciendo potius pro materia dirigenda, & rectificanda immediatè, actus voluntatis, quàm actus intellectus.

DECIMO Arguitur: diversitas quàm plurium artium desumitur ex diversitate materiarum, circà quas artes ipsæ versantur, & circà quas propriè exercentur. Sed per ordinem ad actus intellectus non videntur posse desumere artes distinctionem: cùm actus intellectus communes, & eiusdem rationis sint respectu omnium artium. Ergò actus intellectus non videntur posse habere rationem materiæ proximæ respectu artis vt sic.

VNDECIMO Arguitur contrà secundam conclusionem ad probandum quod artes versentur circa necessaria, tanquam circà legitimam materiam. Artes liberales sunt verè, & propriè artes; immò & perfectiores, quàm mechanicæ cùm habeant perfectius esse. Sed artes liberales versantur circà materiam necessariam. Ergò artibus convenit, quod, versentur circà dictam materiam necessariam. Maior apparet certa, & minorem probo, vniversalia, quatenus habent tale esse vniversalis, sunt necessaria. Sed artes liberales, versantur circà vniversalia; cùm simul habeant rationem scientiæ, ad quas pertinet per se agere de vniversalibus. Ergò artes liberales versantur, circà materiam necessariam. Et consequentèr, benè componitur, & stat quod artes versentur circà huiusmodi materiam.

DVODECIMO Arguitur; mathematicæ videntur habere rationem artium liberalium; cùm in eis non solum exerceantur nudæ, aut purè, contemplationes, verum etiam exerceantur aliqua opera numerationis circà quantitatem discretam, & mensurationis circà quantitatem continuam. Sed mathematicæ versantur, & respiciunt, tanquam propriam materiam res necessarias, vt sunt astra, & omnia corpora cœlestia. Ergò non est contra rationem artis, quod respiciat pro materia externa res necessarias. Et consequentèr, optimè poterit stare, quod versentur circà illam.

Decimo tertio arguitur: omne id, quod intrà lineam humanam non est voluntarium videtur habere esse necessarium. Sed ars respicit pro materia aliquid humanum, hoc est, subiectum facultati hominum, seu humanæ, & non voluntarium: cùm non correspondeat tanquam proprium obiectum voluntati, sed intellectui. Ergò ars humana, ex se habet versari circà materiam externam necessariam.

DECIMO Quarto arguitur, si propter aliquam rationem ars non versaretur circà necessaria. Maximè; quia versatur circà ea, quæ possunt esse, & non esse, & ea, quæ possunt esse, & non esse: non sunt necessaria. Sed benè componitur, & stat, quod ea, quæ possunt esse, & non esse, sint necessaria. Ergò etiam poterit stare, & componi; quod quàvis ars, per se versetur circà ea, quæ possunt esse, & non esse, vt docet Aristoteles: tamen versetur circà necessaria. Maior patet, & minorem probo: scandala enim absolutè loquendo, possunt esse, & non esse, cùm liberè exequantur. Sed scãdala sunt necessaria, vt cõstat ex illo Matthei 18. *Necesse est, vt veniant scandala*. Ergò benè componitur, & stat, quod ea, quæ possunt esse, & non esse, sint necessaria. Et consequentèr, etiam poterit stare, & componi, quod licet ars versetur circà ea, quæ possunt esse, & non esse; tamen versetur circa necessaria.

DECIMO Quinto arguitur, facultas œconomica habet verè, & propriè rationem artis; cum sit recta ratio operum faciendorum. Sed facultas œconomica versatur circà materiam externam necessariam. Ergò artibus, quæ verè, & propriè habent talem rationem, convenit, quod versentur circà necessaria. Maior videtur constans, & minorem probo ex illo Lucæ 14, vbi dicitur: *Quis enim ex vobis volens turrim ædificare, non prius sedens computat sumptus, qui necessarij sunt, si habeat ad perficiendum*, &c. Tunc ficiars, seu facultas æco-

no-

nomica versatur, tanquàm circà propriam materiam, circà sumptus faciendos pro conservatione domus, & familiæ, & aliarum rerum his annexis. Sed tales sumptus sunt necessarij; vt ex relato textu constat. Ergò facultas œconomica versatur, circà materiam externam necessariam. Et consequenter, artibus convenit versari, circà talem materiam.

DECIMO Sexto arguitur: ars panifica, per se respicit, & per se versatur, tanquàm circa propriam materiam externam, & remotam, circà constitutionem, seu effectionem panis in ordine ad conservationem vitæ humanæ. Sed panes sunt res, seu materia necessaria ad conservationem vitæ humanæ; vt præter experientiam, potest etiam comprobari, ex illo Lucæ 11. vbi proponit Evangelista illam parabolam amici petentis ab amico panes; & concludit, quod si pulsans, & petens perseveraverit in petitione: *Propter improbitatem tamen eius surget & dabit illi, quotquot habet necessarios.* Ergò arti panificæ convenit, quod versetur, circà materiam externam necessariam. Et consequenter, idem poterit dici à paritate de alijs artibus.

DECIMO Septimo arguitur: ars sartoria habet propriè, & rigorosè rationem artis. Sed ars sartoria versatur, circà materiam necessariam. Ergò artibus convenit, quod versetur, circà talem materiam. Maior est certa, & minorem probo; ars sartoria versatur, tanquam circà propriam materiam, circà vestes, seu vestimenta, prout deserviunt ad ornatum, & tegumentum corporum humanorum, & aliarum rerum, quibus convenit vestiri. Sed vestimenta sunt res necessariæ ad prædictum effectum, vt patet; & etiam potest roborari ex illo, quod habetur Exodi, capite trigesimo quinto, dum dicitur: *Ægressaque omnis multitudo filiorum Israel de conspectu Moysi; obtulerunt mente promptissima, atque deuota primitias Domino ad faciendum opus Tabernaculi testimonij; quid quid ad cultum, & ad vestes sanctas necessarium erat.* Ergò ars sartoria versatur, circà materiam necessariam. Et sic artibus convenit versari, circà similem materiam.

DECIMO Octavo arguitur: ars negotiatoria computatur inter alias artes. Sed ars negotiatoria versatur, circà necessaria. Ergò etiam aliæ artes. Minorem probo; materia, circà quam versatur ars negotiatoria, sunt negotia ipsa ei correspondentia. Sed negotia habent esse necessarium, vt indicatur, libro secundo Machabeorum, capite quarto, dùm dicitur: *Et post trienij tempus misit Iason Menelaum, suprà dicti Simonis fratrem, portantem pecunias Regi: & de negotijs necessarijs responsa perlaturum.* Ergò ars negotiatoria versatur, circà necessaria. Et etiam aliæ artes à paritate.

DECIMO Nono arguitur; contra tertiam conclusionem ad probandum, quod ars versetur propriè, circà naturalia. Philosophia naturalis computatur, seu numeratur inter alias artes liberales. Sed Philosophia naturalis versatur: tanquàm circà propriam materiam, circà naturalia. Ergò artibus, quæ verè, & propriè sunt artes, convenit, quod per se respiciant, & per se versentur, circà naturalia.

VLTIMO Arguitur, contrà quartam conclusionem ad probandum, quod ars non versetur propriè, circà contingentia. Regulæ artium, cum intrà lineam artificialem habeant rationem formæ, & mensuræ, debent respicere materiam proportionatam, & accommodatam, correspondentem eisdem regulis, secundùm proprium earum esse. Sed regulæ artium non sunt contingentes, & fallibiles, sicut regulæ prudentiales; sed habent infallibilitatem, & omnimodam certitudinem, aut securitatem. Ergò debent respicere similem materiam. Et sic ars non potest propriè versari, circà materiam contingentem.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, distinguendo maiorem; cùm ars sit essentialiter habitus effectivus, præcisè debet respicere pro materia aliquid effectivum, seu efficiendum, distinguo maiorem; pro materia remota, concedo maiorem. Pro materia proxima, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Quià ars, non dicitur essentialiter habitus effectivus: ex eo, quod omnes eius actus, & materia, quam rectificat, debeant esse aliquid factivum, seu effectivum: sed quià ordinatur ad factionem. Et cùm actus intellectus, qui diriguntur, & rectificantur ab arte, etiam si in se ipsis formaliter non sint effectiones, tamen dicant ordinem ad effectionem dirigendo eam; & subhac ratione dirigantur ab arte; ideò componitur optimè, quod ars sit essentialiter habitus effectivus; & quod respiciat pro materia proxima actus intellectus, prout ordinabiles ad effectionem.

AD Secundum argumentũ respõdetur,

distinguendo etiam maiorem; id, quod se habet, vt ultima materia respectu cuiuslibet potentiæ, aut habitus, præsupponitur ad operationes illius habitus, aut potentiæ; distinguo maiorem; præsupponitur antecedentia saltèm naturæ, concedo maiorem. Præsupponitur antecedentia temporis præcisè, nego maiorem. Sed actus intellectus attinentes aliquomodo ad artes, non præsupponuntur ad ipsas artes, sed potius ab eis procedunt; distinguo minorem, procedunt ab eis, finè aliqua præsuppositione ad earum causalitatem, secundùm quod correspondent eisdem artibus; tanquàm proprij effectus earum: concedo minorem, secundum rationem, aut considerationem, subqua eas assignamus, vt materiam artium, nego minorem, & consequentiam. Nàm actus intellectus tendentes ad dirigendas effectiones, possunt considerari dupliciter; nempè, & secundum præcisam rationem, quasi genericam actuum intellectualium: & prout secundùm quod hic, & nunc procedunt artificiosè, & rectificatæ ab arte. Et si considerentur hoc secundo modo, vt sic; certum est non antecedere causalitatem artis, nec induere, aut habere propriè rationem materiæ respectu illius. Si autem considerentur primo modo, prout sic enim fundant quandam antecedentiam, aut prioritatem naturæ respectu causalitatis artis; subqua prioritate considerantur indifferentes, adhoc, vt tales evadant, aut enormes, & vitiosi, aut recti, & virtuosi, & hoc modo propriè conservant rationem materiæ proximæ respectu artium.

AD Tertium argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed actus intellectus non sunt id, in quo recipitur ars; distinguo minorem; in quo recipitur ars per modum formæ, seu in genere causæ formalis, concedo minorem. Non sunt id, in quo recipitur ars per modum causæ efficientis, seu id, in quo recipitur eius causalitas effectiva, nego minorem, & consequentiam. Quià adhoc, vt aliquid sit propria materia artis, & alterius cuiuslibet habitus, in qua quidem materia ars operetur, non est necessarium, quod ipse habitus effectivus artis formaliter, & entitativè, hoc est; in genere causæ formalis debeat recipi in tali materia, sed satis est, quod effectivè influat in illam; & cum ars verè, & propriè influat in actus intellectus artificiosos, hoc sufficit ad salvandum, & verificandum, quod tales actus sunt propria materia artium.

AD Quartum argumentum respondetur, quod in illo textu loquitur Aristoteles determinatè de materia remota, & vltima, quam respiciunt artes; & de tali materia dicit, quod est extra ipsum efficientem; quod non negamus, sed libentèr fatemur; non autèm loquitur Philosophus de materia immediata, quam proximè respicit, & circà quam immediatè versatur ars: nam huic materiæ non negat, quod sit intrà ipsum efficientem, & quod stet, seu consistat in actibus intellectus.

AD Quintum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico: quod directio actuum intellectus in ordine ad efficiendum aliquid, potest contingere dupliciter: scilicet, vel in ordine ad efficiendum specialiter, & speciali modo instrumenta sciendi, vt sunt diffinitio, divisio, & argumentatio; vel in ordine ad efficiendum alia opera corporalia, & mechanica. Et quando Angelicus Præceptor, in loco allegato in argumento attribuit specialiter, & determinatè Logicæ, quod sit directiva actuum rationis, seu intellectus, loquitur de directione actuum intellectus in ordine ad primum effectum, seu quantum ad primum modum directionis, non autem quantum ad secundum: quia talis secundus modus dirigendi intellectum omnibus artibus competit conformitèr ad suas determinatas regulas.

AD Sextum argumentum respondetur, conformitèr ad dicta in solutione ad tertium argumentum; distinguendo maiorem; illud est materia proxima artis, supra quod cadit immediatè forma ipsius artis, distinguo maiorem, suprà quod cadit, sivè in genere causæ formalis, sivè in genere causæ efficientis, concedo maiorem. Suprà quod cadit præcisè in genere causæ formalis, nego maiorem. Sed forma artis non recipitur immediatè in actus intellectus, distinguo minorem, secundum receptionem attinentem ad genus causæ formalis, omitto minorem; secundum receptionem attinentem ad causam efficientem, mediante eius causalitate effectiva, nego minorem, & consequentiam. Præterquam quod sumendo artem formaliter, pro illa similitudine vltimi effectus, ad quem ars ordinatur, etiam reperitur in tali similitudine, & forma artis consistente in ea, quod immediatè recipiatur in actibus intellectus, & quod in eis existat, & conservetur, & sic habent actus intellectus, secundum omnem considerationem id-

quop

quod exigitur, vt sint materia proxima artium; & talem rationem conservant.

AD Septimum argumentum respondetur, omissa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem: sed secundum Divum Thomam, bonum artis non est intrà hominem, sed extrà hominem, distinguo: bonum artis, sumptum terminativè, concedo minorem. Bonum artis sumptum formalitèr, & entitativè, nego minorem, & consequentiam. Quià quandò D. Thomas asserit; quod bonum artis est extra hominem, non loquitur de bono artis formalitèr, & entitativè sumpto: sed de bono artis sumpto terminativè, & quantũ ad effectum vltimum, & externum, adquem ordinatur, & quem per se causat. Et hoc non tollit quo minus ars formalitèr sit intrà ipsum hominem influendo directionem, & rectitudinem in actus intellectus; ità, vt tales actus sint materia interna, & proxima ipsarum artium.

AD Octavum argumentum respondetur: concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem; in illa potentia residet quælibet virtus, per quam operatur, distinguo maiorem: per quam operatur immediatè, & elicitivè, concedo maiorem. Per quam operatur directivè, & mediatè tantum, nego maiorem. Sed quam plures artes operantur per alias potentias distinctas ab intellectu, distinguo minorem; operantur immediatè, & elicitivè, nego minorem; quasi remotè, & mediatè; dirigendo ex altiori principio actus, seu operationes illarum potentiarum: omitto minorem, & nego consequentiam. Quià executio exterior per alias potentias, non aufert, quod artes resideant in superiori potentia, qualis est intellectus; & quod respiciant illius actus, tanquam materiam proximam.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo antecedens; ars versatur circà obiectum proprium voluntatis, distinguo, respiciendo formaliter tale obiectum, nego antecedens. Respiciendo illud de materiali, omitto antecedens, & nego consequentiam. Nàm licet artes per se habeant respicere suos proprios, & particulares fines, & etiam determinent, & respiciant specialia media, per quæ tales fines consequantur; tamèn non respiciunt illa subratione boni, eo modo, quo respiciuntur à voluntate, sed subratione veri practici, cùm ordine ad factionem. Et cum ratio veri specialissimè pertineat ad intellectum; consequens est, quod etiam artes pertinent ad intellectum, & in intellectu, tanquam in propria potentia, & subiecto resident, respiciendo actus, seu operationes eiusdem intellectus, tanquàm propriam materiam proximam.

AD Decimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, diversitas quam plurium artium desumitur ex diversitate materiarum, circà quas ipsæ artes versantur, distinguo maiorem, ex diversitate materiarum simul cùm formis, seu rationibus formalibus, sub quibus tales materiæ inspiciuntur, & attinguntur ab artibus, concedo maiorem. Ex diversitate materiarum præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia diversitas habituum, sicut, & potentiarum, nunquàm desumitur à materia eis correspondentè præcisè, sed principalissimè desumitur à forma: ità, vt materia secundum se, & nudè sumpta, nunquam sit ratio distinguendi habitus, aut potentias, sed solum quatenus subest formæ. Et cum artes sint habitus, distinctio formalis, & specifica earum solùm desumitur ab obiectis formalibus co respondentibus eisdem artibus: & sic ex eo, quod actus intellectus absolutè sumpti, non sint causæ, aut rationes distinguendi artes, ex hoc solum sequitur, quod non correspondeant artibus, sicut obiecta, aut rationes formales, non autem, quod non sint legitima, & propria materia proxima earundem artium.

AD Vndecimum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed artes liberales versantur circà materiam necessariam, distinguo minorem; quatenus tales artes sunt formalitèr scientiæ, concedo minorem. Quatenus artes sunt præcisè, nego minorem, & consequentiam. Nàm in artibus liberalibus simul cùm ratione artis coincidit ratio scientiæ. Et licet verum sit, quod secundum illam formalitatem scientiæ respiciunt materiam necessariam, illam contemplando; tamen secundùm rationem artis illam non respiciunt, sed materiam contingentem, quæ potest esse, & deficere.

AD Duodecimum argumentum respondetur duplicitèr; nempè, vel quod Mathæmaticæ, non habent cùm proprietate rationem artis, sed solùm sunt substantialiter scientiæ contemplantes suum obiectum, & demonstrantes passiones de illo: ità, vt si aliquæ

operationes consequantur ad illas, potius sint opra etiones scientis, seu Mathematici, quàm operationes Mathematicæ. Vel secundò potest dici; quod admisso, quod Mathematicæ sint verè, & propriè artes, etiam habent, quod sint verè, & propriè scientiæ, & quod inquantum scientiæ, respiciunt obiectum vniversale, æternum, & incorruptibile; & inquantum artes, non versantur circà vniversalia, sed circà operationes efficiendas innumerationibus, & mensurationibus quantitatis continuæ, & discretæ; & quod sub ista ratione, & consideratione non respicit materiam necessariam, vt necessariam, sed vt contingentem, & fallibilem.

AD Decimum tertium argumentum respondetur: negãdo maiorem. Quia intrà lineam earum rerum, quæ subduntur causalitati humanæ, dantur quam plures res, seu materiæ, quæ nec sunt necessariæ, nec sunt voluntariæ; hoc est, non sunt in sua entitate causatæ à voluntate. Vt videre est in omnibus rebus contingentibus; quæ ex eo quod contingentes sunt, non habent esse necessarium: & aliàs ex eo quod plures earum non sunt effectus causati à voluntate, non habent esse voluntarium; & sic iam datur materia determinata, quæ non sit necessaria, & circà quam possunt artes legitimè versari, & propriè exerceri.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed stat optimè; quod ea, quæ possunt esse, & non esse sint necessaria, distinguo minorem. Sint necessaria sub ea ratione, sub qua possunt esse, & non esse, nego minorem. Sub alia ratione distincta, aut ratione alicuius novæ denominationis, aut comparationis, omitto minorem, & nego consequentiã. Quià scandala dicuntur necessaria; non quia absolutè habeant tale esse, sed quià ex suppositione decreti permissivi, infallibilitèr erunt. Vnde possunt dici necessaria, necessitate consequentiæ, non autem necessaria necessitate consequentis, conformiter ad distinctionem necessarij, quã inter alia loca tradit D. Thomas in disputatis quæstione 24. de veritate, articulo 1. in solutione ad 13. argumentum. Vnde licet in aliquibus rebus, quæ possunt esse, & non esse, reperiatur, aut possit salvari, quod sint necessariæ secundum quid, & ex suppositione; tamen non potest verificari, quod sint necessariæ absolutè, & simpliciter; & cum artes secundum Aristotelem solum versentur circà ea, quæ possunt esse, & non esse; consequens est, quod artes etiàm si possint versari circà res, aut materias externas necessarias secũdum quid, & ex suppositione; tamen artibus non potest convenire, quod versentur circà materiam necessariam simpliciter.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, admissa maiori, distinguendo minorem; sed facultas, seu ars œconomica versatur circà materiam necessariam, distinguo minorem; circà materiam necessariam absolutè, & simplicitèr, ita vt ex se fundet, & habeat infallibilitatem, & indefectibilitatem, sicut reperitur in materia necessaria correspondente scientijs, nego minorem. Circà materiam necessariam necessitate regulari, aut ordinaria mediorum ad consequendum finem cùm maiori commoditate, concedo minorem, & nego consequentiam. Et in hoc sensu tantum attribuitur sumptibus, quod fundent necessitatẽ respectu finis. Et hoc modo non denegamus artibus; quod possint versari, & propriè versentur circà necessaria. Pro cuius doctrinæ, seu solutionis maiori intelligentia animadvertendum occurrit; quod agens Aristoteles in hoc præsenti capite quarto de arte, & in capite tertio præcedenti de scientia; scientiæ attribuit in capite præcedenti, quod versetur circà obiecta æterna, & necessaria, & arti denegat in præsenti capite, quod respiciat talia obiecta, & materiam. Ex quo liquet, quod denegans nunc arti materiam necessariam, sensus Philosophi est, quod ars non versatur circà illam materiam necessariam, circà quam versatur scientia; & cùm materia necessaria, circà quã versatur scientia, sicut ipse Aristoteles declarat, sit materia necessaria, non comodocunque, sed necessitate simpliciter; ità vt sit æterna, & omnibus modis invariabilis; fit consequens; quod arti solum est deneganda huiusmodi materia necessaria. Non autem materia necessaria secundum quid, & ex suppositione.

AD Decimum sextum argumentum, & ad decimum septimum, & decimum octavum respondetur ex eadem doctrina: quia eandem continent difficultatem; & eodem modo manent disoluta dicendo, quod tales artes, nempe panifica, sartoria, & negotiatoria, & aliæ similes versantur circà res habentes, aut fundantes necessitatem, tanquàm media ad finem: quæ solum est necessitas, secundum quid; non autem versantur circà res simpliciter necessarias, sicut versantur cir-

circà tales res scientiæ; quia in huiusmodi rebus nihil possunt artes efficere; sicut operantur scientiæ contemplando tales res nec essarias.

AD Decimum nonum argumentum respondetur dupliciter; primò negando firmiter quod Philosophia naturalis sit ars. Ratio enim artis solùm competit illis habitibus, qui sunt aliquo modo effectivi, seu recta ratio operum faciendorum; sicut reperitur in Logica, & in Medicina, ad quas attinet modificare, & dirigere intellectum in ordine ad aliqua opera facienda; Logica quidem in ordine ad constitutionem modi sciendi, & Medicina in ordine ad curandum; & in Philosophia naturali non reperitur præter contemplationem sui obiecti, & manifestationem, aut demonstrationem passionum ad illud attinentium, non reperitur plus operis, quàm in Methaphisica, & Theologia; ità vt si naturalis Philosophia propriè haberet rationem artis, id ipsum deberet dici de Theologia, & Methaphisica quod nec est in vsu, nec videtur posse admitti. Vndè ex eo, quod Philosophia naturalis versetur circà materiam naturalem, seu circà res, quæ sunt secundum naturam; non ideò sequitur, quod ipsum conveniat alicui arti. Secundo potest dici; quod adhuc admisso, quod Philosophia naturalis esset ars, quod etiam est scientia, & secundum rationem scientiæ versatur, circà naturalia, vt naturalia sunt. Et secundum quod est ars, solum respicit res constantes natura, solum quatenus habent esse contingens, & artificiale.

AD Vltimum argumentum respondetur, quod proportio servanda inter materiam, & formam, solum est proportio cõformitatis in ordine ad vnionem, aut operationes efficiendas, & cùm non obstante, quod regulæ artium sint certæ, & infallibiles, tamen in materia contingenti detur capacitas adhoc, vt istæ regulæ observentur; & in ea operetur ars, ostendendo suam activitatem, & rectitudinem; consequens etiam est, quod talis materia est valdè apta, & accommodata respectu artis.

QVÆSTIO TERTIA.

Quomodo se habeat ars respectu naturæ, & respectu fortunæ?

DVO Dicit Aristoteles in hoc capite 4. in quibus non solũ occasionem præbet; verum etiam positivè videtur obligare ad disputandum, & declarandum duas difficultates in titulo propositas. Primò enim, dicit: *At verò circà generationem ars omnis versatur.* Et cum generatio sit actio naturalis competens propriè naturæ, seu agentibus naturalibus constantibus, quatenus agentia naturalia sunt; videtur, quod si omnis ars versatur, circà generationem; quod omnis ars participet, & habeat modum agentis naturalis; & sic primò se offert declarandum quomodo se habeat ars incomparatione ad naturam, seu ad agentia naturalia; an quidèm ars coincidat cum natura, vel ab ea distinguatur; & quis sit modus proprius operandi artis; & qualis sit modus correspondens naturæ, & agentium naturalium, secundum quod distinguntur ab arte.

SECVNDO Dicit Philosophus: *Atque circà eadem quodam modo versatur ars, & fortuna, quem admodum, & Agatho dicit; quippè ars fortunam, fortunaque diligit arte.* Eccè vbi magnam conformitatem, & connexionem assignat intèr artem, & fortunam, absque eo, quod intèr talia extrema assignet oppositionem, aut distinctionem aliquam. Et sic incomparatione ista fortunæ, & artis, restat disputandum, & resolvendum; an fortuna coincidat cum arte; vel inter se discriminentur, & supposita distinctione, seu quod distinguantur; in quo, aut quomodo inter se differant.

NOTO Primò; ex his, quæ docet Divus Thomas, prima parte, quæstione vigesima nona, articulo primo ad quartum, & alijs quàm pluribus in locis, quod inter varias acceptiones, quibus solet accipi natura; quatuor sunt, quibus frequentius vti solet: nàm primo solet sumi natura pro generatione viventium, seu pro eorum nativitate: in quo sensu solet sumi, & exponi illud dictum Apostoli ad Æphesios, cap. 2. *Eramus naturæ filij iræ;*

ideſt, à generatione, ſeu à nativitate. Secundò pro principio intrinſeco cuiuſcunque motus; in quo ſenſu diffinit Philoſophus naturam, libro ſecundo Phiſycorum, cap. 1. dicens; quod natura eſt principium, & cauſa motus, & quietis eius, in quo eſt primo, & per ſe, & non ſecundum accidens. Tertio autem ſolet ſumi natura pro materia, & forma rerum; quæ etiam nomine naturæ ſignificatur. Et tandem quartò ſumitur pro eſſentia, ſeu diffinitione rerum. Et quià analogia, quam ars habet cùm natura; præcipuè ſtat in ratione principij effectivi; nàm ſicut natura eſt cauſa, ſeu principiũ effectivum operationum ipſi naturæ correſpondentium, etiam ars habet, quod ſit principium aliquarum propriarum operationum ad ipſam artem attinentium; ideò comparatio, quam in præſenti efficimus inter artem, & naturam præcipuè procedit de natura ſumpta in prima, & ſecunda acceptione: àn vt ſic coincidat cum arte; vel natura, & ars diſtinguantur. Sed vt reſolutio ſit amplior de omnibus agemus.

NOTO Secundo; fortunã poſſe dupliciter ſumi; nẽpè, vel in acceptione ſpeciali, & ſtricta; vel in acceptione ampla. Si enim fortuna cõſideretur in acceptione ampla ſic extenditur ad ſignificãdũ omnẽ cauſã efficientẽ caſualiter operãtem; tàm in linea agentium rationalium, quàm extrà talem lineam; ità, vt caſus contineatur hoc modo etiam ſub fortuna. Si verò fortuna ſumatur in acceptione ſpeciali, & ſtricta hoc modo condiſtinguitur à caſu, in hoc, aut per hoc, quod caſus eſt cauſa efficiens per accidens generaliter in omnibus generibus agentium, ſeu cauſarum ſecundarum. Fortuna autem eſt cauſa efficiens per accidens ſolum in agentibus rationalibus; & ſic ſolet diffiniri per hoc: quod fortuna eſt, *cauſa efficiens per accidens in his, quæ ſecundùm propoſitum operantur, & rarò contingunt*. Et cùm ars, ſeu artes non inveniãtur in agentibus irrationalibus, qui agunt per rationem; ideò ars non habet ſpecialem analogiam cùm caſu, ſeu cum fortuna ſumpta in ampla acceptione Quarè comparatio, quæ fit artis ad fortunam, ſolùm procedit de fortuna ſumpta in ſtricta acceptione; an hoc modo conveniat cùm arte, vel differat ab arte, & in quo?

SIT Prima concluſio; comparando artem ad naturam, ſecundùm quod natura accipitur pro generatione viventiũ, ars nõ coincidit cũ natura. Hæc concluſio eſt ità certà, vt de illa nulla ſit cõtroverſia, ſed ſolùm ſtatuatur diſputationis gratia; & ad declarandum textum, in quo aſſerit Ariſtoteles, quod *ars omnis verſatur circà generationem*. Et ſuadetur primò, ea, quæ directè, & per ſe pertinent ad diverſa prædicamenta, & in diverſis prædicamentis legitimè collocantur, nullam inter ſe habent, nec poſſunt habere formalem, aut realem coincidentiam; cùm prædicamenta inter ſe comparata ſint formæ, ſeu entitates realiter diverſæ. Sed ars, & generatio directè, & per ſe pertinent ad diverſa prædicamenta, & in eis propriè collocantur. Ergò ars non ſolùm non coincidit cùm natura; ſumpta natura pro nativitate, ſeu generatione viventium; verum etiam conſtituit rem, ità diverſam, vt ſunt res attinentes ad diverſa prædicamenta. Maior conſtat, & minorem probo; ars ſecundum Ariſtotelem, & vt conſtat ex latè dictis in duabus præcedentibus quæſtionibus eſſentialiter habet, quod ſit habitus factivus; & generatio eſſentialiter habet, quod ſit actio productiva alicuius formæ ex ſubiecto præſuppoſito. Sed habitus, & actio per ſe pertinent, ad diverſa prædicamenta; cùm habitus per ſe collocetur in prædicamento qualitatis conſtituens primam ſpeciem illius, & actio collocetur in prædicamento actionis. Ergò ars, & generatio directè, & per ſe pertinent ad diverſa prædicamenta, & ſic non poſſunt habere inter ſe aliquam realem, aut formalem coincidentiam, ſed debent diſtingui, vt res diverſæ attinentes ad diverſa prædicamenta.

DEINDE Suadetur concluſio, quantum adhoc, quod dicta extrema non habeant inter ſe realem coincidentiam, ſed quod realiter, & adminus ſpecificè diſtinguantur. Nàm ea, quæ per ſe, & ſecundum propriam naturam exigunt diverſas cauſas, & diverſum modum productionis. Habent diverſas naturas, & diſtinctionem adminus ſpecificam. Sed generatio, ſivè ſumatur pro generatione communiter dicta, ſivè ſpecialiter pro generatione viventium, ex vno capite; & ars ex alio capite, exigunt diverſas cauſas, & obſervant diverſum modum productionis. Ergò ſunt res non habentes inter ſe aliquam coincidentiam, ſed potius ſpecificam diſtinctionem. Minorem probo; ars, ex eo, quod eſt habitus, & non infuſus, ſed adquiſitus, ex ſua natura expoſcit cauſari per aſſuefactionem, & multiplicationem actuum eiuſdem rationis, præſupponendo ad ſui formationem experientiam, vt docet Philoſophus in ſuperiori libro ſecundo, capite pri-

mo: generatio autèm cùm eſſentialitèr ſit actio, non expoſcit prò cauſa alios actus, aut obſervat modum cauſandi per aſſuefactionem, ſed ipſa formalitèr, & eſſentialitèr habet, quod ſit productio. Ergò generatio quomodocunque ſummatur ex vno capite; & ars ex alio, exigunt diverſas cauſas, & obſervant diverſum modum productionis. Et conſequenter, ſunt res habentes diverſas naturas, & ſpecificam diſtinctionem interſe.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius hoc aſſumptum; ea, quæ interſe comparata, taliter ſe habent, quod vnum perſe, & ab intrinſeco habet eſſe permanens; aliud verò habet eſſe tranſiens; habent diverſam naturam; quià ſi eandem naturam participarent, & haberent, eiſdem etiam proprietatibus gauderent. Sed ars per ſe, & abintrinſeco habet eſſe permanens; cùm ſit habitus, & qualitas difficilè mobilis à ſubiecto; & generatio quæcunque illa ſit, habet eſſe tranſiens. Ergò ars, & generatio habent diverſas naturas. Sed ea, quæ participant diverſas naturas, ad minus habent diſtinctionem ſpecificam. Ergò inter artem ex vno capite, & generationem abſolutè ſumptam ex alio, datur diſtinctio ſpecifica ad minus.

DENIQVE Suadetur concluſio, attendendo ad effectus correſpondentes; tàm arti, quàm generationi. Si enim ars, & generatio eſſent res, aut formæ eiuſdem naturæ, & ſpeciei, correſponderent eis ſimiles effectus. Vt apparet percurrendo per inductionem ea, quæ ſunt eiuſdem rationis, & ſpeciei. Sed ars, & generatio, interſe comparatæ non dicunt ordinem, ad producendos ſimiles effectus. Ergò ars, & generatio non ſunt res coincidentes interſe, ſed potius habentes diſtinctionem ſpecificam. Maior apparet certa ex inductione, & minorem probo. Generatio, inquantum generatio eſt, perſe, & formaliter reſpicit pro termino, ſeu effectu, aliquid naturale, vt naturaliter attactum, & productum per ipſam generationem, ſi enim generatio fuerit ſimplicitèr talis, terminum ſubſtantialem; & ſic ſolum fuerit generatio ſecundùm quid, ſeu accidentalis, terminum naturalem, qui ſit accidens; & ars ratione ſui non habet producere effectum aliquem naturalem, nec ſubſtantialem, nec accidentalem; ſed ſolum effectum artificialem. Sed effectus naturalis, & artificialis non ſunt eiuſdem, ſed valde diverſæ rationis. Ergò ars, & generatio non habent ex ſe producere effectus ſimiles, ſeu eiuſdem rationis. Et ſic interſe non poſſunt coincidere, ſed potius debent habere diverſitatem, aut ad minus ſpecificam diſtinctionem.

SIT Secunda concluſio; facta comparatione inter artem, & naturam ſumptam in ſecunda acceptione; ſcilicet prout natura eſt principium intrinſecum, & cauſa motus; ars, & natura, non coincidunt, ſed diſcriminantur, & conſervant non ſolùm diſtinctionem ſpecificam; verum etiã aliquem modùm contrapoſitionis. Hæc concluſio eſt etiam certiſsima. Et expreſſa Ariſtotelis in hoc præſenti capite; dùm ait. *Nam neque eorum, quæ neceſſariò ſunt, vel fiunt, eſt ars: neque eorum, quæ ſunt ſecundum naturam. Hæc enim in ſe ipſis habent principium ipſum.* Eccè vbi Ariſtoteles aſsignat pro diſcrimine inter artem, & naturam ſecundum quod natura eſt, principium motus; quod natura habet rationem principij intrinſeci reſpectu mobilis, aut motus naturalis; ars verò non ſe habet, vt principium intrinſecum, ſed vt cauſſa extrinſeca reſpectu motus artificioſi. Sed eſſe principium intrinſecum; & habere præciſsè tationem cauſæ extrinſicæ reſpectu eorundem effectuum, eſt inditium manifeſtum diſtinctionis, ad minus ſpecificæ; & etiam rerum habentium interſe aliquam contrapoſitionem. Ergò facta comparatione inter artem, & naturam, ſecundùm quod natura eſt cauſa motus; inter talia extrema non ſolùm datur diſtinctio ſpecifica, verum etiam datur contràpoſitio quantùm ad hoc, quod natura eſt principium intrinſecum motus naturalis, ei correſpondentis, & ars eſt principium extrinſecum motus artificialis.

CONFIRMATVR Hoc, quantum admentem Philoſophi ex alia expreſſa doctrina, quã habet libro ſecũdo Phiſycorum capite 1. vbi procedens ad manifeſtandam propriam tationem naturæ; inquit: *At lectica, veſtis, & quid quid ſit aliud ſimilis generis, quo quidem huiuſmodi nominibus appellantur, atque ab arte ſunt. Hæc nullum principium mutuationis inſitum habent. Quò verò ipſis accidit, vt ſint lapidea, vel terrea, vel ex his mixta, eo motus, quietis vè principium habent. Quæ cùm ità ſint, patet; naturam principium eſſe quoddam, & cauſam, vt id moueatur, atque quieſcat, in quo primò, & perſe, & non per accidens ineſt.* Eccè vbi proponens Philoſophus comparationem intèr artem, & naturam; & inter naturalia, & artificialia; aſsignat pro differentia inter propoſita extrema; quod artificialia ratione artis, non habent principium inſitum,

ſitum, ad hoc vt moveantur; res verò naturales ratione naturæ tale principium intrinſecum ſui motus participant, & habent. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis certiſsima eſt propoſita concluſio.

ET Deindè ſuadetur concluſio ratione. Ea, quæ habent diverſas eſſentias, differunt interſe ſpecificè. Sed ars, & natura propriè dicta, interſe comparatæ, oſtendunt diverſas eſſentias. Ergò ad minus habent diſtinctionem ſpecificam. Maior patet per inductionem, & minorem probo; eſſentiæ rerum convenientes rebus diffinitis, oſtenduntur, & declarantur per ipſas diffinitiones, quibus propriè diffiniuntur tales res. Sed natura, quatenus conſideratur per modum cauſæ, ſeu principij motuum naturalium, & ars habent diverſas diffinitiones. Ergò ars, & natura propriè dicta habent diverſas eſſentias. Vltimam minorem probo: diffinitio artis proprijſsima, & eſſentialis, oſtendens, ſeu manifeſtans naturam, ſeu eſſentiam artis, ſtat in hoc, quod ars eſt, *habitus factivus* cùm recta ratione. Vt docet Philoſophus in hoc præſenti capite. Et diffinitio naturæ ſumptæ in acceptione de qua loquitur præſens concluſio, ſtat in eo: quod ſit: *Cauſa motus, & quietis eius, in quo eſt primò & perſe & non ſecundùm accidens.* Sed iſtæ ſunt diverſæ diffinitiones, explicantes valdè diverſas rationes. Ergò natura, & ars habent diverſas diffinitiones; & diverſas eſſentias; & ſic ſunt res valde diverſæ.

SED Dices, optimè componi, & ſtare, quod dentur de aliquibus rebus diverſæ diffinitiones, abſque eo quod inter tales res detur aliqua realis, aut ſpecifica diſtinctio. Nam de anima tradit Philoſophus duas diverſas diffinitiones, dicens in vna; quod anima eſt: *Actus primus corporis phiſyci, & organici potentia vitam habentis.* Et afferens in alia; quod anima eſt, *id quo viuimus, ſentimus, loco mouemur, & intelligimus primò.* Et tamen ex hoc non ſequitur, quod anima habeat diverſitatem, aut diſtinctionem ſpecificam à ſe ipſa. Ergò ex eo quod natura, & ars interſe comparatæ, terminent differentes diffinitiones; non ex eo ſequitur; quod ſint res diverſæ, aut quod fundent, & interſe habeant ſpecificam diſtinctionem.

SED Contrà hoc eſt; nam etiam ſi differentes diffinitiones deſumptæ ſecundùm diverſa formalitates, aut diverſa genera cauſarum, attinentia ad eandem rem non arguat diverſitatem rerum, aut diſtinctionem ſpecificam earum; tamen diverſitas diffinitionum oſtendentium rationes contrapoſitas, ſeu contrarias, manifeſtè indicat, aut res diverſas, aut adminus res ſpecie differentes. Sed diffinitiones, quas Ariſtoteles tradit, & omnes admittunt de arte, & natura, non ſolum traduntur per differentes formalitates, aut per diverſa genera cauſarum potentium convenire eidem rei, ſed per rationes formalitèr contrapoſitas, fundantes incompatibilitatem reſpectu eiuſdem rei. Ergò ex vi prædictarum diffinitionum optimè convincitur, quod ars, & natura interſe comparatæ habeant, aut diverſitatem, aut ad minus diſtinctionem ſpecificam.

DENIQVE, Nàm natura taliter ſe habet, quod perſe loquendo, eſt ſubſtantia; & ars nunquam habet, quod ſit ſubſtantia, ſed accidens: cùm ars ſit eſſentialitèr habitus attinens ad primam ſpeciem qualitatis, quæ eſt accidens. Sed accidens in comparatione ad ſubſtantiam, non ſolùm fundat diſtinctionem ſpecificam, verum etiam abſolutam diverſitatem, vtpotè non fundantes, aut habentes vnivocam convenientiam in aliquo genere, ſed ſolùm convenientiam analogam in ratione entis. Ergò in comparatione artis ad naturam taliter ſe habent natura, & ars, quod non ſolum diſtinguntur ſpecificè; ſed etiam interſe habent diverſitatem.

SIT Tertia concluſio, conſiderando naturam, quatenus natura appropriatur materiæ, & formæ: etiam habet, & conſervat diverſitatem ars reſpectu naturæ. Hæc concluſio eſt ita certa, ſicut præcedentes, & ſuadetur breviter ratione. Nam materia, & forma propriè acceptæ ſunt principia, & entitates ſubſtantiales conſtituentes in facto eſſe omnia entia naturalia. Et ars perſe, & ſecundùm ſuam eſſentiam ſemper habet, quod ſit accidens. Sed accidens, quodcunque illud ſit, eſt primo diverſum à ſubſtantia. Ergò ars in comparatione ad materiam, & formàm taliterſe habet, quod eſt entitas, aut res omninò diverſa ab eis.

CONFIRMATVR Hoc; quià materia, & forma talitèr ſe habent reſpectu cuiuslibet entis ſubſtantialis naturalis, quod abſolutè repugnat, quod detur ens naturale ſubſtantiale, abſque eo quod conſtet, ſeu intrinſicè componatur ex materia, & forma; & tamèn quàm plurima compoſita naturalia dantur, abſque eo quod contineant aliquam artem; immò quantùm ad eorum eſſe ſubſtantiale nunquàm ingreditur ars. Ergò ars non habet eſſe eiuſdem rationis cum materia, & forma;

&

& consequenter, est quid diversum ab eis.

DENIQVE Hoc ipsum comprobari, & confirmari potest; considerando indictis extremis diversum modum causæ effectivæ correspondentem eis. Nàm materia in se considerata, taliter se habet, quod nullo modo participat rationem causæ activæ, seu effectivæ, sed precisè habet rationem potentiæ purè passivæ; & forma substantialis, quanvis sit principium activum; tamen non est principium activum immediatè effectivum; sed solum radicaliter: cùm substantiæ non conveniat, quod sit immediatè operativa. Et aliàs ars perse habet, quod sit principium immediatè operativum, & elicitivum actuum, seu operationum artificialium. Sed ratio principij immediatè operativi, & principij non potentis operari immediatè; arguunt, & ostendunt res valdè diversas. Ergò comparando interse artem ex vno capite, & materiam; & formam substantialem ex alia; talia extrema se habent vt res valde diversæ.

SIT Quarta conclusio, considerando naturam quarto modo, seu in quarta acceptione, quam assignat D. Thomas; scilicet prout natura dicit essentiam quomodocunque sumptam; in hac consideratione coincidunt ars, & natura. Hæc conclusio est manifesta, & ad sui demonstrationem solum indiget demonstratione terminorum. Ars enim est entitas realis positiva attinens ad determinatum prædicamentum qualitatis, & constituens determinatam speciem, de qua datur sua determinata, & propria diffinitio, scilicet: *Habitus factiuus vera cùm ratione.* Sed omne id, quod constituit speciem terminantem veram, & perfectam diffinitionem, habet propriam essentiam, & naturam. Ergò ars habet propriam naturam, & essentiam; & consequenter, sumendo naturam pro essentia qualitercumque accepta, ars coincidit cum natura.

DEINDE Nam si propter aliquam rationem ars non coincideret cum natura secundum quod natura est idem ac essentia; maximè quià ars est qualitas, seu accidens; & accidens non haberet essentiam. Sed qualitas, & cætera alia accidentia prædicamentalia; cùm sint vera entia constituentia vera prædicamenta, & intra illa dentur veræ, & perfectæ species, habent suas proprias essentias. Ergò etiam habent suas proprias naturas, & essentias. Ergo idem competit arti; ità vt ars coincidat cùm natura, secundum quod natura est idem, ac essentia; insensu, in quo loquitur, & procedit quarta conclusio.

SIT Quinta, & vltima conclusio. Facta comparatione inter fortunàm, & artem; etiam si conformentur quantum ad materiam, quam respiciunt; tamen quantum adesse formale, & entitativum earum sunt res valdè diversæ. Hæc conclusio continet duplicem partem probandam. Et quantum ad primam; videlicet quod ars, & fortuna conveniant ex parte materiæ, circà quam versantur, imprimis est expressa doctrina Aristotelis in hoc præsenti capite dum dicit: *Atque circà eadem versatur ars, & fortuna.* Id est, circà eandem materiam. Ergo quantum ad materiam conveniunt. Et deindè suadetur, & declaratur amplius; nam vt quæstione secunda præcedenti ostendimus, propria, & legitima materia, circà quam versatur ars, sunt res externæ contingentes, ad distinctionem scientiæ, & sapientiæ, quæ versantur circà necessaria. Sed etiam fortuna versatur circà res contingentes. Ergo fortuna, & ars conveniunt, & conformantur, quantùm ad attingentiam, aut per ordinem ad materiam, quam perse respiciunt.

QVOD Autem quantùm ad suas entitates, & esse proprium formale, seu specificum sint res valdè diversæ suadetur primò. Quià id, quod ex propria ratione habet, quod sit causa perse, est valdè diversum, & habens esse contrà positum respectu illius, quod ex propria ratione solùm habet, quod sit causa per accidens. Sed ars ex se, & secundum propriam rationem habet, quod sit causa perse respectu effectuum artificialium; & fortuna nunquàm habet, quod sit causa perse; sed ex sua ratione solùm habet, quod sit causa, per accidens. Ergò considerando artem, & fortunam secundum suas entitates, & proprias rationes formales valdè discriminantur.

Secundo suadetur conclusio, & confirmatur proposita ratio. Nàm fortuna ex sua propria ratione non operatur propter aliquem finem; sed præter finem; ob quod communitèr diffinitur fortuna; quod est causa efficiens per accidens in his, quæ secundum propositum operantur, & rarò continguntur; ars verò ex se habet operari propter determinatum finem assimilandi effectum artificiosum regulis, aut ideæ artis. Ergò ars, & fortuna ex propria ratione habent diversum, aut contrapositum modum operandi. Ergò etiam habent diversum esse, fundando distinctionem plus quam specificam propter diversum modum

dum procedendi,& operandi, quem obſervant.

DENIQVE Idem aſſumptum probatur. Ars enim ex ſe, & ſecundum propriam rationem,& naturam,vt ſæpè diximus,habet; quod ſit habitus effectivus vera cùm ratione; ob quod pertinet ad determinatum prædicamentum qualitatis; fortuna autem,ex ſe nec habet rationem habitus,nec continetur in aliquo determinato prædicamento; aliàs aſsignetur. Sed id quod pertinet ad determinatum prædicamentum,& id, quod non continetur in aliquo determinato prædicamento ſunt res abſolutè diverſæ.Ergo ars,& fortuna conſideratæ ſecundum propriam entitatem,aut eſſe formale proprium,& ſpecificum vniuſcuiuſque,ſe habent, vt res valde diverſæ; ità vt interſe nullam habeant coincidentiam,ſed diverſitatem, & contrapoſitionem; tam in eſſe, quàm in operationibus.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam concluſionem ad probandum,quod ars ſit idem àc natura, ſecundùm quod natura dicit generationem,ſeu nativitatem viventium. In his, quæ perſe dicunt ordinem ad aliud,eſſe,& ſpecies propriè deſumitur ab eo, ad quod dicunt ordinem. Sed ars;cùm perſe habeat rationem habitus operativi, perſe dicit ordinem ad aliud,nempè ad operationem. Ergò ars propriè deſumit eſſe,& ſpeciem ab operationibus,ad quas dicit ordinem.Sed vt Philoſophus teſtatur in hoc præſenti capite; omnis ars dicit per ſe ordinem ad generationem,ſeu nativitatem:*At verò circà generationem ars omnis verſatur.* Ergò ars deſumit eſſe,& ſpeciem à generatione.Et conſequenter, coincidit ſpecificè cùm illa.

SECVNDO Arguitur;ratio generationis videtur ſalvari in arte. Ergò ars coincidit cùm generatione, ſeu eſt idem cùm illa.Antecedens probo ratio generationis ad diſtinctionem creationis conſiſtit in eo; quod ſit mutatio, ſeu productio entis ex ſubiecto præſuppoſito. Sed ars ex vi ſuæ adquiſitionis ſecum affert,productionem entis ex ſubiecto præſuppoſito. Ergò ars ex ſui ratione continet generationem,& ſic coincidit cum natura ſecundum quod natura dicit generationem, ſeu productionem rerum naturalium.

TERTIO Arguitur;eſſe generationis ſtat in hoc, quod ſit quædam entitas perſe ordinata ad productionem novi entis ſubſtantialis.Sed aliquæ artes perſe ordinantur ad productionem novi entis ſubſtantialis; vt apparet in arte panifica, per quam producuntur de novo nova entia ſubſtantialia,quæ ſunt panes; & in arte farma copolarum,per quam fiunt ſtrictæ, & rigoroſæ mixtiones per corruptionem miſcibilium,& productionem novi entis ſubſtantialis. Ergò etiam ſi hoc non currat in omnibus artibus, ſaltim verificatur de aliquibus. Et conſequenter, in aliquibus artibus ſalvatur,quod coincidant cùm generatione,ſeu quod illam formaliter includant.

QVARTO Arguitur; in forma artis reperitur id, quod eſt proprijſsimũ generationis vnivocæ viventium.Ergò artes ſecundum ſuum eſſe formale includũt generationem.Antecedens probo, proprijſsimum eſt generationis vnivocæ viventium, quod ſit ratio aſsimilativa, ſeu per quam aſsimiletur terminus, ſeu effectus producendus principio, ſeu cauſæ producenti. Sed ars perſe habet, quod ſit ratio, per quam aſsimilatur terminus producendus ab artifice principio talis productionis; vt deducitur ex doctrina D. Thomæ 3. parte quæſtione 78. articulo 2. vbi ait: *Quod forma artis eſt ſimilitudo vltimi effectus intenti ab artifice.* Et ex Quodlibeto 8. quæſtione 2. articulo 2.vbi inquit: *Quod forma artis eſt ſimilitudo factiua, & repræſentatiua rei artificialis quoad formam tantum. Sed ideæ diuinæ ſunt vtrumque etiam quo ad materiam* Ergò in forma artis,ſeu in arte formaliter ſumpta reperitur id, quod eſt proprijſsimum generationis vnivocæ viventium. Et conſequenter, artes ſecundum ſuum eſſe proprium, & formale includunt generationem,& coincidunt cum illa.

QVINTO Arguitur contrà ſecundam concluſionem ad probandum; quod ars non diſtinguatur à natura; ſecundùm quod natura ſumitur pro principio, ſeu cauſa motus,& quietis. Nàm aliquæ artes participant hoc ipſum. Ergò in aliquibus artibus datur coincidentia cùm natura,ſecundum quod natura eſt principium motus. Antecedens probo;artes inſtruentes ad ſaltandum, & citharizandum habent verè,& propriè rationem artiũ; cùm ſint habitus diſponentes ad faciendum cùm recta ratione; & alias habent, quod ſint prin-

principia motuum intrinſecorum ſaltandi,& citharizandi. Ergò de aliquibus artibus verificatur, quod ſint principium intrinſecum motus,& quietis. Et ſic ſaltim aliquæ artes participant id, quod eſt proprium naturæ in ſecunda acceptione propoſita, & coincidunt cùm ipſa natura.

SEXTO Arguitur: forma artificialis communicata rebus artefactis, eſt quædam participatio artis,cui correſpondet. Sed formæ artificiali communicatæ, & exiſtenti in rebus artefactis convenit quod ſit principium, & cauſa motus, & quietis eius, in quo eſt. Ergò aliquibus artibus, & formis artificialibus convenit ratio naturæ conſideratæ in ſecunda acceptione. Maior patet,& minorem probo: forma artificialis exiſtens in navi; & forma artificioſa exiſtens in rota, aut rotis plauſtorum, & vehiculorum, ſunt legitimæ rationes ad hoc,vt naves per maria, & vt rotæ per terram moveantur; ſiquidem ablatis illis diſpoſitionibus, & formis, quibus per artem ſunt ordinatæ, non moverentur: & aliàs tales formæ ſunt principia intrinſeca; ità vt verificetur;quod ſunt cauſa:*Motus eius, in quo eſt.* Ergò formæ artificiali exiſtenti in rebus artefactis,convenit,quod ſit principium, & cauſa motus, & quietis eius, in quo eſt: & conſequenter, competit eis ratio naturæ.

SEPTIMO Arguitur, Medicina propriè habet rationem artis. Sed Medicina habet propriè,quod ſit principium motus eius,in quo eſt. Ergò ratio naturæ ſecundum iſtam acceptionem, & conſiderationem convenit arti medicinali. Maior conſtat ex eo, quod diffinitio artis verificatur de Medicina. Et minorem probo. Medicina exiſtens in Medico eſt principium, & cauſa curationis, qua ipſe Medicus curat ſe ipſum. Sed Medicina reſpectu illius curationis habet, quod ſit principium, & cauſa motus eius, in quo eſt,cùm cauſet motum in eodem ſubiecto,cui ineſt. Ergò de arte Medicinæ verificatur ratio naturæ;& ſic Medicina coincidit cùm natura.

OCTAVO Arguitur; ars generaliter loquendo de omnibus artibus habet pro materia proxima actus intellectus, & per tales actus exercetur. Sed reſpectu talium actuum verificatur de arte, quod ſit principium, & cauſa motus, & quietis eius,in quo eſt:cùm tales actus intellectus ſint actus immanentes. Ergò generaliter loquendo de omni arte, verificatur de illis propria ratio naturæ:& ſic ars cùm natura coincidit.

NONO Arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum: quod ars coincidat cùm materia, aut quod ad minus includat neceſſariò materiam. Eſſe enim cuiuslibet rei declaratur per operationes attinentes ad eandem rem. Sed operationes artis procedunt à materia. Ergò ars, aut coincidit cùm materia, talitèr quod ſit idem cùm illa: aut ad minus illam in ſe includit, quaſi componatur ex ea. Maior patet,& minorem probo; ex doctrina,quam habet D. Thomas 1. libro ſententiarum, diſtinctione 36. quæſtione 1. articulo 1. vbi aſsignans diſtinctionem inter operationem artis humanæ,& divinæ;dicit;quod operatio artis præſupponit materiam; non autem actio Dei. Ergò cùm operationes humanæ artificioſæ præſupponant materiam ad hoc,vt procedant;habent procedere à materia. Et conſequenter,ars, aut coincidit cum materia. Aut ad minus illam includit, & ex ea componitur.

DECIMO Arguitur, ars ſe habet vt materia,ſecundum proprium conceptum, & rationem artis. Ergò ſecundum talem rationem habet aliquam coincidentiam cùm materia. Antecedens probo; proprium enim eſt materiæ, quod ſe habeat vt ſubiectum receptivum alterius formæ: ſed ars ſecundum propriam rationem, & conceptum artis, ſe habet vt ſubiectum receptivum alterius formæ: ſi quidem vt Philoſophus docet in capite quinto ſequenti inter prudentiam, & artem, quæ ſunt virtutes intellectuales practicæ; datur hoc diſcrimen; ſcilicet quod prudentiæ non datur alia virtus; artis verò datur alia virtus; indicans, quod ars ad diſtinctionem prudentiæ,per ſe eſt receptiva alterius virtutis, quam reſpicit vt formam. Ergò ars obſervat,& habet modum materiæ. Et ſic aliqualitèr videtur coincidere cum illa.

VNDECIMO Arguitur ſpecialiter ad probandum, quod ars habeat coincidentiam cum forma. Propria ratio formæ ſtat in hoc, quod ſit actus, informans aliquod ſubiectum, quod determinet ad aliquam particularem ſpeciem mediante ipſius informatione. Vt apparet inductivè diſcurrendo per omnes formas. Sed ars reſpectu intellectus,& hominis, cui intellectus inhæret, habet,quod ſit actus informãs, & determinans tale ſubiectum adeſſe, ſeu ſpeciem artificialem. Ergò ars habet proprie rationem formæ,& ſic cùm illa coincidit.

DVO-

DVODECIMO Arguitur, formà ſubſtantialis, & ars participant eaſdem proprietates. Ergò debent eſſe idem. Conſequentia apparet certa. Quià eſſe, ſeu eſſentia cuiuslibet rei per proprietates illius propriè dignoſcitur. Et antecedens probo, proprium eſt formæ ſubſtantialis, quod ſit principium mediatum, ſeu remotum efficiendi. Sed etiam ars reſidens in intellectu habet, quod ſit principium mediatum, & remotum effectionum, quæ exterius exequuntur; hoc eſt, mediantibus facultatibus, ſeu potentijs externis. Ergò ars, & forma ſubſtantialis participant eaſdem proprietates, & conſequenter, debent interſe coincidere.

DECIMO Tertio arguitur contrà quartam concluſionem ad probandum quod ars non coincidat cùm natura, ſecundum quod natura dicit, ſeu exprimit idem, ac eſſentia. Eſſentia dicitur ab eſſendo ita vt ſolum illud, quod habet propriè eſſe, habeat etiam eſſentiam. Sed ars cùm ſit accidens, non habet propriè eſſe, cùm non ſit ens per ſe, ſed entis ens. Ergò ars non habet propriè eſſentiam, nec coincidit cum natura ſecundum iſtam rationem.

DECIMO Quarto arguitur, ſi ars haberet eſſentiam; ſimilitèr haberet aliquas proprietates; cùm ad omnem eſſentiam aliqua, vel aliquæ proprietates conſequantur. Sed ars non poteſt habere aliquas proprietates. Ergò nec poteſt habere eſſentiam. Cætera conſtant, & minorem probo, proprietates enim cuiuslibet rei ſunt accidentia illius; & cùm ars etiam ſit accidens, ſi ars haberet eſſentiam, darentur accidentia accidentis. Sed hoc non videtur admittendum. Ergò neque admittendum eſt, quod ars habeat aliquam determinatam eſſentiam, per quam aliquo modo coincidat cùm natura.

DECIMO Quinto arguitur, omne id, quod verè participat, & habet eſſentiam; verè etiam habet naturam. Sed de arte non poteſt verificari, quod habeat naturam. Ergò nec quòd habeat eſſentiam ratione cuius ſimul ſit natura. Minorem probo ratio naturæ ſtat in eo, quod ſit prima radix operationum attinentium ad ſuam lineam. Sed ars non habet, quod ſit prima radix operationum attinentium ad lineam humanam, ad quam pertinet. Ergò de arte non poteſt verificari, quod habeat naturam. Et conſequenter, nec quod habeat eſſentiam, ratione cuius coincidat aliquo modo, aut in aliqua acceptione cùm natura.

DECIMO Sexto arguitur; ſi ars, ex ſe, & ſecundùm ſuum proprium conceptum haberet eſſentiam, & naturam; ſequeretur, quod homo, prout habens artem, eſſet aggregatum per accidens. Sed homo adhuc prout habet artē, ſeu ſecundum quod eſt artifex, non eſt ens, aut aggregatum per accidens. Ergò ars non poteſt continere ſuam ſpecialem eſſentiam, aut naturam. Cætera videntur certa, & maiorem, ſeu ſequælam probo; ſi ars haberet ſuam ſpecialem, ſeu propriam eſſentiam, & naturam, conflatum, ſeu cōpoſitum reſultans ex homine, & arte, eſſet conflatum, ſeu conſtitutum ex diverſis eſſentijs, ſeu naturis ſpecie differentibus. Sed conflatum conſtans ex rebus, ſeu naturis ſpecie differentibus eſt ens, vel aggregatum per accidens. Ergò ſi ars per ſe haberet propriam eſſentiam, ſequæretur, quod homo habens artem, eſſet aggregatum per accidens. Et cum hoc non videatur admittendum, nec admittendum videtur, quod ars contineat propriam, & ſpecialem eſſentiam, per quam aliquo modo coincidat cum natura.

DECIMO Septimo arguitur contrà quintam concluſionem, ad probandū quod ars, & fortuna coincidant. Fortuna eſt cauſa per accidens in agentibus rationalibus. Sed hoc ipſum videtur competere arti. Ergò ars, & fortuna coincidunt. Maior patet, & minorem probo; vnunquodque operatur eo modo, quo eſt. Sed ars eſt accidens exiſtens in intellectu, & ſolum operans per intellectum. Ergò arti convenit, quod ſit cauſa per accidens intrà lineam agentium rationalium. Et conſequenter, ars habet idem, ac fortuna; & ſic coincidit cùm ea.

DECIMO Octavo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; vt enim docet D. Thomas libro 11. Methaphiſicæ lectione 8. & libro 12. lectione 3. fortuna eſt intellectus agens prætèr intentionem. Sed etiam ars eſt intellectus agens præter intentionem. Ergò idem eſt ars, ac fortuna. Maior conſtat ex doctrina adducta ex D. Thoma. Et minorem probo; & imprimis, quod ars ſit intellectus agens, ſeu habitus agens per ipſum in tellectum, cōſtat ex eo, quod in intellectū ſubiectatur, & conſervatur, & per ipſum intellectum operatur: deinde quod ſit agens præter intentionem, ſuadetur: quia intentio eſt actus voluntatis condiviſus ab electione. Sed ars non operatur per voluntatem, ſed prætèr voluntatem. Ergò & etiam operatur præter in-

ten-

tentionem. Ergò de arte verificatur, quod ſit intellectus agens preter intentionem, & ſic ars eſt idem, ac fortuna

DECIMO Nono arguitur, propriũ eſt fortunæ, quod ſit cauſa humana, ſeu rationalis, agens effectivè, & non intuitu alicuius finis: ſed ars habet rationem cauſæ humanæ, & nõ agentis intuitu finis. Ergò ars obſervat in operando proprium modum fortunæ. Et ſic coincidit cũ fortuna. Maior conſtat ex ipſa ratione fortunæ. Et minorem probo, & imprimis, quod ars habeat rationem cauſę humanæ, eſt certum, cum operari per artem, ſolum conveniat hominibus, vt homines, ſeu rationales ſũt. Et deinde quod ars nõ habeat operari per ſe intuitu alicuius finis, ſuadetur ſic. Solum agit intuitu finis illud agẽs, adquod pertinet reſpicere propter ſe finẽ. Sed arti non cõvenit reſpicere propter ſe finẽ; cum reſpicere finẽ propriè attineat ad voluntatẽ, cuius, finis eſt legitimum obiectũ. Et ars nõ operetur per voluntatẽ, ſed per intellectũ tantum. Ergò arti convenit, quod ſit cauſa efficiẽs humana nõ agens intuitu alicuius finis. Et ſic ars in operãdo participat, & obſervat propriam rationem, & modum fortunæ, & coincidit cum fortuna.

DENIQVE Arguitur: ea, quæ verſantur circà eandem materiam, & cauſant ſimiles effectus, videntur habere ſimile eſſe, aut naturam ſpecificam. Sed ars, & fortuna verſantur circà eandem materiam, & producunt ſimiles effectus. Ergò ars, & fortuna conveniunt in eodem eſſe ſpecifico. Maior apparet certa, ex eo quod eſſe, ſeu naturæ rerum, per earum effectibus propriè dignoſcitur; & ſic ea, quæ verſando circà eandem materiam producunt effectus eiuſdem rationis; videntur habere ſimile eſſe. Et minorem probo: vt enim docet Philoſophus in hoc præſenti capite; ars ad diſtinctionem ſciẽtiæ, & ſapientiæ verſatur circà materiam contingentem, & ſolum cauſat effectus contingentes. Sed hoc ipſum convenit fortunæ, vt latius demonſtrat idem Ariſtoteles lib. 2. Phiſicorum, capite 5. Ergò ars, & fortuna verſantur circà eandẽ materiam, & producunt ſimiles effectus; & ſic ars, & fortuna conveniunt in eodem eſſe ſpecifico, & ſunt eiuſdem rationis, & ſpeciei, habentes coincidentiam inter ſe.

Reſpondetur ad primum argumentum cõceſſa maiori, & minori cũ conſequẽtia, diſtinguendo minorẽ ſubſumptã. Sed ars verſatur circà generationẽ, diſtinguo minorẽ: circà generationẽ accidẽtalẽ; quod eſt idem, ac cõplementũ operis artificioſi, cõcedo minorẽ. Circà generationẽ ſubſtantialem, nego minorem, & conſequentiam. Quia ad hoc vt ars coincideret cũ generatione ſubſtantiæ, debebat non ſolũ ordinari ad illam; verũ etiam participare illud ipsũ eſſe formale, quod ad generationem ſubſtantialẽ pertinet. Et cũ neutrum habeat ars, nullo modo habet coincidentiam cum generatione ſimplicitér dicta.

AD Secundum argumentum reſpondetur; negando primum antecedens. Et ad probationem, omiſſa maiori, & minori, nego conſequentiam. Quia aliud eſt; quod in adquiſitione artis interueniat generatio accidentalis, ſeu ſecundum quid, quæ conſiſtit in ipſa comparatione, ſeu adquiſitione artis, quæ eſt quoddam accidens: aliud vero eſt, quod ipſa ars in ſe ipſa, & ſecundum ſuam ſpeciem, & ſubſtantiam conſiderata ſit productio, ſeu generatio. Et licèt primum ſit ita, ſecundum autem non poteſt eſſe. Vndè ars ſecundũ ſe nullo modo habet, quod ſit generatio adhùc ſecundũ quid, & multo minus; quod ſit generatio ſimplicitér. Quarè nullo modo coincidit cum generatione.

AD Tertium argumentum reſpõdetur, diſtinguendo maior em: ratio generationis ſtat in eo, quod ſit entitas per ſe ordinata ad productionem novi entis ſubſtantialis; diſtinguo maiorem, per modum actionis, ſeu cauſalitatis attingentis formam ſubſtantialem, vt vniendam materiæ, & illa mediante novum compoſitum ſubſtantiale. Concedo maiorẽ. In eo quod ſit entitas per ſe ordinata ad productionẽ novi entis ſubſtantialis quomodocunque nego maiorem. Sed aliquæ artes per ſe ordinantur ad productionẽ novi entis ſubſtantialis, diſtinguo minorẽ: ordinãtur mediatè, ſeu remotè, & puè directivè, ſine aliqua influentia propria, aut intrinſeca, quam habeant in effectum ſubſtantialem genitũ, concedo maiorem. Ordinãtur immediatè, & elicitivè, influendo propria virtute in talem productionem, aut in effectum ſubſtãtialem, qui producitur, nego minorem, & conſequentiam. Quia ad obtinendam rationem generationis ſubſtantialis verè, propriè, & legitimè, non ſufficit quomodocunque ordinari, aut conducere ad productionem entis ſubſtantialis; quia omnia agentia ſubſtantialia naturalia conducunt, & per ſe ordinãtur ad producendum effectus ſibi ſimiles in ſpecie; & tamen agentia naturalia non ſunt generationes. Quia ad hoc vt aliquid ſit formaliter generatio; oportet, quod ſit actio immediatè attingens formam ſubſtantialẽ, aut illã educẽdo, aut eã vniẽdo materiæ. Et cũ ars etiã ſi aliquãdo extrinſicè, & di-

rectivè ordinetur ad aliquã productionẽ ſubſtãtiæ tamen nunquã exerceat immediatam influentiam in ea; conſequens eſt: quod nunquam de arte verificatur, quod ſit generatio, aut quod coincidat cum ea.

AD Quartum argumentum reſpondetur; negando primum antecedens. Et ad probationẽ diſtinguo maiorem, proprijſſimum eſt generationis vnivocæ viventium, quod ſit ratio aſsimilativa termini, ſeu effectus, qui producitur, principio, aut cauſæ producẽtis; diſtinguo maiorẽ. Quod ſit ratio aſsimilativa per modum actionis productivæ ſubſtantiæ, concedo maiorẽ. Quod ſit ratio aſsimilativa per modum ideæ, aut quomodocunque, nego maiorẽ. Sed ars per ſe habet, quod ſit ratio, per quam aſsimilatur terminus producẽdus ab artifice, principio talis productionis, diſtinguo minorem, habet, quod ſit ratio aſsimilativa accidentis, remotè, & per modum ideæ; omitto minorem. Habet, quod ſit ratio aſsimilativa per modum cauſalitatis, aut actionis attingentis immediatè ſubſtantiam, nego minorẽ, & conſequentiã. Quia vt ars participaret eſſe proprijſſimum generationis vnivocæ viventium, deberet eſſe aſsimilativa hoc ſecundo modo. Et cum hoc non habeat; non poteſt habere coincidẽtiam cũ tali generatione.

AD Quintum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem. Sed ars ſaltandi, & citharizandi habent, quod ſint principium, & cauſa motus ſaltationis, & citharizationis, diſtinguo, quantum ad modificationem quandã quaſi accidentalem reſpectu illorum motuum. Omitto minorem. Quantum ad entitatẽ, & ſubſtantiam prædictorũ motuũ, nego minorem, & conſequentiã. Quia de ratione naturæ non eſt ſolũ, quod ſit modificativa motuũ internorũ, ſeu qui exercentur intra idem ſubiectum, ſed etiã pertinet ad ipſam naturam, quod ſit cauſa entitatis, quaſi ſubſtantialis ipſorum motuũ; & cum ars etiam ſi modificet dictos motus; tamen non cauſet ſubſtantiam eorum; ſed talis entitas motuum cauſetur à potẽtia naturali deambulativa conſequens eſt, quod id, quod eſt proprium naturæ, nunquam adaptatur arti, aut illi convenit. Et ſic nũquã ars coincidit cũ natura in ſecũda acceptione, quã de natura aſsignauim⁹.

AD Sextum argumentum reſpondetur, omiſſa maiori, diſtinguendo minorem: ſed formæ artificioſæ exiſtenti in artefacto convenit, quod ſit principium motus eius, in quo eſt, diſtinguo minorem. Eo modo, quo convenit, ſeu adaptatur naturæ, nego minorem, alitèr tranſeat minor, & nego cõſequentiam. Quia cauſa legitima ſupernatationis navis in mari non eſt ars, ſed natura ligni, ita vt ars ſolum ſe habeat per modum diſponentis, aut dirigẽtis, ad hoc vt ſupernatatio ſit ſecurior, & impulſus cauſarũ moventiũ navim melius imprimatur. Et idẽ pariformitèr cauſat ars reſpectu rotę in ordine ad motus, quibus rotæ moventur ſuper terrã. Sed nũquã ars habet cauſare motus quoad ſubſtantiam eo modo, quo convenit naturæ, ob quod nũquam coincidit cũ natura.

AD Septimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & diſtinguendo minorem; ſed medicina habet propriè; quod ſit principium, & cauſa motus eius, in quo eſt, diſtinguo minorem directivè, & remotè per modum dirigentis, & applicantis activa paſsivis, omitto minorem. Elicitivè, & per modum cauſæ immediatè influentis, aut cauſantis ſubſtantiam motus ſanationis, nego minorem, & conſequentiam. Quia in ordine ad ſanationem medicina ſolum ſe habet per modum cauſæ dirigentis, in ordine ad applicandũ medicamenta habentia virtutem naturalẽ ad cauſandũ dictum motũ; ſed ipſa illum non cauſat, eo modo, quo attinet ad naturam. Et ſic nunquam cum natura habet dictam coincidẽtiam.

AD Octavum argumentum reſpondetur ex dictis, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed reſpectu talium actuum intellectus verificatur de arte; quod ſit principium, & cauſa motus, & quietis eius, in quo eſt, diſtinguo; quantum ad modificationem, & aliqualem perfectionem accidentalem præſtandam illis actibus; concedo minorem. Quantum ad primum eſſe entitativum, & quaſi ſubſtantiale illorum actuum, nego minorem, & conſequentiam. Quia vt dictũ eſt ſupertius, de ratione naturæ eſt, quod ſit principium, & cauſa motus, cauſando motum non quomodocunque, ſed cauſando illum quaſi radicalitèr, & quoad primam, & quaſi ſubſtãtialem entitatẽ; non autem quantũ ad præcipuam modificationem motus, ſeu actionis. Et cum ars in comparatione ad actus intellectus, licèt modificet, & diſponat tales actus, quaſi accidentalitèr; tamen eſſe entitativũ, & quaſi ſubſtantiale nõ cauſet, ſed hoc cauſetur à potentia naturali intellectus. Cõſequens eſt, quod ratio, & diffinitio naturæ nõ verificatur vnquã de arte, nec habet; quod ſit idem cũ natura.

AD Nonum argumentũ reſpondetur cõceſſa prima maiori, diſtinguẽdo minorem: ſed operationes artis dependent à

mate-

materia distinguo minorem; dependent à materia, tanquam à puro, aut præcisso subiecto, seu causa materiali, concedo minorem. Dependent à materia tanquàm à causa efficienti, seu effectivè agente. Nego minorem, & consequentiam. Quia ars, inquantumars, solùm influit in suas operationes per modum causæ effectivę: materia autem solum habet influere per modum causæ materialis. Vndé propria ratio, & modus causandi materiæ non convenit arti. Et sic semper remanet, & salvatur magnum discrimen inter artem, & materiã, & nunquã coincidũt inter se.

AD Decimum argumentum respondetur, negando antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem; proprium est materiæ, quod se habeat per modum subiecti receptivi alicuius formæ, distinguo alicuius formæ subsțantialis, concedo maiorem. Alicuius formæ, aut rationis accidentalis præcisè, nego maiorem. Sed ars secundùm propriam rationem habet, quod sit subiectum receptivum alicuius formæ, distinguo minorem; quantum ad aliquam rationem accidentalem, concedo minorem. Quod sit receptivum alicuius formæ subsțantialis, nego minorem & consequentiam. Nàm licèt ars ex se ostendat capacitatem ad recipiendam aliquam rectificationem à prudentia, vel à iustitia; tamen non se habet, vt subiectum capax recipiendi formam subsțantialem, sicut attinet ad materiam primam, & sic non potest cum materia coincidere.

AD Vndecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem. Propria ratio formæ stat in eo, quod sit actus informans aliquod subiectum, distinguo; ratio formæ vt sic, prout præscindit à subsțantiali, & accidentali, concedo maiorem. Ratio formæ subsțantialis, determinatè, nego maiorem. Et concessa minori, distinguo consequens. Ergò ars habet rationem formæ; distinguo cõsequẽs, rationem formæ accidentalis, concedo consequentiam. Rationem formæ subsțãtialis, nego consequentiam. Et cum forma habens propriè rationem naturæ, sit forma subsțantialis, in qua salvatur esse, aut ratio radicis operandi; & talis ratio non competat arti; ideò ars non participat ex parte formæ, quod sit natura.

AD Duodecimum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens. Forma subsțantialis, & ars participant easdem proprietates; distinguo antecedens. Easdem proprietates, quantum ad eas, quæ habent tale esse in acceptione lata, quales sunt proprietates attinentes ad primum, vel secundum, aut tertium modum proprij, omitto antecedens. Participant easdem proprietates in acceptione rigorosa, quales sunt illæ proprietates, quæ pertinent ad quartum modum proprij, nego antecedens, & consequentiam. Nec contra hoc obstat probatio adducta. Quia esse principium mediatum, seu remotum efficiendi absolutè loquendo de tali principio, solum habet, quod sit proprium respectu formæ subsțantialis secundo modo, non autem quod sit proprium quarto modo.

AD Decimum tertium argumentũ respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed ars cum sit accidens, non habet propriè esse; distinguo minorem; non habet esse per se ad modum subsțantiæ, transeat minor. Nõ habet esse secundùm quid, & per modũ accidentis, nego minorem: & consequentiam. Quia ad habendam veram essentiã sufficit habere veram entitatem, sivè subsțantialem, sivè accidentalem. Et cum ars etiam si non habeant entitatem subsțantialem, habeat nihilominus entitatem accidentalem; ideò habet veram essentiam. Et ex hoc capite essentiam, & naturam.

AD Decimum quartum argumentũ respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico: quod nullum est inconveniens in eo; quod vnius accidẽtis dentur alia quã plura accidentia per modum proprietatum illius. Nàm quantitas est verum accidens & tamen ad eam consequuntur per modum proprietatum plures rationes accidẽtales, vt constat ex his, quæ illi assignat Aristoteles in proprio capite; nempè quod nõ habeat contrarium; quod nõ suscipiat magis, & minus; quod sit mensurabilis, divisibilis, & occupativa loci, &c. Et similitèr qualitas habet rationẽ accidentis prædicamentalis, & habet suas determinatas proprietates. Ergò nullum datur, aut sequitur inconveniens; ex eo quod accidentium dentur aliæ rationes accidẽtales, & sic optimè stat, quod ars habeat essentiam, ad quam aliquæ proprietates consequantur; & quod ex hac parte ars sit natura, aut cum natura coincidat.

AD Decimũ quintum argumentum respondetur, concessa maiori, negãdo minorẽ; & ad probationẽ distinguo maiorẽ; ratio naturæ stat in eo; quod sit prima radix operationũ attinentiũ ad suã lineã, distinguo ad suã lineã, vel genericã, vel specificã, concedo maiorẽ. Prima radix operatio-

tionum attinentium ad ſuam lineam genericam præcisè, nego maiorem. Sed ars non habet, quod ſit prima radix operationum attinentium ad lineam humanam ad quam pertinent, diſtinguo minorem; quantum adeſſe artificiale, quaſi genericum, quod reperitur in talibus operationibus, concedo minorem. Quantum adeſſe artificiale, quaſi ſpeciale, ſeu ſpecificum, quod convenit arti, nego minorem, & conſequentiam. Quia ad ſalvandam rationem determinatæ naturæ accidentalis non eſt neceſſarium, quod entitas participans talem modum naturæ, debeat eſſe radix operationum ſimplicitèr, ſed ſatis eſt, quod ſit radix operationum ſecundum quid, & quantum ad ſuum eſſe ſpeciale talis entitatis. Et cum hoc ſalvetur in arte, etiam ars habet, quod ſit hoc modo natura.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, diſtinguendo ſequælam ſi ars haberet ſuam determinatã eſſentiã; homo, prout habens artem eſſet ens, ſeu aggregatum per accidens, diſtinguo; ſi vtrunque extremum conſideretur in recto, concedo minorem. Si conſideretur ars in recto, & homo de connotato, & in obliquo, nego maiorem. Et ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Nàm de arte, quæ eſt habitus, & forma accidentalis eodem modo eſt Philoſophandum reſpectu hominis, qui eſt ſubiectum illius: àc de reliquis accidentibus reſpectu ſuorum obiectorum, in ordine ad conſtituendum concretum accidentale.

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationẽ omiſſa maiori, & minori, diſtinguo conſequens. Ergò arti convenit, quod ſit cauſa per accidens, diſtinguo; cauſa per accidens ratione entitatis, in qua fundatur cauſalitas, concedo conſequentiam. Cauſa peraccidens in ratione cauſæ, aut cauſandi, nego conſequentiam. Quia aliud eſt quod cauſa ſecundum ſuam entitatem ſit accidens, aliud verò, quod habeat eſſe accidentale in ratione cauſæ. Calor enim calefaciens, quantum ad entitatem eſt accidens, & quantum ad rationem cauſæ per ſe habet calefacere. Et ſic pariformitèr ſe habet ars. Quantum enim ad entitatem eſt accidens, ſeu forma accidentalis; ſed quantum ad modum influendi, ſeu cauſandi effectus artificioſos habet rationem cauſæ per ſe; quia per ſe influit in eos. At verò fortuna ſecundum rationem cauſæ habet eſſe per accidens, & ſic ſemper diſcriminatur ab arte, & ab eo differt.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico: quod fortuna eſt præter intentionem talitèr, quod nec formalitèr illã exercet, nec eam præſupponit: aut permittit in voluntate. At vero ars etiam ſi non exerceat intentionem attinentem ad voluntatem, tamen cauſat cognitionem proprij effectus, & requirit intentionem ex parte voluntatis ad cauſandum ſuos effectus artificioſos. Et ſic ſemper diſcrinantur ars, & fortuna, abſque eo quod inter ſe admittant coincidentiam.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationẽ dico; quod etiãſi ars non reſpiciat per ſe finem; ſub ratione boni, eo modo, quo voluntas reſpicit finem tamen reſpicit, & intendit finem ſub ratione veri, & ſub tali ratione operatur, quod nunquam efficit fortuna. Ob quod ſemper diſtinguntur fortuna, & ars.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, quod ea, quæ verſando circà eandem materiam cauſant ſimiles effectus, habent eſſe conformitèr ad effectus; ita vt ſi effectus proprij ſint eiuſdem ſpeciei, etiam cauſæ oſtendant ſimile eſſe. Sed fortuna, & ars verſantes circà eandem materiam contingentem, ſolum cauſant effectus contingentes, habentes Analogiam, aut ad ſummum convenientiam genericam ineſſe contingentiæ; non verò habent convenientiam ſpecificam. Quarè nunquam poſſunt coincidere in eadem ſpecie.

***

CA-

CAPVT QVINTVM

DE PRVDENTIA.

LITTERA TEXTVS.



EPrudentia verò quænam sit, percipiemus, si contemplabimur quosnā ipsos prudentes dicimus esse. Videtur itaque prudētis esse, benè consulere posse circà ea, quæ sibi sunt bona, ac prosunt: nō aliqua ex parte, vt quænam ad sanitatē, vel vires, sed quæ ad benè viuendum omninò conducant. Argumento est id ita esse: eos etiam, qui circà aliquid versantur prudentes dici cum benè ad finē studiosum aliquem excogitauerit ea, quorum nulla est ars. Quarè, & omnino prudens is est, qui ad consultandum est aptus, Consultat autem de ijs nemo, quæ aliter se se habere nō possunt. Aut de his, quæ ipse agere nequit. Quarè si scientia quidem est, cum demonstratione (quorum autem principia aliter se se habere possunt, eorum non est demonstratio, cuncta enim, & aliter, se se habere possunt) neque de ijs, quæ sunt necessariò, consultatio fieri potest: ipsa pudentia profectò, neque scientia, neque ars esse potest. Scientia quidem; quia quod sub actionem cadit, aliter se se habere potest. Ars autem, quod aliud actionis, aliud effectionis est genus. Restat ergò habitum ipsum esse agendi vera cum ratione. Circà ea, quæ sunt bona homini, atque mala. Finis enim effectionis est quid aliud præter ipsam effectionem. Actionis verò non semper. Est enim ipsa bona actio finis. Quo circà Periclem, & viros tales arbitramur esse prudentes: quia quæ sibi ipsis, & quæ cæteris hominibus sunt bona, perspicere possunt. Esse autem eos tales putamus, qui ad rem familiarem, atque ad rempublicam administrandam sunt apti. Vnde, & temperantiam conseruatricem prudentiæ appellamus. Conseruat autem talem existimationem. Voluptas enim, & dolor non omnem existimationem corrumpit, atque peruertit. Non enim hanc; triangulum tres angulos æquales duobus rectis habere. Sed eas, quæ circà id habentur, quod cadit in actionem. Nàm principium quidem rerum agendarum; idest, gratia cuius sunt ipsæ. Et verò, qui corruptus est ob voluntatem, aut dolorem, continuo non videtur principium ipsum, nec huius gratia, ac propter hoc ipsum, expetenda esse vniuersa, atque agenda. Vitium enim principij corruptiuum est. Quarè prudentiam habitum esse agendi circà humana bona, vera cum ratione; necesse est. At verò artis quidem est virtus; prudentiæ verò non est. Et in arte quidem qui sua sponte peccat, magis est expetendus. Circà vero prudentiam minus, quemadmodum, & circà virtutes. Patet igitur prudentiam virtutem quandam esse, non artem. Cum autem duæ sint animæ partes rationem habentes: alterius erit ipsa prudentia virtus. Ipsius inquam, opinatiuæ. Nàm & opinatio circà id versatur, quod aliter se se habere potest, & prudentia ipsa. At qui neque habitus est cum ratione solum. Huius autem indicium est, talis quidem habitus oblitionem esse, prudentiæ verò non esse.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

DE Prudentia est totus sermo Aristotelis in hoc præsenti capite. Et in hac materia tria efficit. Primò declarat quid sit prudentia. Secundò comparat prudentiam ad artem; & ostendit quomodo inter se specialissimè differant prudentia, & ars. Et tandèm tertio, & vltimo declarat, quę pars animę determinatè sit subiectum proprium prudentiæ; & etiam circà quod obiectum versetur. Et hæc de tota littera textus in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte capitis pro manifestatione huius habitus, seu virtutis prudentiæ, inquit. *De prudentia verò quænam sit percipiemus: si contemplabimur quosnam ipsos prudentes dicimus; esse. Videtur itaque prudentis esse benè consulere posse circà ea, quæ sibi sunt bona, ac possunt non aliqua ex parte, vt quænam ad sanitatem, vel vires; sed quæ ad benè viuendum omninò conducant. Argumentotest, id ita esse. Eos etiam, qui circà aliquid versantur, prudentes dici, cum benè ad finem studiosum aliquem excogitaverit ea, quorum nulla est ars. Quarè & omninò prudens is est, qui ad consultandum est aptus.*

EVNDEM Ordinem, aut similem methodum videtur observare Aristoteles circà manifestationem prudentiæ, ac vsus est, aut observavit in capite de quàlitate circà declarationem qualitatis constitutivæ quarti prædicamenti. Nàm sicut in illo loco declaravit naturam, & propriam rationem qualitatis in concreto, seu per ordinem ad subiectum dicens: quod qualitas est: *Qua quales esse dicimur.* Ità similitèr nunc incipit declarationem prudentiæ, in concreto, seu per ordinem ad subiectum, inquiens, seu animadvertens; quod ad percipiendum, & sciendum quid sit prudentia; attendendum est ad ipsos prudentes; & inspiciendo ad formam, seu rationem, qua inesse taliũ constituuntur, quatenus illos dicimus prudentes esse; in tali enim forma, seu ratione verè, & propriè consistit prudentia. Quod est idem, ac dicere: quod prudentia est id, quo prudẽtes denominamur, & sumus.

HIC Enim videtur expressus sensus illius primæ propositionis; videlicèt *De prudentia verò quænam sit percipiemus; si contemplabimur quosdam ipsos prudentes dicimus esse.*

SED Contra hunc modum manifestandi prudentiam potest obiici. Talem modum esse indebitum, & vitiosum. Ergò non rectè processit Aristoteles tradendo declarationem prudẽtiæ, hoc modo. Antecedens probo, nàm in proposito modo manifestationis; idem declaratur, aut manifestatur per se ipsum. Sed nihil, nisi sit primum principium per se notum, qualia sunt illa principia, quæ tanquàm legitima materia correspondent habitui intellectus principiorum, potest manifestari rectè per se ipsum. Ergò modus, quo vtitur Aristoteles ad declarandam prudentiam, est indebitus. Cætera constant, & maiorem probo, & amplius declaro: in re enim idem sunt prudens, & prudentia; siquidèm prudens per prudentiam constituitur, & in re idem sunt constitutivum, & constitutum. Ergò manifestando prudentiam per concretum prudentis, manifestatur idem per se ipsum. Et consequentèr, talis explicatio est vitiosa.

SECVNDO: Nàm omnis manifestatio, vt sit recta, debet effici per aliquid notius, seu clarius eo, quod manifestatur. Sed hæc manifestatio prudentiæ non procedit hoc modo. Ergò non est recta. Minorem probo; æquè ignotum est, quid sit prudens; ac quid sit prudentia. Ergò manifestando prudentiam per concretum prudentis; manifestatio prudentiæ nõ fit per aliquid clarius ipsa. Et cõsequẽtèr, talis declaratio nõest recta.

TERTIO: Quia si prudentia posset rectè manifestari per concretum prudentis; rectè etiam posset diffinitum ingredi diffinitionem sui ipsius. Sed debito modo, & conformitèr ad regulas scientificas, seu modi sciendi procedendo, non potest diffinitum ingredi diffinitionem sui ipsius. Quia aliàs vna, & eadem diffinitio esset simul clara, & obscura; clara quidem inquantum esset diffinitio, de cuius ratione est, quod afferat claritatem; obscura autem, inquantum contineret dif-

diffinitum. Ergò prudentia conſiderata ſecundùm ſe, ſeu in abſtracto, non manifeſtatur rectè per ordinem ad ſuum concretum. Maiorem ſic amplius oſtendo; nàm manifeſtatio eſt idem, ac diffinitio; & prudentia, quæ eſt diffinitum continetur in concreto prudentis, per ordinem ad quod manifeſtatur. Ergò ſi rectè poſſet manifeſtari prudentia conſiderata in abſtracto per concretum prudentis; apponendo tale concretum in manifeſtatione, ſeu declaratione; etiam quando aliquid diffinitur, poſſet diffinitum ipſum apponi in diffinitione ſui ipſius. Et cum hoc ſit indebitum, vitioſum, & nullo modo admittendum. Videtur cõſequens, quod Ariſtotèles incipit manifeſtationem prudentiæ modo valdè indebito, & vitioſo.

AD Hæc argumenta reſpondetur, ad primum enim negando, quod quando diffinitur, & manifeſtatur prudentia per ordinem ad concretum prudentis, manifeſtetur idem per ſe ipſum. Quia tunc non manifeſtatur idem per ſe ipſum, ſed vnum per aliud, nempè abſtractum per concretum; nàm quanvis in re conveniãt in forma; in re tamen diſtinguntur; ex eo quod concretum dicit aliquid reale; nempè ſubiectum, quod non dicit abſtractum. Et ſic ceſſat illud inconveniens; nempè quod idem per ſe ipſum diffiniretur.

AD Secundum reſpondetur; quod tàm in qualitate genericè ſumpta; quàm in qualibet illius ſpecie particulari reperitur, quod notius ſit nobis concretũ qualitatis, quã ipſa qualitas in abſtracto. Quià intantum quælibet qualitas nobis innoteſcit, inquantum operatur: & ratione effectuum, & diverſitatis eorundem effectuum cognoſcimus qualitates, & differentias earum. Et ſic diffiniendo prudentiam in abſtracto, ſeu manifeſtando illam per concretum prudentis; non manifeſtatur per æquè ignotum; ſed id, quod in ſe, & quo ad nos eſt incognitum, manifeſtatur nobis per id, quod eſt notius quoad nos. Vndè obſervatur modus rectæ manifeſtationis, & rectè proceſsit Philoſophus in modo, quo prudentiam nobis oſtendit.

ET Ex his ad tertium facilè reſpondetur, quod ex tradita manifeſtatione ſolùm ſequitur, quod diffinitum poſsit ingredi diffinitionem de materiali, quatenus eſt pars conſtituens concretum, non verò formalitèr, inquantum diffinitum, ſeu inquantum eſt obiectum manifeſtatũ. Et hoc nullum habet inconveniens: quià idem ſine inconvenienti reperitur in omni diffinitione. Omnis enim diffinitio debet diſtingui à diffinito; quia ſi ab illo non diſtingueretur; idem per idem diffiniretur; & tamen illa diſtinctio, quæ inter diffinitum, & diffinitionem debet dari, aut obſervari, non debet eſſe materialis; quia in re quantum adeſſe entitativũ, ſeu materiale, idem debet eſſe diffinitio, & diffinitum. Sed ſolùm debet eſſe diſtinctio formalis, & hęc ſalvatur inter prudentiam in abſtracto, & concretum prudentis, quæ quidem extrema diverſas formalitates dicunt; & ſic ſufficientèr diſtinguntur, ad hoc vt vna poſsit per aliam manifeſtari. Et ſic remanet, Ariſtotelem rectè proceſsiſſe incipiendo explicationem prudentiæ.

DEINDE Proſequitur Philoſophus manifeſtationẽ prudentiæ per ſuos effectus; dicens: quod communitèr illos dicimus prudentes propriè, & ſimplicitèr, qui poſſunt benè conſulere, ſeu conſiliari circà bona, non reſtrictè, & in particulari tantum in hac, vel illa materia, ſed genericè, & vniverſalitèr in omnibus materijs & circà omnia ea, quæ conferunt, vel cõducunt ad agendam humanam vitam. Et hoc oſtendit Philoſophus; ex eo quod attendendo ad hanc, vel illam materiã particularem, multoties conſuluntur illi, qui etiam ſi habeant peritiam, aut experientiam in ea; tamen nec ſunt, nec iudicantur ſimplicitèr prudentes. Nàm circà ſanitatem conſuluntur Medici, etiam ſi non ſint prudẽtes abſolutè, & ſimplicitèr; & circà materiam belli conſuluntur milites periti in militia, quanvis non ſint perfectè prudentes: & ſic per inductionẽ apparet circà materiam aliarum artium, in quibus conſulimus proprios earum artifices, licèt non ſint multum præditi prudentia. Alio modo fiunt cõſultationes in materijs, quæ non habentes, vel ſupponentes aliquã determinatam artem, à qua dirigantur, ſeu regulentur, datur tamẽ habitus, qui generalitèr extenditur ad omnes illas dirigendas, ſeu regulandas, prout conducunt ad agendam vitam humanam, ſeu rationalẽ. Et ex his duobus modis cõſulendi; cum primus reperiatur, vel poſsit abſolutè loquendo, reperiri ſinè prudentia in quolibet habente artẽ reſpectu materię determinatæ illius artis: ideò per talem primũ modũ conſultationis non dicuntur homines prudentes, nec conſtituũtur in tali eſſe. Secundo autem modo; cum conſultatio vel aptitudo ad conſultandum, ſupponat determinatũ habitum, diſponentẽ ad talẽ conſultationẽ, ratione diverſi modi formalis,

lis,ſub quo efficitur; ideò arguit habitum ſpecialem attinentem ad intellectũ practicum diſtinctum à reliquis habitibus artificialibus; ideò in tali habitu ſtat,& cõſiſtit ratio prudentiæ,quæ eſt virtus intellectualis diſtincta;tùm à reliquis artibus; tùm à cæteris virtutibus intellectualibus; vt ſunt intellectus principiorum,ſcientia, & ſapientia.

ET Pro maiori penetratione, & plena intelligentia prudentiæ,& eorum,quę circà illam dicenda ſunt;aliqua animadvertere oportet. Et primò attendendum, & conſiderandum eſt; quod etiam ſi prudentia non inſpiciat perſe, aut per ſe verſetur circà materias particulares huius,vel illius lineæ,ſicut cæteræ artes; ſed in communi inſpiciat omnes materias, ad quas poteſt extendi operatio humana,prout rationalis. Tamen exinde non eſt iudicandum,quod prudẽtia præciſè verſetur circà vniverſalia, ità vt præſcindat à cognitione ſingularium, & ab ordine,ſeu habitudine ad illa;tùm quià vt Ariſtoteles docet in hoc præſenti libro ſexto,cap.7. ſequenti; prudentia verſatur circà ſingularia: nàm dicit,quod prudentia nõ eſt vniverſalium ſolum, ſed oportet ſingularia cognoſcere. Tùm etiam quia cum prudẽtia ad diſtinctionem artis ſupponat appetitum rectum, non ſolum tribuit facultatem ad operandum in communi, ſeu in vniverſali; verum etiã tribuit bonum vſũ operationis, applicando in particulari ad opus.Sed vſus,ſeu applicatio ad opus exequendũ dicũt rationes ſingulares.Ergò ad prudentiam pertinet,non ſolum attendere, ſeu inſpicere per ſe rationes vniverſales, verũ etiam debet verſari circà particularia, ſeu ſingularia.

VNDE Omnes rationes particulares attinentes ad reliquas artes, inſpiciuntur; etiam licet ſub diverſa formalitate,vel ſub diverſa ratione formali à prudentia. Ad eum modũ;quo reperitur in sẽſu communi reſpectu omnium ſenſuũ exteriorum, & obiectorum illis correſpondẽtiũ.Nàm ſicut ſenſus communis ſub ratione elevatiori,& perfectiori ſe extẽdit ad percipiẽda, & diſcernenda omnia obiecta, quæ per quinque ſenſus externos percipiũtur: ita prudentia ſe extendit ad regulandos, & rectificandos omnes actus, & omnia obiecta pertinentia ad artes particulares ſub motivo, & ratione ſuperiori, quã habent ipſæ particulares artes. Et ex his,& aliis infrà adducẽdis,infert,& docet Philoſophus in ſecunda parte huius capitis; *Quod artis eſt virtus, & prudentiæ non eſt.*

SED Contra hanc doctrinam videtur militare,& obſtare argumẽta,quę obijcit D.Thomas 2.2. quæſt. 47.art.3.Primò quidem; nàm prudẽtia cum ſit virtus perficiens intellectum; in ipſo intellectu debet ſubiectari,& reſidere, & ſolũ debet ſe extendere ad inſpicienda,& rectificanda ea,ad quæ ſe extẽdit intellectus:ſiquidem nulla virtus,aut habitus poteſt ſe extendere vltra ſpheram obiectorũ,ad quæ ſe extendit potentia, in qua reſidet. Sed intellectus præcipuè in hoc ſtatu, in quo anima eſt dependẽs ab organis corporeis, ſolũ inſpicit pro obiecto proprio vniverſalia. Ergò etiam prudentia;cum ſit habitus non excedens, nec potẽs exercere extenſionẽ,&ſpherã intellectus,nõ poteſt dicere ordinẽ adparticularia,ſeu ſingularia.

SECVNDO,Quia cũ de ratione virtutis, ſeu habitus ſit perficere,& determinare,videtur conſequens, quod ad hoc, vt determinet debet perficere,& verſari circà determinata. Sed prudentia eſt vera virtus, vt infra latius oſtendemus. Ergò debet verſari circa obiecta determinata. Sed ſingularia non ſunt determinata, ſed infinita,& indeterminata. Ergò prudẽtia non poteſt verſari circà ſingularia, ſed circa vniverſalia.

TERTIO:Quia,id,quod eſt propriũ alterius potentiæ condiviſæ,& cõdiſtinctæ ab illa potentia,in qua reſidet prudẽtia, non poteſt eſſe obiectũ ipſius prudẽtiæ.Sed ſingularia ſunt obiecta propria alterius prudentiæ condiſtinctæ,& cõdiviſæ à potentia,in qua ſubiectatur,& exiſtit virtus prudentiæ. Ergò prudentia nõ poteſt verſari propriè circà ſingularia, ſed ſolùm circà vniverſalia.Maior conſtat,& minorem probo ex Ariſtotele lib. 1.Phiſicorum,cap.1. vbi aſsignans obiecta propria intellectus , & ſenſuum apponit pro obiecto proprio ſenſuũ,ſingularia;& pro obiecto intellectus vniverſale,dicens quod vniverſale notius eſt ratione ſingulare verò ſenſu. Sed ſenſus ſunt potentiæ condiviſæ, & condiſtinctæ ab intellectu. Ergò ſingularia ſunt obiecta propria alterius potentiæ condiviſæ, & condiſtinctæ ab intellectu;& ſic non poſſunt eſſe obiecta prudentiæ, nec prudentia poteſt verſari circà illa.

AD Primum tamen reſpondetur, verum eſſe,prudentiam non ſe extendere ad aliquod obiectum extra illud,ad quod dicit ordinẽ intellectus: ſed intellectus etiã ſi nõ dicat ordinem ad ſingularia directè, primariò, & per ſe; tamen indirectè,& de cõnotato dicit ordinem ad illa, &propriè

priè illa cognoscit. Quod non solùm salvatur in parte activa, seu practicæ intellectus, quæ perse est magis ordinata, seu magis dependens, & connexa cùm singularibus, verum etiam in parte speculativa. Nàm cùm in scientijs speculativis rationes vniversales, quæ directè contemplantur ab illis, prædicentur de inferioribus; tunc intellectus speculativus non solum attingit, & cognoscit naturam vniversalem, quam directè contemplatur; verum etiam ipsa singularia, ad quæ talem naturam comparat, & de quibus eam affirmat. Itaque cùm prudentia verè sit, seu resideat in intellectu practico, vt inferius ex mente Aristotelis amplius declarabimus; & intellectus practicus respiciat singularia saltim in directè; etiam id ipsum convenit prudentiæ; & sic circà singularia versatur.

AD Secundum respondetur, quod etiamsi singularia, ad quæ se extendit prudentia sint aliquo modo in certa, & indeterminata; ob quod etiam humanæ providentiæ, seu dispositiones prudentiales habent incertitudinem; tamen attendendo ad id, quod in singularibus existentibus, & præteritis est expertum; comodo, quo potest in certitudo, & infinitas illorum reducitur ad aliquam finitatem, seu determinationem secundum id, quod in pluribus accidit. Et hoc sufficit, vt prudentia humana respiciat terminum, & determinet intellectum, tanquàm perfectio illius in ordine ad agenda.

AD Vltimum patet ex dictis; quod etiam si sensus solum habeant attingere, & cognoscere singularia; tamen intellectus licet principalius; & magis directè respiciat vniversalia; & versetur circà illa; etiam se extendit ad singularia; & illa saltim mediante connotatione cognoscit. Et quià ad hanc attingentiam potest perfici à prudentia; ideò stat optimè, quod prudentia versetur circà singularia.

DEINDE Attendendum est ad id, quod in medio textus dicit Aristoteles, scilicet: *Argumentum est id ità esse, eos etiam qui circà aliquid versantur, prudentes dici; cùm benè ad finem studiosum aliquē, excogitauerit ea, quorum nulla est ars.* Dicit enim Philosophus, quod est argumentum, & probatio efficax, quod ad prudentem attinet consulere de omnibus pertinentibus ad vitam humanam agendam: quia illi dicuntur prudentes; qui intendentes assequi finem studiosum, seu virtuosum, benè cogitant, disponunt, & ordinant media conducentia ad assecutionem talis finis; quando non datur aliqua determinata ars dictans talem ordinationem. Vnde prudentiæ attribuit; quod ordinet media ad finem virtuosum consequendum. Et consequenter, quod sit virtus. Quem assumptum infrà cùm debita extensione per tractabimus, in speciali quæstione; in qua exprofesso hoc ipsum disputabimus. Quare ab hoc puncto nunc super sedemus, & ad alia gradum facimus.

PROSEQVITVR Deinde Philosophus dicens: *Consultat autem de his nemo, quæ alitèr sese habere non possunt: aut de his quæ ipse agere nequit. Quorè si scientia quidèm est cum demonstratione (quorum autem principia aliter sese habere possunt, eorum non est demonstratio; cuncta enim, & aliter sese habere possunt) neque de his, quæ sunt necessariò consultatio fieri potest, ipsa prudentia profectò, neque scitntia, neque ars esse potest; scientia quidem: quià quod sub actionem cadit aliter sese habere potest. Ars autèm, quòd aliud actionis, aliud effectionis est genus.* Præmissa enim consultatione attinente ad prudentiam, quæ respectu prudentiæ habet, quasi rationem generis; cùm etiam in artibus possit reperiri, vt animadvertit Philosophus. In hoc textu intendit idem Aristoteles ostendere differentiam, quam prudentia habet à reliquis virtutibus; & specialiter respectu illarum, cùm quibus habet maiorem conformitatem, & cùm quibus posset æquivocari; & confundi; vt cognitis rationibus genericis, & differentialibus attinentibus ad hanc virtutem; possit posteà in sequentibus textibus assignare completan diffinitionem prudentiæ. Et sic docet; quod consultatio attinens ad prudentiam non est consultatio de obiectis pertinentibus perse ad scientiam; quia nemo consultat de his, quæ sunt necessaria neque de his, quæ aguntur ab ipsa natura, vel ab alia causa; ita vt non sint possita in nostra potestate, & subiecta nostro arbitrio, sed consultatio solùm fit de his, quæ alitèr sese habere possunt. Et quæ nostræ potestati subduntur; ità vt à nobis possint effici. Ob quod consilium communitèr diffinitur; quod est quæstio, seu inquisitio intellectus de re dubia, & magna à nobis facienda. Ex qua diffinitione manent comprobatæ assertiones propositæ. Nàm cum consultatio sit quæstio de re libera à nobis efficienda liberè; & necessaria, & ea, quæ à natura, vel à qualibet alia causa efficiuntur, aut à nobis causantur; hoc non habeant: ideò talia non sunt materia consultationis.

ET Deinde deducit conclusionem asserendo; quod prudentia neque est scientia,

tia, neque ars: sed habitus, aut virtus distincta à scientia, & ab arte. Quorũ vtrumque probat distinctè. Et quod attinet ad scientiam, sic suadet. Quia scientia nõ est de his, quæ aliter se habere possunt. Ergò prudentia non est scientia. Maior ex supra dictis constat: quia scientia, vt ostensum est in capite tertio præcedentis est de æternis, necessarijs, & infallibilibus. Sed æterna necessaria, & infallibilia non possunt aliter se habere. Ergò scientia nõ est de his, quæ possunt aliter se habere. Et minorẽ sic ostendo. Prudentia enim versatur circà agenda, seu agibilia. Sed agenda; cum agantur in singulari, sunt deffectibilia, & aliter se habere possunt. Ergò prudentia versatur circà ea, quæ aliter possunt se habere. Et sic cùm respiciant rationes incompatibiles scientia, & prudentia; consequens est; quod prudentia non potest esse scientia.

QVOD Quidem assumptum confirmari potest attendendo ad causas generationis scientiæ, & prudentiæ. Nã scientia causatur per demonstrationem, seu per syllogismum demonstrativum: vt in eodem capite tertio cùm Aristotele declaravimus. Sed prudentia non causatur, seu adquiritur per actus demonstrativos; cum versetur circà materiam fallibilem, & cõtingentem; in qua non potest effici demonstratio. Ergò scientia, & prudentia ex se, & ex sua natura exigũt diversas causas productivas ipsarũ; & fundãt etiã diversũ modum productionis. Et consequentèr constituunt diversos habitus; seu virtutes.

DENIQVE Id ipsum declaratur amplius; quia prudentia est de his, quę aguntur, & à nobis causantur in singulari. Sed scientia nõ est de singularibus, nec de his, quæ à nobis agũtur; sed de vniversalibus, & æternis, quæ à nobis tantum cõtemplãtur. Ergò prudentia nõ est idẽ, àc scientia.

ET Confirmatur: quia scientia ex se, & secundum propriam rationem habet, quod sit habitus speculativus, sed prudentia non est habitus speculativus, sed simpliciter practicus. Ergò scientia non potest esse idem cum prudentia.

SECVNDAM Autem partẽ conclusionis, quantum ad id, quod affirmat; scilicèt quod prudentia nõ sit ars: probat Philosophus hoc pacto. Sicut enim habitus specificantur per obiecta formalia, quæ respiciunt; ita, immò & immediatius specificantur per actus, quos eliciunt. Sed prudentia, & ars per se eliciunt actus formaliter distinctos. Ergò etiam sunt habitus, & virtutes formaliter distinctæ. Maior constat ex ipsa specificatione habituum, & potentiarum, & minorem probat Philosophus. Nàm prudentia per se, & formaliter respicit tanquam proprium actum, actionẽ, & ars effectionẽ. Sed actio, & effectio, vt tales, sũt formalissimè actus diversi. Ergò prudẽtia, & ars per se respiciũt actus formaliter diversos. Et sic debẽt cõstituere habitus specie differentes.

CONFIRMATVR Hoc: quia vt Philosophus docet in secunda parte huius præsentis capitis; ars, & prudentia taliter se habent; quod prudentiæ non datur alia virtus, artis autem datur virtus. Sed hoc est manifestũ inditiũ distinctionis specificæ: quia si essent eiusdem speciei fundarent eandem exigentiam, & ostenderent eandem capacitatem. Ergò ars, & prudentia non sunt habitus eiusdem speciei; sed habitus specie differentes.

PRÆTEREA Dicit Philosophus: *Restat ergò habitum ipsam esse agendi vera cum ratione circà ea, quæ bona sunt homini, atque mala. Finis enim effectionis est quid aliud præter ipsam effectionem. Actionis verò non semper. Est enim ipsa bona actio finis. Quo circà Periclem, & viros tales arbitramur esse prudentes: quia quæ sibi ipsis, & quæ cæteris hominibus sunt bona, perspicere possunt. Esse autem eos tales putamus, qui ad rem familiarem: atque ad rempublicam administrandã sunt apti. Vnde & temperantiam conseruatricem prudentiæ appellamus. Conseruat etiam talem existimationem. Voluptas enim, & dolor non omnem existimationem corrumpit, atque peruertit. Non enim hanc triangulum tres angulos æquales duobus rectis habere. Sed eas, quæ circà id habentur, quod cadit in actionem. Nàm principium quidem rerum agendarum; ideſt, gratia cuius sunt ipsæ. Ei verò, qui corruptus est ob voluntatem, aut dolorem, continuò non videtur principium ipsum. Nec huius gratia, àc propter hoc ipsum expetenda esse vniuersa, atque agenda. Vitium enim principij corruptiuum est. Quarè prudentiam habitum esse agendi circà bona humana vera cum ratione, necesse est.*

EX Superius enim dictis deducit Aristoteles diffinitionem prudentiæ, dicens; quod prudentia est: *Habitus agendi vera cum ratione circà ea, quæ sunt hominibus bona, & mala.* Quod ex doctrinis traditis videtur primò inferri, quasi à sufficiẽti enumeratione partium. Quia cum prudentia sit habitus consiliandi, pertinet ad intellectum; cuius est proprium elicere actus consilij. Sed non pertinet ad scientiam, nec ad aliquem alium habitum speculativum; quia tales habitus solum versan-

ſantur circà vniverſalia, æterna, & infallibilia, circà quæ non verſatur prudentia: cum ſolùm per ſe reſpiciat, & per ſe verſetur circà contingentia. Et aliàs nõ pertinet ad artem, nec eſt idem cum arte, quę licèt verſetur circà contingentia; tamen non verſatur circa contingentia ſub ratione actionis, ſed ſub ratione factionis. Ergò cum in linea intellectuali nõ remaneat alia habitudo, niſi circà agenda; ſolùm reſtat, quod prudentia ſit habitus veræ rationis, verſans circà agibilia, ſeu agenda, quæ reſpectu hominis poſsũt eſſe bona, aut mala.

DEINDE Alio modo comprobatur, & duclaratur prædicta diffinitio, exponendo illius particulas ſeorſim. Nàm imprimis dicitur de prudentia, quod ſit *habitus verus*; ad denotandum; quod prudentia eſt virtus perficiens intellectum; quia ſicut voluntas verſatur circà bonum, & ſolum perficitur per habitus bonos, ſeu verſantes circà obiectum bonum, vt bonum formalitèr; ità intellectus ſolùm verſatur circa verum, & ſolùm perficitur per habitus reſpicientes obiecta, vt vera: & cum ad prudẽtiam propriè attineat, quod ſit habitus perficiens intellectum; ideò dicitur; quod eſt *habitus verus*. Seu habitus operans vera cum ratione. Et per eandem particulam differt prudentia ab opinione. Quia opinio etiam ſi abſolutè loquẽdo, ſit capax veritatis, & maioris certitudinis; tamẽ non curando de maioricertitudine: eſt capax privativæ falſitatis. Ob quod nõ eſt perfectio ſimplicitèr reſpectu intellectus, nec conſtituit virtutem intellectivam, ſicut prudentia illam conſtituit. Quia etiam ſi in prudentia poſsit aliquando contingere error; hoc eſt per accidens, & afferendo, ſeu cauſando deffectum negativum; eo quod per ſe loquendo non potuit talis error, aut fallacia prævideri à prudenti. Nàm ſi poſſet, aut deberet illam prævidere; nõ prævidens, operaretur cœco, & imprudenti modo.

DICITVR Secundo quod ſit *habitus agendi*; ſeu habitus activus; tum ad oſtendendam differentiam, quam habet prudentia reſpectu omnium habituum ſpeculativorum; in quibus nulla datur, ſeu exercetur actio, ſed ſolum nuda, & pura contemplatio. Tùm ad ſpecialitèr manifeſtandam diſtinctionem ab arte. Nàm ars, quanvis ſit habitus operativus, non tamen eſt activus, verſans circà actionẽ, ſeu operationem durè immanẽtem: ſed principalitèr eſt factivus, verſans, verſans tanquã circà proprium, & legitimum finem circà factionẽ, quæ eſt operatio externa.

DENIQVE Addit tertiam particulam: ſcilicet *Circà bona, & mala, quæ poſſunt homini contingere*. Quæ particula ponitur ad manifeſtandam materiam, circà quam propriè verſatur prudentia, & etiam effectum, quem ipſa prudẽtia cauſat in prudente. Et circà hanc eandem particulam triplicem declarationem adhibet ipſe Philoſophus. Primò animadvertit; quod per talem particulam manifeſtatur quoddam diſcrimẽ repertum inter prudentiam, & artem. Nàm cum ars verſetur circà factionem tranſeuntem in exteriorem materiam: ideò per ipſã operationem artis non perficitur artifex intrinſicè, ſed perfectio intrinſeca ſolum ineſt artefacto, ob quod non poteſt dici; quod ars verſetur circà ea, quæ ipſi artifici, ſeu operanti ſunt bona, aut mala intrinſicè. At verò prudentia, cum per ſe, & directè verſetur circà actiones, quæ ſunt actus immanentes, intrinſicè perficientes, aut lædentes ipſum operantẽ, cauſando in ipſo bonum, aut malum; ideò de prudentia dicitur; quod eſt habitus activus circà bona, & mala, quæ ipſi homini poſſunt contingere.

SECVNDO Oſtendit Philoſophus prædictam particulam accomodari rectè prudentiæ à ſigno: quia intantum Philoſophus Pericles, & alij homines habentes ſimile iudicium, & providentiam, ſunt habiti, & iudicati prudentes; quia poterant cognoſcere, & benè providere bona proſequenda ſibi, & alijs; & ſimilitèr mala vitanda reſpectu eorundem: diſponendo rectam, & debitam adminiſtrationem ſibi, & familiæ domeſticæ, vel civitati, aut Regno per eos gubernandis; quia in huiuſmodi actionibus maximè floret, & relucet prudentia; & tales homines pro prudentibus communitèr habentur. Ergò ſignum, ſeu inditium eſt, quod prudentia, per ſe habet verſari circà bona, & mala, vt providenda, aut fugienda, quæ hominibus poſſunt occurrere, aut accidere.

TERTIO Tandem adaptat Ariſtoteles particulam vltimam prudentiæ quadam ratione deſumpta ex temperantia: quam quidem rationẽ fundat, & deſumit ex eo, quod apud Græcos tẽperantia communitèr vocatur *Sophroſini*, quod eſt idem ac cõſervatrix prudentię. Et ratio, quam Greci habẽt ad denominandũ temperantiam prædicta voce, eſt. Quia temperantia conſervat in homine debitam diſpoſitionem ad iudicandum rectè de agendis in ordine ad amplectendum bona, & fugien-

giendum, seu vitandum mala: & intemperãtia è contrariò, etiã si circà purè speculabilia; quià sunt elevatiora ab ordine seu linea agendi, non pervertat iudicium; ob quod intẽperati possunt verè cognoscere conclusiones speculativas scientiarum; vt quod triangulus habet tres angulos æquales: ex eo quod talis intemperantia non aufert, seu non impedit cognitionem primorum principiorum speculativorum, ex quibus tales conclusiones deducuntur: tamen quia in linea agendi intẽperantia impedit veram existimationem de fine; qui quidem finis in linea agibiliũ habet rationẽ primi principij in movendo ad eius assecutionem: & quia intemperantia corrumpit veram repræsentationem finis; faciendo quod bonum appareat malum; vt videre est in hoc scilicèt, quod non sumatur vindicta; quod in se est bonum, tribuit tamen illi visum, & quasi colorem mali. Et è cõversò malum repræsentat vt bonum, vt furari, adulterare, gulam exercere, & similia. Indè est, quod ob hanc rationem optimè attribuitur temperantiæ; quod sit conservatrix prudentiæ. Quia est conservatrix iudicij circà bona agenda ab hominibus; & circà mala vitanda ab eisdem hominibus. Ergò rectè attribuitur prudentiæ, quod in vltima particula apposita in præfata diffinitione asseritur, nempè quod sit habitus operativus circà bona, & mala contingentia hominibus.

ET Pro maiori, & magis legitima intelligentia huius diffinitionis animadvertit Magister Iabelus in præsenti; quod vltrà particulas appositas, & expositas in tali diffinitione, debet subintelligi alia particula; nempè habitus directivus: quia cæteræ aliæ particulæ, & tota diffinitio integra; videtur verificari de alijs virtutibus moralibus; quales sunt iustitia, & temperantia; quia in illis reperitur, quod sint habitus activi circà bona, & mala, quæ hominibus occurrunt; & sic addenda est particula: *Directiuus in particulari pro omni casu occurrente circà bona, & mala humana.* Nàm hoc modo in reliquis virtutibus moralibus non invenitur; quod sint habitus directivi, sed inclinativi; nec quod sint activi circà bona & mala pro omni casu occurrente; sed solùm in determinatis casibus; & circà determinatam materiam.

VERVM Quanvis hæc additio aliqualem declarationem accidentalem afferat; nihil substantiale attrahit. Quia attendendo ad primam particulam diffinitionis; nempè *habitus verus*, per illam distinguitur sufficientissimè prudentia à reliquis virtutibus moralibus, quæ cum sint in potentijs appetitivis, non sunt habitus veri; ideſt, respicientes formalitèr verum, sed sunt habitus boni; ideſt, formalitèr versantes circà bonum. Ergò ad distinguendum prudentiam ab alijs virtutibus moralibus, quibus intendit Magister Iabelus adaptare talem diffinitionem, non est necessaria prædicta additio. Quod satis clarè constat inspiciendo dictam primam particulam. Et hæc de prima parte textus, & capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte pro maiori declaratione distinctionis repertę inter artem, & prudentiam; inquit: *At verò artis quidem est virtus, prudentiæ verò non est. Et in arte quidem; qui sua sponte peccat; magis est expetendus, circà verò prudentiam minus. Quemadmodum, & circà virtutes. Patet igitur prudentiam virtutem quandam esse, non artem.* Proponit in hoc textu Aristoteles novam differentiam repertam inter prudentiam, & artem. Nàm prudentia, & ars non differunt per hoc præcisè, quod ars versatur circà factionem, & factibile; & prudentia circà actionem, & agibile. Sed vlterius discriminantur per hoc; quod in arte magis est expetendus, & pro meliori artifice habetur, qui scientèr, & voluntariè peccat causando defectum artificiosum; quàm ille, qui deficit, & peccat invitè, seu ignorantèr; cuius contrarium currit in prudentia, & in reliquis virtutibus; nàm qui scientèr, & voluntariè deficit contra prudentiam, seu quamlibet aliam virtutem moralem, pro peiori, & imperfectiori habetur, quàm ille, qui deficit, & peccat ignorantèr. Cuius discriminis ratio est, quia ad artem secundùm se sumptam non attinet vsus, seu applicatio ad opus: quià talis vsus, seu applicatio ad opus externum, est actus, seu operatio alterius potentiæ prætèr intellectum, in quo residet ars, & quem ipsa ars perficit; & sic in arte solùm attenditur ad facultatem ad operandum, seu ad cognitionem integram principiorum, à quibus directio, seu operatio operis dependet. Et cum talis cognitio, seu facultas possit salvari integra cum malo vsu, seu applicatione alterius potentiæ distinctæ à potentia

in

in qua reſidet ars. Inde eſt, quod non obſtat malus vſus artis, & quantum ad id quod requirit ad conſtituendum artificem. At verò in alijs virtutibus moralibus reſidentibus in parte appetitiva; ad quam partem attinet applicatio potentiarum, & vſus; & etiam in prudentia, quæ licet non reſideat in appetitu: tamen ſupponit appetitum rectum: ad iſtas enim virtutes attinet non ſolum facultas ad operandum, verum etiam rectus vſus, ſeu motio, & applicatio ad rectam operationem. Vndè defectus in vſu non compatitur cùm perfectione virtutis; ideòque in huiuſmodi virtutibus ad contrapoſitionem artis; magis peccat, qui ſcienter, & voluntariè deficit in vſu attinente ad virtutem; quàm qui deficit, & peccat ignoranter. Et hæc quantum ad ſecundum partem capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem, & vltima parte capitis, ſic proſequitur, & concludit Ariſtoteles. *Cùm autem duæ ſint animæ partes rationem habentes; alterius erit ipſa prudentia virtus. Ipſius, inquam, opinatiuæ. Nàm & opinatio circà id verſatur, quod aliter ſeſe habere poteſt, & prudentia ipſa. Atqui neque habitus eſt cùm ratione ſolum. Huius autem inditium eſt; talis quidem habitus obliuionem eſſe; prudentiæ verò non eſſe.* In hoc textu, & vltima parte capitis oſtendit Philoſophus, quod ſit ſubiectum, & quod obiectum prudentiæ, comparando eam cum opinione, & manifeſtando, in quo conueniunt, & in quo differunt. Et dicit; quod cùm omnis virtus habeat pro ſubiecto aliquam partem, ſeu potentiam animæ capacem rationis, & huiuſmodi potentiæ ſolùm ſint induplici differentia; nempè aut cognoſcitivæ, ſicut intellectus; aut appetitivæ, ſicut voluntas; in aliqua earum partium debet ſubiectari prudentia, & determinat; quod ſubiectatur in intellectu, ſecundum quod intellectus habet rationem potentiæ diſcurſivæ, ſeu ratiocinativæ, per quam cognoſcimus contingentia, & in hoc conueniunt prudentia, & opinio. Quia reſpectu vtriuſque vtitur intellectus diſcurſu, & ratiocinatione.

ET Etiam ex parte obiecti conueniunt in eo, quod tàm prudentia, quàm opinio verſantur circà contingentia; licet etiàm differant in eo, quod opinio verſatur non ſolum circà contingentia; ſed etiam circà neceſſaria; quia circà res neceſſarias, aut æternas poſſunt eſſe opiniones, & prudentia nunquàm verſatur circà neceſſaria. Differunt etiam in hoc, quod opinio non ſupponit, appetitum rectum, ſicut prudentia illum ſupponit; ſed oppinio ſolùm pertinet ad partem cognoſcitivam; & ideo poteſt dari oblivio opinionis. At verò prudentia cùm ſupponat appetitum rectum, circà quem non verſatur directè oblivio; ideò ſemper ac remanet illa rectitudo, permanet etiam bonus vſus, ſeu exercitium prudentiæ. Et ſic prudentia non poteſt propriè, & perſe loquendo ceſare, aut corrumpi per oblivionem; ſicut contingit in alijs habitibus purè intellectualibus. Et hæc de hoc capite.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum prudentia conſtituat veram virtutem intellectualem, vel moralem: & an ſit virtus ſubalterna; vel athoma; ſecundum ſpeciem, quam conſtituit?

SÆPE In hoc præſenti capite attribuit Philoſophus prudentiæ rationem habitus, dicens: *Reſtat ergò habitum ipſam eſſe agendi vera cum ratione circà ea, quæ ſunt bona homini, atque mala.* Et iterum: *Quarè prudentiam habitum eſſe agendi circà humana bona.* Et ſemel tantum ei attribuit rationem virtutis; inquiens: *Patet igitur prudentiam virtutem quandam eſſe*: Abſque eo, quod determinet; an iſte habitus, & virtus in qua cõſiſtit prudentia ſit virtus moralis, vel virtus intellectualis. Ideò inquirimus; an prudẽtia cõſtituat verò, & propriè virtutem; & vtrum talis virtus ſit determinatè intellectualis, vel determinatè moralis; & an ſit vnius ſpeciei athomæ; vel conſtituat ſpeciem ſubalternam.

Et Ad omnia propoſita, dubitanda, & diſputanda; videtur præſtare Ariſtoteles aſſumptum ſpeciale in textu; ſi attentè legatur, & conſideretur. Nàm imprimis, in ordine ad dubitandum, an ſit; vel non ſit virtus; apparet fundamentum pro vtraque parte: nàm primò, dicit: *At verò artis quidem eſt virtus; prudentiæ verò non eſt.* Quibus verbis videtur Philoſophus inſinuare; quod ratio virtutis conuenit arti, & non prudentiæ. Et cum poſtea dicit: *Patet igitur prudentiam virtutem quandam eſſe.* Apparet doctrinas cõtrarias proponere. Deinde ex vna parte videtur oſtendere, Ariſtoteles, prudẽtiam eſſe virtutem intellectualem, dùm aſſerit, quod prudẽtia eſt habitus

agendi vera cùm ratione: ideſt operans cum ratione, aut per rationem, quod eſt proprium habituum intellectualium,& ex alia parte indicat prudentiam non eſſe virtutem intellectualem;dum in calce capitis aſsignans diſcrimen inter prudentiam, & opinionem,dicit: opinionis dari propriè oblivionem; prudentiæ autem non dari.Et cùm oblivio ſit quædam proprietas attinens ad habitus intellectuales;dùm Philoſophus denegat prudentiæ oblivionem; etiam videtur denegare illi quod ſit habitus intellectualis. Denique circà virtutem, quam prudentia conſtituit;ex vno capite apparet; quod ſit particularis, & determinata virtus ſecundùm ſpeciem athomam.Quia Ariſtoteles dicit; *Patet igitur prudentiam virtutem quandam eſſe.*Id eſt virtutem particularem determinatam, aut reſtrictam ad vnam tantum ſpeciem,in qua habeat eſſe athomum, ſeu infimum.Et ex alio capite colligitur,quod intrà prudentiam dentur plures virtutes ſpecie differentes; tùm quià intrà lineam huius virtutis aſsignat Ariſtoteles diverſa officia,aut partes;nempè partem prudentiæ, quæ ſit benè conſultiva; & partem prudentiæ, quæ ſit benè imperativa, ſeu præceptiva.Et etiam indicat dari prudentiam attinentem ad partem intellectualem, & prudentiam pertinentem ad lineam moralem. Et cùm inter virtutes morales, & intellectuales detur diſtinctio ſpecifica; conſequens apparet, quod intrà prudentiam abſolutè ſumptam dantur virtutes ſpecie differentes, & ſic debet conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis. Itaque ad hæc omnia reſolvenda, & declaranda;preſẽtem proponimus quæſtionem.

NOTO Primò virtutem abſolutè ſumptam prout abſtrahit à morali, & intellectuali,ſolùm exigere,quod ſit habitus bonum faciens habentem; non quidèm bonum abſolutè,& ſimpliciter,ita vt præſtet denominationem abſolutam, tribuendo, tàm bonum vſum, ſeu applicationem potentiarum ad benè operandum, quàm facultatem operativam;ſed ſatis eſt; quod præſtet facultatem ad operandum cùm ratione, aut conformiter ad rectam rationem;ſicut reperitur in arte; etiam ſi non præſtet applicationem potentiarum;& bonum vſum operationum. Nàm ad conſtitutionem virtutis intellectualis ſufficit primum;hoc eſt præſtare facultatem ad benè operandum, & aliud eſt proprium virtutum moralium.

NOTO Secundo;virtutes conſtituentes ſpeciẽ athomam,ſeu infimam virtutis eſſe illas; quæ infrà ſeſolùm continẽt inferiora numericè,ſeu individualiter diſtincta. Vt videre eſt in fortitudine, & liberalitate, & alijs huiuſmodi virtutibus; reſpectu quarum ſolùm datur,& ſolùm poteſt aſsignari multiplicatio numerica. Virtutes autem per oppoſitum conſtituentes ſpeciem ſubalternam ſunt illæ,quæ infraſe continent inferiora; hoc eſt virtutes ſpecie differentes. Vt apparet in temperantia,& iuſtitia.Ex eo enim quod infrà temperantiam continentur abſtinentia, ſobrietas,& caſtitas, quæ interſe comparatæ ſunt virtutes ſpecie differentes;temperantia conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis moralis. Et quià ſimile reperitur in iuſtitia abſolutè ſumpta reſpectu iuſtitiæ commutativæ,diſtributivæ,& legalis; etiã conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis. Et ſic inpræſenti inquirimus;quomodo in ratione conſtituendi ſpeciem virtutis, ſe habeat prudentia;an quidem conſtituat ſpeciem virtuoſam, continentem ſubſe plura inferiora ſpecie differentia, reſpectu quorum ſit ſpecies ſubalterna; an verò ſolùm contineat inferiora numero diſtincta;talitèr quod ſit ſpecies athoma, ſeu infima.

SIT Prima concluſio; prudentia conſtituit veram, & propriam virtutem, quæ quoad ſubſtantiam, ſeu entitatem habet rationem virtutis intellectualis. Hæc concluſio eſt manifeſta doctrina Ariſtotelis. In quam plurimis locis huius tractatus ethicorum.Et deducitur primo ex capite tertio præcedenti; vbi tradens diviſionem virtutis intellectualis in communi conſideratæ;tertio loco ptoponit prudentiam, Ergò ſecundùm Ariſtotelem prudentia conſtituit determinatam virtutem,quæ ſecundùm propriam ſubſtantiam, & rationem eſt virtus intellectualis.

DEINDE; Hoc ipſum confirmatur; ex eo,quod Ariſtoteles docet in hoc preſenti capite; dicens prudentiam virtutem quandam eſſe. Sed inpræſenti agit de virtutibus intellectualibus. Ergò prudentia habet verè, & propriè, quod ſit virtus quoad eſſe, ſeu ſubſtantiam intellectualis. Nec valet dicere; Philoſophum ſolùm aſſerere vagè,& indeterminatè prudentiam eſſe quandam virtutem; & ſic ex doctrina illius ad ſummum poſſe convinci;prudentiam abſolutè, aut quomodocunque eſſe virtutem; non autem eſſe virtutem determinatè, & entitativè intellectualem. Non enim valet hæc evaſio;tùm quia in toto hoc libro ſexto ſolùm agit Piloſophus de virtutibus intellectualibus, Ergo

gò instituens ex professò sermonem (tam in hoc præsenti capite quinto, quàm in alijs quàm pluribus, vt videre est à capite octavo, vsque ad finem libri) de prudentia: signum manifestum est, quod attribuens Philosophus prudentiæ, quod sit quædam virtus, loquitur determinatè de virtute attinente ad genus intellectuale; & non de virtute attinente ad lineam moralem.

DEINDE Nam Aristoteles attribuit prudentiæ, quod sit quædam virtus deducens hoc per modum consequentiæ; ex eo, quod prudentia est *habitus agendi circà humana bona, vera cùm ratione.* Sed agere circà humana bona vera cùm ratione, aut per veram rationem, est proprium virtutum intellectualium; cùm solùm tales virtutes habeant versari circà verum, tanquàm circà proprium obiectum, & operari per veram rationem tanquàm legitimæ perfectiones, aut sicut habitus legitimè perficientes intellectum. Ergò attribuens Philosophus in præsenti & prædicto modo, prudentiæ, quod sit virtus, quædam; sinè dubio loquitur determinatè de virtute intellectuali.

PRÆTEREA Proposita conclusio deducitur ex eodem Aristotele, dùm in capite 11. sequenti dicit: *Quid igitur prudentia, & sapientia est, in quibus vtraque versantur, & diuersarum animæ partium, vtramque virtutem esse iam diximus.* Eccè vbi Aristoteles attribuit, tam prudentiæ, quàm sapientiæ, quod sint virtutes, indicans ambas esse virtutes, de quibus agit in præsenti libro. Sed sapientia verè, & propriè habet, quod sit virtus intellectualis. Ergò etiam prudentia debet participare eandem rationem, & constituere similem virtutem intellectualem.

SED Dices, quod ex relata doctrina Aristotelis; etiamsi convincatur, prudentiam esse virtutem; tamen non convinci esse virtutem intellectualem, sed ad summùm esse virtutem absolutè; aut potius virtutem moralem. Quià Aristoteles in relato textu docet: quòd sapientia, & prudentia sunt virtutes attinentes ad diversas. Animæ partes; id est, ad diversas animæ potentias: & cùm sapientia propriè pertineat ad intellectum, consequens videtur, quod prudentia non pertineat ad eandem partem, aut potentiam, nec quod sit virtus intellectualis.

SED Contra hoc est: nàm imprimis Aristoteles attribuit prudentiæ rationem virtutis, secundum quod in hoc præsenti libro agitur de virtute; sed in hoc libro sexto solùm instituitur sermo de virtutibus intellectualibus. Ergò attribuit ei determinatè, quòd sit virtus intellectualis.

DEINDE; Quià si propter aliquam rationem prudentiæ deberet denegari, quod subiectetur in intellectu, & pertineat ad lineam virtutum intellectualium, maximè quià dicit Aristoteles: prudentiam, & sapientiam esse virtutes diversarum animæ partium. Sed hoc non tollit, quo minus ambæ pertineant ad eandem potentiam, & quod ambæ subiectentur in intellectu. Ergò non est ratio impediens quo minus secundùm Aristotelem prudentia habeat rationem virtutis intellectualis. Minorem probo; nàm vt omnes, expositores Aristotelis intelligunt, & exponunt illum locum; ibi nomine diversarum partium animæ, intelligit Philosophus intellectum, seu partem practicam, & partem speculativam. Sed intellectus practicus, & speculativus non extrahuntur à linea intellectiva, sed vnam, & eadem potentiam, qui est intellectus constituunt. Ergò non tollit, quod sapientia, & prudentia pertineant ad diversas animæ partes, quales sunt intellectus, seu pars practica, & speculativa, quòd in eodem intellectu recipiantur, & tanquam legitimæ perfectiones illius subiectentur. Et consequentèr, non est ratio impediens, quod conformitèr ad doctrinam Aristotelis prudentia constituat virtutem intellectualem.

DEINDE Hoc ipsum latissimè comprobari, & declarari potest ex doctrina, quam tradit ipse Philosophus in capite duodecimo, & indecimo tertio sequentibus; vbi comparat prudentiam cùm sapientia, & cùm cæteris alijs virtutibus attribuendo ei; quod sit, aut includat rectam rationem. Sed omne id, quod est recta ratio, aut ad rectam rationem formalitèr pertinet, si est virtus, habet rationem virtutis intellectualis. Ergò prudentia secundùm doctrinam Aristotelis habet non solùm, quod sit virtus; verum etiam quòd sit determinatè, & secundùm suam substantiam virtus intellectualis.

DEINDE; Eandem conclusionem, docet Angelicus Magistèr in quam pluribus locis huius præsentis libri sexti, & etiam 1. 2. quæstione 57. articulo 4. & 5. & 6. & quæstione 61. articulo 1. & 2. & 2. 2. quæstione 47. articulo 4. & quæstione 66. articulo 5.

ET Suadetur ratione; ratio pro-

prijſsima virtutis intellectualis ſalvatur in prudentia. Ergò prudẽtia, verè, & quoad ſubſtantiam conſtituit virtutem intellectualem. Conſequentia patet; & antecedens probo: ratio virtutis intellectualis ſtat, ſeu conſiſtit in eo, quod ſit habitus perficiens intellectum in ordine ad cognitionem alicuius determinati veri. Sed prudentia, eſt habitus; vtpotè qualitas permanens adquiſita per aſſuefactionem, & multiplicationem ſimilium actuum, & aliàs reſidet in intellectu determinando, & perficiendo illum in ordine ad cognitionem veri practici, habentis extenſionem, aut ordinationem circà agenda. Ergò ratio proprijſsima virtutis intellectualis ſalvatur in prudentia. Ergò prudentia verè, & quoad ſubſtantiam conſtituit veram virtutem attinentem ad lineam intellectualẽ.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc aſſumptum amplius paritate de ſumpta ab arte; eadem ratio militat in prudentia, ac in arte in ordine ad conſtitutionem virtutis intellectualis. Sed ars conſtituit virtutem intellectualem. Ergo etiam prudentia debet ſimilem virtutem conſtituere. Cætera patent, & maiorem probo; ideò ars conſtituit veram virtutem intrà lineam intellectualem; quia eſt recta ratio factibilium, ſeu operum faciendorum: dirigens ad exterius operandum conformiter ad veram rationem. Sed etiam prudentia eſt recta ratio agendorum, diſponens, & perficiens intellectum ad hoc vt dirigat ad rectè agendum. Ergò eadem ratio militat, & datur in prudentia, ac in arte in ordine ad conſtitutionem virtutis intellectualis. Et conſequentèr, ſicut ars conſtituit virtutem intellectualem, etiam prudentia debet ſimilem virtutem intellectualem conſtituere.

DEINDE Probatur concluſio; in quacunque linea, tàm appetitiva, quàm intellectiva; tàm quidem attinente ad virtutes intellectuales, quàm ad morales: vbi occurrit, aut datur nova, ſeu ſpecialis materia, indigens rectificatione, ad hoc vt debito modo exerceantur in ea, aut circà eam operationes humanæ: debet dari ſpecialis, ſeu determinata virtus, verſans circà rectificationem illius materiæ. Sed intra lineam intellectualem datur ſpecialis materia indigens rectificatione prudentiæ. Ergò prudentia debet conſtituere determinatam virtutem propriè attinentem ad lineam intellectualem. Maior, præter quàm quod eſt certiſsima, declarari amplius poteſt exemplis deſumptis à prædictis generibus, ſeu lineis virtutum. Ideò enim in linea appetitiva, ad quam pertinent virtutes morales; fortitudo, & temperantia conſtituunt duas determinatas virtutes; quia intrà talem lineam appetitivam occurrunt diverſæ materiæ, circà quas verſentur, & occupentur tales virtutes, præſtando rectificationem; & facilitatem, ad hoc vt benè moraliter procedatur in eis; reſpectu quidem fortitudinis, affectus, ſeu paſsiones attinentes ad appetitum iraſcibilem; & reſpectu temperantiæ paſsiones partis concupiſcibilis. Et patiformiter ideò intrà genus intellectuale intellectus principiorum, & ſcientia conſtituunt duas ſpeciales, & ſpecie diſtinctas virtutes. Quia eis correſpondent intrà ſuum genus differentes materiæ, in ordine ad quas diſponunt, & perficiunt intellectum; ſcilicet reſpectu intellectus principiorum præmiſſæ, ſeu prima principia; & reſpectu ſcientiæ, concluſiones. Et ſic ſimiliter percurrendo reliquas virtutes reperitur. Ergò certa eſt maior. Et minorem probo: intrà lineam intellectualem, præter principia, & concluſiones, quæ pertinent ad partem ſpeculativam; reſpectu partis practicæ occurrunt tanquàm materia, in ordine ad quam intellectus indiget rectificatione, actiones, & factiones, ſeu facienda, & agenda: in ordine ad quorum cognitionem intellectus poteſt pati errorem. Sed agenda à nulla alia virtute præter prudentiam rectificantur, vt apparet, percurrendo, & conſiderando reliquas alias virtutes. Ergò intrâ lineam intellectualem datur ſpecialis materia indigens rectificatione prudentiæ. Et conſequenter, intrà talem lineam debet conſtituere prudentia veram, & determinatam virtutem ſpeciè differentem à reliquis virtutibus: tàm moralibus, quàm intellectualibus.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius: vbicunque datur nova ratio formalis obiectiva, ſpecificativa, & diſtinctiva virtutum; etiàm ſi materiæ circà quas virtutes exercentur, ſint eædem debent dari virtutes ſpecie differentes. Quanvis enim iuſtitia, & liberalitas verſentur circà pecunias, & alia bona externa, tanquam circà legitimam materiam: tamen conſtituunt virtutes ſpecie differentes; ex eo quod talem materiam reſpiciunt, & attingunt ſub diverſis rationibus formalibus; ſcilicet iuſtitia ſub ratione debiti; & liberalitas ſub ratione gratuitæ conceſsionis, aut donationis. Sed etiam intrà partem in-

intellectualem occurrit, & datur nova ratio formalis obiectiva, & specificativa virtutis, quæ specialitèr correspondet prudentiæ; qualis est verum practicum attineus ad agibilia, Ergò prudentia debet constituere determinatam virtutem, quæ entitativè, & quoad suam substantiam sit intellectualis.

Deinde suadetur conclusio: si prudentia secundum suam propriam rationẽ, & quasi substantiam non esset virtus intellectualis; non subiectaretur, aut resideret, tanquam in legitima potẽtia in intellectu. Sed prudentia legitimè subiectatur, residet, & conservatur tanquam in propria potentia in intellectu. Ergò prudentia per se habet constituere virtutẽ quoad suam propriam entitatem, & substantiam intellectualẽ. Maior constat; quia de ratione virtutũ intellectualiũ est, quod in intellectu subiectentur: & ideò illę solũ, & omnes, quæ in intellectu subiectantur, & per intellectum operantur, sunt intellectuales. Et minorem probo: si prudentia non subiectaretur in intellectu, tanquam in legitima, & propria potentia, non daretur aliqua determinata virtus cardinalis residens in intellectu in ordine ad ipsum virtuosè disponendum. Siquidem virtutes cardinales, quæ, vt tales agnoscuntur, & admittuntur, tantum sunt quatuor; scilicet prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia; & nulla ex tribus posterioribus assignatis resideat in intellectu; vt patet. Sed in intellectu debet dari, & admitti aliqua determinata virtus cardinalis, illũ specialiter disponens, & rectificans ad benè operandum modo humano: cùm multiplicatio, & numerus virtutum cardinalium desumatur ex quaternario numero potentiarum capacium adquirendi, & conservandi virtutes; quarum potentiarum, vna est intellectus; vt inter alia loca, hoc ipsum demonstrat Angelicus Parens, 1.2. quæst. 61. artic. 2. Ergò prudentia propriè, & legitimè debet subiectari, tanquam in propria potentia in intellectu; & sic debet constituere virtutem, quæ entitative, & quoad substantiam sit intellectualis.

Deinde hoc assumptum comprobatur attendendo ad actus proprios, & legitimos correspondentes prudentię; quiquidem actus sunt consulere, & præcipere. Ex quo motivo sic argumentor. Esse, seu natura, & propria ratio cuiuslibet habitus colligitur, & manifestatur proprijssimè per actus, quos formaliter, & immediatè elicit. Sed prudentia per se, immediatè, & formaliter exercet, & elicit actus intellectuales. Ergò constituit virtutem, quoad entitatem, & substantiam, intellectualem. Maior constat, & minorẽ probo; vt enim docet Philosophus in capitibus 9. 10. & 11. sequentibus actus propriè, & per se correspondentes prudentiæ sunt actus iuditij, seu iudicandi, consiliandi, & præcipiendi. Sed omnes isti sunt actus intellectuales, seu proprij intellectus. Ergò prudentia propriè, per se, & formaliter elicit actus intellectuales: ac per consequens, est virtus intellectualis quoad suam entitatem, & substantiam.

Denique probatur conclusio: prudentia habet proprietates virtutis intellectualis. Ergò etiam debet habere rationem talis virtutis quoad substantiam, & entitatem. Consequentia apparet certa; quia natura, & substantia cuiuscumque rei optime colligitur, & manifestatur per proprietates attinentes ad eandem rem. Et antecedens probo: proprium est virtutis intellectualis, quod sit discretiva veri à falso, & quod sit directiva ad verè operandum; seu ad operandum vera cum ratione. Sed prudentia per se habet, quod sit discretiva veri à falso, & quod dirigat ad operandum vera cum ratione, vt docet Aristoteles in hoc præsenti capite. Ergò prudentia habet proprietates virtutis intellectualis: & consequenter, etiam debet habere rationem, seu naturam virtutis intellectualis.

SIT Secunda conclusio; etiam si prudentia secundùm suam entitatem, & quasi substantiam, vel naturam sit virtus intellectualis; tamen ratione materiæ, quã respicit, & modi operandi, quem obseruat seu connexionis, quam fundat cùm cæteris alijs virtutibus moralibus, habet modum, & participat denominationem talis virtutis. Hæc conclusio deducitur primò ex Aristotele dùm in calce huius præsentis capitis; hæc habet. *Cùm autèm duæ sint animæ partes rationem habentes; alterius erit ipsa prudentia virtus: ipsius, inquam opinatiuæ. Nàm, & opinatio circà id versatur; quod aliter se se habere potest, & prudentia ipsa. At qui neque habitus est cùm ratione solum. Huius autem inditium est, talis quidem habitus oblivionem esse, prudentiam verò non esse.* Ecce vbi Aristoteles conferens prudentiam cùm opinione, ostendit duo ista extrema inter se fundare, & habere conuenientiam in eo, quod vtrumque versatur circà ea, quæ aliter se se habere possunt. Et vlterius assignat discrimen intèr ea, per hoc, quod opinatio, seu opinio est hàbitus purè intellectualis.

& prudentia non solùm participat esse habitus, seu virtutis intellectualis quoad substantiam. *At qui neque habitus est cum ratione solùm.* Sed participat modum habitus, seu virtutis moralis. Et à signo indicat rationem propositi discriminis Aristoteles; ex eo quod habituum purè intellectualium, propriè, & per se loquendo, potest dari oblivio; at verò prudentiæ absolutè non datur oblivio; nec modus ordinarius corruptionis, seu destructionis illius est oblivio, sicut in alijs habitibus intellectualibus contingit. Ergò secundum doctrinam Aristotelis certa est conclusio secunda.

QVEM Textum Aristotelis exponens Angelicus Magister in hoc libro in fine lectionis quartæ, inquit: *Ostendit quid sit subiectum prudentiæ. Et dicit: quod cùm duæ sint partes animæ rationalis. Quarum una dicitur scientificum, & alia ratiocinatiuum, siuè opinatiuum: manifestum est, quod prudentia est virtus alterius horum, scilicet opinatiui. Opinio enim est circà ea, quæ contingit aliter se habere, sicut, & prudentia. Et tamen licet prudentia sit in hac parte rationis, sicut in subiecto, ratione cuius dicitur virtus intellectualis; non tamen est cùm sola ratione, sicut ars, vel scientia, sicut requiritur appetitus. Et huius signum est; quia habitus, qui est in sola ratione, potest oblitioni tradi sicut ars, & scientia; nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus. Prudentia autem non datur oblitioni per diuetudinem. Aboletur autem cessante appetitu recto; qui quandiu manet, continuo exercetur circà ea, quæ sunt prudentiæ; ita quod oblitio subrepere non potest.*

DEINDE Eandem conclusionem docet expresè idem Angelicus Magister 1.2. quæstione 58. articulo 3. insolutione ad primum; dum dicit. *Quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus: sed secundùm materiam conuenit cùm virtutibus moralibus. Est enim recta ratio agibilium, & secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.* Et hoc ipsum confirmat in quæstione 61. articulo 1. circà finem corporis, dicens: *Quod virtutes, quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; & inter intellectuales sola prudentia; quæ etiam quodammodo moralis est, secundum materiam. Vnde conuenienter inter virtutes morales ponuntur illæ, quæ dicuntur cardinales, seu principales.*

ET Ex doctrinis adductis D. Thomæ possunt formari aliqua ratiocinia, confirmantia conclusionem propositam. Primò, nàm de ratione virtutum cardinaliũ est etiam, quod sint virtutes morales; vt potè cardines, quibus boni mores innituntur, & in quibus vita humana, seu moralis circumvoluitur. Sed prudentia habet verè, & propriè rationem virtutis cardinalis; immò, & inter alias primum locum, vt postea declaribimus. Ergò etiam habet quod saltim ratione modi, seu materiæ, & connexionis, quam fundat cum alijs virtutibus moralibus, habeat aliquomodo esse, & denominationem talis virtutis.

DEINDE Prudentia participat aliquos modos, seu proprietates virtutis moralis. Ergò aliquo modo saltim debet induere talem rationem, & denominationem. Antecedens probo; ad virtutes morales propriè pertinet attendere ad rectitudinem appetitus. Sed etiam prudentia per se habet attendere ad rectitudinem appetitus; ita vt sinè appetitu recto non possit prudentia esse, aut conservari. Ergò prudentia participat aliquos modos, seu proprietates virtutis moralis. Et consequenter, saltim aliquo modo debet induere, & habere tale esse, & denominationem virtutis moralis.

DENIQVE Hoc ipsum suadetur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite vltimo huius præsentis libri, vbi late probat, quod facta comparatione intèr prudentiam, & alias virtutes morales; talitèr inter se omnes connectuntur; quod nec virtutes morales possunt esse sinè prudentia; nec prudentia sinè virtutibus moralibus. Ex qua quidem doctrina; sic argumentor; si prudentia, tàm quoadmodum, quàm quoad substãtiam, tantum haberet ratio nem virtutis intellectualis, & nõ participaret aliquam rationem, modum, aut proprietatem virtutis moralis, non esset ratio; quare prudentia, & non aliæ virtutes residentes in intellectu, & habentes rationem virtutis intellectualis similem connexionem non fundent cùm moralibus virtutibus. Sed dicta connexio solum fundatur; & obseruatur in virtutibus moralibus cùm prudentia; & non cum alijs moralibus virtutibus. Vt Philosophus docet, & omnes cum eo admittunt. Ergò prudentia quanvis secundùm suam entitatem, & substantiam habeat, quod sit propriè, & determinatè virtus intellectualis; etiàm participat aliquem modum, & denominationem virtutis moralis.

SIT Tertia conclusio; prudentia constituit intrà lineam intellectualem, speciem subalternam virtutis. Hæc conclusio deducitur ex Aristotele; tùm ex his,

quæ

quæ docet in præsenti capite, attribuens generaliter prudentiæ, quod sit habitus activus, seu agendi vera cum ratione. Sed intrà lineam agendi vera cùm ratione dantur, quam plures differentiæ agendi, inquirendo, seu consultando, iudicando, & præcipiendo. Ergò sub prudentia absolutè sumpta continentur plures species talis virtutis, & sic habet constituere speciem subalternam.

QVOD Amplius declarat in capite octavo sequenti; vbi proponit divisionē prudentiæ in suas partes subiectivas, seu in species sibi subiectas; ostendens, quod intrà prudentiam dantur partes specie distinctæ, respectu quarum obtinet rationem speciei subalternæ. Et etiam, capite 9. 10. & 11. vbi in speciali agit de bona consultatione, & sagacitate, & de sententia, tanquam de partibus specie differentibus prudentiæ. Ergò proposita concludo conformis est menti Aristotelis.

ET Eandem conclusionem inter alia plura loca docet D. Thomas 2. 2. quæstione 48. articulo vnico, vbi in corpore hæc habet: *Partes autem subiectiuæ virtutis dicuntur species eiusdem diuersæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundùm quod propriè sumuntur, sunt, prudētia, per quam aliquis regit seipsum; & prudentia, per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, vt dictum est. Et iterum prudentia, quæ est multitudinis regitiua, diuiditur secundum diuersas species multitudinis. Est enim quædam multitudo adunata ad aliquid speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regula est prudentia militaris. Quædam verò multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo vnius domus, vel familiæ, cuius regula est prudentia œconomica, & etiam multitudo vnius Ciuitatis, vel Regni, cuius quidem regula directiua est in Principe regnatiua, in subditis autem. Politica simpliciter dicta. Si verò prudentia sumatur largè, secundùm quod includit etiam scientiam speculatiuam, vt suprà dictum est: tunc etiam partes eius ponuntur, Dialectica, Rectorica, & Phisica; secundum tres modos procedendi in scientijs; quorum vnus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad Phisicam, vt sub phisica intelligantur omnes scientiæ dmonstratiuæ. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad Dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad Rethoricam. Potest tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam, etiam propriè dictam, quæ ratiocinatur quidem inter dum ex necessarijs; inter dum ex probabilibus. Inter dum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis; & secundum hoc ponuntur partes prudentiæ, eubulia, quæ est circà consilium; & synesis, quæ est circà iudicium eorum, in quibus oportet, quandoque à communi lege recedere. Prudentia verò est circà principalem actum, qui est præcipere.* Ecce vbi secundum varias considerationes attribuit D. Thomas, prudentiæ, quod sub se contineat plures species. Et cùm continentia plurium specierum sit manifestum inditium speciei subalternæ; consequens est, quod prudentia in ratione virtutis, constituit speciem subalternam, & non athomam.

Et ex eadem doctrina, & paritatibus desumptis ab alijs virtutibus potest comprobari, & illustrari amplius proposita conclusio. Ideò enim in linea virtutum moralium temperantia, & iustitia constituunt species subalternas virtutum; quià infrà se admodum generum continent alias virtutes specie differentes; scilicet temperantia continet abstinentiam, sobrietatē, & castitatem: & iustitia continet iustitiam legalem, commutativam; & distributivam, & epicheiam. Sed etiàm prudentia absolutè sumpta continet sub se prudentiam gubernativam sui: & prudentiam regnativam, & œconomicam, & politicam, tanquàm partes subiectivas, & specie differentes; vt in relata doctrina expressè docet D. Thomas. Ergò quemadmodum iustitia, & temperantia constituunt virtutes subalternas, etiam prudentia debet similem speciem subalternam constituere.

CONFIRMATVR Hoc intra eandem lineam virtutum intellectualium, ad quam substantialiter pertinet prudentia. Sicut enim scientia absolutè sumpta, cōtinet sub se varias species; ità prudētia. Sed scientia, ex eo, quod sub se continet plures scientias specie differentes, est, seu constituit speciem subalternam virtutis intellectualis. Ergo cùm etiam prudentia contineat intrà suam propriam lineam plures species prudentiæ, similiter debet constituere speciem virtutis intellectualis subalternam.

DENIQVE Confirmatur & declaratur hoc alio exemplo, seu paritate desumpta ex arte, quæ est virtus intellectualis proximior, & magis affinis prudentiæ.

Si-

Sicut enim ars versatur circà factionem, & facienda; sic pariformiter, & proportione servata, versatur prudentia, circà actionem, & agenda; & sicut in faciendis datur amplitudo ad variandum motiva, & multiplicandum species; ità similitèr intrà lineam agibilium datur similis multiplicatio. Sed ob causam, seu rationem multiplicationis specierum, intrà suam propriam lineam, ars constituit speciem subalternam artis. Ergò obsimilem causam, idem debet admitti imprudentia.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur, contra primam conclusionem, ex doctrina, quam tradit Aristoteles, in hoc præsenti capite, circà finem illius, dùm dicit: *Cùm autem duæ sint animæ partes rationem habentes: alterius erit ipsa prudentia virtus. Ipsius, inquam, opinatiuæ.* Ex qua doctrina tale conficio argumentum. Intantùm secundùm Aristotelem prudentia, potest constituere, aut constituit virtutem intellectualem, inquantùm est pars opinativæ, seu opinionis. Sed vt idem Philosophus docet in capite tertio præcedenti, suspicio, & opinio intra lineam intellectualem non possunt constituere virtutem. Ergò nec prudentia per se constituit virtutem, quæ secundum suam entitatem, & substantiam sit virtus intellectualis.

SECVNDO Arguitur; si prudentia constitueret virtutem intellectualem; intrà talem lineam daretur virtus prudentiæ. Sed intrà lineam intellectualem non datur virtus prudentiæ. Ergò prudentia non constituit virtutem intellectualem. Maior patet; & minorem probo ex doctrina, quam in præsenti, capite tradit Aristoteles, dicens: *At verò artis quidem est virtus; prudentiæ verò non est.* Ergò intrà lineam intellectualem, secundum Philosophum non datur virtus prudentiæ; ac per consequens, prudentia non constituit verè, & propriè virtutem intellectualem.

TERTIO Arguitur; si prudentia constitueret virtutem intellectualem, haberet proprietates attinentes ad virtutes eiusdem lineæ intellectualis. Sed prudentia non participat proprietates pertinentes ad virtutes intellectuales. Ergò prudentia non constituit virtutem intrà dictam lineam. Minorem, in qua est difficultas, sic probo: vna ex proprietatibus attinentibus ad virtutes intellectuales; & quæ in eis experitur, vt docet Aristoteles in fine huius præsentis capitis est oblivio. Sed prudentiæ non datur oblivio; ità vt per oblivionem deficiat. Ergò prudentia non participat proprietates attinentes ad virtutes intellectuales, nec potest intrà talem lineam virtutem constituere.

QVARTO Arguitur; si prudentia constitueret virtutem intellectualem, subiectaretur in intellectu, & respiceret idem formale obiectum, ac respicit intellectus. Sed prudentia non videtur subiectari in intellectu; ex eo, quod nõ respicit idẽ obiectum, ac respicit intellectus. Ergò prudentia non constituit virtutem intellectualem. Minorem probo, intellectus humanus, in hoc statu, in quo anima est vnita materiæ primæ, & ipse intellectus dependens ab organis corporeis, solùm respicit pro obiecto, circà quod directè versatur, vniversale. Sed prudentia non versatur directè, circà vniversale, sed circà singularia agenda, seu agibilia. Ergò prudentia non respicit idem obiectum, ac intellectus, nec propriè subiectatur in illo; & sic non potest constituere virtutem intellectualem.

QVINTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur, ex quadam doctrina, quam adducit Philosophus in hoc præsenti capite, dicens: *Quod prudentia est habitus agendi, circà ea, quæ sunt bona, vel mala. Quo circà Periclem, & viros tales, arbitramur esse prudentes: quia quæ sibi ipsis, & quæ cæteris hominibus sunt bona, prospicere possunt.* Tunc sic; habitus residentes in intellectu, & constituentes virtutes intellectuales, propriè, per se, & formaliter versantur, circà *verum*, quod est obiectum proprium, & formale intellectus; non autem circà *bonum*, quod est proprium obiectum appetitus, & virtutum in ipso residentiũ. Sed prudentiæ assignat Aristoteles pro obiecto, bonum, vt apparet ex relato textu. Ergò prudentia non est ex virtutibus, quæ subiectantur, & residen in intellectu, sed ex illis, quæ pertinent ad partem appetitivam. Et sic prudentia non potest constituere virtutem, quoad substantiam intellectualem.

SEXTO Arguitur; proponendo argumenta, quæ sibi obijcit D. Thomas 2. 2. quæstione 47. articulo 4. Quorum primum sic procedit. Scientia, vt constat ex doctrina, quam tradit Aristoteles in prædicamentis, condivitur contra virtutem; &

sic

sic scientia non videtur habere rationem virtutis. Sed prudentia est quædam species scientiæ. Ergò prudentia non constituit aliquomodo virtutem. Maior apparet certa ex loco allegato, & minor probatur ex doctrina Divi Augustini, lib. 1. de libero arbitrio, cap. 13. vbi diffinit prudentiam, dicens: quod prudentia est appetendarum, & vitandarum rerum scientia. Ergò prudentia est quædam species scientiæ. Et sic nullo modo potest constituere virtutem.

SEPTIMO Arguitur: prudentia aut est quædam species artis, aut cum arte coincidit, vt videtur colligi, ex illo secundi libri Paralipomenon, capite 2. vbi de Hiram, dicitur: *Quod sciebat cælare omnem sculturam, & adinuenire in opere quodcunque necessarium est.* Sed ars non habet rationem virtutis. Ergò nec prudentia. Minorem probo ex doctrina Aristotelis, superius econversò applicata, inquantum Philosophus docet in hoc capite, *quod artis est virtus*: indicans, artem per se non induere, aut habere rationem virtutis; sed si aliquomodo ad talem statum pervenit; id habere ratione alicuius virtutis extraneæ. Ergò arti non competit propriè, quod constituat virtutem; & consequenter, nec prudentiæ

OCTAVO Arguitur; nulla virtus habet immoderationem, seu quod sit immoderata. Sed prudentia habet, quod sit immoderata. Ergò prudentia nullo modo potest constituere virtutem. Maior patet, & minorem probo; solum indiget moderatione, seu impositione modi; illud, quod est immoderatum. Sed prudentia humana indiget moderatione, seu impositione modi, vt patet ex illo Proverbiorum 23. *Prudentiæ tuæ pone modum* Ergò prudentia habet, quod sit immoderata. Et sic nec intrà lineam intellectualem, nec vllo alio modo potest constituere virtutem.

NONO Arguitur: illud, quod est commune, tam hominibus, quàm brutis non potest constituere virtutem intellectualem. Sed prudentia est quid commune hominibus, & brutis. Ergò prudentia non potest constituere virtutem intellectualem. Maior est certa, & minorem probo, ex illo Matthæi, cap. 10. vbi refertur, quod Christus Dominus præcepit, aut commendavit Apostolis; quod haberent prudentiam ad similitudinem serpentium: *Estote ergò prudentes sicut serpentes.* Ergò prudentia est quid commune hominibus & brutis; & sic non potest constituere virtutem, & specialiter loquendo de virtutibus intellectualibus.

DECIMO Arguitur; nulla virtus est digna vituperio, & reprobatione; cùm omnes virtutes sint de genere bonorum laudabilium, vt docet Philosophus in superiori lib. 1. c. 12. Sed prudentia est digna vituperio, & reprobatione. Ergò prudentia nullo modo potest constituere virtutem. Maior est constans, & minorem probo, ex illo Apostoli, 1. ad Corinthios, cap. 1. vbi dicitur: *Scriptum est enim; perdam sapientiam sapientium; & prudentiam prudentum reprobabo.* Ergò prudentia humana est digna reprobatione, & vituperio. Ac per consequens, nullo modo potest constituere virtutem.

VNDECIMO Arguitur; nulla virtus, quæcunque illa sit operatur iniquè, aut exercetur per iniquitatem. Sed prudentia aliquando operatur iniquè exercendo iniquitatem. Ergò prudentia nullo modo constituit virtutem. Maior est certa, & minorem probo ex illo; quod habetur Lucæ, cap. 16. dum dicitur: *Et laudabit Dominus villicum iniquitatis: quia prudenter fecisset. Quia filij huius seculi prudentiores filijs lucis in generatione sua sunt.* Eccè iniquus villicus laudatur, quia prudenter fecit iniquitatem; quod etiam alijs, quàm pluribus generibus peccatorum attribuitur. Ergò prudentia aliquando operatur iniquè influendo in actibus iniquis; ac per consequens, nullo modo potest prudentia constituere virtutem intellectualem.

DVODECIMO Arguitur; secundum Aristotelem in superiori, libro 2. cap. 3. de ratione virtutis est, quod versetur, circà difficile, & bonum. Sed prudentia non versatur, circà difficile. Ergò prudentia non est virtus. Maior constat, tùm ex relata doctrina Aristotelis; tùm ex ratione generali habituum, qui adhoc dantur, vt per eos difficultas vincatur. Et minorem probo; ex illo Proverbiorum 14. vbi dicitur; *Doctrina prudentium facilis.* Ergò prudentia ex se non habet versari, circà difficile. Et consequenter, nec per se potest constituere virtutem intellectualem.

DECIMO Tertio arguitur; contra secundam conclusionem ad probandum, quod prudentia non participet esse, aut rationem virtutis moralis. Ea enim, quæ inter se condividuntur, & contraponuntur, non possunt mutuo participare vnum esse alterius, aut denominationem propriã illius. Sed virtutes intellectuales condividuntur, & contraponuntur respectu moralium. Ergò illæ virtutes, quæ propriè, & se-

secundum suam entitatem, vel substantiâ sunt intellectuales, nullo modo possunt esse morales. Sed prudentia secundum se, & secundum suam entitatem verè, & propriè habet, quod sit virtus intellectualis. Ergo nullo modo potest esse virtus moralis.

DECIMO Quarto arguitur; ratio virtutis moralis desumitur, ex dispositione appetitus, ità vt solæ, & omnes virtutes residentes in appetitu habeant legitimè rationem virtutis moralis. Sed prudentia non residet in appetitu, seu in aliqua potentia appetitiva, sed solùm in intellectu, vt ex dictis constat. Ergò prudentia nullo modo potest participare, aut habere rationem virtutis moralis.

DECIMO Quinto arguitur, æquà distantia datur in virtutibus intellectualibus respectu moralium: àc datur in moralibus respectu intellectualium. & sic si prudentia non obstante, quod est virtus intellectualis entitativè, & quoad substantiam esset simul virtus moralis; posset etiàm dari aliqua virtus moralis, quæ intrinsecè, & quoad substantiam esset moralis, & tamen haberet rationem intellectualis, seu inter morales connumeratur. Sed talis virtus non datur, vt constat omnes percurrendo & considerando. Ergò inde ciumest, quod cum prudentia sit intrinsicè virtus intellectualis, non potest propriè habere rationem virtutis moralis.

DECIMO Sexto arguitur; si prudentia sub aliqua ratione esset virtus moralis participaret, & haberet proprietates attinentes ad tales virtutes. Sed prudentia non participat proprietates attinentes ad virtutes morales. Ergò prudentia nullo modo potest induere rationem talis virtutis. Maior videtur certa, & minorem probo: ad virtutes morales attinet, tanquàm proprietas earum; quod constituant mediocritatem, seu consistant in medio existente inter duo vitia extrema. Sed prudentia non consistit in tali medio, aut mediocritate inter duo vitia extrema; cùm respectu prudentiæ non appareant talia vitia extrema, respectu quorum statuat medium. Ergò prudentia non participat proprietates attinentes ad virtutes morales. Et sic prudentia nullo modo potest induere rationem talis virtutis.

DECIMO Septimo arguitur, contra vltimam conclusionem ad probandum, quod prudentia non constituat speciem subalternam, sed athomam virtutis. Prudentia constituit speciem virtutis particularem. Sed species particularis videtur coincidere, seu esse idem, ac species athoma. Ergo prudentia constituit speciem athomam. Cætera apparent certa, & maiorem probo ex Aristotele, qui in præsenti capite, inquit: *Patet igitur prudentiam virtutem quandam esse.* Ecce vbi Philosophus attribuit prudentiæ, quod sit quædam species virtutis; hoc est species, seu virtus particularis; vt denotat illa dictio; nempè, *quandam*, quæ habet rationem signi particularis. Ergò secundum Aristotelem prudentia solùm constituit speciem particularem virtutis; àc per consequens speciem athomam, seu infimam; & non speciem subalternam.

DECIMO Octavo arguitur, prudentia non potest vllo modo constituere speciem determinatam virtutis. Ergò neque speciem athomam, neque subalternam. Antecedens probo, id, quod respectu omnium virtutum habet rationem generis intrà talem lineam, aut genus virtuosum, non potest constituere speciem virtutis vllo modo; cùm omnis species contineatur sub genere; & idem genus non possit contineri infrà se ipsum. Sed prudentia obtinet, & habet rationem generis respectu omnium virtutum. Ergò prudentia nullo modo potest constituere speciem determinatam virtutis. Cætera patent, & minorem probo; id, quod per se pertinet ad diffinitionem virtutis, vt sic, seu absolutè sumptæ, & consideratæ, habet rationem generis respectu omnis virtutis diffinitæ per talem diffinitionem. Sed prudentia propriè ponitur, & per se pertinet ad diffinitionem virtutis absolutè sumptæ, & consideratæ; vt constat ex diffinitione, quam de omni virtute tradit Philosophus in superiori, libro secundo, capite 6. vbi dicet, quod virtus est; *habitus electivus in mediocritate consistens, determinata ratione, prout sapiens, vel prudens determinaverit.* Ergò prudentia habet rationem generis respectu omnium virtutum. Et sic intra lineam virtuosam non potest constituere aliquam determinatam virtutem: àc per consequens, nec speciem athomam aut subalternam.

DECIMO Nono arguitur; & præcedens argumentum confirmatur. Si prudentia constitueret aliquam determinatam speciem virtutis, adhuc subalternam; deberet respicere aliquod determinatum obiectum, per ordinem ad quod constituat talem speciem, desumendo ab eo specificationem. Sed prudentia non respicit aliquod speciale obiectum, à quo desumat determinatam specificationem in ordine

ad

ad constituendam determinatam speciẽ. Ergò prudentia non potest constituere speciem subalternam virtutis. Maior videtur certa, & minorem probo ; obiectum proprium , quod attribuit Philosophus prudentiæ,est agibile: & sic docet, tam in hoc capite quinto , quàm in capite quarto præcedenti,quod ars, & prudentia inter se comparatæ differunt per hoc ; quod ars versatur, circà factibile, seu factibilia externa;prudentia autem, circà agibile, seu circà agenda.Sed agibilia,seu agenda non dicunt aliquod determinatum obiectum, sed omnia opera , & obiecta pertinentia ad reliquas virtutes. Ergò prudentia non respicit aliquod determinatum , aut speciale obiectum,à quo desumat determinatam specificationem in ordine ad constituendam determinatam speciem. Et sic prudentia non potest constituere speciem subalternam virtutis.

VIGESIMO Arguitur ; si propter aliquam rationem prudentia constitueret speciem subalternam virtutis, maximè, quià infrà se continet synesim , eubuliam, & gnome, tanquam virtutes specie differentes.Sed hoc non sufficit, vt prudentia constituat speciem subalternam virtutis. Ergò prudentia non debet similem speciem constituere. Maior videtur certa, & minorem probo ; synesis, eubulia, & gnome;seu bona consultatio,sagacitas,& sententia,se habent respectu prudentiæ, tanquàm partes potentiales illius, vt expressè docet D. Thomas 2. 2. quæstione 48. articulo vnico in corpore. Sed partes potentiales non sunt sufficientes ad constituendam speciem virtutis subalternam; vt apparet in fortitudine, respectu cuius dantur aliquæ virtutes specie differentes, habentes rationem partium potentialiũ, quales sunt,magnanimitas,magnificentia, & mansuetudo ; & tamen fortitudo non habet rationem virtutis subalternæ. Ergò non sufficit,quod prudentia contineat infrà se synesim , eubuliam , & gnome , adhoc , vt constituat speciem subalternam ; & sic non debet illam constituere.

VIGESIMO Primo arguitur ; si ob aliquam rationem prudentia deberet cõstituere speciem subalternam virtutis , esset:quia exercet plures actus habentes inter se diversitatem; in ordine ad quos videntur posse specificari , & multiplicari virtutes, quę sub prudentia contineantur, & respectu quarum prudentia obtineat rationem talis speciei. Sed non sufficit multiplicatio actuum , seu elicientia diversarum operationum ad constituendam speciem subalternam virtutis. Ergò non datur sufficiens ratio ad talem constitutionem in prudentia ; nec virtus prudentiæ potest talem speciem constituere.Minorem , in qua apparet præcipua difficultas,probo:fortitudo enim elicit , & per se exercet plures , & valdè diversos actus, quales sunt,timoris,aggressionis, & tollerantiæ, vt docet Aristoteles in superiori li.3.cap.7.Et tamen fortitudo non constituit speciem subalternam, sed solum athomam virtutis. Ergò non sufficit multiplicatio operationum , aut elicientia diversorum actuum ad constituendam speciem subalternam virtutis ; & sic non datur in prudentia sufficiens ratio ad constituendam talem speciem ; nec potest eam constituere.

VIGESIMO Secundo arguitur; ideo enim attribuimus prudentiæ ; quod constituat speciem subalternam virtutis: quia subse continet tanquam speciem subditam,seu partem subiectivam , virtutem regnativam , per quam debito modo disponitur , & perficitur animus ad regnandum. Sed virtus regnativa non videtur contineri sub prudentia.Ergò non datur legitima , aut debita ratio adhoc , vt prudentia constituat speciem subalternam virtutis. Maior constat, ex doctrina Divi Thomæ adducta incomprobationem , & illustrationem tertiæ conclusionis. Et minorem probo: regnativa pertinet propriè ad iustitiam ; nàm vt Aristoteles docet in superiori libro quinto, capite 6. *Magistratus,seu princeps, custos est iusti.* Sed iustitia non continetur sub prudentia:cùm sit virtus condivisa, & condistincta ab ea. Ergò virtus regnativa non continetur similitèr sub prudentia. Et sic non datur legitima ratio , adhoc, vt prudentia constituat speciem subalternam virtutis,nec debet illam constituere.

VIGESIMO Tertio arguitur:ex eo, enim asserimus , & probamus , quod prudentia cõstituit speciẽ subalternã virtutis; quia sub prudentia cõtinetur œconomica. Sed œconomica non potest propriè cõtineri sub prudẽtia , tãquã pars subiectiva, aut species propria illius. Ergò non datur legitimũ fundamentum ad insistendum in eo,quod prudentia constituit speciem subalternam virtutis. Maior constat ex suprà dictis. Et minorem probo; solùm illa continentur propriè, tanquam species, aut partes subiectivæ sub prudentia , de quibus ipsa prudentia potest propriè , & verè prædicari. Sed prudentia secundum

suam

ſuam propriam rationem, & conceptum, non poteſt verè, & propriè prædicari de œconomica. Ergò œconomica non poteſt contineri ſub prudentia, tanquàm pars ſubiectiva, aut propria ſpecies illius. Vltimam minorem probo: de ratione prudentiæ eſt, quod ex ſe habeat extenſionem ad proſpiciendum, & conſiliandum generalitèr de omnibus attinentibus ad humanam vitam; vt in principio huius præſentis capitis quinti docet Ariſtoteles. Sed œconomica ex ſe non habet conſulere, aut proſpicere, circà ea omnia, quæ generalitér conducunt ad humanam vitam, ſed ſolùm circà ea, quæ in particuri attinent ad proprias divitias, & familiam. Ergò prudentia ſecundùm ſuam propriam rationem, & conceptum non poteſt verè, & propriè prædicari, aut verificari de œconomica. Nec œconomica poteſt propriè contineri ſub prudentia, tanquàm pars ſubiectiva, aut propria ſpecies illius; ità vt incomparatione ad illam prudentia conſtituat verè, & propriè ſpeciem ſubalternam virtutis.

DENIQVE Arguitur: vna ex partibus ſubiectivis, quæ aſsignantur prudentiæ, eſt virtus militaris; ſeu gubernativa militiæ; aut eorum, quæ ad militiam pertinent. Sed militaris non continetur propriè ſub prudentia tanquàm ſpecies, & pars ſubiectiva illius. Ergò prudentia non habet propriè ſpecies aliquas infrà ſe, tanquàm partes ſubiectivas, & ſic non poteſt conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis. Maior eſt certa, & minorem probo; militaris enim videtur conſtituere habitum propriè attinentem ad lineam artis; vt colligitur ex Ariſtotele in ſuperiori libro 3. cap. 8. Vbi aſsignans quinque ſpecies fortitudinis impropriæ, ſecundo loco, proponit fortitudinem artis, ſeu periciæ bellicæ; oſtendens, quod militaris peritia, & gubernatio pertinet ad artem. Sed ars non continetur, tanquam ſpecies ſub prudentia. Ergo neque militaris. Et ſic prudentia non videtur habere ſubſe ſpecies, ratione quarum, aut in ordine ad quas conſtituat ſpeciem ſubalternam virtutis; nec poteſt talem ſpeciem conſtituere.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, negando maiorem. Nàm quando Ariſtoteles in præſenti capite, dicit: quod prudentia pertinet ad partem operativam, non eſt ſenſus, quod claudatur, aut contineatur ſub opinione, tanquã pars illius; ità vt prudentia coincidat cùm opinione; nàm præterquàm quod hoc eſt falſiſsimum; ſi id aſſeret Philoſophus, ſibi ipſi contradiceret, vt apparet clarè conſiderando doctrinam, quam tradit in ſuperiori capite tertio. Sed ſenſus eſt, quod prudentia pertinet ad eandem partem animæ, ad quam pertinet opinio; nempè ad intellectum, prout verſantem modo ratiocinativo, ſeu diſcurſivo, circà contingentia; & non ſicut verſatur opinio, ſed cùm præſuppoſitione appetitus recti, & cùm determinatione formali ad verum practicum attinens ad agenda. Et ſic non obſtat, quod opinio non conſtituat, nec poſsit conſtituere virtutem intellectualem, adhoc vt illam conſtituat prudentia.

AD Secundum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi prudentia conſtitueret virtutem intellectualem, intrà talem lineam daretur virtus prudentiæ, diſtinguo maiorem. Virtus prudentiæ, quæ eſſet ipſa prudentia præciſè, concedo maiorem. Virtus prudentiæ diſtincta ab ipſa prudentia, per quam prudentia rectificaretur, aut perficeretur, nego maiorem. Et ſub eadem diſtinctione, omiſſa minori, nego conſequentiam. Nec contra hoc facit doctrina adducta ex Ariſtotele. Nàm in ea ſolùm indicat Philoſophus diſcrimen repertum inter artem, & prudentiam quantum adhoc, quod ars conſtituit virtutem intellectualem talis conditionis, quod indiget rectificatione præſtita ab alia virtute: nempè, vel à prudentia, vèl à iuſtitia, vt declarat Angelicus Præceptor. At verò prudentia non fundat talem indigentiam. Sed ex ſe, & abintrinſeco habet omnem rectitudinem, & perfectionem. Et ſic conſtituit veram, & perfectiſsimam virtutem.

AD Tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi prudentia eſſet virtus intellectualis, haberet proprietates attinentes ad virtutes eiuſdem lineæ, diſtinguo maiorem; proprietates attinentes ad virtutes intellectuales ſecundo, vel quarto modo, concedo maiorem. Proprietates attinentes ad virtutes intellectuales, primo, vel tertio modo præciſsè, nego maiorem. Sed prudentia non participat proprietates attinentes ad virtutes intellectuales, diſtinguo minorem; proprietates primo, vel tertio modo, omitto minorem. Proprietates attinentes ad prudentiam ſecundo, vel quarto modo proprij, nego minorem, & conſequentiam. Nec contra hoc facit probatio inducta: quià ſubiectio ad oblivionem non eſt proprietas ſecundo, aut quarto modo reſpectu

vir-

virtutum intellectualium ; ita vt debeat convenire illis, quæ simul obtinent, & conservant rationem virtutis moralis, qualis est prudentia.

AD Quartum argumentum respondetur, concedendo maiorẽ, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; intellectus humanus in hoc statu, in quo anima est vnita corpori, & ipse intellectus dependens ab organis corporeis, solùm respicit pro obiecto, circà quod versatur, *vniuersale*, distinguo maiorem; pro obiecto directo, & quasi primario, concedo maiorem. Pro obiecto indirecto, & quasi secundario; quod respicit deconnotato, & per reflexionem ad phantasmata, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià intellectus, etiamsi non respiciat directè, & principalitèr, tanquàm proprium obiectum singularia agenda, seu agibilia; tamen respicit illa, tanquam obiecta, quasi secundaria, & circà quæ deconnotato, & per reflexionem ad phantasmata versatur. Et sic versans prudentia, circà singularia, idem obiectum respicit, àc intellectus; vndè optimè componitur, quod in intellectu subiectetur, & quod per intellectum operetur; & quod sit virtus intellectualis.

AD Quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed prudentiæ assignat Aristoteles *bonum* pro obiecto, distinguo minorem; pro obiecto, vt *quod*, seu materiali, omitto minorem. Pro obiecto formali, nego minorem; & consequentiam. Quià cùm verum, & bonum mutuò se includant; nullum est inconveniens in eo; quod voluntas, & habitus in ea residentes, quibus correspondet pro obiecto formali *bonum*, de materiali, & vt *quod* etiam respiciant *verum*. Et quod pariformiter intellectus, & virtutes intellectuales illum perficientes, respectu quorum solum habet rationem obiecti formalis verum; respiciant etiam de materiali, & vt *quod* ipsum bonum. Et hoc est, quod habet prudentia.

AD Sextum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; scientia condividitur contrà virtutem, distinguo maiorem; scientia sumpta in acceptione stricta, concedo maiorem. Scientia sumpta in acceptione lata, & ampla, nego maiorem: sed prudentia est quædam species scientiæ, distinguo minorem; scientiæ sumptæ in acceptione lata, concedo minorem. Scientiæ sumptæ in acceptione stricta, & rigorosa, nego minorem, & consequentiam. Vndè adhoc ipsum argumentum respondet Angelicus Magister his verbis: *Ad primum ergò dicendum, quod Augustinus ibi largè accipit scientiam pro qualibet recta ratione.* Itàque quanvis prudentia coincideret cum scientia strictè sumpta, non ideò amitteret rationem virtutis intellectualis; & quànvis ex alio capite scientia non indueret rationem virtutis; non ideò auferretur à prudentia, quod verè, & perfectissimè sit virtus: quià non est idem cùm scientia, sed virtus valdè diversa ab ea.

AD Septimum argumentum respondetur; negando maiorem; quià aliud est; quod in ordine ad aliqua opera efficienda concurrant, & conformentur ars, & prudentia; aliud verò est, quod inter se coincidant; talitèr quod idem sit vnum, àc aliud. Ex relato enim textu solùm sequitur primum, non autem secundum. Quarè licet daremus, quod ars non haberet rationem virtus; id non tollit, quod prudentia sit perfectissima virtus intellectualis: quià inter se habent absolutam distinctionem. Et ècontrariò licèt prudentia, & ars coinciderent, id non obstaret adhoc, vt prudentia sit virtus intellectualis: quià ratio virtutis rigorosè competit arti: vt satis latè ostendimus in capite tertio præcedenti. Vndè adhoc ipsum argumentum respondet Angelicus Parens, secunda secundæ, quæstione quadragesima septima, articulo quarto, ad secundum: *Quod Philosophus dicit; artis esse virtutem; quià non importat rectitudinem appetitus. Et ideò adhoc vt homo vtatur arte, requiritur. Quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ sunt artis: tùm quia ars ordinatur ad aliquem finem: tùm quià ars habet aliqua determinata media, per quæ peruenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudentèr operari in his, quæ sunt artis per similitudinem quandam. In quibus autem artibus propter in certitudinem eorum, quibus peruenitur ad finem, necessarium est consilium sicut in medicinali, & nauigatoria, vt dicitur in tertio Æthicorum, cap. 3.*

AD Octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem. Sed prudentia humana indiget moderatione, seu impositione modi, distinguo minorem, de materiali, & præsuppositivè; hoc est, ratione materiæ, circà quam versatur, & in qua imponit directionem, concedo minorem. Indiget moderatione

efficienda intrà ipſam prudentiam, nego minorem, & conſequentiam. Quià etiamſi prudentia per ſe habeat imponere modum, ſeu moderationem cauſare in materia, circà quam verſatur; tamen intrà ſe ipſam nullo modo indiget moderatione, nec eam admittit. Itaque D. Thomas, vbi proximè ad tertium, dicit: *Quod illud dictum ſapientis non eſt ſic intelligendum, quod ipſa prudentia ſit moderanda: ſed quià iuxtà prudentiam eſt aliquibus modus imponendus.*

AD Octavum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed prudentia eſt quid commune hominibus, & brutis, diſtinguo minorem: prudentia ſumpta in conſideratione lata, & ampliſsima, ſecundum quod dicit quandam calliditatem repertam in ſtimativa, concedo minorem. Prudentia ſumpta in ſtricta, & rigoroſa acceptione, nego minorem, & conſequentiam. Nàm etiamſi prudentia ſumpta in acceptione lata, & impropria, prout dicit quandam ſenſualem calliditatem, conveniat non ſolum hominibus, verum etiam brutis animantibus, in quo ſenſu dicitur, capite tertio Geneſis. *De ſerpente, quod erat callidior cunctis animantibus terræ*; & in eodem ſenſu dicitur, capite decimo Matthæi: *Eſtote prudentes ſicut ſerpentes*: tamen prudentia ſumpta in acceptione ſtricta, & rigoroſa ſolùm convenit agentibus intellectualibus. Et hoc modo benè componitur, & ſalvatur, quod ſit perfectiſsima virtus, quo ad entitatem, & ſubſtantiam, intellectualis, & habens modum, ſeu aliquas conditiones virtutis moralis.

AD Decimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico: illum locum Apoſtoli intelligi de ſapientia, & prudentia methaphoricè, aut impropriè dictis, habentibus ſolum apparentiam, aut ſimilitudinem ſapientiæ, aut prudentiæ, non autem de prudentia, aut ſapientia propriè, & legitimè acceptis. Et ſic quanvis verum ſit; quod prudentia ſumpta in illa prima acceptione non habeat rationem virtutis; ſed potius induat rationem vitij, digni vituperij, & reprobationis; tamen prudentia ſumpta ſecundo modo veram virtutem intellectualem conſtituit.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed prudentia aliquando operatur iniquè, diſtinguo minorem; prudentia vera, ſumpta in ſtricta, & rigoroſa acceptione, ſecundum quod eſt habitus faciendi vera cùm ratione, ſupponendo appetitum rectum, ſeu rectificatum, ſicut attinet ad prudentiam, de qua eſt ſermo in præſenti, nego maiorem. Prudẽtia impropria, & methaphorica, ſecundum quod dicit quandam calliditatem, & malitioſam providentiam, omitto minorem, & nego conſequentiam. Quià in illo loco Evangelico; prudentia ſumitur ſecundo modo propoſito, non autem primo. Et ſic non aufert, quod vera, & propria prudentia veram, & propriam virtutem conſtituat.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem de ratione virtutis eſt, quod verſetur circà difficilè, diſtinguo maiorem; quod verſetur circà difficilè ante adquiſitionem, aut in ipſa adquiſitione, & comparatione ipſius virtutis; concedo maiorem. Quod verſetur circà difficilè poſt adquiſitionem ipſius virtutis, nego maiorem. Sed prudentia non verſatur circà difficilè, diſtinguo minorem. Poſt adquiſitionem ipſius virtutis; omitto minorem. Antè adquiſitionem illius, nego minorem, & conſequentiam. Quià virtutes adhoc dantur, & adhoc adquiruntur, vt ſuparata difficultate occurrente in materia earum, per earundem virtutum adquiſitionem; poſtea iam adquiſitis, & permanentibus virtutibus, facilè, promptè, & delectabiliter operetur, in exercitio virtuoſo. Vndè in ſuperiori libro ſecundo, capite quarto docet Philoſophus; quod exercitatio operationum virtuoſarum cùm voluptate, & facilitate, eſt inditium virtutis iam adquiſitæ, & quod tales operationes procedunt ab habitu virtuoſo. Et ſic non aufert à prudentia rationem veræ, & perfectæ virtutis, ſed potius illam firmat, aut confirmat in tali eſſe; quod poſt eius adquiſitionem habeat facilem doctrinam; ſeu facilem modum procedendi, & operandi, in quo ſenſu intelligitur doctrina adducta ex Proverbijs.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; illa, quæ inter ſe condividuntur, & contraponuntur, non poſſunt participare vnum, eſſe, & denominationem alterius; diſtinguo maiorem; ſub ea ratione, ſub qua contraponuntur, & condividuntur, concedo maiorem. Sub alia diſtincta ratione, nego maiorem. Et conceſſa minori, diſtinguo conſequens. Ergò virtutes illæ

illæ, quæ ſecundùm ſuam entitatem, & ſubſtantiam ſunt intellectuales, non poſſunt eſſe morales, diſtinguo ſub ea ratione, ſub qua ſunt intellectuales, concedo conſequentiam. Sub alia nova ratione, aut formalitate, nego conſequentiam. Quia frequentiſsimè, & optimè componitur, quod aliqua, quæ inter ſe contraponuntur, & condividuntur ſub vna ratione; hoc eſt, eo modo, quo contraponuntur, non poſsint coincidere. Deſumendo vnum denominationem ab alio; & tamen ſub alia ratione diverſa poſsint coincidentiam habere, & ad invicem vnum ab alio denominari. In partitione enim, qua dividitur prædicabile in communi conſideratum in quinque membra, quæ ſunt quinque prædicabilia; vnum ex membris dividentibus eſt genus, & aliud eſt ſpecies; & quanvis genus, vt genus eſt formaliter, & dicit contrapoſitionem ad ſpeciem; non poſsit induere eſſe, & denominationem ſpeciei, tamen cundum aliam formalitatem; nempè ſecundum quod comparatur ad prædicabile, vt ſic; tanquam membrum dividem illius; habet rationem, & denominationem ſpeciei. Et idem reperitur in diviſione, quam tradit Philoſophus qualitatis in quatuor membra in capite de qualitate, quorum membrorum ſecundum diverſas formalitates, & comparationes, aut cõſiderationes poteſt ſalvari, quod aliqua conveniant eidem entitati qualitatis; vt idem calor poteſt reſpectu ignis habere rationem potentiæ, quatenus eſt principium immediatè operativum, & etiam poteſt eſſe paſsibilis qualitas, prout habet rationem termini reſpectu alterationis, per quam ſuaptè natura poteſt produci. Et idem pariformiter dicimus in præſenti, de prudentia; ſcilicet quod quanvis ſit virtus intellectualis quoad ſubſtantiam, & prout ſic formalitèr non habeat, quod ſit virtus moralis, tamen ſub alia ratione poteſt talem formalitatem participare.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem ratio virtutis moralis deſumitur ex diſpoſitione appetitus, diſtinguo maiorem, ratio virtutis moralis quantum ad ſubſtantiam, concedo maiorem. Ratio virtutis moralis quantum ad participationem alicuius conditionis, aut modi, ſub diſtinguo, deſumitur ex appetitu præſuppoſitivè; hoc eſt, præſupponendo appetitum rectum, concedo maiorem. Deſumitur ex appetitu, ità vt virtus habens ſolum modum, aut conditionem virtutis moralis, debeat exiſtere, aut reſidere formaliter in potentijs appetitivis, nego maiorem. Et conceſſa minori, diſtinguo conſequens. Ergò prudentia nullo modo poteſt participare rationem virtutis moralis, diſtinguo rationem virtutis moralis intrinſicè, & eſſentialiter, ſeu quantùm, ad entitatem, & quaſi ſubſtantiam ipſius virtutis, concedo conſequentiam. Rationem virtutis moralis, quaſi extrinſicè, & quantùm ad aliquas conditiones, aut proprietates attinentes ad talem lineam virtutum moralium, nego conſequentiam. Quia adhoc, vt prudentia ſolùm participet rationem virtutis moralis hoc vltimo modo, non eſt neceſſarium, quod debeat ſubiectari in aliqua potentia appetitiva, ſed optimè componitur, quod exiſtens in intellectu talem rationem habeat.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, negando maiorem, quantum ad finem quẽ intendit argumentum. Quià in ordine ad induendum, & participandum rationem aliarum virtutum, maior diſtantia datur in virtutibus moralibus reſpectu intellectualium adhoc, vt morales participent modum, aut rationem moralium, quàm ẽconversò. Ad eum modum, quo facta comparatione inter ſenſus externos, & internos maior diſtantia apparet in ſenſibus externis reſpectu internorum in ordine ad attingendum ea, quæ per ſenſus internos attinguntur; quàm datur, aut apparet in ſenſibus internis reſpectu internorum. Et ſimiliter formando comparationem inter ſenſus internos, & intellectum; maior diſtantia datur in dictis ſenſibus reſpectu intellectus, quàm in intellectu incomparatione ad ſenſus. Et in quocunque habente rationem extremi inferioris reſpectu ſuperioris. Et cum virtutes intellectuales ex ſuo genere ſint ſuperiores, quàm morales, poteſt componi, & ſtare; quod aliqua ex intellectualibus, qualis eſt prudentia, participet modum, aut rationem virtutis moralis; abſque eo, quod aliqua ex virtutibus moralibus poſsit participare modum, aut rationem virtutis intellectualis. Quia ad nullam virtutem moralem, quæ eſt talis per eſſentiam, ſeu ſecundum ſubſtantiam, pertinet cognoſcere, aut dirigere, eo modo, quo id pertinet ad virtutes intellectuales.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi prudentia aliquo modo, aut ſub aliqua ratione participaret eſſe virtutis

moralis, etiam participaret proprietates attinentes ad tales virtutes, distinguo maiorem: proprietates, quarto modo, quæ sunt propriæ passiones respectu virtutum moralium, nego maiorem. Proprietates latè acceptæ, quæ solùm habeant rationem proprij secundo modo, vel in secunda acceptione proprij, omitto minorem, & nego consequentiam. Tùm quia adhoc, quod aliquid participet aliquo modo esse, & denominationem alterius, non exigitur, quod participet proprias passiones illius, sed satis est, quod quomodocunque participet aliquas proprietates, & hoc salvatur in prudentia respectu virtutum moralium, secundum quod prudentia, observat ex parte appetitus, quod sit rectus; & ex parte materiæ versatur circà agenda, quæ attinent ad virtutes morales. Tùm quià respicere extrema vitiosa, & ea fugere; taliter competit prudentiæ; quod ipsa est ratio, seu regula, & præstantissima mensura, per ordinem ad quam dignoscuntur extrema vitiosa, & removentur à reliquis virtutibus moralibus. Vndè non est impedimentum aliquod auferens, quod prudentia participet aliquo speciali modo rationem virtutis moralis, & quod inter tales virtutes computetur.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Nam species particularis solùm dicit contrapositionem ad rationem communissimam, seu generalem, & indeterminatam, non autèm ad speciem subalternam. Vndè Angelicus Præceptor inquirens de aliquibus virtutibus, quæ verè, & propriè constituant species subalternas, an constituunt specialem virtutem, resolvit: speciales, & determinatas virtutes constituere; vt videre est in secunda secundæ, quæstione quinquagesima octava de Iustitia, & quæstione 141. de Temperantia. Itaque ex eo, quod Aristoteles attribuit prudentiæ in hoc præsenti capite, quod constituit quandam virtutem, seu virtutem particularem, & determinatam; non ideo aufert; quod prudentia sit virtus subalterna, sed optimè componitur vnum cum alio.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Et ad secundam probationem, distinguo maiorem; id, quod per se pertinet, & per se ponitur in diffinitione virtutis vt sic; habet rationem generis respectu omnis virtutis, distinguo, si ponatur directè, seu in recto; ità, vt per se possit prædicari, tanquàm genus de speciebus, de omnibus inferioribus, quæ correspondent vt diffinita tali diffinitioni, concedo maiorem. Aliter, nego maiorem. Sed prudentia ponitur in diffinitione virtutis vt sic, distinguo minorem; ponitur in directè, & quasi quid connotatum, omitto minorem. Ponitur directè, & tanquàm ratio superior, quæ *inquid* possit prædicari, & verificari de omnibus virtutibus, nego minorem, & consequentiam. Quià de ratione generis est, quod prædicetur directè, & *inquid* de omnibus suis inferioribus, respectu quorum propriè habet, quod sit genus: & cùm prudētia incomparatione ad cæteras alias virtutes, non se habeat taliter, quod possit de eis legitimè prædicari; vt appareat, si de aliquibus dicatur; consequens est; quod prudentia non habet legitimè, quod sit genus respectu omnium virtutum, nec ex hoc capite amittit, quod constituat speciem, & quæ sit species subalterna in linea virtuosa.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si prudentia constitueret determinatam speciem virtutis, respiceret aliquod determinatum obiectum, in ordine ad quod constitueret talem speciem; distinguo, aliquod determinatum obiectum formale, concedo maiorem. Aliquod determinatum obiectum materiale præcisè, nego maiorem. Sed prudentia non respicit aliquod determinatum obiectum, distinguo minorem, aliquod determinatum obiectum materiale, omitto minorem. Aliquod obiectum formale determinatum, nego minorem, & consequentiam. Quià etiamsi agenda, aut agibilia, circà quæ versatur prudentia, tanquam circà obiectum materiale sint quid in determinatum, & ab eis secundùm præcisam rationem materialem non possit desumi determinata species; tamèn cùm respiciat agenda sub ratione determinata veri practici ordinati ad regendum appetitum rectum, quatenus rectus est, seu prout rectitudinem conservat; consequens est, quod in prudentia datur competentissima ratio ad constituendam determinatam speciem subalternam virtutis intellectualis, & moralis; & illam verè, & propriè constituit.

AD Vigesimum argumentum respondetur, negando maiorem. Licet enim in alijs locis, aut in advertenter,

aut

aut in ordine ad alios fines, in consideratione lata, & minus propria dixerim; quod prudentia habet rationem virtutis subalternæ respectu syneſis, eubuliæ, & gnome: quià omnes tres dictæ virtutes inter ſe comparatæ habent diſtinctionem ſpecificam, & ſub prudentia continentur; tamèn ſumendo rationem ſpeciei ſubalternæ, & conſiderando cùm omni proprietate tres dictas virtutes, cùm potius reſpectu prudentiæ habeant rationem partium potentialium, quàm partium ſubiectarum, vt animadvertit Angelicus Parens; conſequens eſt, quod veritati, & proprio modo loquendi adhærendo, prudentia non conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis, reſpectu trium dictarum virtutum; vt amplius oſtendemus infrà incommentarijs ad caput nonum, decimum, & vndecimum huius præſentis libri: ſed conſtituit ſpeciem ſubalternam reſpectu prudentiæ regnativæ, prudentiæ œconomicæ, & prudentiæ militaris; vt circà caput octavum manifeſtabimus. Vndè ſpecies inferiores reſpicit tanquam partes ſubiectivas, reſpectu quarum conſtituat ſpeciem ſubalternam, & ſic eam conſtituit.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem, ſi ob aliquam rationem prudentia conſtitueret ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis; maximè quià exercet diverſos actus, diſtinguo maiorem; quia exercet diverſos actus formales, ſeu actus habentes formalem diverſitatem, concedo maiorē. Quià exercet diverſos actus quomodocunque, nego maiorem. Sed non ſufficit elicientia, ſeu exercitatio diverſorum actuum virtuoſorum adhoc, vt aliqua virtus conſtituat ſpeciem ſubalternam, diſtinguo minorem, exercitatio, ſeu elicientia actuum diverſorum quomodocunque, omitto minorem. Exercitatio, ſeu elicientia actuum diverſorum quantum ad ſuum eſſe formale, nego minorem, & conſequentiam. Quià in fortitudine actus, qui exercentur, quanvis oſtendant, & habeant diverſitatem materialem; tamèn conformantur in vnica ratione formali indiviſibili, aut pro indiviſo correſpondente fortitudini; ob quod intrà fortitudinem non multiplicantur ſpecies; ità, vt detur vna virtus fortitudinis ad aggrediendum, ſeu ad exercendum actus fortis, & virtuoſæ aggreſionis; & alia fortitudo ad eliciendos actus ſubſtinendi, ſeu tollerandi cùm conſtantia, & firmitate, dolores; & alia ad metuendum, & fugiendum terribilia, quando recta ratio dictat metuenda, & fugienda eſſe. At verò in prudentia taliter diverſificantur actus ab ea procedentes, quod non ſolum habent diverſitatem materialem, ſed etiam formalem; ob quod multiplicantur etiam ſpecies virtutum; & prudentia eſt virtus ſubalterna intrà lineam intellectualem.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem: regnativa eſt propriè ſpecies iuſtitiæ, diſtinguo maiorem; quantùm ad quandam rationem quaſi ſecundariam, aut accidentalem connexam cùm ſua propria, & primaria ratione, concedo maiorem. Quantùm ad ſuam primariam rationem, & ſpeciem, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Nàm etiamſi in virtute regnativa reperiatur, quod dicat connexionem cum iuſtitia, & ad illam ſpecialiter exequendam ordinetur, aut dicat habitudinem. Tamen ſecundum ſuam primariam rationem, & conceptum non dicit, aut exprimit eſſe attinens ad iuſtitiam, ſed dicit, & exprimit formaliſsimam rationem prudentiæ. Quià primariò & per ſe dicit gubernationem, & præceptivam directionem, quæ eſt ratio proprijſsima prudentiæ, vt inter alia loca declarat Philoſophus in capite decimo, huius præſentis libri. Quarè conſtituit ſpeciem prudentiæ, & non iuſtitiæ, quantum ad ſuum eſſe entitativum, & ſubſtantiale. Vndè Angelicus Magiſter agens de hac materia ſecunda ſecundæ, quæſtione quinquageſima, articulo primo in ſolutione ad primum argumentum, inquit: *Quod omnia, quæ ſunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam ſicut ad dirigentem. Vndè ratio recta prudentiæ ponitur in diffinitione virtutis moralis, & ideò executio iuſtitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Vndè iſtæ duæ virtutes ſunt maximè propriæ regis ſcilicet prudentia, & iuſtitia, ſecundum illud Hieremiæ 23. Regnabit Rex, & ſapiens erit, & faciet iudicium, & iuſtitiam in terra. Quià tamen dirigere magis pertinet ad Regem; exequi autem ad ſubditos. Ideò regnativa magis ponitur ſpecies prudentiæ, quæ eſt directiva, quàm iuſtitiæ, quæ eſt executiva.*

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem ſimiliter, concedo maiorem,

& nego minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem, de ratione prudentiæ, vt sic, est, quod habeat extensionem ad prospiciendum, & dirigendum, circà omnia, quæ pertinent ad humanam vitam; distinguo maiorem, secundum statum, aut conformiter ad facultatem gubernativam attinentem ad homines, quatenus sunt in diversis statibus per se exigentibus gubernationem, & specialem modum dirigendi circà agenda, concedo maiorem. Circà omnia, quæ pertinent ad humanam vitam cùm restrictione, aut determinatione ad omnem statum, & politicam, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià vniversalitas, quam in præsenti capite assignat Aristoteles prudentiæ in ordine ad prospiciendum pro omnibus attinentibus ad vitam humanã est vniversalitas procedens in sensu accommodæ distributionis conformitèr ad determinatos status humanos, in quibus fundatur, & exigitur determinata prudentia, & gubernatio; & cùm hæc salventur modo speciali in œconomica gubernatione, eam attentè considerando; indè est, quod œconomicæ convenit ratio prudentiæ; ità vt prudentia de illa prædicetur, & verificetur, tanquam de propria specie. Quam doctrinam tradit Angelicus Parẽs, loco vbi suprà, art. 3. in solutione ad primum argumentum, dicens: *Quod comparantur ad œconomicam, non sicut finis vltimus, sed sicut instrumenta quædam, vt dicitur in libro primo Politicorum. Finis autem vltimus œconomicæ est, totum benè viuere, secundum domesticam conseruationem. Philosophus autem in primo Æthicorum ponit exemplificando diuitias, finem œconomicæ, secundum studium plurimorum.*

AD Vltimum argumentum respondetur; concedẽdo maiorẽ, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; militaris videtur constituere quandam speciem artis, distinguo; secundùm aliquam, aut aliquas rationes accidentales, quæ illi adhærent, omitto maiorem. Secundum propriam, seu primariam, & principalissimam rationem ad eam attinentem, nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam. Quià licet in gubernatione militari, attendendo ad aliquas rationes accidentales ipsi militari assistentes, aut ad hærentes, habeat aliquomodo rationẽ artis, prout obseruat aliquas regulas in ordine ad aliqua opera externa efficienda vera cùm ratione; tamen attendendo in gubernatione, seu in facultate gubernatrice ad providentiam, præceptivam, qua dirigit ad conservationem boni communis, proprijssimè dicit, & manifestat rationem substantialem, & essentialem prudentiæ; & sub prudentia continetur, tanquam species subgenere; ità vt per ordinem ad illam propriè constituat prudentia speciem subalternam virtutis intellectualis. Ita deducitur ex Angelico Præceptore ibidem, articulo 4. ad 1. dicens: *Quod militaris potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas vtendi quibusdam exterioribus rebus puta armis & equis, sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.*

QVÆSTIO SECVNDA.

Quæ sit materia, circà quam versatur; & in qua propriè exercetur prudentia?

CVM Proprium sit virtutum humanarum rectificare immediatè aliquam humanam potentiam, & mediante tali potentia ipsum hominem adhoc vt studiosè, seu virtuosè exerceatur in aliqua, aut circà aliquam determinatam materiam; ideò in præsenti capite intendens Aristoteles manifestare propriam rationem prudentiæ, multum insistit in proponendo agenda, seu agibilia, quæ respectu prudentiæ videntur habere rationẽ materiæ, vt per cognitionẽ materiæ correspõdentis prudẽtiæ deveniamus in cognitionem ipsius virtutis. Et ideò in ordine ad declarationem materiæ, quam assignat Philosophus, & ampliorem manifestationem huius virtutis, præsentem proponimus disputandam, & declarandam quæstionem.

ET Pro illius clara decisione, noto primò ex dictis circà alias virtutes; materiam correspondentem cuilibet virtuti in particulari, & specialitèr loquendo de virtutibus practicis, esse induplici differentia; nàm alia est materia proxima, seu immediata; & alia est materia mediata, seu remota. Et circà vtrunque genus materiæ dubitamus, & proponimus declarandum; quæ sit materia, tàm remota correspondens prudentiæ, quam proxima, in quibus exercet suam activitatem, & ostendit suam honestatem, & rectitudinem.

NOTO Secundo, circà materiam proximam; quod cùm ratio talis materiæ, generaliter loquendo de virtutibus, consis-

tat,

tat, seu stet in actibus attinentibus ad illam potentiam, in qua virtus residet; non quidem secundum quod causantur, aut procedunt à virtute, sed prout considerantur prioritate quadam naturæ; secundum quod causantur à sola potentia nudè, & secundum se considerata; duplicitèr potest dubitari, seu duplex difficultas potest proponi circà dictam materiam proximam prudentiæ. Quarum prima insurgit circà potentiam: àn videlicet materia proxima, & immediatè rectificanda per prudentiam sint actus intellectus, àn verò actus voluntatis, aut alicuius alterius potentiæ appetitivæ: ex eo, quod prudentia per se affert, & per se requirit rectitudinem in appetitu ad distinctionem aliarum virtutum intellectualium, quæ talem rectitudinem non exigunt, sed ab ea præscindunt. Secundò suppositò, & stabilito, quod prudentia determinatè respiciat pro materia proxima actus, seu operationes intellectus practici, vt perficiendas; àn respiciat omnes, & singulas tales operationes versantes circà agenda; àn verò aliquas determinatas operationes, seu actus; & qui sint tales actus. Nam specialiter occurrit dubium primò, circà imperium; secundo circà consilium: tertiò circà sententiam, seu determinationem. An quidem hæc omnia correspondeant prudentiæ, tanquam actus, in quos influat, & quibus proximè conferat rectificationem: vel solùm id competat aliquibus ex actibus propositis; & qui illi sint.

NOTO Tertio circà materiam remotam; talem materiam in alijs quam pluribus virtutibus esse materiam extrinsecam; vt videre est in temperantia, aut respectu illius virtutis esculenta, poculẽta, & venerea; & respectu iustitiæ, & liberalitatis, & aliarum virtutum moralium aliqua bona extrinseca. Et cùm respectu prudentiæ solùm assignet Aristoteles pro materia absolutè loquendo, agenda, seu agibilia, quæ ad distinctionem factibilium habent esse interius, seu internum, dubitari potest: àn tali materia remota correspondeat prudentiæ aliquid externum, vel internum; & quod sit?

SIT Prima conclusio; materia proxima correspondens virtuti prudentiæ, vt determinanda, & rectificanda, sunt ipsi actus intellectus practici, prout procedunt ab ipso intellectu nudè sumpto in ordine ad agibilia, seu agenda. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele: tùm ex doctrina, quam tradit in superiori capite tertio: vbi dividens virtutem intellectualem in suas species, aut propria membra inter ea assignat, & connumerat prudentiam; demonstrans ipsam prudentiam esse virtutem intellectualem residentem in intellectu. Ex quâ doctrina sic argumentor. Quælibet virtus humana respicit pro legitima materia proxima actus, seu operationes illius potentiæ, cui inest, seu in qua subiectatur. Sed prudentia secundùm Aristotelem subiectatur in intellectu, & ipsi intellectui inest; cum sit virtus intellectualis. Ergò prudentia respicit pro materia proxima actus, seu operationes intellectus. Cætera patent; & maiorem amplius declaro per inductionem percurrendo alias virtutes; temperantia enim respicit pro materia proxima ab eadem virtute rectificanda affectus, seu passiones humanas attinentes ad partem concupiscibilem, ex eo, quod temperantia residet in eadem potentia, & per eam operatur. Et ob eandem rationem fortitudo habet pro simili materia proxima affectus partis, seu appetitus irascibilis; & iustitia respicit actus voluntatis. Ergò ex inductione constat, quod virtutes habent pro materia proxima actus eiusdem potentiæ, cui adhærent. Et cùm prudentia determinatè adhæreat intellectui, tanquam proprio subiecto *quo*, ex eo, quod est virtus intellectualis, consequens est, quod actus intellectus debeant esse legitima materia proxima prudentiæ.

TVM Etiam ipsum assumptum comprobatur ex doctrina, quam tradit Philosophus in præsenti capite, dùm dicit: *Restat ergò prudentiam habitum esse agendi vera cùm ratione.* Et postea id ipsum repetit, inquiens: *Quarè prudentiam habitum esse agendi circà humana bona, vera cùm ratione, necesse est.* Ex qua doctrina, sic argumentor: habitus agens cum vera ratione, est habitus intellectualis residens in intellectu, & operans per intellectum. Sed prudentia est habitus agens vera cum ratione. Ergò est habitus residens in intellectu, & operans per intellectum. Sed habitus residens in intellectu, & operans per intellectum respicit tanquàm materiam proximam actus ipsius intellectus, vt apparet per inductionem percurrendo cæteros alios habitus incomparatione ad proprias potentias. Ergò prudentia respicit pro materia proxima dictos actus intellectus.

SED Dices, quod operari cùm recta ratione, aut conformiter ad rectam rationem, est quid commune respectu omnis virtutis; tàm moralis, quàm intellectualis,

&

& maximè reſpectu virtutum moralium. Et tamen ex hoc non infertur ; quod omnes virtutes morales reſideant in intellectu, aut quod reſcipiant pro materia proxima actus eiuſdem intellectus. Ergò ex eo quod prudentia ſit habitus agendi vera cum ratione, ſeu conformitèr ad veram rationem, non exindè ſequitur, quod operetur per ipſum intellectum, nec quod habeat actus intellectus pro legitima materia proxima.

SED Contrà hoc eſt ; nàm aliud eſt operari conformitèr ad rectam rationem, & aliud eſt operari cùm recta ratione ; operari enim conformiter ad rectam rationem. Hoc enim eſt quid genericum ad omnem virtutẽ, & quod ſpecialiter obſervatur à virtutibus moralibus; & ad hoc verum eſt, non requiri, nec ex hoc inferri; quod virtus operans ſit in intellectu. At verò operari cùm recta ratione dicit idẽ, ac operari per ipſam rationem ; & cum vera ſeu recta ratio ſit intellectus ; conſequens eſt, quod ſi prudentia ex ſe, & perſe habet operari per ipſum cùm vera ratione, etiam habet operari per intellectum; ob quod debet reſpicere pro legitima materia actus eiuſdem intellectus.

ET Clarius videtur deduci propoſita concluſio ex doctrina, quam circà principium capitis tradit Ariſtoteles dùm intendens manifeſtare prudentiam inconcreto per actus ei correſpondentes; inquit : *Videtur itaque prudentis eſſe benè conſulere poſſe circà ea, quæ ſibi ſunt bona ac profunt, non aliqua ex parte, ſed quæ ad benè viuendum omninò conducant. Quarè, & omninò prudens is eſt, qui ad conſultandum eſt aptus.* Ecce vbi Ariſtoteles aſsignat pro legitimo exercitio, & actu elicito à prudentia, conſultationem. Sed conſultatio eſt actus intellectus. Ergò actus intellectus ſunt legitimi actus, per quos exercetur prudentia, & qui correſpondent illi tanquam materia proxima illius.

DEINDE Eadem concluſio deducitur, & illuſtratur ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor in diſputatis quæſtione quarta de malo articulo 5. in ſolutione ad 4. & quæſtione 5. de virtutibus articulo 1. circà finem corporis, & 1. parte quæſtione 22. articulo 1. ad 3. & 1. 2. quæſtione 61. articulo 1. & 2. & quæſtione 85. articulo 3. & 2. 2. quæſtione 47. articulo 1. in quibus omnibus locis docet, quod prudentia propriè ſubiectatur, & reſidet in parte cognoſcitiva, ſeu in intellectu, quod quidem aſſumptum probat in vltimo loco relato in argumento ſed contra ex doctrina Divi Auguſtini deſumpta ex libro 83. quæſtionum quæſtione 61. vbi deſcribens Divus Auguſtinus prudentiam dicit; quod prudentia eſt cognitio rerum appetendarum, & fugiendarum. Sed cognitio rerum fugiendarum, & appetendarum, prout fugiendæ, & appetendæ ſunt, eſt propria cognitio, ſeu operatio intellectus. Ergò prudentia propriè habet operari, ſeu exerceri per intellectum ; & ſic reſpicit operationes intellectus prò materia propria, & proxima.

QVOD Amplius confirmat, & declarat idem Angelicus Magiſter in corpore eiuſdem articuli, inquiens. *Reſpondeo dicẽdum; quod ſicut Iſidorus dicit in libro Etymologiarum ; prudens dicitur, quaſi porrò videns; perſpicax enim eſt, & incertorum videt caſus. Viſio autem non eſt virtutis appetitiuæ, ſed cognoſcitiuæ. Vndè manifeſtum eſt, quod prudentia directè pertinet ad vim cognoſcitiuam. Non autem ad vim ſenſitiuam : quia per eam ſolum cognoſcimus ea, quæ præſtò ſunt, & ſenſibus offeruntur. Cognoſcere autem fortuna ex præſentibus, vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, propriè rationis eſt; quia hoc per quandam collationem agitur. Vndè relinquitur, quod prudentia propriè ſit in ratione.* Sed illa virtus, quæ propriè reſidet in ratione reſpicit pro materia propria, & proxima actus eiuſdem rationis, ſeu intellectus. Ergò hoc ipſum habet prudentia.

DENIQVE Hoc ipſum comprobatur ratione, quæ ad hanc formam poteſt reduci. Omnis actus humanus, ex ſe indifferens ad bonum, & malum, ſeu ad ſtudioſam, & vitioſam exercitationem, eſt legitima materia exigens rectificationem præſtandam ab aliqua virtute. Sed actus intellectus, quatenus præciſsè egrediũtur, ſeu prout conſiderantur egredientes ab intellectu, & ordinantur ad præſtandam directionem circà agenda ; ex ſe ſunt indifferentes ad bonum, & malum, ſeu ad hoc vt vitioſè, aut ſtudioſè exerceantur ; cùm vtrũque experiatur in huiuſmodi actibus. Ergò indigent rectificatione proveniente ab aliqua virtute. Sed tales actus ſecundum prædictam conſiderationem nulli alteri virtuti correſpõdent, niſi prudentiæ, vt conſtabit diſcurrendo per omnes. Ergò debent correſpondere prudentiæ. Sed non vt materia remota; cùm ſint immediatè, & valdè proximi ipſi prudentiæ. Ergò debent correſpondere illi per modum materiæ immediatæ, ſeu proximæ.

SIT Secunda concluſio; actus intellectus correſpondentes prudentiæ, tanquam materia proxima, non ſolum ſunt

actus

actus præcipiendi, seu imperij, verum etiam actus consilij, seu consultationis, & etiam iuditij, & scientiæ. Hæc conclusio, deducitur primo ex Aristotele in principio huius præsentis capitis, dùm ait: *De prudentia verò quænam sit percipiemus, si contemplabimus, quosnam ipsos prudentes dicimus esse. Videtur itaque prudentis esse benè consulere posse circa ea, quæ sibi sunt bona, ac prosunt, non aliqua ex parte, vt quænam ad salutem, & vires. Sed quæ ad benè viuendum omnino conducant. Argumento est, id ita esse, eos etiam, qui circà aliquid versantur, prudentes dici, cùm bene ad finem studiosum aliquem excogitauerit ea, quorum nulla est ars. Quarè, & omninò prudens is est, qui ad consultandum est aptus.* Eccè vbi Aristoteles declarans propriam rationem prudentiæ per ordinem ad suos actus, assignat pro actibus attinentibus ad prudentiam, consultationem, & excogitationem, seu iudicium omnium eorum, quæ cùm habeant aliquam conducentiam in ordine ad finem aliquem consequendum, non supponunt aliquam artem, à qua determinentur. Ergo secundum Aristotelem non solum actus, imperij, seu præcepti; verum etiam actus consilij, & excogitationis circà media; inqua excogitatione videntur contineri, & proponi actus iudicij, & scientiæ, sunt actus legitimi attinentes ad prudentiam. Sed actus intellectus, qui causantur à prudentia sunt legitima materia proxima illius; si tales actus considerentur nudè, & secundum se, antequam prudentia influat in illos, & conferat eis suam honestatem, & propriam rectitudinem. Ergò non solùm actus imperij, seu præcepti, verum etiam actus consilij, & alij relati, correspondent prudentiæ, tanquam legitima materia proxima.

DEINDE Eadem conclusio videtur manifestè deduci ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite octavo sequenti, vbi tradens divisionem prudentiæ, dicit: *Videtur autem ea maximè prudentia esse. Qua sibi ipsi quispiam vni quærit, ac prospicit bona. Atque hæc ipso communi nomine prudentia nuncupatur. Illarum autem alia gubernandæ rei familiaris, alia ferendarum legum facultas, alia ciuilis vocatur. Atque huius alia est deliberatiua. Alia iudicialis. Cognitionis igitur quædam species fuerit, ea, quæ bona sunt sibi scire. Sed magnam differentiam habet. Atque qui sciunt ea, quæ sibi ipsis sunt bona, in illisque versantur, prudentes esse videntur.* Hæc Philosophus.

CIRCA Quam doctrinam primò pro compositione aliquarum difficultatum, quæ ex doctrina Divi Thomæ contra dicta, & dicenda possunt obijci; primò animadvertendum occurrit; quod duplicem acceptionem, & considerationem prudentiæ insinuat, & distinguit Philosophus in hoc textu. Nam prudentia inquit quod potest considerari vel absolutè, & in generali sua ratione; & hoc modo, seu secundum istam considerationem; non exigit amplius, quàm quod sit habitus operans vera cum ratione adquærendum, & prospiciendum bona conducentia in ordine ad vitæ rationalis, seu humanæ conservationē: sivè hoc exequatur monasticè, & respectu vnius iudividui intra se ipsum, vel in ordine ad aliud, sivè exequatur, aut exerceatur in ordine ad plura congregata in aliqua particulari politia, aut regno. Vel potest considerari prudentia, secundùm quòd determinatè dicit gubernationem, & ordinationem plurium; & hoc modo licet principalitèr exprimat, & exerceat actum imperandi, tamen etiàm quanvis non æquè primo dicit ordinem, & exercet actum deliberalitatè inquirendi, & actum iudicandi, & actum cognoscendi quæcunque sunt bona adconservationem vitæ humanæ, dirigendo circà vsum, & executionem talium rerum. Ista enim manifestè continentur in relato textu. Quæ notanda, & obseruanda sunt ad intelligendas aliquas doctrinas, tam Aristotelis, quàm D. Thomæ, quæ prima facie videntur aliquam contrarietatem habere, & tamen ex hac doctrina, conformiter ad quam procedunt facile conciliantur.

ET Vlterius ex eadem doctrina suadetur proposita conclusio in hunc modum. De prudentia, absolutè loquendo, & secundum omnem considerationem docet Aristoteles, quod exercet actus quærendi, & prospiciendi, seu inveniendi ea, quæ sunt bona ad vitam humanam rationalitèr agendam. Sed hoc pertinet, non solùm ad actus intellectus, quibus præcipitur, seu ad quos attinet imperium. Sed etiam ad consilium, & iuditium, & scientiam practicam de agendis. Ergò hæc omnia se habent, vt actus prudentiæ. Sed actus, in quos influit prudētia, nude sumpti, & secundùm quod prioritate naturæ antecedunt talem influentiam, aut causalitatem prudentiæ, sunt legitima materia proxima prudentiæ. Ergò omnes dicti actus competunt virtuti prudentiæ, tanquam propria, & immediata materia.

DEINDE Eadem conclusio deducitur ex doctrina, quam habet Angelicus Parens 2. 2. quæstione 47. articulo 8. vbi in-

inquirens; vtrùm præcipere sit principalis actus prudentiæ; in corpore articuli sequentem tradit resolutionem. *Respondeo dicendum: quod prudentia est recta ratio agibilium, vt supra dictum est. Vndè oportet; quod ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium, cuius quidem sunt tres actus, quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inuentionem. Nam consiliari est quærere, vt supra habitum est. Secundus est iudicare de inuentis; & hoc facit speculatiua ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus procedit vlterius. Et est tertius actus eius præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum, & iuditatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ: Inde est, quod iste est principalis actus rationis practicæ, & per consequens prudentiæ, & huius signum est, quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in præcipiendo. Ideò reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium; quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicij. Sed in prudentia est econuerso: Vt dicitur in 6 Æthicorum. Imprudentior enim est; qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere; quàm qui peccat nolens.*

ECCE Vbi Angelicus Magister Clarè proponit, & distinguit tres actus in prudentia, quorum primus est consiliari, seu investigare, & inquirere de medijs conducentibus ad consequendum finem. Secundus autem est iudicare de inventis. Et tandem tertius est actus præcipiendi executionem. Et quanvis hunc tertium actum imperandi, seu præcipiendi assignet pro exercitio præstantiori prudentiæ; tam èn omnes alios actus etiam attribuit prudentiæ. Ergò cùm omnes actus procedentes à prudentia, secundumse considerati, sint propria materia proxima eiusdem prudentiæ. Omnes dicti actus intellectuales debent correspondere prudentiæ pro tali materia.

ET Deinde suadetur proposita conclusio ratione. Primò: quia vt supra in probatione primæ conclusionis dicebamus, omnes actus humani, ex se indifferentes ad bonum, & malum vsum, & capaces rectitudinis virtuosæ debent correspondere alicui determinatæ virtuti, tanquam propria materia disponenda, & determinanda ad bonum, & honestum vsum. Sed in intellectu non solum actus præcipiendi de agendis; verum etiam actus consiliandi, seu inquirendi, iudicandi, & determinandi, de agendis, sunt ex se actus indifferentes ad bonum, & malum, ad honestum, & vitiosum vsum. Ergo debent correspondere alicui determinatæ virtuti, à qua disponantur; & determinentur ad honestam, & virtuosam lineam. Sed percurrendo, & considerando attentè, & per otium omnes alias virtutes, tàm morales, quam intellectuales, non apparet aliqua alia, cui proprius correspondeant, quam prudentia. Ergò omnes dicti actus debent correspondere prudentiæ, tanquam legitima materia. Sed non tanquàm materia remota; cùm non habeant aliquam distantiam à virtute, sed immediatè procedant ab ea. Ergò tanquam materia proxima.

SECVNDO Suadetur idem assumptum. Omnes illi actus, qui, procedentes ab eadem potentia, cui aliqua virtus inest, ordinantur ad attingentiam materiæ remotæ correspondentis illi virtuti, & aliàs attingunt talem materiam sub honestate propria illius determinatæ virtutis; se habent vt materia proxima illius, vt per inductionem constat, considerando omnes actus potentiarum, quæ sunt capaces virtutum, per ordinem ad materias remotas correspondentes talibus virtutibus. Sed actus consultationis, seu inquisitionis mediorum, & iuditij, & sententiæ circà talia media sunt actus intellectus versantes circà agenda, quæ sunt materia remota prudentiæ, vt in sequenti conclusione ostendemus, & aliàs per dictos actus attingitur dicta materia remota sub honestate, & rectitudine attinente ad virtutem prudentiæ. Ergò omnes actus intellectus versantes per se circà agenda, quales sunt consilium, seu inquisitio, iuditium, & sententia rationis, sunt materia proxima prudentiæ.

SIT Tertia conclusio; materia remota principalis, circà quam per se, & primariò versatur prudentia, est actio interna, etiàm si secundariò respiciat aliquid externum opus, quod rectificatur media actione. Hanc conclusionem sufficientèr insinuat Aristoteles in capite quarto præcedenti, dùm in eo proponens conuenientiam, & differentiam, quæ reperiuntur inter artem, & prudentiam, dicit. *Eorum autem, quæ aliter se se habere possunt, est & aliquid, quod sub effectionem, & aliquid, quod sub actionem cadit. Diuersa vero sunt effectio, atque actus. Quarè, & habitus, qui cùm ratione actiuus est, diuersus est ab eo habitu, qui cùm ratione est effectiuus. Neque alterum ab altero continetur.* Ecce vbi Aristoteles assignat pro ratione communi, in qua conueniunt ars, & prudentia materiam contingentem: quia vterque habitus versa-

ſatur; circà ea, quæ aliter ſe ſe habere poſſunt. Sed vlterius diſtinguit prudentiam ab arte per hoc, quod ars, per ſe reſpicit effectionem, & tanquam vltimum, & in quo principaliùs oſtendit ſuam activitatem, attendit ad materiam externam: prudentia verò per ſe, & principaliſsime verſatur, circà actionem, quæ vt docet idem Philoſophus in libro 6. & 9. Methaphiſycę, ſunt actus interni. Ergò etiam ſi prudentia ſe extendat ad rectificationem alicuius materiæ exterioris, ſeu externæ, reſpiciendo eam ſecundariò, vt materiam remotam; tamen per ſe, & primariò ſolum reſpicit ad actionem, ſeu ad actus appetituum dirigendos, tanquam ad principalem materiam remotam, in quaſoſtendit propriam honeſtatem, & activitatem.

ET Clarius videtur docere hoc ipſum in preſenti capite, dum dicit: *Reſtat ergò habitum ipſam eſſe agendi cùm ratione, circà ea, quæ ſunt bona homini, atque mala. Finis enim effectionis eſt quid aliud præter ipſam effectionem. Actionis verò non ſemper. Eſt enim ipſa bona actio finis.* Tunc ſic. Cùm enim, vt Ariſtoteles, non ſemel tantum, ſed ſæpè docet in hoc libro, & ſpecialiter in hoc præſenti capite, prudentia per ſe verſetur circà agenda, tanquam circà propriam, & principaliſsimam materiam remotam; in eo debet conſiſtere materia remota principalitèr inſpecta à prudentia; in quo propriè, & principaliſsimè conſiſtunt agenda. Sed agenda propriè, & principaliſsimè conſiſtunt, per ſe loquendo, in actione, quæ eſt operatio interna appetitus: cùm in tali actione interna ſalvetur finis agendi; quod non reperitur in arte, quæ ſemper reſpicit pro fine, non quidem effectionem externam, ſed aliquod opus externum effectum, ſeu cauſatum per ipſam effectionem. Ergò materia remota principalis, per ſe inſpecta à prudentia eſt actio interna attinens ad potentias appetitivas.

DEINDE Idem aſſumptum latè confirmat Philoſophus in hoc præſenti capite; dùm dicit: *Vndè, & temperantia conſeruatricem prudentiæ appellamus, conſeruat autem talem exiſtimationem. Voluptas enim, & dolor non omnem exiſtimationem corrumpit, atque peruertit. Non enim hanc, triangulum tres angulos æquales duobus rectis habere. Sed eas quæ circà id habentur, quod cadit in actionem. Nàm principium rerum agendarum, id eſt, gratia cuius ſunt ipſæ. Ei verò, qui corruptus eſt ob voluptatem, aut dolorem, continuò non videtur principium ipſum, nec huius gratia, ac propter hoc ipſum expetenda eſſe vniuerſa, atque agenda. Vitium enim principij corruptiuum eſt. Quare prudentiam habitum eſſe agendi circà humana bona, vera cum ratione, neceſſe eſt.* Ex qua doctrina conſtat; prudentiam extrà propriam potentiam, principaliter reſpicere, tanquam materiam diſponendam, & ad debitam formam reducendam, affectus, ſeu paſsiones humanas: quià à tali moderatione dependet permanentia, ſeu conſervatio prudentiæ; ob quod dicit Philoſophus, quod temperantia dicitur principaliter conſervatrix prudentiæ. Quià cum media temperantia reducantur ad debitam temperiem, ſeu moderationem, & mediocritatem paſsiones partis concupiſcibilis, quę frequentius inſurgunt ad obnubilandam veram, & rectam rationem, afferentes maiorem obſcuritatem, quàm affectus partis iraſcibilis; ſiquidem vt animadvertit, & docet Philoſophus in libro ſeptimo ſequenti capite 6. concupiſcentia magis obſcurat, & minus audit rationem, quàm ira; inde eſt, quod in ordine ad cauſandam rectitudinem, & imprimendam, & oſtendendam propriam honeſtatem, primariò, & principaliſsimè attendit prudentia, & per ſe verſatur tanquàm circà materiam remotam, circà actus, ſeu operationes internas potentiarum appetitivarum; nempè circà actus voluntatis, & appetitus concupiſcibilis, & iraſcibilis; etiam ſi quaſi circà materiam ſpecialem, & ſecundariam, ſeu magis remotam verſetur circà res exteriores gubernandas, proùt conducunt ad conſervationem vitæ humanæ. Et ſic dicit Philoſophus: *Quo circà Periclem, & viros tales arbitramur prudentes eſſe, quià quæ ſibi ipſis, & quæ cæteris hominibus ſunt bona, proſpicere poſſunt. Eſſe autem eos tales putamus. Qui ad rem familiarem, & ad rempublicam adminiſtrandam ſunt apti.*

DENIQVE Eadem concluſio deducitur ex D. Thoma 1. 2. quæſtione 57. articulo 4. vbi aſsignans differentiam inter prudentiam, & artem in corpore articuli hæc habet: *Ars autem facit ſolum facultatem boni operis, quia non reſpicit appetitum. Prudentia autem facit non ſolùm boni operis facultatem, ſed etiam, vſum. Reſpicit enim appetitum, tanquam præſupponens rectitudinem appetitus, cuius differentiæ ratio eſt: quià ars eſt recta ratio factibilium, prudentia verò eſt recta ratio agibilium. Differt autem facere, & agere. Quia vt dicitur in 9. methaphyſica; factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam, ſicut ædificare, ſecare. Et huius modi. Agere autem eſt actus permanens in ipſo agente, ſicut videre, velle, & huiuſmodi. Sic*

igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt vsus potentiarum, & habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones. Quia vtraque est perfecta ratio respectu illorum, ad quæ comparatur. Ecce vbi Angelicus Magister assignat pro materia, circà quam versatur prudentia, agibilia: dicens; quod sic se habet prudentia respectu actuum humanorum, in quibus stant, seu consistunt agibilia, sicut se habet ars respectu factibilium. Sed ars per se respicit factibilia tanquam legitimam materiam mediatam, seu remotam. Ergò etiam prudentia respicit tanquam legitimam, & principalem materiam mediatam, seu remotam dictos actus humanos internos, attinentes ad virtutes morales, tàm loquendo de actibus voluntatis, qui immediatè disponuntur à iustitia, quàm de affectibus partis irascibilis, & concupiscibilis, qui immediatè disponuntur, & rectificantur ab alijs virtutibus moralibus. Etiàm si quasi secundariò extendatur, & eius honestas, & rectitudo declaretur in aliquibus materijs externis ordinatis ad vitam humanam perfecto modo per agendam, tam monasticè, quàm politicè; & tam in particularibus communitatibus, quàm in civilibus congregationibus, aut regnis.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam conclusionem ad probandum, quod actus intellectus nullo modo possint esse materia proxima respectu virtutis prudentiæ. Id, quod respectu prudentiæ nullam antecedentiam habet, non potest se habere, vt causa materialis, seu vt legitima materia respectu illius. Sed actus intellectus, quibus posset competere, quod essent materia respectu prudentiæ, nullam prioritatem, aut antecedentiam habent respectu illius; sed potius sunt absolutè posteriores respectu illius, cùm ab ea causentur, & mediante influentia illius habeant esse. Ergò actus intellectus nullo modo, aut sub nulla ratione possunt esse materia correspondens virtuti prudentiæ.

SECVNDO Arguitur, prudentia habet verè, & propriè rationem virtutis moralis. Sed nulla virtus moralis potest propriè, & per se versari tanquam circà materiam proximam circà actus intellectus. Ergò prudentia non potest respicere actus intellectus, tanquam materiam propriam, & proximam. Maior constat tam ex eo quod prudentia est virtus cardinalis, & omnis virtus cardinalis est moralis, quàm ex latè traditis in quæstione præcedenti. Et minorem probo; de ratione virtutis moralis est, quod versetur circà delectationes, & tristitias, tanquam circà legitimam, & proximam materiam, vt docet Aristoteles in superiori libro 2. capite 3. Sed delectatio, & tristitia non sunt actus intellectus. Ergò nulla virtus moralis potest versari tanquàm circà materiam proximam circà actus intellectus. Et consequenter, nec prudentia potest respicere pro simili materia tales actus.

TERTIO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro primo capite vltimo; vbi dividens virtutem absolutè sumptam, in moralem, & intellectualem, & assignans subiecta, quibus propriè insunt tales virtutes, pro virtutibus moralibus assignant, vt legitimum subiectum, rationale per participationem. Sed in rationali per participationem non dantur eliciti vè, & formaliter actus intellectus, qui sint materia proxima virtutum, moralium. Ergò nulla virtus moralis potest respicere pro materia proxima actus intellectus. Sed prudentia verè, & propriè habet rationem virtutis intellectualis. Ergò prudentia non potest habere pro materia immediata dictos actus intellectus.

QVARTO Arguitur; quælibet virtus respicit pro materia proxima actus illius potentiæ, cui inest. Sed prudentia non inest, seu non subiectatur in intellectu. Ergò nec respicit pro materia proxima actus illius. Maior est certa, & minorem probo; *amor* non subiectatur propriè in intellectu, sed in voluntate, aut in aliqua alia potentia appetitiva, vt patet. Sed secundum Divum Augustinum libro de moribus Ecclesiæ capite 15. *Prudentia est amor, ea, quibus adiuuatur, ab eis, quibus impeditur sagaciter eligens.* Ergò prudentia non subiectatur in intellectu, sed in voluntate. Et consequenter, non respicit pro materia proxima actus intellectus, sed potius actus voluntatis.

QVINTO Arguitur ex illa doctrina, quam tradit Philosophus in præsenti capite, dicens: *In Arte quidem, qui sua exponte peccat, magis est expetendus; circa vero prudentiam minus. Quemadmodum, & circà Virtutes.* Ex qua doctrina, sic argumentatur D. Thomas: Philosophus dicit, quod

qui

qui volens peccat in arte, eſt eligibilior; & qui circà prudentiam peccat voluntariè eſt minus eligibilior, quem ad modum, & circà virtutes morales, cùm quibus efficit comparationem. Sed virtutes morales, quibus comparat prudentiam, reſident in parte appetitiva. Ergò etiam prudentia debet reſidere in parte appetitiva. Et ſic debet reſpicere pro materia proxima actus appetitus, & non actus, ſeu operationes intellectus.

SEXTO Arguitur ex alia doctrina, quam tradit Ariſtoteles in capite 7. ſequenti circa finem; dum dicit: *Neque prudentia eſt vniuerſalium. Eſt enim actiua; & actio circà ſingula ipſa verſatur.* Tunc ſic; ſi prudentia reſideret in intellectu, & operaretur per intellectum, deberet verſari circa vniverſalia, ſicut, & ipſe intellectus verſatur. Sed prudentia non verſatur circà vniverſalia, ſed circà ſingula, ſeu ſingularia, vt conſtat ex relato textu Philoſophi. Ergò prudentia non ſubiectatur propriè in intellectu, nec operatur per ipſum intellectum; & ſic non poteſt reſpicere actus intellectus pro materia proxima, quam rectificet, & circa quam immediate verſetur.

SEPTIMO Arguitur ex alia doctrina, quam proponit Philoſophus in capite 8. huius libri, dicens de prudentia: *Quod eſt actiua, & deliberatiua.* Ex qua doctrina ſic argumentor, ratio principij activi, & deliberativi non attinet propriè ad intellectum, & ad habitus in eo reſidentes, ſed deliberare; cùm ſit proprium exercitium liberi arbitrij, formaliter attinet ad voluntatem; conſequens eſt, quod habitus deliberativi non exiſtunt in intellectu, ſed in voluntate. Sed Philoſophus attribuit prudentiæ, quod ſit habitus deliberativus. Ergò prudentia non exiſtit in intellectu, ſed in voluntate: & ſic non poteſt verſari tanquam circà legitimam, & proximam materiam circà actus intellectus. Sed circà actus voluntatis.

OCTAVO Arguitur, prudentia propriè, & per ſe verſatur circà obiectum correſpondens voluntati. Ergò in voluntate debet ſubiectari reſpiciendo prò materia proxima actus illius, & non actus intellectus. Antecedens probo, bonum, & malum ſunt obiectum propriè correſpondens voluntati, bonum quidèm vt amplectendum, & p roſequendum, & malum, vt obiectum removendum, & fugiendum. Sed prudentia verſatur tanquàm circà proprium obiectum circà bonum, & malum, vt teſtatur Philoſophus in præſenti capite, dicens de prudentia: *Reſtat ergò habitum ipſam eſſe agendi vera cum ratione circà ea, quæ ſunt bona homini, atque mala.* Et iterum; *quarè prudentiam habitum eſſe; agendi circà humana bona vera cùm ratione, neceſſe eſt.* Ergò prudentia propriè, & per ſe verſatur circà obiectum correſpondens voluntati. Et conſequenter, in voluntate debet ſubiectari reſpiciendo pro materia proxima actus illius, & non actus intellectus.

NONO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Media, vt media ſunt, conducentia ad conſecutionem finis, ſunt proprium obiectum voluntatis; cùm talia media ſint legitimum obiectum electionis, conſenſus, & vſus, qui ſunt proprij actus eiuſdem voluntatis. Sed prudentia, per ſe verſatur circà media, vt conducentia ſunt ad conſequendos fines humanos, vt docet Philoſophus in capite 12. huius præſentis libri. Ergò prudentia per ſe reſpicit idem obiectum, ac voluntas. Ergò ſubiectatur in voluntate, reſpiciendo eius actus pro materia proxima.

DECIMO Arguitur; illud, quod conſequitur ad humanam naturam per modum proprietatis illius, non ſubiectatur in intellectu per modum habitus rectificantis operationes eiuſdem intellectus per modum materiæ. Sed prudentia conſequitur ad naturam humanam per modum proprietatis. Ergo non ſubiectatur in intellectu per modum habitus reſpicientis, vt materiam rectificandam operationes eiuſdem intellectus. Maior patet, & minorem probo; tùm ex doctrina, quam tradit Philoſophus in capite 11. ſequenti; dum aſsignans differentiam inter ſapientiam, & prudentiam, dicit; quod ea, quæ attinēt ad prudentiam naturalia videntur eſſe, id eſt, præſtita à natura, ſeu ab agente naturali, vt ſyneſis, gnome, & ſimilia; non autem ea, quæ pertinent ad ſapientiam ſpeculativam. Ergò prudentia ad diſtinctionem ſapientiæ conſequitur ad naturam humanam per modum proprietatis. Et ſic non ſubiectatur in intellectu, vt habitus, nec poteſt reſpicere pro materia proxima actus eiuſdem intellectus.

VNDECIMO Arguitur, cum ætates ſint quid conſecutum ad naturam; etiā omne id, quod connectitur cum ætatibus, & conſequitur ad illas, videtur etiam conſecutum ad naturam per modum pro-

prietatis. Sed prudentia connectitur cum quadam determinata ætate, & consequitur ad illam. Ergò prudentia est quædam proprietas naturalis, & non habitus electivus residens in intellectu ad perficiendum, & rectificandum actus illius. Minorem, in qua sola apparet difficultas, probo sic; senectus est quædam determinata ætas. Sed prudentia consequitur ad senectutem; vt colligitur ex illo Iob 12. *In antiquis est sapientia, & in multo tempore prudentia.* Ergo prudentia connectitur cùm quadam determinata ætate, & consequitur ad illam. Et sic prudentia est quædam proprietas naturalis, & non habitus electivus existens in intellectu in ordine ad perficiendum actus illius; ac per consequens, non debet respicere & habere pro materia proxima, quam disponat, & rectificet actus eiusdem intellectus.

DVODECIMO Arguitur; id, quod est commune hominibus, & brutis, non potest subiectari, tanquam in propia potentia, & legitimo subiecto *quo* in intellectu. Sed prudentia est quid commune hominibus, & brutis. Ergò non potest residere in intellectu, tanquam in subiecto *quo*, ità vt respiciat actus illius tanquam materiam proximam. Maior est certa, & minorem probo; ex doctrina, quam tradit Philosophus libro 8. de Historia animalium capite 10. & libro 9. capite 5. vbi docet; quod aliqua bruta animalia habent quasdam naturales prudentias. Ergò prudentia est quid commune hominibus, & brutis; ac per consequens, non potest residere in intellectu, perficiendo illum, & respiciendo eius actus, seu operationes, tanquam materiam rectificandam ab ea.

DECIMO Tertio arguitur, si prudentia subiectaretur in intellectu ad hoc vt tanquam materiam proximam disponeret, & rectificaret operationes ipsius intellectus; maximè, quià esset virtus intellectualis. Sed prudentia non videtur habere rationem virtutis intellectualis. Ergò non potest respicere tanquam legitimam, & proximam materiam actus intellectus. Maior patet, & minorem probo; vt enim docet Aristoteles in hoc præsenti capite, prudentia, per se loquendo, non amittitur, aut corrumpitur propriè per oblivionem. Sed proprium est virtutum intellectualium, quod amittantur per oblivionem; ergò prudentia non videtur habere rationem virtutis intellectualis; & sic, nec potest respicere pro materia proxima actus intellectus.

DECIMO Quarto arguitur, non apparet maior ratio ad hoc vt actus intellectus correspondeant pro materia proxima prudentiæ, quàm ad hoc vt id ipsum attribuatur actibus voluntatis. Sed actus voluntatis non habent propriè, quod sint materia proxima prudentiæ. Ergò neque actus intellectus. Maiorē sic ostendo, si propter aliquam rationem actus intellectus essent materia proxima prudentiæ; maximè, quià aliqui actus præcipiendi, aut consiliandi, qui sunt propriè operationes intellectus, exercentur prudenter. Sed etiam plures elections attinentes tanquam proprij actus ad voluntatem exercentur prudenter. Ergò non apparet, aut datur maior ratio ad hoc vt actus intellectus correspondeant tanquam materia proxima prudentiæ, quàm ad hoc vt id ipsum attribuatur, & conveniat actibus voluntatis. Et cùm actus voluntatis propriè non participent, aut habeant, quod sint legitima materia proxima prudentiæ, nec id debet attribui actibus intellectus.

DECIMO Quinto arguitur contrà secundam conclusionem, ad probandum specialiter, quod præcipere non sit proprius actus, & materia proxima prudentiæ. Cùm enim Aristoteles in hoc præsenti capite quinto, intendat manifestare esse, seu rationem prudentiæ per suos effectus, & actus; vt constat ex his, quæ latè tradit in prima parte capitis; si actus præcipiendi, seu imperandi essent actus legitimi respectu prudentiæ; sicut declarat Philosophus esse; & rationem propriam huius virtutis per ordinem ad actus consiliandi, dicens, & docens sæpè; quod prudentis est benè consiliari, etiam manifestaret eam per ordinem ad imperium, seu ad actus præcipiendi. Sed Philosophus manifestans prudentiam per ordinem ad consilium, nullam mentionem facit de præcepto; vt constat ex toto capite. Ergò secundum mentem, & doctrinam Philosophi videtur dicendum; quod actus imperij, seu præcepti non se habet, tanquàm legitimum exercitium prudentiæ, nec potest induere rationem materiæ proximæ respectu illius.

DECIMO Sexto Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; sicut enim imperari, & obedire attinet ad id, quod est maximè subditum; sic pariformiter imperare, & præcipere propriè pertinet

ad

ad id, quod est maximè liberum. Sed maxima libertas, & legitima ratio arbitrij pertinet ad voluntatem. Ergò imperium, seu præceptum propriè pertinet ad voluntatem. Sed actus voluntatis non sunt legitima materia proxima respectu prudentiæ, vt patet. Ergò neque actus imperandi, seu præcipiendi potest habere rationem talis materiæ proximæ respectu prudentiæ.

DECIMO Septimo Arguitur, vt enim paulò anteà dicebamus, id, quod reperitur in brutis, seu quod est communè hominibus, & brutis, non potest haberè propriè rationem materiæ proximæ respectu prudentiæ. Sed imperium est quid commune hominibus, & brutis. Ergo imperium non potest habere rationem materiæ proximæ, respectu prudentiæ. Maior est certa, & minorem probo: vt enim loquens de imperio dicit D. Thomas; per imperium facit homo impetum ad opus. Sed secundum Divum Damascenum libro 1. fidei orthodoxæ capite 22. bruta animalia faciunt impetum ad opus. Ergò in brutis animalibus datur imperium, ita vt imperium sit quid commune hominibus, & brutis animantibus; & sic tale imperium, aut actus præcipiendi, non potest esse legitima materia respectu virtutis prudentiæ.

DECIMO Octavo arguitur, nullus actus humanus subsecutus ad vsum; videtur posse habere rationem materiæ proximæ respectu prudentiæ; cùm vsus sit actus potentiæ appetitivæ, & materia proxima correspondens prudentiæ antecedat omnes actus potentiarum appetitivarum. Sed imperium est actus humanus subsecutus ad vsum. Ergò imperium, seu actus præcipiendi non potest esse legitima materia proxima respectu virtutis prudentiæ. Maior apparet certa; & minorem probo: imperium enim humanum est aliquid eorum, quæ ad finem ordinantur. Sed vsus est applicatio eorum, quæ ad finem consequendum ordinantur. Ergò imperium est actus humanus subsecutus ad vsum; & sic tale imperium non potest esse propria materia proxima respectu prudentiæ.

DECIMO Nono Arguitur specialiter ad probandum, quod actus consilij, seu consultationis non habeat propriè, quod sit exercitium, aut proxima materia perficienda, & rectificanda à prudentia. Consilium ex se ostendit contrapositionem, aut contrarietatem cùm prudentia. Sed nullus actus prudentiæ, aut materia disponenda, & rectificanda ab ea, fundat contrapositionem, aut contrarietatem cùm prudentia. Ergo consilium non potest habere rationem dictæ materiæ proximæ in comparatione ad dictam virtutem. Cætera videntur certa, & maiorem probo; prudentia enim, per se versatur circà verum determinatum; cùm de ratione illius sit, quod sit habitus versans circà agenda vera cùm ratione; & de ratione consilij est, quod versetur circà dubia, & incerta; ob quod consilium communiter describitur, quod est inquisitio rationis de redubia, & magna, à nobis facienda. Sed versari circà verum determinatum; & versari circà dubium inter se contraponuntur, & aliquo modo contrariantur. Ergò consilium ex se habet, & ostendit aliquam contrarietatem cùm prudentia. Et sic non potest habere rationem actus, & materiæ proximæ respectu virtutis prudentiæ.

VIGESIMO Arguitur; cùm prudentia pertineat ad partem seu ad intellectum practicum non potest respicere pro legitimis actibus, & pro materia proxima, operationes proprias intellectus speculativi. Sed consilium est propria operatio, seu actus correspondens intellectui speculativo. Ergò consilium non potest esse actus procedens à prudentia, nec materia, quæ per illam rectificetur. Maior est certa, & minorem probo; proprium enim est intellectus speculativi, & habituum perficientium ipsum intellectum; quod procedant modo, & ordine resolutivo, quare dictus modus procedendi, maximè attribuitur & appropriatur scientijs speculativis, vt constat ex his, quæ latè docet Philosophus in libris posteriorum. Sed consilium habet procedere modo resolutiuo, vt asserit idem Philosophus in superiori libro 3. capite 3. dicens, quod ille, qui consiliatur, videtur quærere, & resolvere. Ergò consilium est propria operatio correspondens intellectui speculativo. Et sic nec potest esse actus procedens à prudentia, nec habere rationem materiæ proximæ, respectu illius.

VIGESSIMO Primo Arguitur actus procedens in infinitum non potest esse proprius actus prudentiæ; cùm processus in infinitum sit quid vagum, & indeterminatum extractum à regulis, & à modo procedendi prudentiæ. Sed consilium procedit in infinitum. Ergò

consilium non potest esse actus prudentiæ. Minorem probo ; consilium enim cum sit inquisitio actionis de redubia, & magna à nobis facienda; & res solum fiant in particulari, seu in singulari; ideo consultatio versatur circà particularia, seu singularia efficienda; aut quæ possunt effici. Sed singularia agenda, seu efficienda sunt infinita. Ergò consilium habet procedere in infinitum. Et sic nec est actus prudentiæ, nec potest esse materia proxima, seu immediata illius.

VIGESIMO Secundo arguitur, prudentia, & actus proprij illius non compatiuntur cùm vitijs, ità vt cum permanentia dentur in hominibus vitiosis, seu qui habitualiter sunt affecti vitijs. Sed actus benè consiliandi permanenter, & habitus, cui correspondet tale exercitium reperiuntur in aliquibus hominibus, qui sunt affecti, & implicati quàm pluribus vitijs. Cùm experiatur, quod aliqui homines vitiosi sint benè consiliativi. Ergò consilium non est proprius actus prudentiæ, nec potest esse materia ipsius.

VIGESIMO Tertio arguitur ; si consilium esset materia proxima, quæ disponeretur, & rectificaretur à prudentia ; esset etiam actus, qui immediate causaretur, aut eliceretur ab ipsa prudentia. Sed consilium non est actus talis conditionis, quod immediate exerceatur à prudentia, seu elicitivè procedat ab ea. Ergò consilium non potest esse materia proxima correspondens prudentiæ. Maior patet ex paritate desumpta ab alijs virtutibus tàm moralibus, quàm intellectualibus in comparatione ad proprias materias proximas : & minorem probo: ex doctrina, quam tradit Divus Thomas 2. 2. quæstione 51. articulo 2. in solutione ad primum, vbi assignans distinctionem inter prudentiam, & Eubuliam, inquit: *Quod ad prudentiam pertinet benè consiliari imperatiuè ; ad Eubuliam autem elicitiue.* Ergò consilium non est actus elicitivè procedens à prudentia. Et consequenter, nec materia proxima, quæ disponatur, & rectificetur per talem virtutem.

VIGESIMO Quarto arguitur specialiter ad probandum, quod actus iudicandi non sit legitima materia proxima respectu prudentiæ. Prudentia solum respicit pro legitima, & propria materia proxima, actus intellectus, quibus inest; & per quos propriè, formaliter, & elicitivè exercetur. Sed iudicium de agendis non videtur esse actus intellectus, sed potius actus voluntatis. Ergò iudicium de agendis non potest correspondere tanquàm materia proxima, per eam rectificanda, prudentiæ. Minorem probo, actus, qui propriè correspondent iustitiæ ; & ab ipsa iustitia eliciuntur, sunt actus voluntatis, & non intellectus. Sed vt Philosophus docet in superiori libro quinto capite 4. iuditium de agendis attinet ad iustitiam : quare homines ad iudicem confugiunt, quasi ad iustum animatum adhoc vt per iustitiam, iudicium faciat, & determinet, quid agendum sit. Ergò iudicium est proprius actus voluntatis, & non intellectus. Et sic non potest esse materia proxima rectificanda à virtute prudentiæ.

VIGESIMO Quinto arguitur specialiter contra vltimam conclusionem ad probandum, quod materia remota correspondens prudentiæ non sint actus interni. Materia remota dicitur illa, quæ habet remotionem, & distantiam ab agente, respectu cuius habet, quod sit talis materia remota. Sed actus interni appetituum humanorum non habent remotionem, aut distantiam à prudentia; secundùm quod prudentia habet rationem agentis rectificantis opera humana. Ergo actus humani interni non habent rationem materiæ remotæ respectu virtutis prudentiæ. Maior apparet certa, & minorem probo : prudentia enim non agit, nec propriè est agens in abstracto, & nudè considerata, aut separata ab hominibus; sed solum habet agere, & rationem agentis secundum quod est in hominibus, & quatenus homines per ipsam prudentiam operantur. Sed respectu hominum operantium per prudentiam non habent remotionem, aut separationem actus interni eliciti à potentijs appetitivis; cum sint immanentes, & intrà ipsos homines existentes. Ergò actus interni appetituum humanorum non habent remotionem, aut distantiam à prudentia secundum quod prudentia se habet, vt agens operans in ordine ad rectificationem talium actuum. Et consequenter, nec tales actus possunt habere rationem materiæ remotæ respectu prudentiæ.

VIGESIMO Sexto arguitur, ea videntur propriè habere rationem materiæ remotæ respectu prudentiæ, quæ per ipsam prudentiam ordinantur, & rectificantur in ordine ad fines humanos consequendos, & ad vitam humanam rationali, & politico modo

do per agendam, tàm monasticè, seu in particulari, quàm civilitèr, seu in congregatione, seu in communitate. Sed per prudentiam non solùm rectificantur in ordine ad consequendos fines humanos agenda, seu actus humani interni, verùm etiam quàm plura factibilia, seu efficienda, à quibus necessariò dependet consecutio talium finium. Ergò non solum agenda, sed etiàm efficienda sunt materia remota legitima respectu virtutis prudentiæ.

DENIQVE Arguitur; de ratione prudentiæ est, quod sit præceptiva; taliter, quod eius activitas, & proprijssima honestas maximè manifestatur per præceptum, imperando, seu præcipiendo vsum, & applicationem eorum, quæ eliguntur, & præcipuè conducunt ad consecutionem finis, humanæ, & prudentis conservationis talis vitæ. Sed imperium, & applicatio eorum, quæ deserviunt ad conservationem prudentem humanæ, seu rationalis vitæ, potius videntur habere locum in rebus externis, quæ efficiuntur, quàm in actibus humanis, quæ interius exercentur, & manent. Ergo ratio materiæ remotæ attinentis ad prudentiam, non minus; immò multò magis salvatur, & debet poni in rebus externis efficiendis, quàm in actibus internis appetituum humanorum, quibus appropriatur denominatio agendorum.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, omissa maiori, distinguendo minorem. Sed actus intellectus nullam antecedentiam habent respectu prudentiæ, & causalitatis illius, distinguo minorem, secundum quod tales actus procedunt ab ipsa prudentia, vt rectificati per eam, concedo minorem. Secundùm quod considerantur tales actus, vt procedentes à nudo, & puro intellectu, subdistinguo nullam antecedentiam habent respectu prudentiæ, nullam antecedentiam temporis, omitto minorem. Nullam antecedentiam naturæ, nego minorem, & consequentiam. Licet enim verum sit, quod considerando actus intellectus (qui ex propria ratione sunt capaces rectificationis prudentialis) secundùm quod procedunt iàm rectificati, prout sic sint absolutè posteriores respectu virtutis prudentiæ, & causalitatis ipsius; tamen si considerentur, secundum quod præcisè correspondent intellectui, præscindendo ab habitu virtutis; hoc modo, seu secundum istam considerationem, quadam prioritate naturæ antecedunt causalitatem prudentiæ; & hoc sufficit, vt se habeant, tanquam legitima materia proxima disponenda, & rectificanda à dicta virtute.

AD Secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; prudentia ex se habet, quod sit virtus moralis, distinguo maiorem, ab extrinseco, & ratione connotationis, quam dicit ad materiam talium moralium virtutum, concedo maiorem. Habet, quod sit virtus moralis intrinsicè, & essentialiter, seu quoad propriam substantiam, nego maiorem. Sed nulla virtus moralis potest habere pro materia proxima actus intellectus, distinguo minorem. Nulla virtus moralis ex his, quæ sunt tales intrinsicè, & quoad substantiam omitto minorem. Nulla virtus moralis, si solum habeat ab extrinseco, & per quandam habitudinem, aut connotationem, talem rationem virtutis, nego minorem, & consequentiam. Quia quanvis virtutes morales, quæ per essentiam, & secundùm suam substantiam sunt tales, non possint subiectari in intellectu, nec habere pro materia proxima perficienda, & rectificanda eosdem actus intellectus; sed operationes potentiarum appetitivarum, quibus insunt; tamen virtutes morales, quæ solum participant esse morale, quasi accidentaliter, & ab extrinseco, sicut contingit in prudentia. Huiusmodi enim virtutes propriè subiectantur in intellectu, & per ipsum intellectum operantur, habentes pro materia proxima operationes eiusdem; & hoc ipsum reperitur in virtute prudentiæ.

AD Tertium argumentum respondetur; quod in illo loco dividit Aristoteles virtutem absolutè sumptam in moralem, & intellectualem; in hoc sensu; scilicet, quod nomine moralium proponit eas, quę habent tale esse per suam entitatem, & essentiam, & respectu istarum assignat pro legitimo subiecto rationale per participationem; quod consistit in potentijs appetitivis, sed non loquitur de virtutibus moralibus, quæ solùm habent esse ab extrinseco, & ratione cuiusdam habitudinis, aut connotationis. Nàm de huiusmodi non aufert, aut negat Philosophus, quod subiectentur in intellectu, sicut subiectatur prudentia, & quod respiciat actus intellectus, vt materiam proximam, vt manet dictum.

AD Quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, concessa maiori, distinguendo minorem.

Sed prudentia est amor, distinguo minorem. Est amor effectivè, aut terminativè, se habens tanquam terminus, aut effectus amoris; concedo minorem. Est amor formaliter, nego minorem, & consequentiam. Vnde Angelicus Magister proponens hunc locum Divi Augustini 2. 2. quæstione 47. articulo 1. insolutione ad primum, dicit: *Quod voluntas mouet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitiuæ virtutis est amor. Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed inquantum amor mouet ad actum prudentiæ. Vnde, & postea subdit Augustinus, quod prudentia est amor benè discernens ea, quibus adiuuetur ad tendendum in Deum ab his, quibus impediri potest. Dicitur autem amor discernere, inquantum mouet rationem ad discernendum.*

AD Quintum argumentum respondetur, concessa maiori, & minori, negando consequentiam. Quia virtutes morales, quibus comparat D. Thomas prudentiam ad distinctionem artis, sunt tales per substantiam, & sic residunt in parte appetitiva; prudentia autem cum solum habeat rationem virtutis moralis accidentaliter, vt manet expositum, & essentialiter, & quantum ad substantiam sit virtus intellectualis; in intellectu residet, & actus eiusdem intellectus, tanquam materiam proximam respicit. Et differentia, quæ datur inter prudentiam, & artem in ordine ad laudem, quam attingit Philosophus in relato textu declaratur à D. Thom. loco vbi proximè insolutione ad tertium, dum ait: *Quod laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis, & ideo si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ, quia sicut finis est potissimus in vnoquoque: ità, & deffectus, qui est circà finem est pessimus. Vnde, & idem Philosophus subdit, quod prudentia non est solum cum ratione sicut ars. Habet enim, vt dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.*

AD Sextum argumentum respondetur, negando maiorem. Nam etiam si omnis virtus debeat respicere suam materiam sub ratione formali correspondente illi potentiæ, cui ipsa virtus inest, seu in qua subiectatur, & operatur; tamen non est necessarium, aut non oportet, quod virtus respiciat suam propriam materiam sub ea vniversalitate, aut modo, quo illam respicit potentia; immò cùm virtus sit determinativa, & quasi restrictiva potentiæ ab elicientiam specialium actuum, debet speciali modo fundare respectum ad propriam materiam. Obiectum enim formale intellectus est verum: & hoc obiectum respicit, & observat prudentia: quia est habitus versans circà agenda vera cùm ratione; id est, sub ratione veri practici. Sed quantùm ad vniversalitatem benè stat quod etiam si intellectus secundum se; & quantum ad suam absolutam extensionem consideratus, solum versetur directè circà vniversalia; & indirectè, & de connotato circà singularia, quod prudentia observet hunc particularem modum respiciendi per se, & principaliter illa obiecta singularia, quæ intellectus humanus prò hoc statu, in quo anima est vnita materiæ solum respicit per reflexionem, & de connotato.

AD Septimum argumentum respondetur; quod deliberatio necessariò connotat duas potentias, & exercitium earum, quæ sunt intellectus, & voluntas, & sic ille habitus, qui residens in intellectu fundat specialem habitudinem ad voluntatem in ordine ad electionem, aut ad elicientiam actuum ostendentium dominium; legitimè potest participare denominationem deliberativi. Et cùm hoc modo se habeat prudentia; consequens est; quod prudentia existens in intellectu habet rationem habitus deliberativi; absque eo quod illi obster deliberatio, vt respiciat pro materia proxima disponenda, perficienda, & rectificanda actus potentiæ intellectivæ.

AD Octavum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens prudentia propriè, & per se versatur circà obiectum correspondens voluntati, distinguo antecedens; versatur circà illud materialiter, attingendo ipsum sub formali ratione veri, pertinente ad intellectum, concedo antecedens. Versatur circà obiectum voluntatis formaliter, respiciendo, & attingendo ipsum sub ratione boni, quod est proprium, & formale obiectum voluntatis, nego antecedens, & consequentiam. Quia cùm verum, & bonum mutuò se includant, quæcumque potentia respiciens vnum, respicit etiam & alterum; intellectus quidem respicit bonum sub ratione veri; & voluntas respicit verum sub ratione boni. Et idem proportionabiliter contingit in habitibus residentibus in eisdem potentijs. Quarè non obstat, quod prudentia propriè respiciat bonum tanquam obiectum ad hoc, vt resideat in intellectu, & per intellectum operetur.

AD Nonum argumentum respondetur; media, vt media sunt conducentia

ad

ad consecutionem finis humani, sunt obiectum voluntatis; distinguo maiorem, prout talia media considerantur formaliter sub ratione boni vtilis deseruientis ad assecutionem dicti finis, concedo maiorem. Quatenus talia media considerantur determinatè sub ratione veri, & vt sunt consultabilia, nego maiorem. Sed prudentia, per se versatur, circà media, vt conducentia ad consecutionem finis humani, distinguo minorem, quatenus talia media sunt consultabilia, & attinguntur sub ratione veri practici, concedo minorem. Per se versatur circà media, secundum quod formalitèr habent rationem boni vtilis, & vt sunt eligibilia, nego minorem, & consequentiam. Quia media solum determinantur ad appetitum, tanquam obiectum illius, secundum quod habent rationem boni vtilis, & prout formaliter sunt eligibilia, non autem prout habent rationem boni consultabilis, nàm hoc modo sunt obiectum legitimum intellectus practici, & prudentiæ.

AD Decimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, dico: quod quando Aristoteles docet, quod inter sapientiam, & prudentiam datur discrimen assignatum in argumento tale discrimen est intelligendum in sensu, in quo declarat D. Thomas 2.2. quæstione 47. articulo 15. in corpore, vbi inquirens, vtrũ prudentia insit hominibus à natura, ait: *Respõdeo dicẽdũ, quod sicut expræmissis patet, prudentia includit cognitionem vniuersalium, & singularium operabilium, ad quæ prudens principia applicat. Quantum ergo ad vniuersalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia, & scientia speculativa: quia vtriusque prima principia vniuersalia sunt naturaliter nota, vt ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini. Vt enim Philosophus dicit in 10. Æthicorum. Vita, quæ est secundum speculationem est melior, quàm quæ est secundum hominem. Sed alia principia vniuersalia posteriora, siue sint rationis speculativæ; siue practicæ non habentur per naturam, sed per inuentionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum, circà quæ operatio consistit, est iterum distinguendum: quia operatio consistit circà aliquid, vel sicut circà finem, vel sicut circà ea, quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati: & ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium: sicut suprà dictum est, quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea, quæ sunt ad finem in rebus humanis, non sunt determinata, sed multipliciter diuersificantur secundum diuersitatem personarum, & negotiorum. Vnde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum; talis cognitio non potest esse homini naturaliter: licet ex naturali, dispositione vnius sit aptior ad huiusmodi discernenda, quàm alius. Sicut etiam accidit, circà conclusiones speculatiuarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circà fines, sed circà ea, quæ sunt ad finem. Ideo prudentia non est naturalis.* Ex quo constat, prudentiam non esse proprietatem consecutam ad naturam, sed habitum adquisitum residentem in intellectu, & eius operationes, tanquam legitimam materiam proximam rectificantem.

AD Vndecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; cum enim ætates sint quid naturale, omne id, quod connectitur cùm ætatibus habet etiam, quod sit naturale, distinguo maiorem; si consequatur ad ætates independenter à proprijs operationibus hominum, quibus in sunt, aut conueniunt, concedo maiorem. Si solùm consequitur ad ætatem tanquam ad conditionem, aut dispositionem secundum quid requisitam ad eius esse, conservando dependentiam ab actibus, seu operationibus humanis ad sui adquisitionem, nego maiorem. Sed prudentia connectitur, cùm quadam determinata ætate, & consequitur ad illam; distinguo minorem. Consequitur ad determinatam ætatem, tanquàm ad conditionem, aut dispositionem secundùm quid requisitam ad eius esse, habens dependentiam in sui adquisitione ab actibus humanis eiusdem subiecti, cui inest, concedo minorem. Consequitur ad determinatam ætatem absolutè, nego minorem, & consequentiam. Nàm talis modus consecutionis, & connexionis, non est sufficiens ad hoc, vt prudentia sit quid naturale absolutè consecutum ad naturam, nec ad auferendum ab ea rationem habitus residentis in intellectu, & respicientis pro materia legitima ab ea dirigenda actus intellectus. Vnde D. Thomas attingens materiam huius argumenti, loco vbi proximè in solutione ad secundum, dicit: *Quod prudentia magis est in senibus non solùm propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium. Sed etiam propter experientiam longi temporis.*

AD Duodecimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, dico:

co: quod in illis locis attribuit Philosophus brutis animantibus, quod habeant quasdam naturales prudentias, aut providentias, sumendo prudentiam in acceptione lata, & in propria, secundùm quod ad prudentiam attinet sternere viam, & prospicere, aut providere media conducentia ad finem consequendum. Non autem loquendo de prudentia strictè sumpta, pro habitu regulante omnes virtutes morales; nam in hac consideratione, nunquam attribuit Aristoteles prudentiam, nisi agentibus intellectualibus. Et hoc modo prudentia existit in intellectu, & tanquam materiam proximam disponit, rectificat, & perficit eius actus. Vnde D. Thomas in solutione ad tertium, dicit: *Quod etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perueniendi ad finem. Vnde videmus, quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem eius, quæ cum sit cognoscitiua vniuersalium, ad infinita singularia se extendit.* Itaque prudentia strictè sumpta solum reperitur in agentibus intellectualibus.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem: & ad probationem, admissa doctrina Aristotelis contenta in maiori, distinguo minorem; sed proprium est virtutum intellectualium, quod amittantur per oblivionem, distinguo minorem; virtutum intellectualium, quæ sunt purè intellectuales, & non participant rationem moralium, quales sunt scientia, & ars, omitto minorem. Virtutum intellectualium, quæ simul sunt morales, nego minorem, & consequentiam. Tùm quià corrumpi per oblivionem, quanvis per se loquendo, competat illis virtutibus, quæ sunt purè intellectuales, & nullo modo habent rationum moralium: tamen non est necessarium, quod conveniat illis virtutibus, quæ licet substantialiter sint intellectuales; tamen simul habent, quod sint morales, qualiter reperitur in prudentia supponẽte appetitum rectum. Tùm quià etiamsi prudentia, absolutè loquendo, non amitteretur; aut deperdatur per oblivionem, eo modo, aut ea facilitate, qua deperduntur, seu corrumpuntur aliæ virtutes purè intellectuales; tamẽ cõtingere potest, quod aliquando corrumpatur, & deficiat per oblivionem. Vndè in prudentia salvantur proprietates virtutis intellectualis; & talem rationem participat, & perfectissimè conservat.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem, distinguo maiorem: si propter aliquam rationem actus intellectus essent materia proxima prudentiæ: maximè quia aliqui actus intellectus exercentur prudenter, distinguo maiorem; quià exercentur prudenter; talitèr quod prudentia se habeat elicitivè respectu talium actuum, concedo maiorem. Quià exercentur prudenter, quomodocunque, nego maiorem. Sed etiam plures actus voluntatis exercentur prudenter, distinguo minorẽ, directivè, seu inquantã prudẽtia præstat directionẽ adhoc, vt volũtas tales, actus exerceat, concedo minorẽ. Elicitivè: hoc est, taliter quod prudentia influat in elicientiam talium actuum, nego minorem, & consequentiam. Quià ratio, obquam actibus intellectus convenit, quod sint materia proxima respectu prudentiæ, non est, quià quomodocunque exercentur prudenter; sed quià exercentur talitèr, quod prudentia immediatè influit simul cùm intellectu in tales actus, quod non contingit in actibus voluntatis.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, negando maiorem. Quià licet, tàm actus consiliandi, quàm actus præcipiendi sint materia propria, & proxima prudentiæ, non fuit necessarium, quod in hoc capite manifestaret Philosophus esse, & rationem talis virtutis per ordinem ad omnes, sed satis fuit, quod assignaret actus consiliandi in ordine ad agenda; quià per hoc sufficienter declaratur esse prudentiæ ad distinctionem reliquarum virtutum; cùm hoc sit proprium huius determinatæ virtutis; ità vt non alteri conveniat: relinquens declarationem, seu assignationem actuum præcipiendi, seu imperandi ad alium locum; nempè ad caput decimum huius præsentis libri, in quo quidem capite, & alijs pluribus prosequitur Aristoteles tractatum, & explicationem eorum, quæ propriè pertinent ad virtutem prudentiæ.

AD Decimum sextum argumentum respondetur: Omissa, seu admissa maiori, distinguendo minorem. Sed maxima libertas, & legitima ratio arbitrij pertinet ad voluntatem, distinguo minorem: pertinet ad voluntatem, quantum ad executionem electionis, & motionem, aut compulsionem causandam in alijs potentijs ad vsum, aut positionem mediorum conducentium ad consecutionem finis, concedo minorem. Pertinet ad voluntatem tantum; & specialiter, quantum ad directionem, seu denuntiationem eorum, quæ

sunt

sunt eligienda,& prosequenda,vt finis cõsequatur, nego minorem, & consequentiam. Quià libertas,& specialiter ea, quæ attinet ad imperium, seu præceptum magis, & principalius pertinet ad intellectum & sic actus intellectus sunt legitima materia prudentiæ.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; per imperium faciunt homines impetum ad opus, distinguo maiorem; secundum quod impetus ad opus dicit præcisè quandam ordinationem rationis circà agenda in ordine ad consecutionem finis, concedo maiorem. Impetum ad opus quomodocunque sumptum, nego maiorem. Sed bruta animalia faciunt impetum ad opus, distinguo minorem; impetum ad opus modo naturali, aut purè sensuali, concedo minorem. Impetum ad opus, dicentem ordinationem rationis, nego minorem, & consequentiam. Quià impetus, seu motio, quam affert imperium propriè dictum, ad opus, stat, seu consistit in quadam ordinatione rationis. Et cum hæc solum detur in intellectu; etiam imperium solum habet esse in intellectu, vt materia proxima prudentiæ.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem; imperium humanum est aliquid eorum, quæ ad finem ordinantur, distinguo; aliquid eorum, quæ ad finem ordinantur, tanquam ratio ordinandi se ipsum, & alia plura in finem, concedo maiorem. Tanquam aliquid ordinatum ab alio, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià imperium humanum taliter habet ordinari in finem, quod ipsum, per se ipsum participat, seu habet, non solùm ordinare se ipsum, verum etiam, quod sit ratio dirigendi, & ordinandi ea, quæ attinent ad vsum: quarè ex se, & secundum proprium officium, & rationem potius habet antecedere vsum, tanquam actus directivus illius, quam habeat subsequi ad vsum. Itaque ex hoc capite non amittit imperium, quod verè, & propriè sit actus rationis, & legitimum exercitium, & materia prudentiæ secundùm varias considerationes.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem. Sed versari circà verum determinatum, & versari circà dubium, aut dubia contraponuntur, aut contrariantur, distinguo, eo modo, quo inspiciuntur à verò consilio, & à prudentia, nego maiorem. Alitèr transeat minor; & nego consequentiam. Nàm etiam si versari circà dubium, & circà verum determinatum sub aliqua ratione videantur habere contrapositionem, aut contrarietatem; tamen eo modo, quo hoc inspicitur à prudentia per distinctos actus, nullam contrarietatem includit: nam consilium versatur circà dubia, quæ à principio occurrunt, inquirendo, & prospiciendo declarationem illius, quod in praxi, & in ordine ad finem consequendum est verius. Et post hanc inquisitionem respicit determinatam, & in spectam veritatem; & in hoc nulla apparet contrarietas. Ad eum modum, quo timor, & fuga respectu terribilium, quę in bello occurrunt; & aggressio circà eadem terribilia, videntur prima facie, seu primo intuitu habere contrarietatem; & tamen secundùm quod exercentur à fortitudine vbi, quando, & quomodo oportet, aut convenit, nullam contrarietatem habent, sed potius magnam conformitatem, & connexionem. Vndè ex eo, quod consilium versetur circà dubia nullam contrarietatem ostendit, aut habet cùm prudentia, sed potius cum ea connectitur; ità vt sub vna ratione sit materia proxima illius, & sub alia ratione sit actus procedens ab eadem virtute prudentiæ.

AD Vigesimum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem: proprium est intellectus speculativi, & habituum perficientium illum, quod procedant modo, & ordine resolutivo; distinguo maiorem, modo resolutivo strictè sumpto, dicente reductionem conclusionum vsque ad prima principia, solum in ordine ad declarationem veritatis, secluso omni opere, concedo maiorem. Modo resolutivo, quomodocunque sumpto, seu in acceptione lata, quatenus resolutio dicit determinationẽ ad opus efficiendum, nego maiorem. Sed secundum Aristotelem, consilium habet procedere modo resolutivo, distinguo minorem. Modo resolutivo dicente determinationem ad opus, concedo minorem. Modo resolutivo, dicente declarationem alicuius conclusionis, seu veritatis per sua prima principia, à quibus dependet, independenter ab aliquo opere, nego minorem, & consequentiam. Quià modus resolutivus, dicens præcisè determinationem

nem ad opus efficiendum, seu ad aliquid agendum in ordine ad cõsecutionẽ finis; & ille, quẽ Aristoteles attribuit consilio; & talis modus non attinet ad intellectum speculativum, sed operativum; quarè optimè componitur, & stat, quod licet prudentia existat in intellectu practico; tamen modo resolutivo procedat; & quòd consilium sit actus, & materia illius.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem: consilium versatur circà singularia efficienda, seu agenda, distinguo; circà singularia efficienda hic, & nunc, & prout proponuntur, aut considerantur, vt futura, concedo maiorem. Circà singularia agenda, seu efficienda possibiliter; hoc est, circà ea, quæ quomodocunque possent fieri, absolutè loquendo, nego maiorem. Sed singularia agenda, seu efficienda, sunt infinita: distinguo minorem; loquendo de possibilibus, concedo minorem. Loquendo de futuris, & quæ hic, & nunc sunt agenda, aut efficienda, nego minorem, & consequentiam. Quià consilium versans circà singularia agenda, non respicit vt obiectum, singularia possibilia, prout possibilia sunt; sed prout hic, & nunc ponenda, & habitura futuritionem. Et cum huiusmodi singularia non sint infinita, sed determinata consequens est, quod consilium propriè dictum, & propriè sumptum non versatur imprudenter circà infinita, sed prudentèr respicit determinata; ità vt sit legitimus actus, & propria materia prudentiæ.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Loquendo de consilio strictè sumpto; & inconsideratione, secundum quam in hoc præsenti capite declarat, seu manifestat Philosophus, quod prudentes sunt benè consiliativi. Nàm in ista acceptione non potest propriè componi; quod homines affecti, aut subiecti vitijs sint benè consiliativi. Nàm etiamsi aliquo modo possint consiliari, seu quanvis possint dare, aut præstare bonum consilium, non tamen benè, & studiosè possunt hoc exercere. Nàm vt Aristoteles docet in superiori libro secundo, capite quarto aliud est operari opus studiosum, seu virtuosum; & aliud est operari studiosè, seu virtuosè; nàm primum potest fieri, sinè virtute, non autem secundum. Et quantum ad permanentiam in præstando bona consilia, non est necessarium; quod adhoc debeat intervenire habitus, sed sufficit quædam habilitas specialis, quæ ab ipsa natura permanenter præstatur aliquibus hominibus præ alijs, vt constat ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite vltimo, huius præsentis libri sexti.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico: quod prudentia potest sumi, seu considerari duplicitèr; nempè, aut absolutè pro virte rectificante, & dirigente in ordine ad agenda, aut specialitèr pro determinato habitu dirigente, & rectificante per præceptum, seu præcisè præcipiendo: & quod si prudentia sumatur hoc secundo modo; vt sic verum est; quod non elicit immediatè actus consilij, seu consultationis, sed solùm mediatè, & imperativè: hoc est, præcipiendo habitui, seu virtuti eubuliæ, vt tales actus exerceat. Et in hoc sensu loquitur D. Thomas in loco adducto in argumento. Si autem prudentia sumatur primo modo, vt sic, non solùm imperativè; verum etiam elicitivè convenit ei exercere consultationem: quià intrà prudentiam sumptam in ista consideratione continetur Eubulia, ad quam elicitivè pertinet benè consiliari.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: sed iudicium de agendis non est actus intellectus, sed voluntatis; distinguo minorem, secundum vnam determinatam rationem, seu acceptionem, concedo minorem. Est actus voluntatis absolutè loquendo, & secundùm omnem acceptionem, aut denominationem, nego minorem. Ergò iudicium de agendis non potest correspondere tanquam materia proxima, prudentiæ; distinguo consequens, iudicium de agendis attinens ad virtutem iustitiæ, & quod exercetur per voluntatem, concedo consequentiam. Iudicium de agendis, quod perficit consilium, seu consultationem, nego consequentiam.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, omissis maiori, & minori, negando consequentiam. Quià aliud est, quod prudentia non possit operari in abstracto, aut separata ab hominibus, sed solum possit operari, quatenus ineſt eisdem hominibus; aliud est, quod prudentia operans coincidat cùm eis, aut sit idem, àc sunt ho-

homines per illam operantes. Et licet prudentia habeat primum, tamen non participat, nec potest habere secundùm. Et ad hoc, vt consequentia teneret, opus erat; quod prudentia non solùm operaretur cùm hominibus, sed etiam, quod haberet idem esse cùm illis; adhoc, vt salvaretur, & verificaretur, quod si agenda non habent remotionem, aut distantiam respectu ipsorum hominum;ità, nec illam fundarent respectu prudentiæ. Quod non currit ex eo, quod sunt, extrema valdè distincta.

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem; seu gratia maioris claritatis, illam distinguendo: sed per prudentiam non solùm rectificantur in ordine ad fines humanos consequendos agenda, seu agibilia, verum etiam factibilia, distinguo minorem: mediatè, hoc est, mediante aliqua arte, aut facultate, cui talia factibilia correspondent, tanquam legitima materia; cui quidem arti, seu facultati imperat prudentia executionem talium factibilium, concedo minorem. Immediatè, ita vt per se habeat prudentia efficere, aut influere in factionem, nego minorem, & consequentiam. Quià prudentia etiamsi extendatur ad factibilia; hoc non est operando in eis per se, sed valdè remotè, & mediis alijs habitibus, seu facultatibus operativis.

AD Vltimum argumentum respondetur ex dictis, quod prudentia absolutè sumpta non solùm habet, quod sit præceptiva; sed etiam quod sit consiliativa, iudicativa, & resolutiva de his, quæ conducunt ad consecutionem finium humanorum. Et cùm omnes prædicti actus etiamsi exerceri possint aliquo modo circà facienda, aut factibilia: tamen propriùs, & propinquiùs exerceantur circà actus internos, in quibus constituuntur agibilia; ideò agibilia sunt, & assignantur pro materia remota principaliori prudentiæ.

***

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrùm prudentia sit Virtus cardinalis; & quem locum, aut gradum habeat inter reliquas?

PLENA, Et perfecta cognitio, seu notitia prudētię depēdet ex declaratione huius quæstionis; nàm cùm prudentiæ ex vno capite competat, quod sit virtus intellectualis per essentiam, vt constat ex doctrina, quam latè tradit Philosophus in toto hoc præsenti libro sexto: & aliàs virtutes cardinales non computentur, aut annumerentur inter intellectuales, sed inter morales; vt docet Angelicus Parens 1. 2. quæstione 61. artic. 1. Ideò speciali titulo, aut motivo potest, & debet proponi disputandum de virtute prudentiæ; àn propriè habeat locum, aut sedem inter cardinales, potius quàm de alijs virtutibus, nempè de temperantia, fortitudine, & iustitia. Quarè licet ex dictis de alijs virtutibus in suis proprijs locis, constet, absolutè loquēdo, prudentiam obtinere gradum virtutis cardinalis. Tamen præsentem in sua propria materia, & tractatu subiungimus quæstionem; tùm quìa non est inferioris conditionis ista virtus incomparatione ad alias cardinales, vt ex dicendis constabit. Tùm quia circà illam occurrit specialis ratio dubitandi proposita, & vt resolvatur, & declaretur, oportet, de hoc disputare. Et tandem quia ad manifestandum gradum, seu graduationem prudentiæ incomparatione ad alias virtutes, est valdè conveniens, hoc tractare in isto loco. Et pro ampliori illustratione, & declaratione difficultatis propositæ.

NOTO Primo, ex his, quæ docet D. Thomas 2. 2. quæstione 49. artic. 6. ad 1. Quod nomen prudentia derivatur, & sumitur à providentia; ex eo, quod inter alias partes, quæ ad prudentiam attinent, & plures actus, quos exercet; principalior pars, & principalior actus, videtur consistere, seu exprimere ordinationem alicuius, seu aliquorum in finem, quod est proprium providentiæ. Quarè prudentia dicitur à providendo; seu vt idem Angelicus Magister docet ibidem, quæstione 47. articulo 1. in corpore; prudentia secundum Divum Isidorum dicitur, quasi porrò videntia, & prudens, quasi si procul videns; quià ad prudentiam pro-

propriè pertinet circà finem intentum, & valdè absens, seu non dùm existens in re; sed solùm propositum per considerationem intellectus, querere, & determinare media: vt talis finis debito modo consequatur. Et de ista prudentia, aut habitu virtuoso providentiæ procedit præsens quæstio. Inquirens àn prudentia sit vera virtus cardinalis, & quam sedem, & gradum habeat inter alias virtutes.

NOTO Secundo; ex eodem Angelico Magistro; quod prudentia, quæ per se, & secundùm absolutam considerationem; dicit preventionem, seu curam, & vigilantiam in inquisitione, & determinatione mediorum conducentium ad consecutionem finis intenti; est indifferens ad bonũ, & malum; seu adhoc, vt sit virtuosa, vel vitiosa. Nàm sicut homines intendunt fines bonos, & multotiès habent curam, & vigilantiam, ostendendo providentiam inquirendo, & preveniendo rationalia media ad consecutionem illorum finium; in quo apparet honesta, & virtuosa providentia: sic pariformitèr solent intendere, aut pravos fines, aut providere, & disponere ad illorum consecutionem depravata media; contra quẽ modum procedendi, nos prevenit Apostolus ad Romanos 3. docens: *Quod non sunt facienda mala, vt veniãt bona*, id est, quod non debemus vti, aut providere mala media ad consecutionem finium, quantumvis fines sint boni, non solum in apparientia, vt est de ratione generali omnium finium, sed etiamsi fines sint boni in re, & secundùm veritatem. Nàm talis præventio, & determinatio mediorum est prava. Et sic animadvertit D. Thomas 2.2. quæst. 55. articulo 1. ad primum: Quod providentia in se, & absolutè sumpta, est indifferens ad bonum, & malum, ad virtutem, & vitium. Et quando de prudentia dicitur, quod derivatur, & desumit denominationem à providendo, seu à prudentia, non sumitur providentia in tàm ampla consideratione, aut acceptione; sed determinatè accipitur pro bona, & honesta providentia. Et de prudentia hoc modo; & prout verè habet rationem virtutis, proponitur disputanda præsens quæstio.

NOTO Tertio; prudentiam per se multipliciter considerari, secundùm varias partes, aut species, quas infrà se continet, vt latius ostendemus circà caput octavũ sequens; vbi de hoc exprofesso agit Aristoteles. Et inter varias considerationes, quæ possent de prudentia formari; prout ad præsens attinet, & ad decisionem propositæ difficultatis conducit, dupliciter possumus eam considerare; nempè aut absolutè, & secundum omnem extensionem, quam fundat, & habet respectu suarum partium, & specierum. Aut in particulari, considerando vnam, vel alteram speciem determinatam, ex his, quæ sub prudentia continentur. Et vt resolutio difficultatis sit amplior, non restringimus considerationem ad aliquam illius determinatam speciem. Sed absolutè inquirimus de prudentia, proùt constituit specialem lineam virtutis intellectualis, condivisam, & condistinctam ab arte; àn hoc modo constituat virtutem cardinalem; vel illam non constituat.

NOTO quarto; rationem virtutis cardinalis exigere, & prẽsupponere aliquã principalitatem in illis virtutibus, quæ talem graduationem, aut perfectionem participant; respectu aliarum virtutum inferiorum, in ordine ad quas ostendunt talem rationem cardinalium. Sed non sufficere habere principalitatem, aut excessum perfectionis respectu earum; sed vlterius exigi, quod se habeant per modum fontium, à quibus alię virtutes, quasi eliciant, aut aliquo modo participent proprium modum operandi virtutum ipsarum cardinalium. Vel quo se ostendant ad modum cardinum, in quibus vita rationalis, quasi circumvolvatur, & aliæ virtutes morales innitantur; per analogiam ad cardinem ianuarum artificialium. Vndè tàm in prudentia, quàm in alijs virtutibus participantibus tale esse, & denominationem cardinalium; attendendum est adhoc, quod perspiciamus; àn dictam rationem participent, vel non participent. Quià ex talis rationis assistentia, aut defectu sufficientèr, & competenter potest resolvi; quòd virtus sit, vel non sit cardinalis.

NOTO Vltimo; ex his, quæ in superiori quæstione prima, circà hoc præsens caput demonstravimus ex Aristotele, in quam pluribus locis, huius libri, & ex D. Thoma 1.2. quæst. 58. artic. 2. in solutione ad 1. Et quæst. 61. artic. 1. in corpore. Et 2.2. quæstione 181. articulo 2. ad 3. Et in 3. libro Sententiarum, distinctione 23. quæstione 1. articulo 4. quæstiuncula 2. ad 3. & distinctione 33. quæstione 1. artic. 1. quæstiuncula 3. in corpore, & ad 6. Et in disputatis, quæstione 1. de Virtutibus, articulo 6. ad sextum. Et articulo 12. in solutione ad 14. argumentum. Et quæstione 5. articulo primo, ad tertium. Et articulo 2. in solutione ad primum. Prudentiam esse virtutem intellectualem, secundum suã es-

essentiam, & quasi substantiam, & cum sit virtus intellectualis; occurrit dubium; àn cùm hoc stet, & componatur, quod prudentia constituat virtutem cardinalẽ; & supposito, quod talem rationem participet, quem locum obtineat, & occupet inter alias virtutes cardinales.

SIT Prima conclusio, prudentia absolutè sumpta, prout est vera virtus intellectualis condivisa, & condistincta ab arte, scientia, & sapientia, constituit virtutem cardinalem verè, & perfectè talem. Hæc conclusio deducitur ex Aristotele; primò ex illo communi loco sæpè adducto ad convincendum simile intentum de alijs tribus virtutibus cardinalibus; scilicèt ex libro secundo superiori, capite 4. vbi assignans modos, seu conditiones generales observandas ab omnibus virtutibus, ad hoc vt homines studiosè procedãt, & virtuosè operentur; inquit: *At ea, quæ à virtutibus fiunt, non iustè, aut temperatè aguntur, si sint iusta, aut temperata; sed si agens sic se habens agat; primòquidem si sciens; deinde si eligens propter ipsa. Tertio si firmo animo, ac immutabili agat.* Ecce vbi Aristoteles assignans proprietates constituentes virtutes cardinales; & quæ quidem proprietates debent à reliquis virtutibus moralibus aliquo modo participari; primo loco proponit cognitionem, & discretionem attinentem ad prudentiam. *Primò quidem si sciens.* Ergò secundùm Aristotelem prudentia participat propriè id, quod exigitur ad cõstitutionem virtutis cardinalis, & consequentèr, debet constituere similem virtutem.

SED Dices, quod ex illa proprietate nullo modo videtur convinci, aut suaderi; quod prudentia debeat constituere virtutem cardinalem. Tùm quia illa proprietas, non videtur legitimè accomodari, aut appropriari prudentiæ; cum sit quædam ratio generalis attinens ad omnem virtutem intellectualem. Tùm quia ratio sciẽdi etiam si possit ampliari, aut accomodari omnibus virtutibus intellectualibus, & inter reliquas possit adaptari prudentiæ; tamen non videtur posset negari, quod proprius conveniat, & adaptetur scientiæ, quàm prudentiæ: vndè si ex accomodatione talis proprietatis ad prudentiam cõvinceretur, prudentiam esse virtutem cardinalem, potiori titulo, & fundamento magis legitimo id ipsum posset dici de scientia. Sed scientiæ nullo modo potest attribui, aut de ea nullo modo potest verificari, quod sit virtus cardinalis. Ergò nec ex doctrina tradita Aristotelis vllo modo convincitur, quod prudentia constituat verè, & propriè similem virtutem.

SED Contra hoc est: nàm si attentè legatur, & inspiciatur, aut si per otium consideretur textus Aristotelis; illam particulam; nempè *Primò quidem si sciens*; attribuit virtuti talitèr habenti rationem intellectualis; quod simul participet rationem moralis; nàm prius apposuit paritatem in artibus secundùm quod præcisè habent rationem virtutum intellectualium; dicens: quod ad hoc vt aliquis homo efficiat actum, seu operationẽ gramaticæ, aut cuiusvis alterius artis, non est necessariũ, quod habeat artem, aut operetur ex arte; àt verò ad operandum non solùm opus artis, sed artificiosè, seu secundũ substãtiam, & modum artis, necessariũ est quod præmitatur, & interveniat ars influẽs in operationẽ artificiosam. Et hoc prẽmisso, & omisso de artibus, & de alijs virtutibus purè intellectualibus; gradum facit Philosophus ad virtutes morales; inquiẽs: *Præterea non simile in artibus, & in virtutibus est: nàm ea, quæ ab artibus fiunt; bonum ipsum in se ipsis habent. Sufficit igitur; si ipsa aliquo modo se se habentia fiant: at ea, quæ à virtutibus fiunt, non iustè, aut temperatè agũtur, si sint iusta, aut temperata: sed si & agẽs sic se habens agat. Primò quidem si sciens.* Ecce vbi Philosophus enumerans proprietates participandas ab omnibus virtutibus moralibus, & quæ sunt legitimæ rationes ad constituendam virtutem cardinalem, solùm loquitur de proprietatibus correspondentibus virtutibus, quæ habent esse morale, & quæ condistinguntur à virtutibus purè intellectualibus. Sed inter omnes virtutes, quæ continentur intra lineã intellectivam, & quibus posset adaptari illa particula sciens; non datur alia, quæ participet esse; & aliquam rationem, & denominationem virtutis moralis, nisi sola prudentia; vt apparet omnes illas attentè considerando. Ergò soli prudentiæ debet adaptari, & appropriari illa particula; vt illam accomodat, & intelligit exponendo hunc textum Eminentissimus Cayetanus 2. 2. quæst. 123. art. 11. & consequentèr, rectè ex illa particula, & doctrina ex Aristotele adducta colligitur & infertur, quod prudentia constituat veram virtutem cardinalem.

SECVNDO Deducitur eadem conclusio expressius ex doctrina, quam tradit ipse Aristoteles in capite vltimo huius præsẽtis libri, vbi cõparãs prudẽtiã ad reliquas virtutes morales talẽ connexionem assignat inter eas, & talem dependentiam statuit in reliquis virtutibus respectu prudẽtiæ, quod nullo modo possit adquiri ali-

qua virtus moralis, absque eo quod adsit, seu interveniat prudentia. Itaque ait: *Quare sicut in opinatiuo sunt duæ species habilitas atque prudentia; sic & in morali sunt duæ: vna naturalis virtus, altera propriè virtus. Atque harum ea, quæ est propriè virtus, non fit sine prudentia. Quapropter inquiunt, virtutes omnes prudentias esse.* Et post multa, quæ proponit hoc ipsum confirmantia, concludit dicens: *Patet igitur ex dictis fieri non posse, vt sine prudentia sit homo propriè bonus. Et absque morum virtute prudens.* Ex qua quidem doctrina sic argumentor: ratio virtutis cardinalis stat in eo, quod sit cardo, aut quasi fundamentum, à quo aliæ virtutes morales dependent, seu in quo propriè innituntur. Sed hoc specialissimo modo competit prudentiæ, vt constat ex relata doctrina Aristotelis, & ex toto illo capite, vt legenti amplius patebit. Ergò secundùm doctrinam, & conformitèr ad mentem Aristotelis, prudẽtia habet constituere veram, & legitimam virtututem cardinalem.

TERTIO Probatur idem assumptum ex doctrina, quam habet idem Philosophus in superiori libro secundo, cap. 6. vbi diffiniens virtutem absolutè inquit: *Est igitur virtus habitus electiuus in mediocritate consistens ea, quæ est ad nos diffinita ratione, & vt diffinierit ipse prudens.* Quibus verbis declarat Aristoteles esse, seu naturam omnium virtutum moralium cum dependentia à virtute prudentiæ; ità vt generalitèr esse, & operationes virtutum dependeant à prudentia: *Et vt diffinierit ipse prudens.* Tunc sic prudentia participat propriam rationem virtutum cardinalium. Ergò debet constituere verè & propriè similem virtutem cardinalem. Consequentia patet, & antecedens probo propria enim ratio virtutis cardinalis stat in eo; quod faciat omnes alias virtutes morales dependentes à se, influendo in eis, & communicando ipsis proprium modum, aut ex proprio modo operandi. Sed prudentia totum hoc habet cum reliquas virtutes morales talitèr respiciat, & habeat dependentes à se; quod deficiente conformitate cum ipsa prudentia, aut influentia illius, ita vt omnes obseruent eius determinationem, & modum rationalem operandi, non habeant propriè quod sint virtutes, aut quod virtuosè operentur. Ergò prudentia participat propriam rationem attinentem ad virtutes cardinales: àc per cõsequẽs, constituit similẽ virtutẽ.

DEINDE Eadem conclusio exornari potest authoritate Senecæ, & aliorũ plurium Philosophorum, quos suprà nomine citat in libro de Quatuor virtutibus, sic incipiens: *Quatuor virtutum species multorum sapientum sententijs diffinitæ sunt. Quibus animus humanus componi ad honestatem vitæ possit. Harum prima est prudentia. Secunda magnanimitas. Tertia continentia. Quarta iustitia. Singulæ tibi in his officijs, quæ subsunt annexæ sunt; ac benè moratum virum efficiunt.* Ex qua doctrina constat, quod prudentia habet rationem virtutis, de qua in illo libro sermonem instituit Seneca. Sed in illo libro tantùm tractat Seneca de virtutibus cardinalibus vt omnes admittunt, & fatentur. Ergò prudentia esse Seneca & alij quàm plure Philosophi anticuiores, verè habet rationem virtutis cardinalis.

NEC Obstat, si aliquis obijciat; quod in illo loco non videtur agere Seneca de virtutibus cardinalibus: quia inter quatuor principia virtuosa, quæ enumerat, & de quibus sermonem instituit, vnum est magnanimitas, nempè secundum, & tertium est continentia. Sed nec magnanimitas, nec continentia constituunt virtutes morales: vt de magnanimitate cõstat ex dictis in superiori libro quarto, capite 3. Et de continentia constabit examplissimè dicendis in sequenti libro septimo; cum continentia per se non solum non constituat virtutem cardinalem; immò nec virtutem moralem communitèr dictam; si cum rigore sumatur virtus. Ergò ex eo quod Seneca enumeret prudentiam inter quatuor virtutes, de quibus agit in illo loco; non ex inde sequitur, aut rectè infertur, quod conformitèr ad doctrinam & authoritatem Senecæ prudentia constituat virtutem cardinalem.

SED Contra hoc, nàm vt legenti illum librum constabit; ibi nomine magnanimitatis proponit Seneca fortitudinẽ; & sub nomine continentiæ proponit temperantiam, & latè de vtraque agit. Sed fortitudo, & temperantia verè, & propriè habent rationem virtutum cardinalium. Ergò id ipsum, colligitur optimè, debere habere prudentiam; siquidem illam connumerat cum alijs tribus, quibus propriè, & perfectè talis ratio competit.

ET Eandem conclusionem expresè docet Angelicus Parens inter alia quàm plura loca 1. 2. q. 61. art. 1. 2. & 3. immò & per totã quæstionem. Et quæst. 66. art. 1. & 4. & 2. 2. quæst. 47. art. 6. & 7. & q. 123. art. 11. & 12. & quæst. 141. art. 7. & 8. & in libro 3. Sententiarum, dist. 33. quæstione secunda, articulo primo, quæstiuncula 3. & indisputatis, quæst. 1. de veritate, articulo 12. in solutione

ad

ad 25. & 26. & quæſtione 5. articulo 1. & quæſtione 57. articulo 4. & in primo loco relato non ſolùm propoſitam concluſionem aſſerit: verum etiam eam demonſtrat duplici ratiocinio; quod ſequentibus verbis proponit. Inquirit enim in illo articulo Angelicus Magiſter: *Vtrum ſint quatuor* virtutes cardinales. Et in corpore articuli reſolvit dubium propoſitum ſic. *Reſpondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi poteſt, aut ſecundum principia formalia, aut ſecundum ſubiecta: & vtroque modo inueniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, eſt rationis bonum. Quod quidem dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo ſecundùm quod in ipſa conſideratione rationis conſiſtit. Et ſic erit vna virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo ſecundùm quod circà aliquid ponitur rationis ordo: & hoc vel circà operationes; & ſic eſt iuſtitia. Vel circà paſsiones; & ſic neceſsè eſt eſſe duas virtutes. Ordinem enim rationis neceſsè eſt ponere circà paſsiones conſiderata repugnantia ipſarum ad rationem, quæ quidem poteſt eſſe dupliciter; vno modo ſecundum quod paſsio impedit ad aliquid contrarium rationi. Et ſic neceſsè eſt, quod paſsio reprimatur. Et ab hoc denominatur tèperãtia. Alio modo ſecũdũ quod paſsio retrahit ab eo, quod ratio dictat ſicut timor periculorum, vel laborum. Et ſic neceſsè eſt, quod homo firmetur in eo, quod eſt rationis ne recedat; & ab hoc denominatur fortitudo. Et ſimiliter ſecundum ſubiecta idem numerus reperitur. Quadruplex enim inuenitur ſubiectũ huius virtutis, de qua nunc loquimur: ſcilicèt rationale per eſſentiam, quod prudentia perficit & rationale per participationem. Quod diuiditur in tria: ſcilicèt in voluntatem, quæ eſt ſubiectum iuſtitiæ: & in concupiſcibilem, quæ eſt ſubiectum temperantiæ: & in iraſcibilem, quæ eſt ſubiectum fortitudinis.*

ECCE Vbi ex duplici capite probat, & demonſtrat Angelicus Præceptor quaternarium numerum virtutum cardinalium, tùm quidèm ex ratione formali obiectiva cõtinente bonũ rationis, quod principaliter, & formaliter attendit omnis virtus; cum omnis virtus, inquantum talis virtus eſt, per ſe ordinetur, & maximè attendat ad bonum rationis conſervãdum; & cum bonum rationis obſervandũ & conſervandum varietur quatuor modis, quos aſsignat D. Thomas; conſequẽs eſt, quod per inſpectionem, & attentionẽ ad obiectum formale virtuoſum, quod à virtutibus moralibus maximè attenditur debent dari, & aſsignari quatuor virtutes cardinales. Tùm attendendo ad ſubiecta, ſeù ad potentias humanas capaces recipiendi virtutes, in vnaquaque illarum debet dari, & aſsignari vna virtus capitalis, ſeu cardinalis, ipſam potentiam perficiens; & cum huiuſmodi potentiæ ſint quatuor, ſcilicet intellectus, voluntas, potentia concupiſcibilis, & iraſcibilis. Ideò quatuor virtutes cardinales debent dari per correſpondentiam ad dictas quatuor potentias. Sed vtroque modo prudentia reperitur componens dictum numerum quaternarium. Ergò prudentia abſolutè habet conſtituere virtutem cardinalem.

DEINDE Hoc ipſum aſſumptum ſuadet, & exornat Angelicus Præceptor ex authoritate, & doctrina Tullij, qui in ſua Rhetorica, libro 2. de Inventione reducit omnes virtutes morales ad quatuor quæ ſunt; temperantia, fortitudo, iuſtitia, & prudentia. Ex qua doctrina tale ratiocinium deducitur, & formatur; illæ virtutes, quæ reſpectu aliarum virtutũ moralium, ſe habent per modum principiorum, ſeu radicum, ad quas cæteræ aliæ dictæ virtutes morales reducuntur; ſunt veræ, & propriæ virtutes cardinales: cum hoc modo ſalvetur in eis, quod habeant rationem cardinis, ſicut eſt de conceptu talium virtutum cardinalium. Sed vt teſtatur Tullius quatuor ſunt virtutes, ad quas cæteræ aliæ tanquam ad capita, & fundamenta reducuntur; & inter illas vna eſt prudentia. Ergò conformitèr ad doctrinam Tullij prudentia verè habet, quod ſit virtus cardinalis.

DEINDE Hoc ipſum comprobatur, & illuſtratur ex doctrina D. Gregorij, quam habet libro 2. Moralium, cap. 36. vbi docet, quod in quatuor virtutibus, quę ſunt prudentia, iuſtitia, fortitudo, & temperantia, tota bona operis ſtructura conſurgit. Tunc ſic, illa virtus, quæ in linea morali, ſeu reſpectu vitæ rationalis, ſe habet vt fundamẽtum, cui innitur rationale ædificium bonorum operum humanorum; verè induit, & propriè habet eſſe, aut rationem virtutis cardinalis. Sed prudẽtia ſecundùm D. Gregorium ſe habet, vt legitimum fundamentum, cui innititur, & ſupra quod firmatur ædificiũ, ſeu ſtructura bonorũ operum humanorum. Ergò prudentia verè, & propriè participat, & conſervat rationem virtutis cardinalis.

ET Idem habetur expreſsè in D. Ambroſio, lib. 5. in Luc. cap. 6. vbi enumerans virtutes cardinales, inter eas enumerat prudentiam.

DEINDE Propoſita concluſio poteſt convinci, & illuſtrari ex doctrina,

quam tradit Angelicus Præceptor 2. 2. quæſtione 47. articulo 7. vbi inquirens; vtrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus; propoſitam quæſtionem reſolvit, inquiens: *Reſpondeo dicendum, quod hoc ipſum, quod eſt conformari rationi rectæ; eſt finis proprius cuiuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiſcentias homo diuertat à ratione. Et ſimiliter fortitudo, ne à recto iudicio rationis diuertat propter timorem, vel audaciam. Et hic finis præſtitutus eſt homini, ſecundum naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat vnicuique, vt ſecundum rationem operetur. Sed qualiter, & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad rationem prudentiæ. Licèt enim attingere medium ſit finis virtutis moralis, tamen per rectam diſpoſitionem eorum, quæ ſunt ad finem, medium inuenitur.*

EX Qua doctrina ſic argumentor; illa virtus eſt verè, & perfectiſsimè cardinalis, quæ alijs communicat eſſe virtuoſum, ita vt ſine tali communicatione aliæ non poſsint participare, aut habere eſſe virtuoſum. Sed prudentia in comparatione ad reliquas virtutes morales taliter ſe habet, quod illis communicat, aut præſtat eſſe virtuoſum, ità vt independenter à prudentia non habeant eſſe, & rationem propriam virtutum. Ergò prudentia verè, & propriè participat rationem virtutis cardinalis. Maior patet, & minorem probo. eſſe, ſeu ratio propria virtutis humanæ conſiſtit in eo, quod quælibet virtus obſervet, & participet mediocritatem, ſeu medium rationis: ſiquidem ablata tali mediocritate, ſeu deficiente tali medio, deficit etiam eſſe virtuoſum. Sed hoc præſtatur à prudentia; cum ipſa aſſignet omnibus virtutibus moralibus medium rationale, ſeu mediocritatem rationis, quam debent tenere, & obſervare. Ergò taliter ſe habet prudentia in comparatione ad reliquas virtutes morales, quod eis aſsignat, & præſtat eſſe virtuoſum; ità vt independenter ab ipſa prudentia non eſſent propriè virtutes. Et conſequenter prudentia verè, & proprie conſtituit virtutem cardinalem.

ET Confirmari, & vrgeri poteſt hoc aſſumptum exemplo, ſeu paritate deſumpta ab alijs virtutibus cardinalibus. Maior ratio, & fundamentum apparet, & datur in prudentia ad conſtituendum virtutem cardinalem, quàm in temperantia, fortitudine, & iuſtitia. Sed iſtæ tres virtutes conſtituunt veras virtutes cardinales. Ergò multò melius debet prudentia conſtituere ſimilem virtutem. Cætera patent, & maiorem probo; ideò enim temperantia, fortitudo, & iuſtitia conſtituunt determinatas ſpecies virtutũ cardinalium: quia præſtant reliquis virtutibus moralibus, ſeu communicant illis aliqualiter; ſcilicet eo modo, quo eſt participabilis modum proprium procedendi, ſeu operandi; nempè, iuſtitia, rectitudinem: fortitudo, firmitatem; temperantia, moderationem. Sed prudentia aſsignat, & præſtat omnibus prædictis virtutibus cõformitatẽ ad rectã rationem, deſignãdo modum, & mediocritatem, quã debẽt obſervare; & ſecũdum quã conſtituũtur, ineſſe virtutũ, quod attinet magis, & principalius adeſſe virtuosũ earũ. Ergò maior ratio, & minus fundamentũ datur in prudẽtia ad conſtituendam virtutem cardinalem, quàm in temperantia; fortitudine, & iuſtitia. Et cum dictæ tres virtutes conſtituant verè, & cum proprietate virtutes cardinales, potiori iure, & titulo debet prudentia conſtituere ſimilem virtutem.

SIT Secunda concluſio; comparando prudentiam ad alias tres virtutes cardinales, præſtantior, & nobilior virtus ſimpliciter eſt ipſa prudentia, quam temperantia, fortitudo, & iuſtitia: ita vt primum locum obtineat, & primam ſedem occupet inter omnes virtutes morales generaliter loquendo. Hæc concluſio deducitur primò ex Ariſtotele, dùm in capite decimo ſequenti huius præſentis libri, inquit: *Prudentia namque præceptiua eſt; finis enim ipſius eſt: quidnam ſit agendum, aut non agendum præcipere.* Ex qua quidem doctrina tale ratiocinium deducitur. In quacunque enim linea vis, ſeu facultas imperandi, eſt ſignum, ſeu indicium manifeſtum ſuperioritatis, & exceſſus dignitatis, & præſtantiæ illius, quod præcipit, in cõparatione ad id, quod in tali linea nõ præcipit, & ſpecialiter reſpectu illius, cui intimatur imperium, ſeu præceptum. Sed intra lineam, aut genus virtutum moralium, & cardinalium prudentiæ convenit præcipere: *Prudentia namquè præceptiua eſt*, vt docet Ariſtoteles, & alijs virtutibus cardinalibus, non convenit propriè præcipere; immò prudentia imperat eis; quiâ generaliter attinet ad prudentiam: *quidnam ſit agendum, aut non agendum præcipere.* In quo continentur aliæ tres virtutes cardinales. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis nobilior, perfectior, & præſtantior virtus cardinalis eſt prudentia, quàm temperantia, fortitudo, & iuſtitia,

ità

ita vt inter illas primum gradum dignitatis obtineat.

CONFIRMATVR Hoc assumptum ex doctrina, quam tradit idem Philosophus in capite 12. sequenti. Vbi comparans inter se sapientiam; & prudentiam ad ostendendam vtilitatem, quam afferunt vitæ humanæ, seu rationali, inter alias plures doctrinas, quæ circà hoc affert, inquit: *Insuper absurdè sanè videbitur; si prudentia, quæ quidem est inferior sapientia, sit magis domina quàm ipsa; magisque princeps. Nàm ea, quæ agit, dominatur in singulis, atque iubet. De his igitur est dicendum. Nunc enim de ipsis dubitamus tantum. Primum itaque dicimus, has expetendas necessariò per se ipsas esse: quippè cum sint partium vtrarumque virtutes: etiam si neutra ipsarum quidquam efficiat.* Ecce vbi comparando sapientiam, & prudentiam; tùm inter se; tùm etiam ad cæteras alias virtutes, docet Philosophus; quod quamvis prudentia in comparatione ad sapientiã non sit virtus superior, seu præstantior, sed inferior, & minus princeps, ac domina; tamen in comparatione ad reliquas virtutes perfectior, & præstantior est prudentia omnibus illis. Pro cuius veritatis persuasione assignat duplicem causam, seu rationem; quarum primam proponit in illis verbis: *Nàm ea, quæ agit, denominatur in singulis, atque iubet.* Idest, prudentia versans circà agenda in singulari, agit in omnibus moralibus virtutibus dominando, & iubendo. Tùnc sic dominans, & iubens, in quantum tale, superius, nobilius, & præstantius est, quàm id, respectu cuius ostendit, & exercet dominium, & imperium. Sed prudentia respectu reliquarum virtutum moralium, se habet, vt agens dominans, & iubens, vt asserit Philosophus. Ergò prudentia est virtus præstantior, & nobilior, quàm cæteræ aliæ virtutes morales, obtinens primum locum, & occupans primam sedem inter omnes illas.

SECVNDVM Autem fundamentum ad convincendum, quod tàm prudentia, quàm sapientia, sint virtutes magis dominæ, & magis principes, aut principales respectu reliquarum virtutum proponit Aristoteles in illis verbis, scilicèt: *Quippècum sint partium vtrarumque virtutes* hoc est: quià cæteræ aliæ virtutes se habent, vt partes respectu illarum, participantes ab eis aliquam perfectionem, directionem, aut dignitatem. Ex qua doctrina sic argumentor. Id, quod in comparatione ad aliud respicit illud, tanquàm partem sui, se habet ad modum totius, & vt superius respectu illius, quod se habet vt pars. Sed prudentia in comparatione ad alias virtutes, talitèr se habet, quod respicit illas tanquàm partes sui. Ergò prudentia in comparatione ad alias virtutes morales, se habet, vt superior, & præstantior omnibus illis.

DENIQVE Hoc ipsum confirmari potest ex mente Aristotelis, ex his, quę docet in capite vltimo huius præsentis libri vbi ostendens dependentiam, quam omnes morales virtutes habent à prudentia, inquit: *Videntur igitur omnes vaticinari quodam modo talem habitum esse virtutem, qui est secundum prudentiam. Est enim is habitus virtus, qui non solum est secundum rectam rationem, sed cùm recta enim ratione. Recta autem de talibus ratio ipsa est sanè prudentia.* Ecce vbi talem dependentiam manifestat Philosophus in omnibus virtutibus respectu prudentiæ, quod sine prudentia non possint participare, & cõservare esse virtuosum; immò & ab ea tale esse participent, & conservent. Sed id, à quo aliquid depẽdet in participatione, & conservatione sui esse formalis; est principalius, præstantius, & perfectius, quàm id, quod ab eo dependet in tali participatione. Ergò perfectior, & præstantior virtus est prudentia, quàm cæteræ aliæ virtutes morales.

DEINDE Propositam conclusionem docet, & illustrat Angelicus Magister inter alia plura loca 2. 2. quæstione 123. articulo 12. vbi inquirens: vtrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes; in corpore articuli hæc habet. *Respondeò dicendum, quod sicut Augustinus dicit in sexto de Trinitate, in his, quæ non mole magna sunt; idem est esse maius, quod melius. Vndè tanto aliqua virtus maior est, quantò melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum secundum Dionisium capite quarto de Diuinis Nominibus. Hoc autem bonum essentialitèr quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni. Factiua, inquantum scilicèt ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conseruatiuæ huius boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum: quia timor periculorum mortis maximè est efficax ad hoc, quod hominem faciat recedere à bono rationis: post quam ordinatur temperantia: quia etiam delectationes tactus maximè inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem, quod essentialitèr est, potius est eo, quod dicitur*

effectiuè; & hoc etiam potius est eo quod dicitur conseruatiuè secundum remotionem impedimenti. Vnde inter Virtutes cardinales est potior prudentia, secunda iustitia, tertia fortitudo; quarta temperantia: & post has cæteræ Virtutes.

IN Qua doctrina non solum reperitur expressè asserta proposita conclusio, verum etiam per rationem à priori apparet demonstrata. Quæ ad hanc formam potest reduci; tantò aliqua virtus est maior, nobilior, & præstantior, quantò est melior, seu maius bonum includens. Sed prudentia includit, seu continet in se maius bonum, & est melior, quàm cæteræ aliæ virtutes, tàm purè morales, quàm cardinales. Ergò inter omnes virtutes morales, & cardinales, nobilior, & præstantior est virtus prudentiæ. Maior prætèr quàm quod est per se manifesta, constat, & habet confirmationẽ in doctrina quã adducit Angelicus Præceptor desumpta ex Diuo Augustino lib. 6. de Trinitate: capite 8. dum dicit, quod in his, quę non mole magna sunt, idem est esse maius, ac melius. Et minorem probo; bonitas, seu bonum, & perfectio competens virtutibus ex propria ratione, & quatenus virtutes sunt, est bonum rationis, seu conformitatis ad rectam rationem. Vt constat ex diffinitione virtutis in communi. Sed prudentia participat, & includit magis ex bono rationis, quàm cæteræ aliæ virtutes morales. Ergò prudentia includit, & continet in se maius bonum virtutis, & est melior, & nobilior, quàm cæteræ alię virtutes morales. Cætera constant. & vltimam minorem declaro, & amplius suadeo ex doctrina, quam adducit Aristoteles in superiori libro primo, capite 8. vbi distinguens intra lineam bonorum humanorum inter bona interna, & externa, docet, quod quantò bona humana magis interna sunt, tanto sunt potiora, & præstantiora: & sic respectu virtutum; quantò bonum rationis conueniens illis secundum suum esse, & propriam rationem est magis intrinsecum eisdem virtutibus tantò debet esse maius. Sed bonum, seu conformitas ad rationem cõueniens prudentiæ est bonum magis intrinsecum respectu illius, quàm bonum rationis conueniens alijs virtutibus; ex eo quod bonum rationis, seu conformitas ad illam conueniens prudentiæ, conuenit illi ab intrinseco, & per essentiam; alijs verò virtutibus conuenit per participationem; & quasi ab extrinseco proueniens. Cum prudentia ex se, & secundum suam proprissimam rationem habeat essentialitèr, quod sit perfectio, & rectitudo eiusdem rationis præstando rectitudinem rationi ipsi; at verò aliæ virtutes non habent ex se, & ab intrinseco, quod præstent rectitudinẽ, & perfectionem rationi; sed potius suam perfectionem, & esse virtuosum desumũt, & participant à ratione, quasi ab extrinseco emendicatum, aut participatum. Ergò prudentia participat, & includit magis ex bono rationis, quã cæteræ aliæ virtutes morales; & sic in se continet, seu includit maius bonum morale, seu rationale: & consequentèr habet rationem nobilioris, & præstantioris virtutis, quàm cæteræ aliæ virtutes, non solùm loquendo de virtutibus moralibus communitèr dictis, verum etiam in comparatione ad cardinales.

ET Hoc ipsum confirmat Sanctus Doctor ibidem quæstione 141. articulo 8. vbi postquàm in art. 7. præcedenti demonstrauerat, temperantiam esse veram virtutem cardinalem in dicto articulo 8. inquirit; vtrùm temperantia sit maxima virtutum; & propositam difficultatem sic resolvit. *Respondeo dicendum; quod sicut Philosophus dicit in primo Æthicorum: bonum multitudinis diuinius est, quàm bonum vnius, & ideò quantò aliqua Virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò melior est. Iustitia autem, & fortitudo magis pertinet ad bonum multitudinis, quàm temperantia; quia iustitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum. Fortitudo autem in periculis bellorum, quæ subsistinentur pro salute communi. Temperantia autem moderatur solùm concupiscentias, vt delectationes earum, quæ pertinent ad ipsum hominem. Vnde manifestum est, quod iustitia, & fortitudo sunt excellentiores Virtutes, quàm temperantia. Quibus prudentia, & Virtutes Theologicæ sunt potiores.*

IN Qua doctrina, & conclusionem propositam asserit D. Thomas in vltimis verbis relatis; & in præcedentibus propositionibus, sequens indicat, aut proponit ratiocinium ad illam suadẽdam. Cum enim de ratione virtutis sit, quod bonum faciat habentem, & bonum opus causet; & circà bonum per se versetur; illa virtus, quæ per se habet, maius bonum respicere, aut circà maius bonum versari. Debet esse maior. Sed prudentia ex se habet respicere, & versari circà maius bonum, quàm reliquæ virtutes cardinales. Ergò est maior, seu præstantior, & perfectior virtus, quàm cæteræ aliæ. Maior patet: quia omnes habitus, & potentiæ

desu-

desumunt, & ostendunt suam dignitatem seu perfectionem, & præstantiam ab obiectis formalibus, quæ per se respiciunt; & circà quæ per se versantur. Et minorem probo, vt enim docet Philosophus in superiori libro 1. capite 2. bonum multitudinis præstantius, nobilius, & divinius est, quàm bonum vnius particularis; ità vt quantò bonum habet ex se ad plura se extendere, tantò maius, & præstantius est. Sed bonum, quod per se respicit, & circà quod propriè versatur prudentia, est magis amplum, magis extensum, & diffusivum sui, quàm bonum, circà quod versantur aliæ virtutes: cum prudentia non solùm se extendat ad dirigendum circà vnum hominem particularem, sed circà omnes attinentes ad communitatem, vel regnum. Et non solùm habeat consulere, & dirigere in ista, aut illa materia in particulari; sed in omni materia deserviente ad rectè agendam vitam humanam, seu rationalem. Quarè Aristoteles in hoc præsenti capite ostendens extensionem per se convenientem prudentiæ; ait. *Videtur itaque prudentis esse, benè consulere posse circà ea, quæ sibi sunt bona, ac prosunt; non aliqua ex parte; vt quænam ad sanitatem, vel vires, sed quæ ad benè viuendum omninò conducant.* Et aliquibus interpositis, subdit inquiens: *Quo circà Periclem, & viros tales arbitramur esse prudentes: quia quæ sibi ipsis, & quæ cæteris hominibus sunt bona perspicere possunt.* Ergò prudentia ex se habet respicere, & versari circà maius bonum, quàm reliquæ virtutes cardinales. Et consequentèr, maior & perfectior virtus est, quàm illæ.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc assumptum amplius; ideò enim fortitudo, & iustitia per comparationem ad temperantiam constituunt virtutem perfectiorem illa; quià respiciunt bonum amplius, seu maiorem amplitudinem habens. Sed in hoc excedit prudentia, non solùm temperantiam, sed etiam fortitudinem, & iustitiam: cum per se extendatur ad agenda per omnes, & singulas virtutes morales cuiuscunque conditionis sint: præstando eis directionem. Ergò eadem ratio, quæ militat, & convincit, quod iustitia, & fortitudo habent præstantiam, & excessum perfectionis, & nobilitatis respectu virtutis temperantiæ probat etiam, & convincit; quod virtus prudentiæ debet habere similem excessum respectu omnium virtutum.

(o)

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, prudentiam non constituere virtutem cardinalem. Ad hoc vt aliqua virtus sit cardinalis, debet etiam habere rationem virtutis moralis. Sed prudẽtia, nec habet, nec potest habere rationem virtutis moralis. Ergò prudentia non potest constituere virtutem cardinalem. Maior constat, tum ex doctrina, quam tradit Angelicus Magister 1. 2. quæstione 61. art. 1. tùm ex communi titulo, & modo loquendi, quo omnes attribuent virtutibus cardinalibus, quod sint etiam morales. Et minorem probo; vt enim docet Philosophus in superiori libro primo, capite vltimo, de ratione virtutum moralium est, quod subiectentur, & adhæreant in potentijs irrationalibus, seu quæ solùm habent esse rationale per participationem. Sed prudentia non inest in parte, aut potentia humana habente esse per participationem; sed in ipso intellectu, qui est pars, seu potentia rationalis per essentiam. Vt constat ex dictis in præcedentibus quæstionibus, & latè, & clarè docet Philosophus in hoc præsenti capite. Ergò prudentia nec habet, nec potest habere rationem virtutis moralis. Ac per consequens, nec potest constituere verè, & propriè virtutem cardinalem.

SECVNDO Arguitur, & præcedens argumentum aliquo modo confirmatur. Si prudentia, non obstante, quod est virtus intellectualis secundùm suam essentiam, esset, aut constitueret virtutem cardinalem; potiori ratione, & titulo, id deberet competere sapientiæ. Sed sapientia non constituit virtutem cardinalem. Ergò neque prudentia potest illam constituere. Cætera patent, & maiorem probo; si enim prudentia, non obstante, quod est virtus intellectualis, constitueret virtutem cardinalem, hoc competeret ei ratione suæ propriæ excellentiæ, seu principalitatis, & dignitatis; cum proprium sit virtutum cardinalium, quod in comparatione ad alias sint principaliores, vt docet Angelicus Magister 1. 2. quæstione 61. art. 1. Sed virtus sapientiæ habet, quod sit principalior, non solùm in comparatione ad alias virtutes; verum etiam

res-

respectu eiusdem prudentiæ; vt docet,& latè demonstrat Philosophus in capite 12. huius præsentis libri. Ergò si non obstante, quod prudentia est virtus intellectualis, constitueret virtutem cardinalem, potiori iure, & titulo, id ipsum deberet competere sapientiæ;& cum hoc sapientiæ non competat, nec debet convenire prudentiæ.

TERTIO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; sapientia, & prudentia coincidunt,seu in re sunt idem. Et sic si prudẽtia haberet rationem virtutis cardinalis, id ipsum conveniret sapiẽtiæ. Sed sapientia nullo modo constituit virtutem cardinalem. Ergò neque hoc convenit prudentiæ. Cætera patent, & maiorem probo, ex illo Proverbiorum, 10. *Sapientia est viro prudentia.* Ergò sapientia,& prudentia sunt idem; & sic vel vtrique, aut nulli debet convenire constitutio virtutis cardinalis. Et cum sapientiæ id non competat; consequens apparet, quod nec prudentia possit habere talem rationem.

QVARTO Arguitur, nulla virtus cardinalis subiectatur, & existit in potentijs cognoscitivis sensitivis. Sed prudentia videtur subiectari, & existere in potentijs sensitivis cognoscitivis. Ergò prudentia non potest constituere virtutem cardinalem. Maior est certa: quia sensus non sunt potentiæ, aut subiecta capacia habituum, & sic non possunt suscipere in se aliquam virtutem; & multò minus virtutem cardinalem. Et minorem probo; vt enim docet Philosophus in capite septimo sequenti huius præsentis libri sexti, ad prudentiam propriè pertinet cognoscere singularia. Sed cognitio singularium est propria sensuum, vt docet idem Philosophus lib. primo Phisicorum, cap. 1. Ergò prudentia propriè habet subiectari, existere, & operari in potentijs cognoscitivis sensitivis; & consequentèr,non potest constituere virtutem cardinalem.

QVINTO Arguitur, scientia non constituit virtutem cardinalem. Sed prudentia est idem cum scientia. Ergò prudentia non potest constituere virtutem cardinalem. Maior est certa. Et minorem probo ex doctrina D. Augustini libro 1. de libero arbitrio, cap. 13. vbi diffiniens prudentiam dicit: quod prudentia est: *appetendarum, & vitandarum rerum scientia.* Ergò prudentia est idem, âc scientia; & cum scientia non constituat virtutem intellectualem, nec illam debet costituere prudentia.

SEXTO Arguitur; prudentia nullo modo constituit virtutem. Ergò multò minus potest constituere illam talis conditionis, quod sit virtus cardinalis. Consequentia patet, & antecedens probo; si prudentia aliquo modo constitueret virtutem daretur virtus prudentiæ. Sed teste Aristotele in hoc præsenti capite quinto,non datur virtus prudentiæ ad distinctionem artis; quia artis datur virtus, prudentiæ non datur virtus. Ergò prudentia nullo modo constituit virtutem; & sic multo minus potest constituere illam cardinalem.

SEPTIMO Arguitur, virtutes cardinales, per se habent, quod sint rationes exhibendi honestatem,& moderationem virtuosam, non solùm in propria materia aut circà propriã materiam, verum etiã in materijs aliarum virtutum,præstando illis aliquam formalitatem, aut proprietatem moderatam, & virtuosam. Sed prudentia non videtur habere moderationem virtuosam, quam exerceat, & ostendat, nec in propria materia, nec in materia aliarum virtutum. Ergò prudentia non participat id, quo est de ratione virtutum cardinalium, nec potest virtutem cardinalem constituere. Cætera apparent certa;& minorem probo; id,quod in se ipso indiget moderatione, seu appositione modi, non habet modum, seu moderationem virtuosam, quam exerceat,& ostendat circà propriam, nec circà alienam materiam. Sed prudentia in se indiget appositione modi, seu moderationis; vt colligitur ex illo Proverbiorum 23. *Prudentiæ tuæ impone modum.* Ergò prudentia nullo modo habet moderationem virtuosam,nec potest constituere virtutem cardinalem.

OCTAVO Arguitur, omnis virtus cardinalis constituit aliquam determinatam speciem virtutis. Sed prudentia non videtur constituere aliquam determinatam speciem virtutis. Ergò nec virtutem cardinalem. Maior constat per inductionem percurrendo, & considerando seorsim alias virtutes cardinales. Et minorem probo;id,quod per se dicit conditionem quandam generalem attinentem ad omnem virtutem, non dicit, aut constituit speciem aliquam determinatã virtutis. Sed prudentia ex se dicit quandam rationem genericam, seu generalem attinentem ad omnem virtutem,vt constat ex diffinitione virtutis, vt sic; in qua ponitur prudentia,tanquàm ratio,aut cõditio generalis; vt constat ex illis vltimis par-

particulis diffinitionis; nempè *prout prudens determinauerit.* Ergò prudentia ex se non habet constituere determinatam speciem virtutis, & sic non potest costituere virtutem cardinalem.

NONO Arguitur Iurisprudentia seu facultas civilis non habet rationem virtutis cardinalis. Sed facultas civilis coincidit,& est idem cum prudentia.Ergò prudentia non constituit virtutem cardinalem.Maior declaratur amplius;virtutes enim cardinales connectuntur cũ moralibus talitèr, quod aliæ sinè alijs esse non possint, vt docet Philosophus in capite vltimo huius libri sexti. Sed Iurisprudentia, seu facultas civilis non habet dictam connexionem cum alijs virtutibus moralibus;vt apparet inquamplurib Iurisprudentibus,seu habentibus facultatem civilem, vel ad gubernandam civitatem, vel regnum, absque eo quod sint præditi moralibus virtutibus. Ergò Iurisprudentia, seu facultas civilis non habet rationem virtutis cardinalis.Et primam minorem probo: expressa doctrina Aristotelis, quam tradit in principio capitis octavi sequentis; vbi ait: *At qui ciuilis facultas, & prudentia idem est habitus.* Ergò facultas civilis coincidit,& est idẽ cum prudentia. Ac per consequens, sicut facultasciv ilis nõ constituit virtutem cardinalem,nec prudentia potest illam constituere,aut talem rationem participare.

DECIMO Arguitur, & præcedens argumentum aliquo modo confirmatur virtus cardinalis, & exercitium illius non potest propriè reperiri in hominibus pravis, seu iniquis, quatenus pravi, & iniqui sunt. Sed prudentia, & eius operationes compatiuntur in hominibus pravis, seu iniquis. Ergò prudentia nec potest habere rationem virturis cardinalis, nec virtutis vllo modo,& absolutè loquẽdo.Maior est certa, & minorem probo, ex illo Lucæ 16. *Filij huius sæculi prudentiores filijs lucis ingeneratione sua sunt.*Sed filij huius sæculi sunt homines peccatores pravi,& iniqui, vt cõmunitèr intelligitur,& exponitur ille locus à Sanctis Patribus.Ergò prudentia,& eius operationes compatiuntur,& salvantur in hominibus pravis, & iniquis. Et consequentèr,prudentia nõ potest habere rationem virtutis moralis, & multò minus rationem virtutis cardinalis.

VNDECIMO Arguitur: virtutes cardinales talitèr inter se concatenantur, vt docet D. Ambrosius,& cum virtutibus moralibus connectuntur; quod non possint dari virtutes morales sine cardinalibus, nec vna virtus cardinalis sine alijs eiusdem rationis. Sed aliquæ virtutes morales, & etiam cardinales possunt dari in aliquibus hominibus,absque eo quod detur prudentia. Ergò prudentia non potest habere propriè rationem virtutis cardinalis. Maior patet, & minorem probo:in iuvenibus possunt esse quàm plures morales virtutes, vt temperantia, fortitudo,liberalitas, iustitia, & aliæ huiusmodi; & tamen in iuvenibus non videtur habere locum prudentia:tùm quia vt docet Aristoteles lib. 3. Topicorum, iuvenes non constat esse prudentes; quasi excludens prudentiam à iuvenibus. Tùm quia vt dicitur Iob capite 12. *In antiquis est sapientia, & in multo tempore prudentia.* Ergò in aliquibus hominibus possunt dari aliquæ virtutes morales, & etiam cardinales, absque eo quod detur prudentia, & sic prudentia non potest propriè habere quod sit virtus cardinalis.

DVODECIMO Arguitur; cum de ratione virtutis generalitèr loquendo sit, quod versetur circà bonum, & difficile, vt docet Aristoteles in superiori libro secundo, capite 3. & virtutes cardiles specialitèr, & præstantiori modo habeant rationem virtutis, speciali modo debent observare, versari determinatè circà bonum.Sed prudentia ex se non habet versari determinatè circà bonum.Ergo prudentia non potest habere propriè quod sit virtus cardinalis. Minorem in qua est difficultas probo;ex doctrina,quã in præsenti capite tradit Aristoteles, dicens. *Restat ergo habitum ipsam prudentiam esse agendi vera cum ratione circà ea, quæ sunt bona homini, atque mala.*Ecce vbi prudentiæ attribuit Aristoteles, quod versetur tàm circà mala, quàm circà bona.Ergò prudentia ex se non habet versari determinatè circà bonum; nec potest propriè induere, aut habere rationem virtutis cardinalis.

DECIMO Tertio arguitur;ea,quæ sunt communia hominibus, & brutis animantibus, non possunt propriè constituere virtutem cardinalem. Sed prudentia est quid commune hominibus, & brutis animantibus. Ergò prudentia non potest constituere verè, & propriè virtutem cardinalem. Cætera constant. Et minorem probo ex illo Matthæi 10. *Estote ergò prudentes sicut serpentes.* Ecce vbi prudentia serpentibus attribuitur. Sed serpentes sunt bruta animantia. Ergò prudentia est quid commune hominibus

nibus, & brutis animantibus. Et conſequentèr, non poteſt conſtituere virtutem cardinalem.

DECIMO Quarto arguitur: omni virtuti cardinali correſpondet, & contrariatur aliquod vitium. Sed prudentiæ non contrariatur aliquod vitium. Ergò prudentia non eſt virtus cardinalis. Maior per inductionem conſtat, & minorem probo, ſi prudentiæ cõtrariaretur aliquod vitium, maximè imprudentia. Sed imprudentia non habet rationem vitij. Ergò prudentiæ nullum vitium contrariatur. Cætera patent, & vltimam minorem probo, vt enim docet Philoſophus in ſuperiori libro tertio, capite 5. omne vitium habet, quod ſit voluntarium: & electivum ſubditum noſtræ humanæ poteſtati, arbitrio, & electioni. Sed imprudentia non habet eſſe voluntarium, & electivum, vt docet, & teſtatur D. Auguſtinus libro de Vera Religione capite 14 dicens: *Imprudentia autem non eſt aliquid voluntarium. Nullus enim vult eſſe imprudens.* Ergò imprudentia non habet rationem vitij: àc per conſequens, nullum vitium contrariatur prudentiæ, nec prudentia poteſt eſſe virtus cardinalis.

DECIMO Quinto arguitur. Si enim prudentiæ per ſe, & abſolutè loquẽdo, conveniret, quod eſſet virtus cardinalis: hoc ipſum deberet convenire omni prudentiæ; ſicut ex eo quod iuſtitia, fortitudo, & temperantia habent rationem virtutis cardinalis; id ipſum convenit omni iuſtitiæ, & omni fortitudini, & omni temperantiæ. Sed ratio virtutis cardinalis non competit omni prudentiæ. Ergò prudentia, ex ſe non participat propriè rationem virtutis cardinalis. Maior apparet certa, & minorem probo: prudẽtia carnis videtur conſtituere determinatam ſpeciem prudentiæ. Sed prudentiæ carnis non convenit, quod ſit virtus cardinalis. Ergò ratio virtutis cardinalis non convenit omni prudentiæ. Cætera conſtant, & vltimam minorem probo; nulla virtus cardinalis fundat inimicitiam, aut oppoſitionem cum Deo. Sed prudentia carnis fundat oppoſitionem, & inimicitiam cum Deo, vt conſtat ex illo Apoſtoli, capite 8. ad Romanos: *Prudentia carnis inimica eſt Deo.* Ergò prudentiæ carnis non convenit, quod ſit virtus cardinalis: àc per conſequens, nec prudentiæ abſolutè ſumpte, & abſolutè loquẽdo de illa.

DECIMO Sexto arguitur, aſtutia videtur eſſe quædam pars prudentiæ: nã vt dicitur Proverbiorum 13. *Aſtutus omnia agit cũ conſilio*: & cũ conſiliari ſit proprium prudentiæ, vt docet Philoſophus in hoc præſenti capite; conſequens appareret, quod aſtutia ſit pars, aut ſpecies prudentiæ; & ſic ſi prudẽtia ſecundum ſe eſſet virtus cardinalis, hoc ipſum deberet convenire aſtutiæ. Sed aſtutia non poteſt conſtituere virtutem cardinalem. Ergò nec prudentia. Maior videtur certa, & minorem probo; ab exercitio virtutum, & ſpeclalitèr cardinalium non debent homines abſtineri. Sed ab aſtutia, & eius operationibus debent homines abſtineri, vt conſtat ex illo Apoſtoli 2. ad Corinthios capite 4. *Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in aſtutia, neque adulterantes Verbum Dei.* Ergò aſtutia non poteſt conſtituere virtutem cardinalem; àc per conſequens, nec prudentia.

DECIMO Septimo arguitur; ſi prudentia conſtitueret virtutem cardinalem, id ipſum deberet convenire arti. Sed ars non conſtituit virtutem cardinalem. Ergò nec prudentia. Cætera patent, & maiorem probo; prudentia coincidit cum arte, & eſt idem cum ea. Ergò ſi prudentia conſtitueret determinatam virtutem cardinalem, idem conveniret arti. Antecedens probo; vt enim docet Philoſophus in hoc præſenti capite quinto; proprium eſt prudentiæ, quod ſit habitus conſiliativus. Sed conſiliari circà determinatam, & propriam materiam convenit artibus, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio, capite tertio, & ſic etiam experitur inquam pluribus artibus, vt appareat in arte medicinali, militari, & gubernativa. Ergò prudentia coincidit cum arte, & eſt idem cum ea. Vnde ſi prudentiæ conveniret conſtituere virtutem cardinalem, idem deberet competere arti: & cum arti hoc non competat, nec prudentiæ poteſt convenire.

DECIMO Octavo arguitur: virtutes cardinales, vt inconfeſſo eſt apud omnes, ſunt tantum quatuor. Sed ſi prudentia eſſet virtus cardinalis, darentur pluſquàm quatuor virtutes cardinales. Ergò prudentia non poteſt ſimilem virtutem conſtituere. Maior eſt ita certa, vt communitèr admiſſa. Et minorem probo, prudentia enim, vt in præcedentibus quæſtionibus oſtendimus, eſt virtus ſubalterna continens ſub ſe plures ſpecies virtutum. Et ſic ſi conſtitueret virtutem cardinalem; intra prudentiam darentur plures virtutes cardinales ſpecie differentes; & cum aliàs iuſtitia, fortitudo, & temperantia

par-

participent eandem rationem: consequẽs est, quod si prudentia esset virtus cardinalis, darentur plus quàm quatuor virtutes cardinales. Et cum hoc nondebeat admitti, nec admittendum videtur, quod prudentia constituat similem virtutem intellectualem.

DECIMO Nono arguitur ad probandum contrà secundam conclusionem; quod prudentia non sit suprema inter reliquas virtutes morales. De ratione virtutis est; quod versetur circà bonum; ità vt quantò maior, & præstantior fuerit virtus; tantò magis habeat versari circà bonum, aut circà maius bonum versetur. Sed facta comparatione inter prudentiam, & reliquas virtutes morales, prudentiæ non attinet magis, quod versetur circà bonum, quàm alijs moralibus virtutibus: immò potius multo minus ex eo quod cum prudentia sit essentialitèr virtus intellectualis residens in ipso intellectu, ad quem solùm attinet respicere verum, & non bonum; etiam prudentia per se non videtur versari circà bonum, sed solùm circà verum: & cum aliæ virtutes propriè resideant in potentijs appetitivis, quæ per se habent versari circà bonum; ideò magis versantur circà bonum aliæ virtutes morales, quam prudentia. Ergò præstantiores, & nobiliores sunt cæteræ aliæ virtutes morales, quàm ipsa prudentia.

VIGESIMO Arguitur, propriùs, & perfectius convenit constituere virtutem cardinalem iustitiæ, fortitudini, & temperantiæ, quàm prudentiæ. Ergò tres priores virtutes relatæ sunt perfectiori modo virtutes cardinales, quàm ipsa prudentia: & sic debent obtinere superiorem locum, & sedem in linea talium virtutum. Antecedens probo; ratio virtutis cardinalis necessariò fundatur supra virtutem moralem: ità vt tantum illæ virtutes, quę aut per essentiam, aut aliquo modo participant rationem virtutis moralis, possunt fundare, & constituere virtutem cardinalem; & sic illæ virtutes, quæ proprius, & perfectius participant rationem virtutis moralis, debent constituere perfectiori, & præstantiori modo virtutem cardinalem. Sed iustitia, fortitudo, & temperantia participant præstantiori, & perfectiori modo rationem virtutis moralis, quàm illam participat prudentia. Cum illæ sint virtutes morales ab intrinseco, per essentiam, & secundùm proprium esse entitativum, & quasi substantiale. Et prudentia solùm habeat rationem virtutis moralis, quasi ab extrinseco, & accidentalitèr per modum cuiusdam proprietatis participatæ. Ergò proprius, & perfectius convenit iustitiæ, fortitudini, & temperantiæ constituere virtutem cardinalem, quàm id conveniat prudentiæ. & consequentèr, præstantiores, & perfectiores virtutes constituunt in linea virtutum moralium, & cardinalium iustitia, fortitudo, & temperantia, quàm prudẽtia.

Vigesimo primo arguitur; in linea intellectuali præstantiores, & perfectiores sunt illi habitus, qui habent determinationem ad verum, quàm illi, qui sunt indifferentes ad verum, & falsum. Ideò enim ars, prudentia, intellectus principiorum, scientia, & sapientia intra lineam intellectualem constituunt proprias virtutes; & id non convenit opinioni, & suspicioni; quia quinque priores habitus sunt determinati ad verum; & alij duo posteriores, scilicét habitus opinionis, & suspicionis sunt indifferentes ad verum ad falsum. Ergò etiam in linea morali perfectior, & præstantior erit ille habitus, qui per se habuerit determinationem ad bonum; quàm ille, qui habet indifferentiam ad bonum, & malum. Sed aliæ virtutes morales, aut ad minus quàm plures ex illis habent determinationem ad bonum; vt apparet in iustitia, liberalitate, & alijs similibus; & prudentia non habet determinationem ad bonum, sed ex se est habitus indifferens ad consiliandum *Circà ea, quæ sunt bona homini, atque mala.* Vt expressè docet Aristoteles in hoc præsenti capite. Ergò plures virtutes morales dantur, quæ sunt præstantiores, & perfectiores, quàm prudentia; & sic prudentia non debet obtinere primum locum inter omnes alias virtutes attinentes ad dictam lineam moralem.

VIGESIMO Secundo arguitur; intra lineam moralem, præstantiorem, & perfectiorem rationem virtutis videtur habere illa virtus, quæ ex se, & ex propria ratione, & conceptu habet, quod sit ratio magnificandi alias virtutes, quàm illa virtus, quæ talem dignitatem, & præstãtiam non obtinet. Sed magnanimitas est ratio magnificandi alias virtutes morales, & actus, seu operationes virtuosas earum; vt docet Philosophus in superiori libro 4. cap. 3. Et alias prudentiæ non videtur hoc competere. Ergò præstantior, & nobilior virtus debet esse intrà lineam moralem magnanimitas, quàm prudentia. Et consequentér, intrà talem lineam prudentia non obtinet primum locum, nec occupat primam sedem.

VI-

VIGESIMO Tertio arguitur ex illa doctrina, quam tradit Philosophus in superiori libro secundo, capite 4. vbi assignans conditiones, aut rationes exactas ad constituendam virtutem cardinalem, tertio loco assignat firmitatem, seu permanentiam, & constantiam in operando conformitèr ad rectam rationem: dicens: *Tertio si firmo animo, ac immutabili agat.* Ex qua quidem doctrina sic argumentor. Cũ enim de ratione virtutis moralis sit, quod habeat modum firmum, & immutabilem operandi virtuosè; illa inter reliquas virtutes morales erit perfectior, & præstantior virtus, quæ magis firmat animum ad operandum virtuosè. Sed hoc non convenit prudentiæ, sed humilitati, quæ est virtus moralis distincta à prudentia. Ergò prudentia non est suprema, & præstantior virtus inter omnes alias virtutes morales. Maior apparet certa, & minorem probo; ex doctrina D. Gregorij, Homilia 7. in Evangelia circà finem; vbi dicit: *Quod qui cæteras virtutes sine humilitate congregat; quasi paleas in uentum portat.* Ostẽdens quod legitimum fundamentum, & radix firmãs animum humanum ad virtuosè operandum est humilitas. Sed humilitas est virtus moralis distincta à prudentia. Ergò hoc, quod est firmare animum ad operandum virtuosè, non convenit specialitèr prudentiæ, sed alteri virtuti morali specificè ab ea distinctæ: & consequentèr, prudentia non est perfectior, & præstantior virtus inter omnes, quæ attinent ad lineã moralem, seu virtutum moralium.

VIGESIMO Quarto arguitur: de ratione virtutis moralis est, quod sit benè factiva. Ergò illa in comparatione ad alias erit præstantior, & maior virtus, quę fuerit magis benefactiva. Sed benefacere potius videtur competere alijs virtutibus, quàm prudentiæ. Ergò prudentia non est præstantior, & maxima inter alias virtutes morales. Maior videtur constare ex ipsa ratione generali virtutum; & minorem probo; benefacere est conferre bonum. Sed magis collativa bonorum apparet liberalitas, quàm prudentia, vt attentè eas considerando videtur constare. Ergò benefacere potius competit alijs virtutibus moralibus, quàm prudentiæ: ac per consequens, prudentia non est maxima virtus in comparatione ad omnes alias virtutes morales.

VIGESIMO Quinto arguitur ex quadã doctrina, quã proponit Philosophus in hoc præsenti capite quinto: dicens. *Vnde, & temperantiam conseruatricem prudentiæ appellamus. Conseruat autem talem existimationem.* Ex qua doctrina sic conficio argumentum; de ratione causæ, inquantum causa est respectu cuiuslibet effectus; est quod sit perfectior, & superior, quàm est fectus, respectu cuius est causa. Sed secundum Aristotelem temperantia est causa productiva, & conservativa prudentiæ. Ergò temperantia est virtus superior, & præstantior, quàm prudentia. Sed tẽperantia est vna ex virtutibus moralibus, & cardinalibus. Ergò inter virtutes morales, & cardinales datur aliqua virtus, quæ sit superior, & perfectior, quàm prudẽtia.

VIGESIMO Sexto arguitur, ex alia doctrina, quam habet, seu tradit Aristoteles in capite duodecimo sequenti; dũ dicit: *Etenim virtus quidem propositum facit rectum: prudentia autem ea, quæ in illud perducunt.* Tùnc sic; inter prudentiam ex vno capite, & reliquas virtutes morales ex alio, assignat Philosophus hoc discrimen; scilicet quod virtutes morales faciũt rectam intentionem finis; prudentia autẽ disponit, & determinat ea, quæ sunt ad finem, nempè media. Sed perfectius obiectum est finis, quàm media. Ergò circà perfectius obiectum versantur aliæ virtutes morales, quàm prudentia. Sed dignitas, & præstantia habituum, & virtutum desumitur ex obiecto. Ergò perfectiorem rationem virtutis obtinent, & habent aliæ virtutes morales, quã habet prudẽtia. Et sic prudẽtia nõ potest esse præstãtior virtus, quã reliquæ virtutes morales.

VIGESIMO Septimo arguitur, ideò attribuimus prudentiæ; quod sit superior, & præstantior virtus inter reliquas virtutes morales; quia est præceptiva; per quod ostenditur magis domina, & superior. Sed ad prudentiam non videtur attinere, quod sit præceptiva. Ergò sine legitimo fundamento attribuitur prudentiæ, quod habeat primatum, & occupet primum locum inter omnes virtutes morales. Maior ex supra dictis circà probationẽ secundæ conclusionis videtur constans. Et minorem probo, præcipere propriè pertinet ad voluntatem. Sed prudentia non est in voluntate. Ergò ad prudentiam non pertinet propriè, quod sit præceptiva. Cætera patent, & maiorem probo; ad illam partẽ, seu potentiã humanã pertinet propriè præcipere, ad quã pertinet, mouere alias potẽtias inferiores ad executionem, & ad impletionem præcepti. Sed hoc est proprium voluntatis: tùm quia ex se habet facultatem motiuam, & applicatiuam: tùm quia ad eandem voluntatem attinet finis,

cuius

cuius etiam propriam allicere, & movere ad sui consecutionem. Ergò præcipere propriè pertinet ad voluntatem: & cùm prudentia non resideat in voluntate, sed intellectu: consequens apparet, quod prudentia non sit præceptiva, nec ex hoc capite potest ei competere, quod habeat excessum dignitatis, & perfectionis respectu aliarum virtutum moralium.

VIGESIMO Octavo arguitur; si propter aliquam rationem prudentia esset superior, & perfectior virtus, quàm aliæ virtutes morales; maximè quia aliæ virtutes morales dependent â prudentia; talitèr quod sinè prudentia, nec possint adquiri, nec possunt operari, aut conservari. Sed etiam prudentia habet similem dependentiam à virtutibus moralibus; ità vt sinè assistentia aliarum virtum non possit permanere; vt satis clarè docet Philosophus in capite vltimo, huius libri, dicens: *Patet igitur ex dictis fieri non posse, vt sinè prudentia sit homo propriè bonus, & absque morum virtute prudens.* Ergò non est ratio cõvincens, quod prudentia habeat superioritatẽ respectu aliarum virtutum moralium, & sic non debet admitti, quod habeat dictum excessum.

VIGESIMO Nono arguitur; de ratione virtutis, secundum Aristotelem in superiori libro secundo, cap. 6. est; quod sit habitus operativus. Ergò illa virtus inter alias erit perfectior, seu præstantior, cui melius, aut proprius convenit ratio habitus operativi. Sed ratio habitus activi, seu operativi perfectiori modo convenit virtutibus moralibus, quàm prudentiæ; cùm prudentia sit habitus intellectualis secundùm suam entitatem, & substantiam, in quo quidem habitu, sicut, & in intellectu non potest dari praxis; & in alijs habitibus attinentibus ad alias virtutes morales possit dari, quod eliciant actus, seu operationes, quæ sint praxis; & ratio operativi proprius, & magis salvetur in eo, quod habet rationem praxis, quàm in eo, quod non habet talem rationem. Ergò perfectiorem rationem virtutis obtinent, & habent virtutes morales, quàm prudentia. Et sic præstantiores sunt illæ, quàm ista.

DENIQVE Arguitur; proprium enim est virtutum moralium, quod consistant in medio. Ergo illa virtus erit perfectior, cui perfectiori modo competit habere medium, seu mediocritatem. Sed hoc, quod est habere medium, seu mediocritatem perfectiori modo convenit alijs virtutibus, quàm prudentiæ; cùm in alijs virtutibus moralibus dentur vitia extrema distincta, & manifesta, in ordine ad quæ ostendatur, & declaretur medium, seu mediocritas competens illis virtutibus: & in prudentia, nec possint assignari, nec in veritate dentur vitia extrema, in ordine ad quæ constituat medium, seu mediocritatẽ talis virtus. Ergò ratio virtutis melius salvatur in alijs virtutibus moralibus, quàm in prudentia. Et sic prudentia non constituit supremam virtutem incomparatione ad morales.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, distinguendo maiorem. De ratione virtutum cardinalium est, quod sint etiam virtutes morales, distinguo maiorem. Quod sint morales, vel quantum ad essentiam, vel adminus quantum ad aliquã rationem accidentalem, ità vt participent cùm sufficienti fundamento talem denominationem, concedo maiorẽ. Quod sint etiam morales, quoad substantiam, vel essentiam; ità vt debeant subiectari in potentijs appetitivis, nego maiorem. Sed prudentia non habet rationem virtutis moralis, distinguo minorem; ità vt participet talem rationem essentialiter, & quantum ad substantiam, concedo minorem. Non habet rationem virtutis moralis, secundũ quandam rationem accidentalem sufficientem adhoc, vt participet talem denominationem, nego minorem. & consequẽtiam. Nàm etiam si ad constitutionẽ virtutis cardinalis exigatur pro fundamento, quod virtus obtinens talem rationẽ sit moralis; non tamen est necessarium, quod sit moralis essentialitèr, & quantùm ad veritatem, vel substantiam; eo modo, quo habent tale esse virtutes residentes in potentijs appetitivis; sed satis est, quod habeat esse morale, quasi accidentaliter; scilicet ratione materiæ, circà quam versatur, & rectitudinem, quam supponunt, aut causant aliquo modo in appetitu: & cùm hoc propriè detur, & salvetur in prudentia; consequens est, quod prudentia constituit virtutem cardinalem veram, & perfectissimam inter reliquas.

AD Secundum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem, nego etiam maiorem absolutè sumptam. Quànvis enim virtutes cardinales incomparatione ad alias virtutes morales, respectu quarum habent, quod sint cardinales, habeant excessum dignitatis, & principalitatis; tamen non habent rationem cardinalium ex eo præcisè, quod sint principaliores alijs; sed quià talitèr fundant principalitatem, quod se habent, tanquam cardines vitæ humanæ activæ; &

tanquam fontes, aut radices, à quibus cæteræ aliæ virtutes morales participant aliquem modum, aut proprietatem, quam obſervant in omnibus ſuis operationibus; vt videre eſt, à temperantia, moderationem: à fortitudine, firmitatem: à iuſtitia, rectitudinem: & à prudentia, debitam directionem, & diſcretionem operum virtuoſorum. Et cùm talis modus cardinis, & radicis reſpectu reliquarum virtutum moralium ſalvetur in prudentia, & non detur in ſapientia: indè provenit, quod prudentia legitimè conſtituat virtutem cardinalem, & quod id non competat ſapientiæ.

AD Tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: ſapientia, & prudentia coincidunt, diſtinguo maiorem ſapientia ſumpta in acceptione lata pro cognitione perfectiſsima attinente ad lineam rerum humanarum, concedo maiorem. Sapientia ſimplicitèr dicta, & ſumpta in acceptione ſtricta, nego maiorem. Sed ſapientia nullo modo conſtituit virtutem cardinalem, diſtinguo minorem; ſapientia ſimplicitèr dicta, & ſumpta in acceptione ſtricta, & rigoroſa, concedo minorem. Sapientia ſumpta in acceptione ampla, nego minorem, & conſequentiam. Quià coincidentia, quæ datur inter ſapiẽtiam, & ſcientiam, ſolùm reperitur inter ſapientiam ſecundùm quid, ſeu ſumptam in acceptione lata, non autem ſumendo ſapientiam in acceptione ſtricta. Et ſic nõ obſtat; quod ſapientia ſtrictè ſumpta non conſtituat virtutem cardinalem, adhoc, vt prudentia poſsit, & debeat illam conſtituere. Vndè Angelicus Magiſter attingẽs materiam, huius argumenti 2. 2. quæſt. 47. artic. 2. ad 1. inquit: *Sapientia conſiderat cauſam altiſsimam ſimplicitèr. Vndè conſideratio cauſæ altiſsimæ inquilibet genere pertinet ad ſapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum cauſa altiſsima eſt finis communis toti vitæ humanæ, & hunc finem intendit prudentia. Dicit enim Philoſophus in ſexto Æthicorum, quod ſicut ille, qui ratiocinatur benè ad aliquem finem particularem, puta, ad victoriam dicitur eſſe prudens, non ſimplicitèr, ſed in hoc genere; ſcilicet in rebus bellicis. Ita vt ille, qui benè ratiocinatur ad totum benè viuere, dicitur prudens ſimplicitèr. Vndè manifeſtum eſt, quod prudentia eſt ſapientia in rebus humanis, non autem ſapientia ſimplicitèr: quià non eſt circà cauſam altiſsimam ſimplicitèr: eſt enim circà bonum humanum. [Homo autem non eſt] optimum eorum, quæ ſunt: & idcò ſignanter dicitur, quod prudentia eſt ſapientia viro, non autem ſapientia ſimplicitèr.*

AD Quartum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem, dico: quod in illo loco non ſolùm attribuit Philoſophus prudentiæ, quod ſit cognoſcitiva ſingularium; verum etiàm primariò de illa dicit, quod eſt cognoſcitiva vniverſalium, & poſteà, quaſi per extenſionem, illi attribuit, quod ſit cognoſcitiva ſingularium, inquit enim: *Neque prudentia eſt vniverſalium ſolùm; ſed ſingula etiam oportet cognoſcere. Eſt enim actiua: & actio circà ſingula ipſa verſatur.* Et cum cognoſcere vniverſalia non pertineat ad ſenſum, ſed hoc ſit proprium intellectus: conſequens eſt, quod prudentia non ſubiectatur in ſenſu aliquo, ſed in intellectu, & ſic ex hoc capite non amittit, quod conſtituat virtutem cardinalem. Itaquè loco vbi ſuprà, artic. 3. ad 3. ait Angelicus Parens: *Quod ſicut Philoſophus dicit in ſexto Æthicorum; prudentia non conſiſtit in ſenſu exteriori, quo cognoſcimus ſenſibilia propria; ſed in ſenſu interiori, qui perficitur per memoriam, & per experimentum ad prõpte iudicãdũ de particularibus expertis nõ tamẽ ità: quod prudentia, ſit in ſenſu interiori, ſicut in ſubiecto principali. Sed principaliter quidem eſt in ratione; per quandam autem applicationem pertingit ad huiuſmodi ſenſum.*

AD Quintum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed prudentia eſt idem, àc ſcientia, diſtinguo minorem; ſumendo ſcientiam in acceptione lata, & ampla, concedo minorem. Sumendo ſcientiam in acceptio ſtricta, propriè dicta, & rigoroſa, nego minorem, & conſequentiam. Scientia enim poteſt ſumi duplicitèr; ſcilicet, vel in acceptione ſtricta, & rigoroſa; quatenus cõſtituit determinatum habitum intellectualem, verſantem circà neceſſaria, & æterna, & proût eſt virtus condiviſa ab arte, & ab intellectu principiorum, & ſapientia; & ſecundùm iſtam acceptionem, & conſiderationem; etiam contraponitur, & condividitur à prudentia, abſque eo, quod habeat aliquam coincidentiam cùm illa. Alio modo poteſt ſumi prò cognitione communitèr dicta; & ſpecialitèr pro illa cognitione, quæ habetur de agendis diſponendo, & ordinando in finem media ad eiuſdem finis conſecutionem conuenientia. Et hoc modo cõvenit prudentiæ, quod ſit ſcientia. Et in iſto ſenſu deſcribit Diuus Auguſtinus, loco allegato, in argumento, prudentiam, dicens: quod prudentia

tia est appetendarum, & vitandarum rerum scientia. Et vt sic nullum datur, aut apparet inconveniens in eo, quod scientia constituat virtutem cardinalem, sicut illam constituit prudentia; cùm qua coincidit. Vndè exponens D. Thomas relatum locum Divi Augustini 2. 2. distinctione 47. artic. 4. ad primum inquit: *Quod Augustinus ibi largè accipit scientiam pro qualibet recta ratione.*

AD Sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, distinguo maiorem. Si prudentia aliquo modo constitueret virtutem daretur virtus prudentiæ, distinguo; virtus prudentiæ consistens in habitu eiusdem prudentiæ, concedo maiorem. Virtus prudentiæ distincta ab ipso habitu, in quo prudentia consistit; & per quam prudentia constitueretur inesse virtutis, aut participaret esse virtuosum, nego maiorem. Sed non datur virtus prudentiæ, distinguo minorem; virtus prudentiæ distincta ab eadem prudentia, quasi rectificans, & perficiens eam; adhoc, vt habeat esse virtuosum, concedo minorem. Non datur virtus prudentiæ, quæ est prudentia, nego minorem, & consequentiam. Nàm in illo loco ponit Philosophus, distinctionem inter prudentiam, & artẽ, quantum adhoc, quod ars indiget alia virtute rectificante, quod non habet prudentia; quià per se ipsam est perfectissima virtus, vt exponit Angelicus Patens prædictum locum Aristotelis, tùm in presenti libr. 6. Tùm 1. 2. quæstione 57. articulo tertio, ad primum. Tùm etiam 2. 2. quæstione 47. articulo 4. ad 2. vbi hæc habet: *Ad secundum dicendum: quod Philosophus dicit: artis esse virtutem: quia non importat rectitudinem appetitus. Et ideo ad hoc, quod homo rectè vtatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ sunt artis.*

AD Septimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Quià vt alibi iàm exposuimus cum D. Thoma, locum Proverbiorum contentum in hoc argumento; sensus illorum verborum non est quod prudentiæ subiectivè consideratæ, & per modum materiæ rectificandæ sit imponendus aliquis modus, sed quod per ipsam prudentiam, tanquam per rationem formalem moderandi sit imponendus, aut causandus aliquis modus in materia agibilium. Vndè formalia verba Angelici Præceptoris sunt hæc: *Illud dictum sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda. Sed quià secundum prudentiam est aliquis modus imponẽdus.*

AD Octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem. Sed prudentia dicit quandam rationem genericam, seu generalem attinentem ad omnem virtutem, distinguo minorem: rationem genericam habentem propriè rationem generis respectu omnium virtutum, in hoc sensu scilicet; quod prudentia ad modum generis possit prædicari, & verificari de omnibus virtutibus, nego minorem. Dicit rationem genericam ad omnem virtutem per modum causæ vniversalis influentis in omnis virtutis directionem, & discretionem in ordine ad stabiliendum modum correspondens vnicuique virtuti, concedo minorem, & nego consequentiam. Quià dùm modo prudentia non habeat primum modũ generalitatis; non obstat, quod inesse, aut consideratione quasi Physica habeat rationem causæ vniversalis; adhoc, vt constituat determinatam speciem virtutis; & vt sit verè, & propriè virtus cardinalis.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; facultas civilis, seu iurisprudentia, non habet rationem virtutis cardinalis, distinguo maiorem, sumpta reduplicativè, aut formaliter sub ea ratione, sub qua talis facultas distinguitur à prudentia nudè, & substantialiter sumpta, concedo maiorem. Non habet rationem virtutis cardinalis, si sumatur, & consideretur identicè, & materialitèr, secundum coincidentiam, quam habet cum prudentia propriè dicta, nego maiorem. Sed facultas civilis coincidit, & est idem cùm prudentia, distinguo minorem; est idem quoad entitatem, & substantiam habitus, ommitto minorem. Est idem formaliter, & secundùm suum expressum, & particularem conceptum, nego minorem, & consequentiam. Quià vt in eodem loco dicit Aristoteles: *Civilis facultas, & prudentia idem est habitus: esse tamen ipsarum non idem est. Eius autem, quæ in Ciuitate versatur, ea quidèm, quæ est vt architectura, prudentia, legum est ferendarum facultas: quæ verò in singulis versatur ciuilis nomine communi vocatur. Hæc autem est activa, & deliberativa.* Eccè vbi, quanvis Aristoteles admittat aliquam coincidentiam, quasi materialem, seu obiectivam inter facultatem civilẽ, & prudentiã: tamẽ ostendit, & declarat sufficienter inter eas

formalem distinctionem; secundùm quam potest competere prudentiæ propriè, & strictè sumptæ, quod sit virtus cardinalis; absque eo, quod id debeat attribui civili facultati. Quod amplius manifestat, & illustrat Angelicus Parens, & Magister 2. 2. dicta quæstione 47. articul. 11. ad 1. dicens: *Quod Philosophus non intendit dicere, quòd politica sit idem secundùm substantiam habitus cuilibet prudentiæ: sed prudentiæ, quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem prudentia dicitur secundum communem rationem, prudentia: prout scilicet est quædam ratio recta agibilium dicitur autem politica, secundùm ordinem ad bonum commune.*

AD Decimum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed prudentia, & eius operationes compatiuntur, & reperiuntur in hominibus pravis, seu iniquis, distinguo minorem. Prudentia vera, & perfecta, seu strictè sumpta, nego minorem. Prudentia apparens, & impropria, sumpta in acceptione lata, & ampla, omitto minorem, & nego consequentiam. Pro cuius doctrinæ ampliori declaratione animadvertenda, & meditanda venit doctrina, quam tradit D. Thomas, vbi suprà, articulo 11. in corpore, vbi hæc habet: *Respondeo dicendum, quod prudentia dicitur tripliciter: est enim quædam prudentia falsa, & per similitudinem dicta. Cùm enim prudens sit, qui benè disponit, quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem; ille, qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantùm illud, quod accipit pro fine, non est verè bonum, sed secundum similitudinem: sicut dicitur aliquis bonus Latro. Hoc enim modo potest secundùm similitudinem dici prudens Latro, qui conuenienter vias ad inuenit ad latrocinandum. Et huiusmodi prudentia est, de qua Apostolus dicit ad Roman. 8. Prudentia carnis mors est: quæ scilicet finem vltimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera; quia adinuenit vias accomodatas ad finem verè bonum. Sed est imperfecta duplici ratione. Vno modo; quia illud bonum, quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ; sed alicuius specialis negotij; puta, cùm aliquis adinuenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad nauigandum; dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo; quia deficit in principali actu prudentiæ; puta; cùm aliquis rectè consiliatur, & benè etiam iudicat de his, quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficacitèr præcipit. Tertia autem prudentia est vera, & perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ consiliatur, iudicat, & præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter. Quæ in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis, & malis. Maximè illa, quæ est imperfecta propter finem particularem. Nàm illa, quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.*

ET Ex his procedit ad solutionem argumentorum his verbis.

AD Primum ergò dicendum, quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia. Vndè non dicitur simpliciter, quod sint prudentes; sed in generatione sua.

AD Vndecimum argumentum respondetur; omissa maiori, negando minorem; & ad probationem similitèr, concessa maiori, nego minorem: quià etiamsi in iuvenibus, per se loquendo, & vt plurimum, dentur aliqua impedimenta, obstantia assuefactionem, seu vsum, & conservationem prudentiæ, àc per consequens, reliquarum virtutum moralium; tamen hoc non aufert, quod in iuvenibus possint dari, & quod dentur omnes virtutes simul cùm prudentia. Vndè Aristoteles libro tertio Topicorum non negat, quod iuvenes sint prudentes; sed solum dicit, quod non constat de hoc; ostendens, quod in eis, adquisitio, & conservatio prudentiæ habet specialem difficultatem; tùm ob impedimentum vehementium passionum insurgentium, & perturbantium animum humanum, auferendo debitam considerationem rerum: tùm ob defectum experientiæ. Et ob hanc causam dicitur, Iob c. 12. *Quod in multo tempore est prudentia.* Attribuendo senibus prudentiam, tanquàm subiectis magis idoneis. Vndè Angelicus Parens, & Magister exponens relatum locum Iob, loco vbi suprà, articulo 15. ad 2. dicit: *Quod prudentia magis est in senibus, non solùm propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.*

AD Duodecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; cùm de ratione virtutis generaliter loquendo sit, quod versetur circà bonum; specialitèr, hoc debet conuenire virtutibus cardinalibus; ità vt determinatè debeant versari circà bonum, distinguo maiorem; circà bonum præcisè, & omnibus modis. Tàm nempè materialitèr, quàm formalitèr respiciendo ad bonum, nego maiorem. Circà bonum; hoc est, benè, & honestè attingendo suam materiam sub ratione, quæ, aut formaliter, & expressè sit bona,

aut

aut saltim identicè contineat, & dicat veram bonitatem, concedo maiorem. Sed prudentia non versatur determinatè circà bonum, distinguo minorem; circà bonũ, quod sit tale secundùm omnem rationem, & considerationem, omitto minorem. Circà bonum talitèr, quod ratio sub qua attingit suum obiectum, non includat determinatè bonum verum, nego minorem, & consequentiam. Quià non est de ratione virtutis absolutè loquendo; quod talitèr versetur circà bonum, quod non possit extendi ad malum, tanquàm ad materiã, in qua benè operetur, sed quod versetur circà obiectum, quod vel in se sit bonum, vel aliàs sit malum; semper attingat illud sub aliqua ratione formali, quæ vel explicet, seu exprimat, vel adminus implicet, seu includat bonitatem. Vt videre est in fortitudine; fortitudo enim vera virtus est, non quomodocunque, sed cardinalis, & tamen per se habet respicere mala; nempè pericula mortis, & dolores, & labores, qui occurrunt in bello: & tamen quià illa omnia respicit sub ratione honesta, includente, & afferente per se bonitatem; ideò perfectam rationem virtutis conservat; immò, & perfectæ virtutis cardinalis. Et idem pariformitèr dicimus de prudentia; quod etiam si versetur circà omnia humana, tàm bona, quàm mala, cùm tamen versetur circà illa sub ratione veri practici, dicente extensionem ad agibilia, in qua quidem ratione includitur necessariò bonitas; consequens est, quod in prudentia salvantur ea, quæ sunt de ratione virtutis, & sic constituit virtutem, & cardinalem.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed prudentia est quid commune hominibus, & brutis animantibus, distinguo minorem. Prudentia vt sic; hoc est, procùt abstrahit analogicè à prudentia vera, & apparenti, seù à propria, & impropria, concedo minorem. Prudentia vera, & propriè dicta, quæ est ratio agibilium, nego minorem, & consequentiã. Nàm prudentia, quæ brutis animantibus attribuitur, non est vera, & propria prudentia, sed quædam prudentia methaphorica, & impropriè dicta; secundum quandam analogiam, seu similitudinem; ad eum modum, quo prato solet attribui risus. Vndè sicut risus vt sic, procùt abstrahit à verò, & à methaphorico, dictus de rationalibus, & irrationalibus, non aufert, quod risus strictè sumptus sit proprietas naturæ rationalis; sic pariformitèr; quod prudentia vt sic, & secundum analogam considerationem, dicatur de hominibus, & brutis; id non impedit, quod prudentia strictè sumpta, & cùm proprietate dicta, sit propria respectu hominum; & quod in illis constituat virtutem cardinalem.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Et ad secundam probationem, cõcessa maiori, distinguo minorem. Sed imprudentia non habet esse voluntarium, & electivum, distinguo; quantùm ad deformitatem, & disconvenientiam, quã exprimit, omitto minorem. Quantum ad suum esse entitativum actus, & habitus, nego minorem, & consequentiam. In imprudentia enim, tàm actualiter, quàm habitualiter sumpta; occurrit, aut intervenit; quod in alijs quàm pluribus lineis, aut generibus vitiorum, & actuum vitiosorum experitur; nàm plures gaudentes habitu, & actibus intemperantiæ, positivè nollent habere deformitatem annexam illis entitatibus peccaminosis; & tamen hoc non tollit, quo minus, tàm vitium, quàm actus peccati intemperantiæ liberè habeantur, & exerceantur; quià habitibus vtimur cùm volumus. Et quod omnia illa sint simplicitèr voluntaria: non obstante, quod habeant aliquam involuntarietatem secundùm quid. Vndè loquens Angelicus Parens de hac materia 2. 2. quæstione 53. articulo 1. in solutione ad primum, dicit: *Ad primum ergò dicendum; quod deformitatem imprudentiæ nullus vult: sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Vnde, & Philosophus dicit in sexto Æthicorum; quod ille, qui circà imprudentiam peccat volens, minus acceptatur.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: si prudentiæ absolutè sumptæ conveniret constituere virtutem cardinalem; id ipsum deberet convenire omni prudentiæ, distinguo maiorem. Omni prudentiæ verè, & strictè sumptæ, concedo maiorem. Omni prudentiæ vt sic, loquendo de prudentia in absoluta, & analoga consideratione, nego maiorem. Sed ratio virtutis cardinalis non convenit omni prudentiæ, distinguo minorem. Omni prudentiæ, vt sic, quatenus prudentia abstrahit à vera, & à methaphorica, omitto minorẽ. Non convenit omni prudentiæ propriè, & strictè acceptę; eo modo, quo habet rationẽ prudẽtię, nego minorẽ, & cõsequẽtiã. Nã prudẽtia carnis, licet prudẽtia denominetur, propter quãdã similitudinẽ, seù methapho-

ram: tamen non habet verè, & propriè rationem prudentiæ; sed quoad substantiam est vitium constituens homines vitiosos, seu peccatores, vt constat ex illa præclarissima doctrina, quam superius in solutione ad 10. argumentum adduximus ex Angelico Parente, & Magistro. Quarè non obstat, quod prudentia carnis non constituat virtutem cardinalem; adhoc vt prudentia vera, & propriè dicta debeat talem virtutem constituere.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; astutia est quædam pars prudentiæ, distinguo maiorem; prudentiæ impropriè, & methaphoricè sumptæ, omitto maiorem. Prudẽtiæ verè, & propriè dictæ, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Quia astutia propriè sumpta, & secundum suam propriam impositionem, & significationem accepta potius dicit vitium contrapositum prudentiæ; quàm exprimat aliquam legitimam partem prudentiæ, vt explicat Angelicus Præceptor quadam paritate apposita inter scientiam, & prudentiam, 2. 2. quæst. 55. articulo 3. in corpore; vbi hæc habet: *Respondeo dicendum, quod prudentia est recta ratio agibilium; sicut scientia recta ratio scibilium. Contingit autèm contrà rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis. Vno quidem modo quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera. Alio modo, ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera; sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ità etiam aliquod peccatum potest esse contrà prudentiam habens aliquam similitudinem eius dupliciter, vno modo: quia studium rationis ordinatur ad finem, qui non est verè bonus, sed apparens: & hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo inquantum aliquis ad finem consequendum, vel ad bonum, vel ad malum vtitur non veris viis, sed simulatis, & apparentibus. Et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Vndè astutia est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, & à prudentia carnis distinctum.*

AD Decimum septimum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem illius, nego antecedens. Et ad probationem antecedentis, distinguo maiorem: secundùm Aristotelem propriũ est prudentiæ; quod sit habitus consiliativus; distinguo maiorem; consiliativus circà agenda generaliter in ordine ad totam vitam humanam, seu circà omnia illa, à quibus dependet, cõcedo maiorem. Quod sit habitus consiliativus, circà facienda in aliqua determinata materia præcisè, nego maiorem. Sed consiliari pertinet ad artes, distinguo minorem; consiliari circà facienda in aliqua materia determinata transeat minor. Consiliari circà omnia agenda, aut agibilia attinentia ad totam humanam vitam, nego minorem, & consequentiam. Quià consiliari eo modo, quo illud assignat Philosophus pro ratione propria respectu prudentiæ, non convenit arti, nec ex hoc medio suadetur aliquo modo coincidentia inter prudentiam, & artem; nec sequitur, quod quià ars non constituit virtutem cardinalem, quod illam non debeat constituere prudentia.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, dico, quod ex eo quod prudentia sit virtus cardinalis, & contineat intrà, aut infra se plures virtutes specificè differentes, non ideo sequitur, quod dentur plus quam quatuor virtutes cardinales; quia numerus quaternarius virtutum cardinalium non desumitur præcisè ex speciebus athomis virtutum participantium talem rationem; quia si multiplicatio talium virtutum desumeretur ex differentia specierum athomarum existentium in ista linea: cum infra iustitiam contineantur plures species, quales sunt iusticia legalis, commutativa, distributiva, epicheia; & fortè aliæ species minus notæ: & sub temperantia; abstinentia, sobrietas, castitas; virginitas, &c. sed ratio multiplicationis virtutum cardinalium attenditur, & desumitur ex diversis rationibus, seu proprietatibus, quæ per modum conditionum generalium debent participari ab omnibus, & singulis virtutibus moralibus, adhoc vt virtuosè exerceantur. Et cùm huiusmodi rationes sint tantum quatuor; ratione illarum reducuntur virtutes cardinales ad numerum quaternarium. Ità vt per cognitionem directivam, seu discretam circà agenda, constituatur prudentia; per rectitudinem in omnibus servandam iustitia; per firmitatem, in agendo rationaliter, seu conformitèr ad rationem, fortitudo: & per moderationem, & attemperationem in omni materia servandam, & specialitèr in delectationibus, quæ habentur per tactum, temperanta. Vnde ex eo quod prudentia contineat sub se plures virtutes, & simul sit virtus cardinalis, nullum absurdum, aut inconveniens sequitur: & sic semper salvatur prima conclusio.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; de

de ratione virtutis est, quod versetur circà bonum, distinguo maiorem: circà bonum, sub explicita, seu expresa formalitate boni, præcisè, nego maiorem. Circà bonum sub ratione, vel explicante, vel secundum veritatem includente bonum, omitto maiorem. Sed aliæ virtutes morales, præter prudentiam versantur magis, & proprius circà bonum, quàm ipsa prudentia, distinguo minorem, quantum ad maiorem expresionem, seu explicationem bonitatis in sua ratione formali obiectiva, concedo minorem. Quantum ad continentiam maioris boni in se: aut præstantiorem rationem formalem, in ordine ad sumendam specificationem, nego minorem: & consequentiã. Quia etiam si virtutes morales, quæ secundum suam essentiam, & substantiam habent rationem moralium, rectificando potentias appetitivas, expresius inspiciant bonum, quàm prudentia: tamen prudentia, & sapientia, quæ essentialiter, & secundum suas substantias, seu entitates sunt virtutes intellectuales: etiam si expresè, seu explicite non attendat ad bonum, sed ad verum: illud tamen inspiciunt, & attingunt sub elevatiori, & præstantiori ratione: in quo habet quasi identicè, aut sub implicito respicere maius bonum, & desumere elevatiorem, præstantiorem, & nobiliorem specificationem, quàm virtutes morales. Et sic constituunt virtutes multò perfectiores.

AD Vigesimum argumentum respondetur: negando primum antecedens, & ad probationem, distinguo maiorem, ratio virtutis cardinalis fundatur supra virtutem moralem, distinguo maiorem, fundatur supra virtutem moralem, tanquam supra rationem formalem constitutivam cardinis, aut ipsarum virtutum cardinaliũ; aut suprà virtutem moralem, quæ habeat esse moralis per essentiam præcisè, nego maiorem. Fundatur suprà virtutem moralem, quæ habeat esse morale, aut per essentiam, aut accidentaliter, & ab extrinseco: ità vt esse morale, se habeat per modum conditionis, aùt requisiti materialis. Concedo maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia illud esse morale essentiale, quod attinet ad alias virtutes, præter prudentiam: etiam si proprius attineat ad illas, quàm ad prudentiam: tamen in ordine ad perfectionem, & dignitatem virtutum se habeat de materiali. Et sic non obstat: quod in illa ratione, quasi de materiali habeant aliquem excessum suprà prudentiam, iustitia, fortitudo, & temperantia: adhoc vt in esse formali significativo, & afferente nobilitatem virtutibus, prudentia excedat cæteras alias. Et semper verificetur, quod est perfectior, & præstantior illis.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens. Ergò in linea morali præstantior, & perfectior erit ille habitus, qui habet determinationem ad bonum, quàm ille, qui est indifferens ad bonum, & malum. Distinguo consequens, si habeat indifferentiam ad bonum, & malum in ordine ad amplectendum ea: concedo consequentiam. Si habeat indifferentiam ad bonum, & malum in ordine ad amplectendum bonum tantum, & ad vitandum, seu fugiendum malum, nego consequentiam. Et omissa minori sub sumpta, sub distinctione data, nego vltimam consequentiam. Quià prudentia fundans ordinem, & extensionem ad malum, & bonum: non dicit ordinem ad malum dirigens ad hoc vt malum amplectatur, seu prosequatur, sed solùm dictat, dirigit, & præcipit, quod malum fugiatur, & vitetur, & bonum prosequatur. Et hac modus extensionis ad malum potius arguit excessum perfectionis in prudentia respectu aliarum virtutum moralium, quàm contrarium.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, distinguendo marem intrà lineam moralem illa virtus, quę per se est ratio magnificandi alias virtutes, est superior, & præstantior, quàm virtutes, quibus præstat augmentum, distinguo maiorem: si talis virtus sit ratio magnificandi alias, quantum adesse, quasi substantiale earum, concedo maiorem. Si non sit ratio augendi, seu præstandi eis augmentum, quantum adesse essentiale, & quasi substantiale, sed solum quantum ad aliquam rationem, aut perfectionem accidentalẽ, nego maiorẽ. Sed magnanimitas est ratio magnificandi alias virtutes morales, distinguo minorem. Quantum ad esse, seu ad perfectiones accidentales attinentes ad tales virtutes, omitto minorem. Quantum ad esse substantiale, aut quasi substantiale, earum, nego minorem, & consequentiam. Quià magnanimitas præstans augmentum, seu perfectionem alijs virtutibus moralibus, non præstat illis perfectionem attinentem ad earum constitutionem: ita vt omnes virtutes morales dependeant in suo esse, & operationibus ab influentia, aut participatione alicuius rationis specialiter attinentis ad magnanimitatem; sicut dependent ab influentia, aut participatione rationum attinen-

tinentium, tanquam proprietates ad temperantiam, fortitudinem, iustitiam, & prudentiam: sine quibus rationibus, aut participatione earum, nec possunt habere esse virtuosum, nec possunt virtuosè operari, vndè quanvis ex vi dictæ magnificationis accidentalis, possit habere magnanimitas aliquem excessum perfectionis secundum quid; tamen semper remanet simpliciter inferior respectu quatuor virtutum cardinalium: vt amplius demonstrat Angelicus Parens 1. 2. quæstione 61. articulo 3. in corpore. Et specialiter ad hoc argumentum respondet indisputatis, quæstione vnica de virtutibus cardinalibus art. 1. in solutione ad vltimũ *Quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alias virtutes præsupponit, in quibus fundatur. Et ex hoc apparet, quod aliæ sunt magis principales quam ipsa.*

AD Vigesimũ tertiũ argumentũ respondetur, distinguendo maiorem, illa inter reliquas virtutes morales erit perfectior, & præstantior virtus, per quam magis firmatur animus humanus ad operandum virtuosè, distinguo maiorem, per quam magis firmatur directè: & quasi per positivam influentiam, concedo maiorem. Per quam magis firmatur indirectè, & per modum removentis pro hibens præcisè, nego maiorem. Sed firmare animum ad operandum virtuosè specialissimè inter alias virtutes morales convenit humilitati, distinguo minorem; convenit humilitati per modum removentis prohibens, & quasi indirectè, ommitto minorem. Convenit humilitati directè, & per modum causæ positivè influentis in talem firmitatem, nego minorem, & consequentiam. Quàm doctrinam inter alia loca tradit Angelicus Parens, & Magister vbi proxime in solutione ad 13. dicens: *Quod humilitas firmat omnes virtutes indirectè removendo, quæ bonis virtutum operibus insidiantur, vt pereant. Sed in virtutibus cardinalibus firmantur aliæ virtutes directè.*

AD Vigesimum Quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; de ratione virtutis moralis est, quod sit benefactiva; distinguo maiorem: quod sit benefactiva, id est; bene operativa eliciens actus, seu operationes honestas concedo maiorem. Quod sit benefactiva, id est exercens præcisè operationes vtiles respectu aliorum, nego maiorem. Sed benefacere potius, seu perfectius convenit alijs virtutibus moralibus, quàm prudentiæ, distinguo minorem. Secundum quod *ly benefacere* dicit collationem externam alicuius beneficij, aut vtilitatis; quæ alijs præstetur, concedo minorem. Secundum quod *ly benefacere*, præcisè dicit, bonam, & honestam operationem, nego minorem, & consequentiam. Quià licet de ratione virtutum sit, quod sint benefactivæ, ità vt ex præstantia, seu præstantiori modo benefaciendi desumatur, & declaretur excessus inter virtutes; tamen non desumitur ex modo benefaciendi quomodocunque, sed ex illo modo benefaciendi, seu benè operandi, qui affert maiorem honestatem, & ostendit maiorem conformitatem cùm bono rationis, conducens, aut deserviens magis ad conservandum tale bonum, cuius participatio, & conservatio est præcipuus finis omnium virtutum. Et cùm hoc intrà genus moris, seu virtutum moralium per prius, & modo valdè præstantiori reperiatur in prudentia, quæ secundum suam substantiam, & essentiam est recta ratio perficiens intellectum in ordine ad dirigendum circà agenda; quod nulli alteri virtuti morali competit; consequens est, quod licet liberalitas esse sit magis benefactiva: id est, maiorem vtilitatem afferens, aut ostendens circà alios, quàm prudentia; tamen prudentia in benè operando, & in ostendendo honestatem circà conservationem boni rationis, non solum excedit liberalitatem; verum etiam omnes alias virtutes morales, & sic est præstantior omnibus.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; de ratione causæ, inquantum causa est respectu cuiuslibet effectus: est, quod sit superior, & perfectior, quàm effectus, quem causat, distinguo maiorem; si causa sit principalis tribuens effectui esse, & conservationem per modum talis principalis causæ, concedo maiorem. Si solùm sit causa, quasi instrumentalis, vel ministerialis, nego maiorem. Sed secundùm Aristotelem temperantia est causa, quasi productiva, & conservativa prudentiæ, distinguo minorem; quasi ministerialiter, seu instrumentaliter, omitto minorem. Est causa principalis tribuens ei esse, & intrinsecam conservationem, nego minorem, & consequentiam. Quià vt satis clarè ostendit Philosophus in loco allegato in argumento; temperantia solùm habet, quod sit conservatrix, seu causa conservativa prudentiæ per modum causæ extrinsicæ, & vt removens prohibens, non autem tanquàm causa intrinseca, & principalis tribuens esse, & præcipuam conservationem; & sic ex hoc medio, solùm potest deduci, quod temperan-

rantia habeat, aut fundet aliquem exceſſum, ſecundùm quid reſpectu prudentiæ; non autem, quod ſit ſimplicitèr perfectior illa.

AD Vigeſimum ſextum argumentum reſpondetur, quod in illo loco, ſi attentè conſideretur, ſolùm intendit Philoſophus oſtendere, quod virtutes morales, quas dirigit prudentia in ordine ad finem proprium vniuſcuiuſque non habent indifferentiam; ſed vnaquæque habet ſuum finem, ſecundùm propriam rationem determinatum: & ſic prudentia non indiget inquiſitionem, aut conſultationem facere in ordine ad determinandum, & aſſignandum finem vnicuique virtuti morali. At verò circà media, per quæ perveniri poteſt ad aſſecutionem talis finis, non habent determinationem: quia per varia, aut diverſa media poteſt fieri conſecutio talium finium; & ideò prudentia indiget inquiſitione, & exercitio conſultationis ad præſtandum, ſeu ad præſtituendum, & aſſignandum media virtutibus moralibus. Sed non negat Ariſtoteles. Quod ſicut interveniente conſilio, & mediante illo, determinatione mediorum, proponit prudentia media virtutibus; etiam proponat; omiſſo, aut ſecluſo conſilio, fines determinatos; taliter quod prudentia vtrumque reſpiciat; nempè, & fines, & media; & ſuperiori modo incomparatione ad virtutes morales, & ſic ſemper conſervat exceſſum dignitatis, & perfectionis reſpectu illarum. Quæ doctrina videtur expreſa Angelici Parentis 1.2. quæſtione 66. articulo 3. ad 3. vbi ait: *Ad tertium dicendum, quod prudentia non ſolùm dirigit Virtutes morales in eligendo ea, quæ ſunt ad finem; ſed etiam in præſtituendo finem. Eſt autem finis Vniuſcuiuſque Virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur ſecundum propriam rationem prudentiæ, vt dicitur in ſecundo Æthicorum capite 6. & in ſexto libro capite 13.*

AD Vigeſimum ſeptimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, nego maiorem, & ad ſecundam probationem diſtinguo maiorem: ad illam partem, ſeu potentiam humanam pertinet propriè præcipere, ad quam pertinet movere alias potentias inferiores ad executionem, ſeu implectionem præcepti, diſtinguo maiorem, ad quam pertinet movere directivè, ſeu dirigere, & denuntiare, quod moveantur; concedo maiorem. Ad quam pertinet movere impulſivè, ſeu per modum impulſus, aut applicationis ad opus, nego maiorem. Sed hoc, quod eſt movere pertinet ad voluntatem, diſtinguo minorem. Hoc quod eſt movere impulſivè; ſeu per modum impulſus, & applicando ad opus, concedo minorem. Hoc quod eſt movere denuntiativè, aut directivè, nego minorem, & conſequentiam. Quia imperium formaliter, & principaliter ſumptum, non dicit motionẽ, aut impulſum, ſed denuntiationem, & declarationem, ſeu determinationem illius, quod agendum eſt. Et cum hoc non pertineat ad voluntatem, ſed ad intellectum; etiam imperium propriè ſumptum pertinet ad intellectum, & etiam ad prudentiam in eo reſidentem; ratione cuius imperij prudentia oſtenditur præſtantior reliquis virtutibus moralibus. Vnde Angelicus Præceptor, & parens 2.2. quæſtione 47. articulo 8. ad 3. dicit: *Quod mouere abſolutè pertinet ad Voluntatem; ſed præcipere importat motionem cùm quadam ordinatione. Et ideo eſt actus rationis.*

AD Vigeſimum octavum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem, ſi propter aliquam rationem prudentia eſſet ſuperior reſpectu aliarum virtutũ moralium; maximè quià dependent ab ea, diſtinguo maiorem: quia dependent ab ea, tanquam à ſuperiori, dirigente, & præcipiente, concedo maiorem. Quià dependent ab illa in ſuo eſſe, aut exiſtentia, quomodocunque, nego maiorem. Sed etiã prudentia habet ſimilem dependentiam ab a lijs virtutibus moralibus, diſtinguo minorem, quantum ad rationem exiſtendi, ſeu permanendi, omitto minorem. Habet ſimilem dependentiam ab alijs virtutibus moralibus, tanquam à ſuperioribus dirigentibus eam, aut tanquam à præcipientibus illi, nego minorem, & conſequentiam. Nam quànvis verum ſit, quod omnes virtutes morales taliter connectuntur cùm prudentia, & prudentia cùm eis, quod aliæ ſinè alijs exiſtere, aut conſervari nequeãt: tamen datur magnum diſcrimen in prudentia reſpectu aliarum virtutum in ratione fundandi dictam connexionem: quià prudentia connectitur cùm alijs virtutibus moralibus per modum cauſæ, aut principij dirigentis, & præcipientis, in quo datur, & oſtenditur manifeſta ſuperioritas; & ſic prudentia ſe habet, vt ſuperior reſpectu aliarum virtutum, quod cùm non detur in alijs virtutibus in comparatione ad prudentiam; ſemper ſalvatur, quod cæteræ aliæ virtutes morales ſint ſimplicitèr inferiores reſpectu prudentiæ.

AD Vigeſimum nonum argumentum reſ

respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens: ergo illa virtus inter alias erit perfectior, & præstantior, cui melius convenit ratio habitus operativi, distinguo consequens, cui melius convenit ratio habitus operativi, quantùm ad modum operandi moralitèr, conformitèr ad rectam rationem, & conservationem boni illius, concedo consequentiam. Quantùm ad modum operandi naturaliter, aut magis, vel minus practicè, nego consequentiam. Et cùm in primo dicto modo operandi moralitèr, conformitèr ad rectam rationem, & in ordine ad conservationem boni illius, prudētia excedat reliquas alias virtutes morales, vt paulò antea declaravimus: non obstat, quod in modo operandi, quasi naturaliter, seu practicè, aut cum praxi, excedatur ab eis: adhoc vt semper conservet excessum simpliciter in comparatione ad omnes virtutes huius generis.

AD Vltimum argumentum respondetur: distinguendo primum antecedens. Proprium est virtutum moralium, quod consistant in medio: distinguo antecedens, in medio dicente conformitatem, seu adæquationem ad rectam rationem; concedo antecedens, immedio quasi phisyco, aut naturali, supponente extrema, inter quæ existat, præcisè, nego antecedēs. Et sub distinctione tradita, concedo consequentiam, & nego minorem subsumptā. Quià attendendo ad medium virtuosum, quatenus formaliter est, aut habet esse virtuosum: id, quod formalissimè dicit, & in quo consistit: est conformitas ad rectam rationem. Et cum prudentia, ex eo quod per essentiam est recta ratio agibilium, in hoc manifestè excedat omnes alias virtutes attinentes ad lineam moralem; consequens est; quod quantum adesse substantiale, semper salvatur excessus simpliciter in prudentia respectu omnium dictarum virtutum: obquod debet obtinere primum locum inter omnes illas.

CAPVT SEXTVM
DE INTELLECTV.

LITTERA TEXTVS.

VM Autem scientia existimatio sit de Vniversalibus, & ijs, quæ necessario sunt; sintque demonstrabilium, scientiæque omnis principia, (est enim ipsa scientia cum ratione) principij rei scibilis nec est scientia, nec ars, nec prudentia. Scientia; quia ipsum scibile demonstrabile est. Ars, & prudentia; quia in ijs versantur, quæ sese aliter habere possunt. At neque sapientia est. Est enim sapientis, de quibusdam demonstrationem habere. Quod si ea, quibus verum dicimus, & nunquam falsum in ijs quæ possunt, aut non possunt aliter se se habere: hæc sunt: scientia, prudentia, sapientia, intellectus: horum autem trium habituum nullus esse potest. Atque tres dico, prudentiam, scientiam, sapientiam. Restat intellectum esse principiorum.

EXPO-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

PROSEQVENS Philosophus manifestationem habituum, seu virtutum intellectualium in particulari, in hoc capite sexto aggreditur explicationem habitus principiorum, qui dicitur intellectus. Et circa hanc materiam duo facit. Primo proponit aliquas conclusiones negativas; quibus ostendit; quod non sit habitus principiorum; demonstrando non esse scientiam, nec artem, nec prudentiam, nec sapientiam. Secundò proponit conclusionem affirmativam, declarando quid sit, seu in quo consistat talis habitus. Et hæc de littera textus in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem textus parte, inquit: *Cum autem scientia existimatio sit de vniuersalibus, & ijs, quæ necessariò sunt; sintque demonstrabilium, scientiæque omnis principia, (est enim ipsa scientia cùm ratione) principij rei scibilis nec est scientia, nec ars, nec prudentia. Scientia; quia ipsum scibile de monstrabile est. Ars, nec prudentia; quia in ijs versantur, quæ se se aliter habere possunt. At neque sapientia est. Est enim sapientis, de quibusdam demonstrationem habere.*

DICIT Enim Philosophus, quod cum scientia sit existimatio vniversalium, seu cognitio, aut habitus cognoscitivus, & contemplativus versans circà vniversalia, quæ necessaria sunt, & demonstrabilia; ideò omnis scientia præsupponit principia; exquibus præsuppositis fit demonstratio, & causatur, seu generatur ipsa scientia ex vi conclusionum, quæ per discursum deducuntur. Quià scientia est cum ratione; idest, per rationem, seu ratiocinationem, & discursum adquisita. Et ob hanc causam est de ratione scientiæ, quod præsupponat principia, à quibus oriatur, & causetur. Et sic verificatur illa doctrina, quam tradit in libro primo Posteriorum; dicens, quod omnis cognitio fit ex præexistente cognitione sui, loquens specialiter, & determinatè de cognitione scientifica versante circà conclusiones; quæ cum continentur in principijs, inquibus aliquo modo; scilicet saltim quasi implicitè, & virtualitèr cognoscuntur, quando ipsa principia attinguntur, & cognoscuntur formalitèr; ideo salvatur, quod formalis, & expresa cognitio conclusionum propriè pertinens ad scientiam, vt scientia est; sit ex præexistente cognitione sui, in principijs antea cognitis.

ET Ex actibus multiplicatis circà hæc principia generatur quidam habitus in intellectu speculativo; qui quidem habitus dicitur intellectus principiorum. Et est distinctus specificè à cæteris habitibus intellectualibus. Quam distinctionem ostendit Aristoteles per quatuor conclusiones negativas, quas in hac prima parte textus, seu capitis proponit. Et vt melius tales conclusiones probentur, & elucidentur; & vt ad formandum legitimum cõceptum huius habitus deveniamus, cognoscendo materiam, circà quam propriè versatur; seu obiectum, quod per se, & formaliter respicit; & actus, quos elicit, & per quos adquiritur; & subiectum, quod informat, perficit, & rectificat; aliqua oportet præmittere ex his, quæ circà hanc eãdem materiam tradit Philosophus libro primo Posteriorum. Et conformiter ad quæ principia, seu ad quam doctrinam brevissimè, & resolutivè tractat in hoc presenti capite, de isto habitu, seu virtute intellectus principiorum.

PRIMO Igitur sciendum, & animadvertendum est; quod cùm omnis doctrina scientifica sit ex præexistente cognitione sui; ad scientiam necessariò præsupponuntur principia: sed in quo consistant; aut quæ sint ista principia, quæ exiguntur, & requiruntur ad doctrinam, in qua stat scientia; & de qua ibi loquitur Aristoteles, habent extensionem vsque ad cognitionem sensitivam. Nàm cùm intrà ipsum intellectum dentur tres operationes; quæ sunt simplex apprehensio, compositio, & divisio, & discursus: & inter istas tres operationes; discursus supponat compositionẽ, & divisionem, & compositio, & divisio supponat simplicem apprehensionem: & vlterius simplex apprehẽsio præsupponat cognitionem sensitivam, à qua dependet; & ad quam consequitur: ideò asserunt; quod principia, quæ exiguntur ad scientiam,

&

& ex quorum cognitione procedit doctrina scientifica, de qua loquitur Aristoteles, sunt principia attinentia, non solùm ad potentiam, & cognitionem intellectivam; verum etiam ad potentiam, & cognitionem sensitivam.

SED Hæc interprætatio, & declaratio scientiæ, & principiorum, quæ ad illam præsupponuntur, & de quibus loquitur Aristoteles, tàm in libris posteriorum, quam in hoc præsenti capite, non est legitima, seu vera, nec habens conformitatem ad mentem Aristotelis. Quod sic suadeo: nàm principia, quæ præsupponuntur ad scientiam, sunt illa, exquorum cognitione causatur, seu generatur habitus intellectus principiorum. Sed illa principia, ex quorum cognitione, & multiplicatione actuum generatur habitus principiorum non se extendunt ad obiecta sensuum. Ergò nec principia, de quibus dicit Aristoteles, quod causant scientiam, seu illam doctrinam, quæ fit ex præexistente cognitione sui, possunt habere extensionem ad obiecta sensuum. Maior constat ex differentia, quam statuit Aristoteles intèr intellectum principiorum, & scientiam. Quia intellectus principiorum, seu principia ad illum attinentia, se habent, vt premissæ, & causæ, ad quas sequitur scientia, tanquam effectus, & in quibus talis scientia præcontinetur; & scientia respicit talia principia, vt originem, à qua procedit, seu nascitur. Ergò quando Aristoteles dicit, & docet; quod omnis cognitio, & doctrina scientifica procedit ex præexistente cognitione sui, seu ex cognitione principiorum, in quibus continetur, & prævidetur, loquitur de principijs attinentibus ad habitum intellectus principiorum. Et minorem probo; nàm obiecta, exquorum noticia, seu cognitione generatur habitus intellectus principiorum, debent esse principia, seu obiecta correspondentia eidem potentiæ, inqua existit habitus: siquidèm nullus habitus potest excedere extensionem, seu spheram suæ potentiæ. Sed obiecta, seu principia correspondentia sensibus; non correspondent eidem potentiæ, in qua subiectatur, & existit habitus intellectus principiorum. Ergò illa principia, exquorum cognitione causatur, seu generatur habitus intellectus principiorum, non se extendunt ad obiecta sensuum. Cætera patent, & minorem probo; habitus intellectus principiorum; cùm solùm sit perfectio formalis intellectus speculativi; solùm subiectatur, & existit in ipso intellectu speculativo. Sed principia, & obiecta propriè, & formaliter sensibilia, non correspondent propriè intellectui speculativo. Ergò obiecta, seu principia correspondentia sensibus, non correspondent proprie eidem potentiæ, cui inhæret habitus intellectus principiorum, nec ex illis generatur talis habitus; nec sunt illa, de quibus loquitur Aristoteles, dùm dicit; quod omnis doctrina, & disciplina scientifica fit ex præexistente cognitione sui.

SED Dices, quod etiam si principia, & obiecta sensibilia non correspondeant intellectui sub ratione sensibili; tamen correspondent illi sub ratione intelligibili; & hoc sufficit, vt salvetur correspondentia exacta ad potentiam, in qua existit habitus; ad hoc vt per actus versantes circà talia obiecta, seu principia, possit ille habitus generari, & procedere ex cognitione talium principiorum sensibilium.

NAM Contra hoc est; quià habitus generantur ex actibus, non quomodocunque sumptis, seu consideratis, sed formaliter acceptis. Sed ex actibus versantibus circà obiecta sensibilia, formaliter consideratis, non potest generari habitus intellectus. Ergo obiecta, seu principia sensibilia non sunt, quæ propriè pertinent ad talem habitum. Maior est certa; nàm ideò in charitate; etiam si dentur diversi actus; nempè actus diligendi Deum super omnia, & actus diligendi proximum sicut se ipsum; non tamen dantur diversi habitus charitatis: quia quanvis dicti actus inter se comparati materialitèr differunt; sunt eiu/dem rationis formalis; & habitus solùm generantur, specificantur, & distinguntur, seu multiplicantur per ordinem ad actus formaliter consideratos. Vel propriùs potest eadem maior manifestari in eisdem habitibus adquisitis. Nàm etiam si actus logicæ docentis, & vtentis, sint actus realiter materialiter diversi; tamen quià in eadem ratione formali attinente, & correspondente ad logicam conveniunt: ideò solùm specificant, & constituunt vnum, & eundem habitum. Et similitèr licet infortitudine adquisita sit distinctus actus, seu operatio humana actus aggrediendi, ab actu timoris, seu fugæ prudenter exercito; & actus timoris ab actu subsistinendi, seu tollerandi labores, & dolores, & alia incommoda, quę in bello occurrunt; tamen quià omnes dicti actus eliciuntur, & exercentur sub eadem ratione formali attinente ad fortitudinem, solùm causant, seu generant, & specificant vnum, & eundem habitum fortitudi-

tudinis. Et sic à paritate reperitur in alijs actibus, & habitibus, si illos percurramus, & consideremus. Ergò certum est, quod habitus generantur ex actibus, non quomodocunque sumptis, sed formaliter consideratis. Et minorem probo; nàm actus versantes formalitèr circà sensibilia, sunt formalitèr sensibiles; & habitus intellectus principiorum; cùm sit forma permanentèr existens in subiecto spirituali, qualis est intellectus, est entitas, seu forma insensibilis, & spiritualis. Sed res spiritualis, vt talis, non potest formalitèr causari ab actu sensibili, & corporeo. Ergò actus formalitèr corporei, & sensibiles, quales sunt illi, qui per se versantur circà obiecta corporea, & sensibilia, non possunt esse causæ generantes habitum intellectus principiorum.

CONFIRMATVR Hoc; quia cùm habitus adquisiti, qualis est iste habitus intellectus primorum principiorum intellectualium, non creentur, sed generentur, & educantur ex potentia subiecti, cui inhærent; agens, seu causa illos generans, seu educens, debet operari effectivè in subiecto, à quo educuntur: si quidem eductio formæ est productio illius, quasi extrahendo illam ex visceribus eiusdem subiecti; ita vt producatur intrà ipsum subiectum cum dependentia ab eo. Sed actus sensibiles versantes circà principia, seu obiecta sensibilia, non possunt operari effectivè impotentia, ex qua, vel in qua educitur habitus intellectualis primorum principiorum; cùm talis potentia sit entitas spiritualis; & ens corporeum non possit habere superioritatem ad exercendam efficientiam in rem spiritualem. Ergò nec actus sensibiles versantes circà principia, seu obiecta sensibilia, possunt concurrere ad generationem habitus principiorum; nec sunt illa, circa quæ versatur talis habitus.

SED Dices, benè componi, & stare, quod agens corporeum influat in eductionem formæ spiritualis ex subiecto spirituali. Ergo etiam actus versantes circà obiecta, seu principia sensibilia; quanvis sint agentia corporea; & habitus principiorum, & potentia intellectiva, à qua educitur sint entitates spirituales; tamen optimè stabit, quod illi actus sensibiles influant in eductionem habitus principiorum, causandam in eadem potentia intellectiva, & quod obiecta, circà quæ versantur, sint principia pertinentia ad habitum principiorum intellectus. Nam ignis elementaris est agens naturale corporeum; & tamen cùm sit agens corporeum, operatur, seu agit in subiecto spirituali, nempè in demonibus, & animabus damnatorum, causando in eis permanenter æternos cruciatus, iuxtà illud Matthei capite 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis eius.* Et similiter Sacramenta, cum sint signa, & entitates sensibiles, sunt agentia corporea: & tamen hoc non obstante, operantur in anima, quæ est subiectum spirituale, educendo ex ea gratiam, quæ est forma spiritualis. Et conformius, seu proximius ad præsentem materiam, imaginativa, seu phantasma, scilicet vltimus, & magis interior sensus, est agens corporeum, vtpotè agens sensibile, & potentia sensitiva; & tamen operatur intrà intellectum passibilem, qui est potentia, & subiectum spirituale ad eductionem formæ spiritualis, nempè speciei deservientis ad intellectionem. Ergò optimè componitur, & stat, quod agens sensibile operetur in subiecto spirituali, causando spiritualem effectum. Et sic actus, & obiecta sensibilia poterunt operari in intellectu principiorum, & poterunt tali habitui correspondere.

SED Contrà hoc est; quia actus, & obiecta, quæ tanquam propriæ, & legitimæ causæ concurrunt, & influunt ad generandum aliquem habitum, respectu talis habitus, & generationis illius habent rationem causæ principalis; ità vt actus sint causæ principales dictæ generationis, & obiecta correspondentia talibus actibus respiciant eandem rationem formalem, aut contineantur sub eadem ratione formali, à qua habitus, qui producitur, specificatur: vt inductivè apparet, percurrendo omnes habitus adquisitos, & comparando eos ad actus, & obiecta, à quibus dependent. Sed actus sensibiles numquam possunt obtinere rationem causæ principalis respectu effectus spiritualis, cùm nunquam possint esse eiusdem rationis cum illo; sed semper sint inferioris ordinis, & rationis respectu illius; nec possint formaliter contineri sub ratione spiritualitatis attinentis ad habitum intellectualem. Ergò actus sensibiles, & obiecta sensibilia, nec possunt esse legitimæ causæ producentes habitum spiritualem intellectus principiorum, nec obiecta, quæ respiciunt possunt esse propria obiecta, & principia pertinentia ad talem habitum.

VNDE Si actus, vel agentia corporea aliquando causant phisycè effectus spirituales, vt contingit in casibus assignatis; id non est; quia talia agentia sint causæ

principales, sed solum quià causæ instrumentales, motæ ab àlia superiori causa principali, & elevatæ, solum influunt per modum transeuntis in talem effectum. Et si elevatio fiat modo connaturali, & ad effectum naturalem, vt elevatur phantasma ad productionem speciei impressæ: talis elevatio potest fieri virtute agentis naturalis: & si fiat ad effectum supernaturalem, vel cum aliqua permanentia, vt contingit in effectu Sacramentorum, in ordine ad causandam gratiam, quæ est forma supernaturalis: vel in elevatione ignis inferni ad causandum dolores, & crutiatus in damnatis; tunc elevatio solùm potest fieri ab agente supernaturali.

DEINDE Contra Eandem intelligentiam principiorum correspondẽtium huic habitui intellectus, & extendendo illa ad principia, & obiecta sensitiva secundò in surgo in hunc modum. Intellectus principiorum solum respicit, & solùm per se versatur circà illa principia, ad quæ immediatè consequitur scientia, & in quibus ipsa scientia continetur: vt iam superius est attactum. Sed scientia nec sequitur nec potest sequi ad obiecta, seu ad principia sensibilia. Ergò nec obiecta, aut principia sensibilia sunt de genere principiorum attinentium ad hunc habitum intellectus. Cætera ex dictis constant, & minorem probo: quælibet scientia abstrahit suum obiectum à materia, ità vt illud contempletur, & de illo agat vt denudato ab omni materia; nàm cùm de ratione scientiæ sit agere de necessarijs, & vniversalibus, certis, & infallibilibus: & res prout materiales, aut immersæ in materia, sint singulares, contingentes, incertæ, & fallibiles: ideò de rebus, prout immersis, aut quatenus subduntur materiæ, nec potest dari scientia, nec ab huiusmodi rebus potest scientia causari. Sed res secundum quod sunt sensibiles, sunt materiales, singulares, & corruptibiles; si quidem sensus habent extensionem ad cognoscendum omnes res sensibiles; & tamen non se extendunt ad cognoscendum vniversalia, sed solum sistunt in cognitione singularium. Ergò ad obiecta, seu principia sensibilia non potest sequi scientia; nec talia principia possunt propriè pertinere ad dictum habitum intellectus principiorum.

ET Confirmatur, & declaratur amplius hoc assumptum. Nàm cum ob rationem dictam certitudinis, & infallibilitatis scientiarum, ipsæ scientiæ abstrahant à materia; non est assignabilis scientia aliqua, cui sua determinata abstractio non competat, vt constat, per omnes discurrendo, & singulas meditando, seu considerando; nàm Theologiæ correspondet abstractio negativa à materia propter summam actualitatem, & perfectionem sui obiecti: & sub ista ratione contemplatur suum proprium obiectum, nempè Deum; qui ex eo, quòd continet talem perfectionem, vt sit actus purus, non solùm caret materia, verum etiam habet negationem habendi illam. Et sic abstrahit ab omni materia, & materialitate prædicto modo. Logicæ autem assignatur, & correspondet abstractio negativa à materia, sed diverso modo: nàm abstrahit negativè à materia propter rationem contrariam; scilicet propter nimiam imperfectionem sui obiecti; quia cùm logica habeat pro obiecto ens rationis, quod est ens ita debilissimæ entitatis, vt non participet materiam, nec sit capax participandi illam; ideò propter suam imperfectionem habet negationem materiæ, & sic abstrahit negativè ab illa. Methaphisica autem; quia inter alias scientias est ità perfecta, vt ad participandum aliquo modo esse, & denominationem sapientiæ accedat; abstrahit positivè ab omni materia, tàm singulari, quam sensibili, & intelligibili, contemplando ens reale sub nuda, & vniversalissima ratione entis realis. Mathematicæ etiam, quæ medium perfectionis obtinent inter Methaphisicam, & Philosophiam, etiam observant medietatem, seu mediam abstractionem inter dictas scientias: nam abstrahunt à materia singulari, & sensibili, considerando subiecta abstractione quantitatem, tàm continuam, quàm discretam, vt mensurabilem, & numerabilem. Et tandem Philosophia, quæ inter alias veras scientias minorem abstractionem obtinet, ad minus abstrahit à materia singulari, contemplando suum obiectum, & agendo de illo sub ratione vniversalis. Ex qua inductione apparet, quod omnibus scientijs, quantum ad suum esse, generationem, & conservationem, convenit, quod ad minus abstrahant à materia singulari. Sed res sensibiles, quatenus tales sunt, non sunt denudatæ à singularitate: si quidem obiecta sensibilia, adhuc quæ pervenerunt ad statũ puriorem, & elavatiorẽ nempè illa, quæ existunt in phantasmate, ad hoc vt repræsententur in vniversali, est necessariũ, quod per actionẽ intellectus agentis vlterius depurentur ab omni esse, & cõditione sẽsibili, deveniẽdo

ad

ad ſtatum ſpiritualitatis, vt ſic repræſentet vniverſale, & poſsint attingi, & intelligi ab intellectu paſsibili. Ergò ab obiectis ſenſibilibus, prout ſenſibilia ſunt, non poteſt ſpecificari, nec ſequi, aut cauſari ſcientia. Et ſic alia obiecta non pertinent ad principia, circà quæ verſatur, & in quibus exercetur iſte habitus intellectus principiorum.

SED Dices, Ariſtotelem docerè expreſsè contrarium huius doctrinæ libro 1. Poſteriorum textu 33. dùm dicit: quod quibus deeſt vnus ſenſus, deficit vna ſcientia. Ergo ſecundum Ariſtotelem res ſenſibiles poſſunt influere in ſcientiam, & ad principia ſenſibilia poteſt ſequi ſcientia. Et cùm antecedere ſcientiam, & influere in illam, ſit proprium principiorum attinentium ad hunc habitum intellectus; conſequens apparet, quod non obſtantibus prædictis doctrinis, aut probationibus; principia ſenſibilia attineant ad dictum habitum, ſeu virtutem intellectualem intellectus principiorum.

SED Contra hoc eſt; nàm optimè ſtat, quod deficiente aliquo, deficiat aliud, quod ab eo aliquo modo dependet, abſque eo quod vnum habeat influentiam in aliud; & abſque eo quod ſit proprium principium illius; nàm deficiente termino relationis, neceſſariò deficit relatio in eo fundata; & tamen terminus relationis; nec influit in relationem, nec eſt principium illius. Similiter deficiente vnione, ſeu applicatione extremorum in compoſito ſubſtantiali, deficit ipſum ſubſtantiale compoſitum; & tamen vnio non eſt cauſa influens incompoſitum, nec eſt principium illius: quia aliàs principia entis naturalis infacto eſſe eſſent pluſquam duo contraid, quod docet idem Philoſophus libro 1. Phiſycorum capite 6. Ergò etiam ſi deficientibus ſenſibus, deficerent ſcientiæ, & deficiente vno ſenſu, nempè viſu, deficeret adquiſitio vnius ſcientiæ; ſcilicet geometriæ, aut perſpectivæ, vel deficiente auditu, deficeret adquiſitio muſicę; vel deficiente ſenſu communi, aut læſſo organo imaginativæ, deficerent omnes, ſcientiæ; tamen ex hoc non convincitur quod ſenſus, ſeu res ſenſibiles cùm illis connexæ habeant propriam, & legitimam, ſeu formalem influentiam in ſcientijs; nec quod ſint propriæ cauſæ earum; ſed quod ſint, aut conditiones antecedentes, aut conditiones remotæ, à quibus dependent.

EX Quibus remanet, quod principia, & obiecta correſpondentia ſenſibus, non ſunt ex principijs, & obiectis correſpondentibus, & attinentibus ad habitum intellectus; & ſic ſententia, aut opinio contrarium aſſerens, nec eſt tenenda, nec vllo modo admittenda.

ALII Autem dicunt; quod doctrina, quæ cauſatur expræexiſtente cognitione ſui, eſt illa, quæ attinet ad ſecundam operationem intellectus, & etiam ad tertiam: & cùm ad ſecundam operationem ſolum antecedat prima operatio: indè eſt, quod principia attinentia ad cauſandam doctrinam, ſeu ſcientiam, ſe extendunt ad omnia obiecta, & principia, quæ correſpondent, non ſolum ad ſecundam operationem; verum etiam ad ſimplicem apprehenſionem, quæ eſt prima operatio intellectus.

SED Contra hoc eſt; quia principia propriè, & formaliter attinentia ad habitum principiorum intellectus, ſunt illa, quę ſunt capacia aſſenſus, vel diſſenſus, convincendo intellectum ad hoc vt poſsit inferre, & deducere ex illis concluſionem, cauſando ipſam ſcientiam. Sed obiecta correſpondentia primæ operationi intellectus, non ſunt per ſe, & formaliter capacia terminãdi aſſenſum, aut diſſenſum. Ergo nec talia obiecta correſpondentia primæ operationi intellectus poſſunt habere rationem principiorum attinentium ad habitum intellectus. Maior conſtat, & amplius declaratur; nàm principia attinentia verè, & propriè ad habitum intellectus, ſunt verè, & propriè cauſæ reſpectu concluſionis, & ſcientiæ, quæ habentur mediantibus talibus principijs. Sed non poſſunt principia cauſare concluſionem, & ſcientiam in ea contentam, niſi convincendo intellectum ad illationem; nec poſſunt convincere ad illationem, niſi ſint capatia iuditij formalis, ſeu aſſenſus, aut diſſenſus. Ergò illa principia ſolùm attinent propriè, & formaliter ad habitum intellectus principiorũ; quæ ſunt capacia aſſenſus, aut diſſenſus convincendo intellectum ad inferendam concluſionem, & cauſandam ſcientiam. Et minorem probo: quià aſſenſus, & diſſenſus formaliter ſunt actus iuditij; & iudicium ſolum datur cùm proprietate, vbi eſt compoſitio, ſeu diviſio. Sed compoſitio, & diviſio ſolum dantur in ſecũda operatione intellectus, vt perſe patet. Ergò obiecta cõrreſpondentia primæ operationi intellectus non poſſunt habere rationem principiorum attinentium ad habitum intellectus principiorum.

CONFIRMATVR: Quia ideò intellectus præſtat aſſenſum concluſioni,

& ſcientiæ per eam cauſatæ, quia aſſenſum præbet præmiſsis, ſeu principijs; ad quod aſſumptum ſuadendum adducit Ariſtoteles libro primo Poſteriorum illud commune axioma, ſeu proloquium; propter quod vnumquodque tale, & illud magis: ad oſtendendum, & convincendum, quod magis aſſentimus præmiſsis quàm concluſionibus. Ergò præmiſsis, quæ habent rationem principiorum debemus præbere aſſenſum. Sed obiectis directè, & præciſè attinentibus ad primam operationem intellectus, nempè ad ſimplicem apprehenſionem non præſtamus formaliter aſſenſum: quià non ſunt capacia terminandi iudicium propriè dictum, & formale. Ergò ratio principiorum attinentium ad iſtum habitum, non ſe extendit ad obiecta pertinentia ad ſimplicem apprehenſionem intellectus.

DENIQVE; Nam in principijs formalibus attinentibus ad hunc habitum reperitur, quod virtualiter contineantur concluſiones, ſeu ſcientiæ, quæ ad prædictum habitum conſequuntur, & ei tanquam priori ſubordinantur ita vt ex illis poſsint immediatè deduci, ſeu inferri. Sed in obiectis attinentibus ad primam operationem intellectus, non continentur virtualitèr concluſiones, ſeu ſcientiæ, quæ conſequuntur ad prædictum habitum, & illi ſubordinantur. Ergo obiecta talis lineæ non participant verè, & propriè rationem principij pertinentis ad iſtum prædictum habitum intellectus principiorum. Maiorem ſic oſtendo: in qualibet cauſa efficienti continetur virtualiter eius effectus, ita vt immediatè poſsit in illum influere: ſiquidem ipſa cauſa immediatè, & per ſe habet virtutem competentem ad influendum in illum. Sed principia, ex quibus deducuntur concluſiones, & generantur ſcientiæ, habent rationem cauſæ efficientis reſpectu talium concluſionum, & ſcientiarum, vt conſtat, tùm ex Divo Thoma libro 1. Poſteriorum lectione 3. vbi expreſsè hoc ipſum aſſerit, dicens: *Principia ſe habent ad concluſiones indemonſtratiuis; ſicut cauſæ actiuæ in naturalibus ad ſuos effectus: vnde in ſecundo Phiſicorum propoſitiones ſillogiſmi ponuntur in genere cauſæ efficientis.*

TVM Etiam id ipſum conſtat ratione: quia id, quod complet actum primum cuiuslibet potentiæ, & determinat illam ad actum ſecundum, ſimul cum ipſa potentia completa, & determinata influit in effectum, & in eodem genere cauſæ, ac influit ipſa potentia; vt apparet in habitibus, & ſpeciebus impreſſis, & alijs huiuſmodi complementis, & determinationibus potentiarum activarum; quæ ex eo quod tali modo complent, & perficiunt potentias, effectivè influnt in effectus ſimul cum eiſdem potentijs. Ergò principia formalia attinentia ad prædictum habitum principiorum, cui ſubordinantur ſcientiæ, debent virtualiter continere ipſas concluſiones, & ſcientias; ità vt immediatè ex illis deducantur, & per ſe influant in illis. Sed ſecluſa affirmatione, & negatione, ſeu compoſitione, & diviſione; ità vt interveniat formale iudicium; & poſsitis quibuſcunque obiectis, ſeu principijs attinentibus ad primam operationem intellectus, non poteſt effectivè inferri, ſeu cauſari concluſio, aut ſcientia, vt patebit aſs ignando quæcunque obiecta ſimplicia, dummodo in eſſe, aut ſtatu obiectorum ſimplicium inſiſtant, ſeu permaneant. Ergò ſignum certum eſt, quod in talibus principijs, ſeu obiectis nudè ſumptis, non continentur per ſe concluſiones, nec ad talia principia, vt ſimplicia, propriè conſequuntur ſcientiæ. Et ſic talia principia ſimplicia non ſunt ex obiectis attinentibus ad habitum intellectus principiorum.

QVARE Pro certo eſt ſtatuendum, quod principia legitimè correſpondentia habitui intellectus principiorum, de quo in præſenti eſt ſermo, ſunt propoſitiones immediatæ, & per ſe notæ, quæ tanquam propria obiecta pertinent ad ſecundam operationem intellectus: ità vt per ſe loquendo, habeant, quod ſint indemonſtrabiles per alias; & ſint legitimæ cauſæ demonſtrandi cæteras alias, in quibus expreſsè habetur, ſeu repræſentatur ratio ſcientiæ. Hæc enim reſolutio ex dictis facile ſuadetur. Quia in huiuſmodi principijs, & non in alijs reperitur, id, quod propriè correſpondet habitui intellectus principiorum. Ergò in huiuſmodi principijs tantum debet reperiri, quod ſint principia correſpondentia tali habitui. Antecedens probo: quia de ratione huius habitus intellectus principiorum eſt, quod formalitèr verſetur circà veritatem neceſſariam, æternam, & infallibilem, primò occurrentem intellectui, vt rationem demonſtrandi alias veritates naturales, & vt indemonſtrabiles per aliam; vt apertè conſtat ex ratione, qua Philoſophi morales communitèr oſtendunt & demonſtrant ſuprà in principio capitis tertij huius præſentis libri ſexti,

ti, adæquationem diuiſionis, quam facit Ariſtoteles de virtute intellectuali abſolute ſumpta dividendo eam in quinque mẽbra, quæ ſunt, ſcientia, ſapientia, intellectus principiorum, ars, & prudentia : nàm tot debent dari, aſsignari, & admitti habitus, ſeu virtutes intellectuales; quot dantur diverſi modi habituales perficiẽdi intellectũ circà verum: & cum intellectus poſsit perfici circà verũ habitualitèr quinque modis: ideò debent aſsignari, & admitti quinque habitus, ſeu virtutes intellectuales. Nàm intellectus poteſt diſponi, determinari, & perfici habitualitèr, vel circà verum neceſſarium, vel circà verum contingens. Si circà verum contingens; vel circà agibile, quod attinet ad prudentiam; vel circà verum contingens factivile, quod pertinet ad artem. Si autem intellectus determinatur, & perficitur circà verum neceſſarium; vel hoc fit circà verum neceſſarium per ſe notum, & quod eſt independens ab alijs præmiſis, ſeu propoſitionibus notioribus; & hoc modo conſtituit habitum intellectus principiorum; vel perficitur, circa veritates, quæ non ſunt per ſe notæ; ſed indigent notificari per alias priores, & immediatas. Et hoc duplicitèr, vel talitèr quod notificentur per alias altiſsimas, & abſolutè primas; vel per alias, quæ ſolum ſint notiores, & primæ indeterminata linea. Et ſi primo modo determinetur, & perficiatur intellectus in ordine ad veritatem neceſſariam demonſtrabilem: hoc efficitur per ſapientiam; & ſi ſecundo modo per ſcientiam. Ex qua communi Philoſophorum doctrina conſtat: quod ad intellectum principiorum attinet verſari circà veritatem neceſſariam indemonſtrabilem; ex qua quidem veritate, tanquam ex cauſa poſsit effici demonſtratio aliarum veritatum neceſſariarum. Sed hoc ſolùm competit principijs immediatis, & per ſe notis attinentibus ad ſecundam operationem intellectus. Ergò talia principia ſunt, quæ verè, & propriè correſpondent, & pertinent ad iſtum habitum intellectus principiorum

VNDE Secundum diffinitionem quam de huiuſmodi principijs tradit Ariſtoteles libro primo Poſteriorum, capite 2. principia ſunt: *Propoſitiones immediatæ*: id eſt, illæ, quæ per ſe loquendo, aut carent medio, aut non indigent medio, vt probentur. Ex qua doctrina confirmatur reſolutio propoſita: nàm ſecundum mentem, & doctrinam Ariſtotelis, principia ſunt propoſitiones immediatæ. Sed propoſitiones immediatæ ſolùm attinent ad ſecundam operationem intellectus. Ergò & principia propria, de quibus procedit præſens diſputatio, & quæ legitimè attinent ad habitum intellectus, ſolum ſunt illa, quæ tanquam indemonſtrabilia, & continentia primam veritatem attinentem ad vnamquanque rem, ſunt obiecta ſecundæ operationis intellectus.

ET Idem aſſumptum comprobatur ex eiſdem rationibus, quibus paulò anteà reijcimus ſecundam ſententiam, ſeu aſsignationem iſtorum principiorum : nàm de ratione illorum eſt, quod antecedant ſcientiam, & effective influant in eam; tanquam cauſæ propriæ, & principales in proprium effectum. Sed hoc exactiſsimè reperitur in huiuſmodi principijs, vt conſtat ex perfecta illorum intelligentia, & comparatione ad concluſiones, quæ ex illis deducuntur, & ad ſcientiam, quæ ex eiſdem principijs cauſatur. Ergò talia ſunt propria, & legitima principia pertinentia ad iſtum dictum habitum, ſeu correſpondentia ad hanc virtutem intellectus principiorum.

ITAQVE Legitima principia attinentia ad habitum intellectus ſunt illa; quæ Ariſtoteles proponit in ſecunda diffinitione demonſtrationis, quam tradit libro primo Poſteriorum capite 2. dicens: quod demonſtratio eſt: *Sillogiſmus conſtans ex veris, primis, immediatis, prioribus, notioribus, cauſiſque concluſionis*. Et cum talia ſint dictæ propoſitiones attinentes ad ſecundam operationem intellectus; inde eſt, benè aſsignata eſſe principia per vltimam concluſionem, ſeu reſolutionem tertio loco adductam, & ſtabilitam.

ET Vt magis prædicta principia innoteſcant conſiderandæ, & exponendæ ſunt omnes illæ particulæ, quas Philoſophus proponit in præfata diffinitione, Quia ex talium particularum intelligentia, maximè dependet perfecta notitia talium principiorum. Et quia in relato loco poſteriorum ſunt manifeſtata; ibi poteſt videri earum declaratio; vt ad explicationem cõcluſionum, quæ in textu huius primæ partis proponũtur, accedamus, ſeu gradũ faciamus. Vnde ex dictis videtur reſolutum, & declaratum remanere; quod obiectum, ſeu materia correſpondens habitui intellectus, ſunt illa principia vera, immediata, & per ſe nota, quæ lumine naturali intellectus adquiruntur. Et ex talibus obiectis etiam percipitur, ſeu cognoſcitur ſaltim aliquo modo, in quo ſtet ratio propria talis habitus. Et ſic noticia

tradita, & præmissa valdè conducit ad perfectam intelligentiam conclusionum, quas in hoc præsenti capite proponit Aristoteles.

ET Prima conclusio, quam Philosophus statuit, est ista. Intellectus principiorum non est idem realiter cum scientia, sed est habitus distinctus ab ea. Quam quidem conclusionem probat Philosophus sic. Illi habitus sunt diversi, qui per se respiciunt diversa obiecta formalia. Sed scientia, & intellectus principiorum per se respiciunt diversa obiecta formalia. Ergo scientia, & intellectus principiorum constituunt habitus realiter, & specificè differentes. Maior constat à paritate, seu ex inductione percurrente omnes habitus inter se comparatos, & similiter omnes potentias inter se collatas; nàm ideò potentiæ inter se sunt diversæ, & habitus similitèr diversificantur; quia respiciunt diversa obiecta formalia, à quibus desumunt, seu in ordine ad quæ ostendunt diversitatem specificam. Et minorem probat Aristoteles: nam scientia, per se, & formalitèr respicit tanquam proprium obiectum veritatem necessariam, & demonstrabilem, causatam, & deductam ex alia veritate priori. Intellectus verò formalissimè versatur, & formalissime respicit, tanquam proprium obiectum veritatem necessariam immediatam, & indemonstrabilem. Sed veritas per se, propriè, & formaliter demonstrabilis; & veritas indemonstrabilis sunt obiecta formaliter diversa. Ergò scientia, & intellectus respiciunt per se, & formaliter obiecta diversa; & sic debent esse habitus diversi.

SED Dices, quod scientia, ex eo quod per se respicit veritatem demonstrabilem; etiam videtur per se respicere eadem principia, seu obiecta, quæ correspondent intellectui principiorum. Nàm eo ipso, quod scientia per se respicit veritatem demonstrabilem, debet respicere illam; vt procedentem ex alia veritate immediata, à qua causatur. Ergò per se debet respicere talem veritatem immediatam. Sed illa veritas immediata est proprium, & per se obiectum intellectus principiorum. Ergò idem obiectum respiciunt per se intellectus principiorum, & scientia. Et sic stabit optimè, quod sint idem habitus, aut vna, & eadem virtus intellectualis secundum speciem.

NAM Contra hoc est; quia specificatio, seu vnitas, & diversitas specifica habituum; cùm desumatur ab obiectis, per se inspectis ab eis, non desumitur ab obiectis per se inspectis quomodocunque, sed per se inspectis formaliter, & primariò; non autem præsuppositive, aut ex consequenti, vel indirectè. Sed scientia etiamsi per se respiciat principia immediata, à quibus causatur veritas illata, & scientifica; tamen non respicit illa principia per se, & formalitèr, immediatè, & directè; sed præsuppositivè, & quasi secundariò, mediatè, & indirectè, in quantũ inspiciendo per se, immediatè, & formalissimè, primariò veritatem illatam conclusionum; ex eo quod tales conclusiones, & veritas illata dependent à principijs; ideò secundariò respicit talia principia; scilicèt aut tanquam terminum à quo, vel tanquàm aliquid necessario præsuppositum ad rationem sui proprij obiecti. Ergò quanvis scientia, & intellectus principiorum coincidant, seu conveniant in eo, quod respiciant idem obiectum materiale; non tamen conveniunt in respiciendo idem obiectum formale specificativum; ac per consequens nec conveniunt in eadem specie, sed sunt habitus, seu virtutes realiter, & specificè differentes.

CONFIRMATVR, Quia scientia, vt talis, formalissimè respicit suum obiectum, secundùm quod determinatè, & formalitèr est veritas illata per discursum; exigendo formalem ratiocinationem, seu discursum. Habitus verò principiorum per se, & formalitèr antecedit omnem illationem, seu ratiocinationem, & discursum, & sub tali ratione respicit suum proprium obiectum. Sed respicere obiectum, vt deductum per discursum; & respicere illud, vt antecedens omnem discursum, sunt rationes formaliter condivisæ, & contrapositæ. Ergò habitus principiorum, & scientia, per se respiciunt diversa obiecta formalia specificativa: & sic debent esse habitus, seu virtutes intellectuales specie differentes.

SED Contrà hoc obijcies: nàm optimè componitur, & stat dari scientiam, quæ sit vera, & propria scientia independenter ab omni discursu. Ergò procedere per discursum, vel independenter à discursu; non est ratio per se, & essentialitèr, distinguens scientiam ab habitu principiorum, nec ex ratione proposita convincitur quod inter habitum, principiorum, & scientiam debeat dari specifica distinctio. Antecedens probo; ratio scientiæ verè, & propriè dictæ salvatur in hoc, quod aliqua res cognoscatur per suas causas, vt constat ex prima distinctione scientiæ, quam tradit Aristoteles libro primo Posterio-

teriorum, cap. 2. dicens: *Quod ſcire, eſt, rem per cauſam cognoſcere, & quod illius eſt cauſa, & aliter ſe habere non poteſt.* Sed optimé ſtat, quod cognoſcatur aliqua res per ſuas cauſas neceſſarias, & quæ aliter ſe habere non poſſunt, abſque eo, quod detur diſcurſus, vt apparet in Angelis, in quibus datur, ſeu reperitur, quod cognoſcant hominem eſſe riſibilem, per ſuam propriam, neceſſariam, & infallibilem cauſam; nempè, quia eſt animal rationale, abſque eo, quod in Angelis detur, aut poſsit dari formalis diſcurſus. Ergò benè componitur, & ſtat, quod detur ſcientia, quæ ſit verè, & perfectè ſcientia independentèr ab omni diſcurſu; & conſequentèr, ſcientia, & habitus intellectus principiorum, non diſtinguntur formaliter, & ſpecificè per rationem aſsignatam rationis, ſeu diſcurſus.

SECVNDO; Quia ipſe Ariſtoteles, libro primo Poſteriorum docet; quod principiorum datur ſcientia. Sed principia propriè correſpondent intellectui principiorum. Ergò intellectus principiorum, & ſcientia verſantur circà idem obiectum. Et ſic debent deſumere eandem ſpecificationem, conſtituendo vnum, & eundem habitum, ſecundum ſpeciem, & non habitus diſtinctos.

RESPONDETVR Ad primum; quod ſcientia, de qua eſt ſermo in præſenti, non eſt ſcientia abſolutè ſumpta, proùt comprehendit omnem ſcientiam, cuicunque intelligenti convenientem, ſed determinatè eſt ſcientia illa, quæ competit intellectui humano, quatenus intellectus eſt; & in iſta acceptione certum eſt, quòd ſolum habetur per ratiocinationem; & quod per ſolum diſcurſum exercetur, & ſic currit diſcrimen, ſeu differentia allata inter habitum principiorum intellectus, & ſcientia m humanam, & ſalvatur diſtinctio aſsignata inter prædictos habitus. Vel ſecundo reſpondetur, quod etiam ſi in ſcientia Angelorum non reperiatur diſcurſus formalis, datur tamen diſcurſus virtualis, & æquivalens, & ſecundùm hoc etiam datur ſimilis diſtinctio inter habitum ſcientiæ, & principiorum intellectualium. Et hæc de prima concluſionem.

SECVNDA Concluſio, quam ſtatuit Ariſtoteles in hoc capite, & prima parte textus, eſt hæc. Habitus intellectus principiorum non eſt ars iſtam ſecundam concluſionem probat Philoſophus in hũc modum. Intellectus principiorum habet diverſum obiectum ab arte. Ergò intellectus principiorum non eſt ars. Conſequentia conſtat ex ratione, & principaliſsima regula, quæ habetur ad declarandã diſtinctionem habituum ex diſtinctione obiectorum. Et antecedens probo; ars enim verſatur, circà obiectum contingens, & factibile, quod aliter ſe habere poteſt, terminando factionem propriè dictam; intellectus autem principiorum verſatur, circà veritatem neceſſariam, & infallibilem, quæ mutari non poteſt. Sed obiectum neceſſarium, & infallibile, & obiectum contingens, & variabile, prout talia, ſunt formaliter diverſa. Ergò intellectus principiorum, & ars reſpiciunt obiecta formaliter diſtincta; & ſic ſunt habitus ſpecie differentes.

Confirmatur; quia habitus, ex ſe, & ex ſua propria ratione habẽs abintrinſeco, quod ſit formaliter activus, ſeu effectivus, eſt diſtinctus ab eo, quod abintrinſeco non habet talẽ rationẽ activi, ſeu effectivi. Sed ars formalitèr, & abintrinſeco habet, quod ſit habitus factivus; intellectus verò principiorum non habet talem rationem; ſed potius formaliter, & abintrinſeco petit contrarium; nempè, quod ſit purè ſpeculativus, & contemplativus. Ergo intellectus principiorum, & ars non conſtituunt vnum, & eundem habitum, ſed habitus ſpecie diſtinctos.

CONFIRMATVR Secundo; nàm habitus illi, qui per ſe, & ſecundum proprias naturas exigunt diverſas rationes, aut conditiones in ſubiecto, ex ſe, & abintrinſeco differunt: quià aliàs ſi eſſent eiuſdem rationis, eodem modo, aut ſub eadem ratione reſpicerent ſubiectum, & pariformitèr illud afficerent, & perficerent. Sed intellectus principiorum, & ars, ex ſe, & abintrinſeco habent reſpicere proprium ſubiectum ſub diverſis rationibus, & conditionibus; nempè, intellectus principiorum reſpicit ſuum proprium ſubiectum, & illud determinat ſub ratione ſpeculativa, & in ordine ad contemplandum præciſsè; ars verò reſpicit ſuum proprium ſubiectum; ſcilicet, ſub ratione practica; & illud determinat in ordine ad dirigendum operationes externas, quæ ſunt factiones. Ergò idem ac prius.

DENIQVE Comprobatur idem aſsumptum. Si enim ars, & intellectus principiorum non conſtituerent habitus ſpecie differentes, ſed habitus eiuſdem rationis, & ſpeciei; quid quid attribuitur, & cõvenit vni ſecundum propriam rationem, & ſpeciem; etiam convenit alteri, & poſſet illi attribui, & de illo verificari. Sed non omne id, quod attribuitur arti, & conve-

nit

nit ei, ſecundum ſuam propriam rationẽ, & naturam, poteſt attribui intellectui principiorum, aut verificari de illo. Ergò intellectus principiorum, & ars non poſſunt conſtituere vnum, & eundem habitum. Maior apparet certa, & minorem probo: artí enim attribuit Philoſophus in capite quinto præcedenti, quod artis datur virtus; ideſt, quod indiget alia virtute morali rectificante eius factiones, quales ſunt iuſtitia, aut prudentia: Sed de intellectu principiorum hoc non dicitur, nec in eo apparet neceſſarium. Ergò non omne id, quod attribuitur arti, & convenit illi, ſecundum ſuam propriam rationem, & naturam, poteſt attribui intellectui principiorum, aut verificari de illo. Et ſic ars, & intellectus principiorum non poſſunt conſtituere vnum, & eundem habitum, ſed habitus realitèr differentes.

SIT Tertia concluſio: habitus principiorum non eſt idem habitus realitèr, & ſpecificè cùm prudentia. Hanc concluſionem probat Philoſophus. Eadem ratione, qua demonſtravit concluſionem præcedentem, dùm dicit de iſto habitu intellectus principiorum, quod non eſt: *Ars, & prudentia, quia in ijs verſantur, quæ ſe ſe realiter habere poſſunt.* Quibus verbis, ſequens proponit ratiocinium. Si intellectus principiorum, & prudentia eſſent vnus, & idẽ habitus ſecundùm realitatem, & ſpeciem; verſarentur circà eandem materiam. Sed non verſantur circà eandem materiam. Ergò non ſunt habitus eiuſdem rationis, & ſpeciei. Maior patet, & minorem probat Philoſophus: prudentia enim ſicut ars verſatur propriè, & per ſe circà contingentia, & variabilia, quæ alitèr ſe habere poſſunt. Sed intellectus principiorum non verſatur circà contingentia, ſed circà neceſſaria, & invariabilia, qualia ſunt prima principia indemonſtrabilia. Ergò prudentia, & intellectus principiorum non verſantur circà eandem materiam. Et ſic non ſunt, nec poſſunt eſſe habitus eiuſdem ſpeciei.

CONFIRMATVR Hoc; nàm prudentia eſt habitus activus, & ex propria ratione ſimplicitèr practicus, dirigens ad agendum; intellectus autem principiorum ſecundùm propriam rationem, & ſpeciem habet, quod ſit habitus purè contemplativus diſponens tantum, & determinans intellectum ad cognoſcendum, & ſciendum. Sed tales rationes ſunt contrapoſitæ, & diverſitatem oſtendentes in habitibus, quibus conveniunt. Ergo habitus principiorum, & prudentia exigentes, ſecundùm ſuas proprias rationes, & ſpecies talem diverſitatem, non poſſunt conſtituere vnum, & eundem habitum, ſed habitus, aut virtutes intellectuales ſpecificè differentes.

CONFIRMATVR Secundo, ſi prudentia, & intellectus principiorum conſtituerent vnum, & eundem habitum, haberent eaſdem proprietates, ſed non participant eaſdem proprietates. Ergò non poſſunt conſtituere eundem habitum ſecundùm ſpeciem. Maior patet: quia proprietates taliter cõnectuntur cùm eſſentia, ſeu natura illius rei cuius ſũt proprietates, ex eo quod de illis verificatur, quod conveniant omni, ſoli, & ſemper; ità vt ex proprietatibus legitimè inferatur, & declaretur eſſentia rerum. Et minorem probo: nàm ad prudentiam ſecundum proprijſsimam rationem attinet, quod ſit conſiliatrix, ſeu conſiliativa, vt docet Philoſophus in capite quinto præcedenti. Et etiam attinet, quod ſit præceptiva, vt docet idem Philoſophus in capite decimo ſequenti. Sed habitui intellectus principiorum non conveniũ dictæ proprietates; ex eo, quod tàm conſiliũ, quàm præceptum, per ſe loquendo, ordinantur ad aliquid agendum; ſeu ad praxim; & habitus intellectus principiorum talem finem non reſpicit, aut ſimilem ordinationem non habet. Ergò intellectus principiorum, & prudentia non participant eaſdem proprietates, & ſic non poſſunt habere eandem naturam, ſeu eſſentiam, conſtituendo eandem ſpeciem; ſed debent eſſe habitus ſpecie differentes.

DENIQVE, Si prudentia, & habitus principiorum conſtituerent vnum, & eundem habitum, ſecundùm ſpeciem, ſubiectarentur in eodem intellectu, ſecundùm eandem rationem, ſeu potentialitatem. Sed non ſubiectantur, ſeu recipiuntur, & individuantur ab eodem intellectu, ſecundum eandem capacitatem, & potentialitatem. Ergò non ſunt habitus attinentes ad eandem ſpeciem. Maior eſt certa, & minorem probo: habitus principiorum ſubiectatur in intellectu, quatenus eſt potentia ſpeculativa, & ſecundùm potentialitatem, quam fundat ad contemplandum: prudentia autem ſubiectatur in intellectu, & individuatur, & conſervatur ab eo, ſecundum quod intellectus eſt activus, & ſecundùm potentialitatem, quam habet ad dirigendum ad praxim. Sed iſtæ ſunt diverſæ capacitates, & potentialitates. Ergò prudentia, & habitus principiorum non ſubiectantur, & individuatur ab eadem po-

ten-

tentia intellectiva, ſecundum eandem capacitatem, & potentialitatem: & ſic non ſunt habitus attinentes ad eandem ſpeciem, ſed habitus diſtincti.

QVARTA Tandem, & vltima concluſio, quam in iſta prima parte capitis ſtatuit Ariſtoteles, eſt hæc. Habitus principiorum intellectus non eſt ſapientia. Quam concluſionem proponit, & probat Ariſtoteles his verbis: *At neque ſapientia eſt, eſt enim ſapientis, de quibuſdam demonſtrationem habere.* Vbi ſequens continetur ratiocinium. Illi habitus, qui per ſe habent adquiri diverſo modo, ſunt diverſi. Sed habitus principiorum, & ſapientia ex ſe habent adquiri, & procedere diverſo modo. Ergò ſunt habitus diverſi. Maior conſtat ex generali principio, ſeu regula, dicente, quod habitus, & potentiæ dignoſcuntur per actus. Ergò illi habitus, quibus correſpondent diverſi actus, tàm in adquiſitione, quàm in ſuis proprijs exercitijs, poſt quam ſunt adquiſiti, debent eſſe diverſi. Et minorem probo: ſapientiæ, inquantùm ſapientia eſt, convenit, quod adquiratur, & exerceatur per actus demonſtrativos, ſeu per demonſtrationes procedentes ex altiſsimis principijs, ſeu cauſis; cùm hoc ſit proprium ſapientiæ, ad diſtinctionem ſcientiæ, & aliorum habituum intellectualium; ſcilicet, quod ſapientia procedat modo demonſtrativo, & non per principia ordinaria, ſeu attinentia ad determinatam lineam, ſed innitendo principijs abſolutè primis. Sed habitus principiorum non habet adquiri, nec exercetur per actus demonſtrativos, ſed per actus attinentes tantum ad ſecundam operationem intellectus. Ergò habitus principiorum, & ſapientia ex ſe habent elicere diverſos actus, & per diverſas operationes adquiri. Sed diverſitas actuum arguit, & convincit diverſitatem formalem, ſeu ſpecificam habitus. Ergò cùm ſapientia, & habitus principiorum, per ſe reſpiciant, & exerceãt diverſos actus formales, debent conſtituere habitus formalitèr, & ſpecificè diſtinctos. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte eiuſdem capitis proſequitur Ariſtoteles, dicens: *Quod ſi ea, quarum verum dicimus; & nunquam falſum in his, quæ poſſunt, aut non poſſunt aliter ſe ſe habere. Hæc ſunt ſcientia, ſapientia, prudentia, intellectus, horum autem trium habituum nullus eſſe poteſt. Atque tres dico, prudentiam, ſcientiam, ſapientiam: reſtat intellectum eſſe principiorum.*

IN Iſta ſecunda, & vltima parte capitis ex dictis in prima parte deducit, ſeu infert Philoſophus, id, quod attinet ad quæſtionem, an ſit, & quid ſit intellectus principiorum; & doctrina, quam tradit, ſeu proponit, poteſt reduci ad hanc formam. Circà omnes actus, ſeu operationes determinatæ lineæ, quæ attinent ad potentiam indifferentem, ſeu capacem eliciendi illos, & alios diverſos, debet aſsignari habitus ſpecialis genitus ex aſſuefactione, ſeu multiplicatione actuum eiuſdem lineæ, qui quidèm habitus determinet, & reddat expeditam potentiam ad eliciendos alios ſimiles actus, vt conſtat, inductivè diſcurrendo per omnes operationes, & habitus potentiarum indifferentium ad exercitium diverſorum actuum. Sed intellectus eſt potentia indifferens ad eliciendum actus diverſarum linearum, & ſpecialitèr circà cognitionem primorum principiorum ſpeculativorum, elicit quã plures actus. Ergò ex talibus actibus, multiplicatis debet generari aliquis habitus. Et ſic debet dari determinatus habitus intellectualis circà prima principia ſpeculativa.

ET Ex his, ſuppoſito an eſt intellectus principiorum; deducit Philoſophus à ſufficienti enumeratione partium, in quo conſiſtat, ſeu quid ſit. Quià talis habitus, qui ex multiplicatis cognitionibus generatur eſt habitus intellectualis; vtpotè genitus per actus intellectus. Sed non eſt ars, neque prudentia; vtpotè non attingens talia principia activè, & in ordine ad operationem, ſicùt ars, & prudentia attingunt ſuum obiectum, ſeu materiam; nec eſt ſapientia, neque ſcientia: cùm ſcientia, & ſapientia vtantur diſcurſu; & ſolum adquirantur, & exerceantur per tertiam operationem intellectus; & actus directè verſantes circà principia non ſint diſcurſus, nec excedant artificium ſecundæ operationis intellectus. Sed præter iſtos quatuor habitus, non reſtat aliquis alius, qui poſsit determinare intellectum, & illum perficere, tanquam vera perfectio, & virtus attinens ad lineam intellectualem; niſi habitus determinans intellectum ipſum ad cognoſcendum, & ſpeculandum, prõptè, facilè, & delectabilitèr talia principia. Ergò in hoc ſtat, & adhoc debet reduci prõprius conceptus habitus principiorum intellectus.

ET Pro maiori intelligentia huius habitus, ſeu virtutis intellectualis, duo

ref-

reſtant inquirenda. Primum eſt; quarè cũ intellectus ſit nomen potentiæ; & potentia ſit principium valdè diſtinctum ab habitu; huic habitui primorum principiorum attribuatur nomen intellectus. Secundum eſt; àn, & quomodo ratio virtutis conveniat huic habitui.

ET Ad primum aliqui dicunt: Quod nomen *intellectus* non eſt nomen proprium potentiæ: ſed quod habet varias acceptiones; ità vt vno modo accipitur pro potentia agente, ſeu præparante ſpecies ad intelligendum; etiam ſi talis potentia non ſit cognoſcitiva: vt videre eſt in intellectu agente. Alio modo ſumitur pro potentia cognoſcitiva ſpirituali, qualis eſt intellectus paſsibilis. Alio modo ſolet etiam ſumi pro habitu; & ſub hac acceptione attribuitur huic habitui principiorum.

NIHILOMINVS Tamen dicendum videtur; quod hoc nomen intellectus eſt nomen proprium potentiæ; & quod cùm iſtam determinationem habeat: accommodatur tamen, & attribuitur huic habitui; ex eo, quod iſte habitus eſt magis naturalis, & magis proportionatus lumini potentiæ intellectivæ: & primus habitus, qui abſolutè loquendo, convenit potentiæ intellectivæ, vt apparet, ſi ad cæteros alios habitus comparetur; & ob hanc cauſam denominat illum, intellectum Ariſtoteles. Quià conſuevit accomodare nomen proprium potentiæ ad ſignificandum actus, vel habitus primariò convenientes alicui potentiæ. Et ſic in ſuperiori libro tertio, cap. 4. Tractans ex profeſſo de primo actu attinente ad voluntatem: talem actum proponit, & de illo agit ſub titulo voluntatis, dicens: quod voluntas, ſeu primus actus voluntatis verſatur circà finem; & electio circà ea, quæ ſunt ad finem, nempè circà media. Et ideò nomen intellectus huic habitui accommodatur; ex eo, quod eſt primus habitus conveniens intellectui.

CIRCA Secundum punctum propoſitum; àn videlicet habitus principiorũ conſtituat veram virtutem: quia de hoc latè inſtituemus ſermonem in determinata quæſtione: non eſt multum immorãdum in eo in præſenti. Sed reſolutoriè eſt dicendum; dictum habitum conſtituere, verè, & propriè virtutem intellectualem; quod manifeſtè conſtat; tùm ex dictis circà primam partẽ, capitis tertij præcedentis, huius ſexti libri: tum ex doctrina, quam tradit Philoſophus in hoc præſenti capite ſexto, condividens, & connumerans intellectum principiorum cùm alijs virtutibus intellectualibus; vt amplius expendemus in quæſtionibus proponendis pro exornatione, & maiori intelligentia doctrinæ, in hoc capite contentæ. Et hæc ſufficiant pro declaratione litteræ textus.

QVÆSTIO PRIMA.

Quid ſit intellectus principiorum: & an conſtituat veram virtutem intellectualem?

HÆC Eſt principalis materia attinens ad litteram textus, & quam intendit Ariſtoteles manifeſtare in hoc capite; & quia illam tractat nimiè ſuccintè, opus eſt illam aliquantulum ampliare, & pro viribus magis declarare. Et ad hunc finem proponimus iſtam quæſtionem; inquirendo duo; primum quidem circà genus intellectus principiorum: quid enim ſit ſecundum proprium genus; ſeu ad quod genus legitimè pertineat? An ſit de genere habituum? An verò de genere potentiarum; vel præciſsè ſiſtat in ratione obiecti, ſicut videtur attinere ad principia, quæ repræſentat; aut quæ in eo continentur? Secundùm autem dubium procedit circà proprium eſſe ſpecificum, ſeu differentiale, & determinatum attinens ad dictum intellectum principiorum; àn talis intellectus; ſuppoſito, quod ſit de genere habituum: An ſit habitus conſtituens veram virtutem intellectualem; nec ne?

NOTO Primo ex his, quæ docet Ariſtoteles in hoc præſenti capite; multa occurrere conſideranda circà iſtum habitum, aut intellectum principiorum; de quibus aliquomodo poteſt formari controverſia, & diſputatio; àn ad illorum lineam, ſeu genus pertineat, vel non pertineat? Nã primò occurrit ratio obiecti; quià Ariſtoteles procedens ad manifeſtationem huius determinationis, aut perfectionis intellectualis, ſolùm proponit illam, ſub nomine principij, aut principiorum, dicẽs: *Cùm autem ſcientia exiſtimatio ſit de vniuerſalibus, & ijs, quæ neceſſariò ſunt; ſintque demonſtrabilium, ſcientiæque omnis principia, principij rei ſcibilis, nec eſt ſciẽtia, nec ars, nec prudentia.* Ecce vbi nomine puri, & nudi principij; proponit, & aſsignat Philoſophus iſtam perfectionem intellectualem.

Et

Et cùm principia in ordine, aut linea intellectuali habeant rationem obiectorum; ideò aliquomodo occurrit, aut videtur disputandum, àn ista perfectio intellectualis, de qua est sermo in hoc capite, præcisè habeat rationem obiecti respectu potentiæ intellectivæ. Secundò occurrit ratio potentiæ. Quià vt suprà in expositione textus dicebamus intellectus, propriè nominat, & propriè significat potentiam. Et cùm Aristoteles exprimat dictam perfectionem sub nomine intellectus, concludēs caput his verbis: *Restat intellectum esse principiorum.* Manet locus ad dubitandum, & disputandum, àn habeat, vel non habeat rationem potentiæ. Tertiò occurrit ratio habitus: quià etiam si talem rationem expresè non attribuat Aristoteles intellectui principiorum, tamen ad alios habitus illum comparat, & ab eis ipsum condividit, & condistinguit: & sic videtur debere participare similem rationem habitus.

NOTO Secundo ex sæpè dictis; virtutem esse induplici differentia, scilicet intellectualem, & moralem. Et statuo, vt certum intellectum principiorum non constituere virtutem moralem. Cuius ratio est manifesta. Quià de ratione virtutis moralis est; quod subiectetur in aliqua potentia appetitiva disponendo, & rectificando illam ad agendam. Sed intellectus principiorum non subiectatur in aliqua potentia appetitiva, sed in intellectu, vt apparet manifestè, tùm ex his, quæ docet Aristoteles in præsenti capite; tùm ex his, quæ tradit in principio capitis tertij præcedentis. Ergò intellectus principiorum non potest propriè constituere virtutem moralem.

SED Dices non obstare, quod intellectus principiorum non subiectetur in aliquo appetitu; & quod resideat, seu subiectetur in intellectu, & per ipsum intellectum operetur, adhoc vt sit virtus moralis, nàm prudentia non subiectatur in aliquo appetitu, sed in ipso intellectu recipitur, & subiectatur, participando ab eo individuationem, & operando per ipsum; & tamen verè, & propriè habet rationem virtutis non solum moralis, sed etiam cardinalis. Ergò similitèr non obstabit, quod intellectus principiorum, sit perfectio, seu habitus residens in intellectu, & non in aliqua potentia appetitiva adhoc, vt verè, & propriè participet rationem virtutis moralis.

SED Contra hoc est; nàm etiam si prudentia non subiectetur in aliquo appetitu, sed solum in intellectu; tamen non habet rationem virtutis moralis, quantùm ad essentiam, & substantiam; sed solùm participat talem rationem, tùm ex parte materiæ: quià per se versatur, ranquam circà propriam materiam, circà agenda, quę pertinent ad appetitum; & quia in appetitu, aut aufert, aut præsupponit rectam intentionem. Vndè esse morale, quod habet, ab appetitu, illud participat. Sed intellectus principiorum, nullam dependentiam, per se habet respectu potentiarum appetitivarum; non enim præsupponit per se intentionem rectam, nec ab ea dependet; nec per se versatur circà agenda de novo, sed circà principia indemonstrabilia, continentia æternam veritatem. Ergò quanvis prudentia, quasi ab extrinseco, & accidentalitèr possit participare, & habere rationem, & denominationem virtutis moralis. Tamen hoc nullo modo potest, cùm fundamento, aut proprietate dici de intellectu principiorum.

QVARE Difficultas disputanda circà dictum intellectum: solùm procedit de virtute intellectuali, quæ præcisè requirit; & determinatè consistit in hoc; quod sit habitus disponens, determinans, & perficiens intellectum circà cognitionem veri. An talis ratio reperiatur, & salvetur in intellectu principiorum; ità vt constituat, verè, & propriè virtutem attinentem ad istam lineam, eo modo, quo illam constituunt ars, & prudentia, scientia, & sapientia; vel dicta ratio non salvetur in dicto habitu; nec de eo verificetur, quod sit virtus intellectualis.

SIT Prima conclusio; intellectus principiorum, de quo in præsenti capite agit Aristoteles, non habet propriè, aut præcisè rationem obiecti respectu intellectus passibilis, seu in comparatione ad potentiam intellectivam. Hæc conclusio deducitur 1. ex doctrina Aristotelis, quam tradit in principio capitis tertij præcedentis, dùm dicit: *Sint itaque ea, quibus Verum anima dicit affirmando, aut negando. Hæc autem sunt, ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus.* Ex qua doctrina, sic suadeo propositam conclusionem, intellectus principiorum, de quo in hoc præsenti capite specialiter instituit sermonem Aristoteles; est ille intellectus: quem proponit, & enumerat in relata divisione. Sed intellectus, quem proponit, & enumerat in præfata divisione, non est aliquod obiectum, aut aliquid præcisè se habens obiectivè respectu intellectus passibilis. Ergò nec intellectus principiorum propriè sumptus in acceptione, in qua in præsenti agit de illo

Aris-

Aristoteles dicit, aliquod obiectum potentiæ intellectivæ; aut aliquid præcisè se habens obiectivè respectu talis potentiæ. Maior est certa, & minorem probo, intellectus, quem proponit, & enumerat Philosophus in præfata divisione, se habet, aut debet se habere in comparatione ad intellectum, sicut alia membra, à quibus condistinguitur, & condividitur, se habent secundum suam rationem genericam, in qua omnia conveniunt, in ordine ad eandem potentiam intellectivam. Sed alia membra dividentia, à quibus condividitur, seu condistinguitur, & cum quibus annumeratur intellectus principiorum; secundùm suum proprium genus, seu legitimam rationem genericam, non habent præcisè rationem obiecti respectu intellectus; vt patet attentè, & legitimè considerando artem, prudentiam, scientiam, & sapientiam, quæ sunt aliæ species, aut membra, quibus annumeratur intellectus principiorum. Ergò intellectus principiorum, quem in præfata divisione proponit Philosophus, non est aliquod obiectum; aut aliquid præcisè se habens obiectivè, respectu intellectus. Et consequenter, nec intellectus principiorum, de quo est sermo in præsenti.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius; nàm in illo loco determinatè agit Philosophus de principijs agendi; nàm cùm in capite secundo præcedenti, huius præsentis libri principaliter, & ex professo egisset Aristoteles de principijs agendi; prosequens eandem materiam in sequenti capite tertio, incipit caput, dicens: *De ipsis igitur rursus dicamus oportet altiùs initio sumpto*, & immediatè subiungit, seu proponit relatam divisionẽ; ità vt in ea assignet pro principio agendi intellectum principiorum. Sed principia agendi non videntur salvari, aut reperiri propriè in obiectis potentiarum, quatenus talia obiecta sunt. Ergò intellectus principiorum, de quo in præsenti est sermo, non habet propriè, quod sit obiectum intellectus, aut quod attineat præcisè ad lineam obiectivam, seu obiectorum.

SED Dices; non obstare; quod intellectus principiorum habeat rationem principij agendi; adhoc, vt determinatè sit obiectum alicuius potentię rationalis. Nàm obiectum correspõdens intellectui, mediante specie intelligibili, quã immittit, concurrit ad intellectionem, & sic videtur habere rationem principij agendi, & finis, qui est proprium obiectum voluntatis: specialitèr habet, quod sit prima causa movens ad agendum, seu principium in agibilibus. Ergò optimè etiam poterit cõponi, & stare; quod quànvis intellectus principiorum connumeretur inter principia agendi; & propriè participet, & habeat talem rationem, tamen sit quoddam obiectum; seu intrà lineam, seu genus obiecti intellectus contineatur.

SED Contra hoc est; nàm principia agendi, de quibus in prædictis capitibus tractat Aristoteles, & inter quæ connumerat intellectum principiorum, non sunt principia agendi quomodocunque, sed illa, quæ se tenent ex parte animæ, seu ex parte ipsorum potentiarum, quibus anima immediatè operatur, & sic prosequitur Philosophus, dicens: *De ipsis igitur* (principijs agendi) *rursus dicamus oportet, altius initio sumpto; sint itaque ea, quibus verum anima dicit, affirmando, aut negando. Hæc autem sunt, ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus.* Sed obiecta, quæ vt talia correspondent potentijs rationalibus; nempè intellectui, & voluntati, non se tenent ex parte ipsius animæ, aut potentiarum illius, sed potius modo, quasi contrapositò ad animam, & ad potentias concurrunt ex parte principij exterioris obiectivi. Ergò ratio principij agendi, quam quidem rationem attribuit Philosophus intellectui principiorum, non salvatur propriè in obiectis potentiarum rationalium. Nec talis intellectus potest consistere, aut esse de genere, & linea talium obiectorum.

DEINDE Eandem conclusionem docet manifestè D. Thomas in expositione præsentis capitis, lectione 5. huius libri 6. vbi postquam latè distinxit intellectum principiorum ab arte, scientia, prudentia, & sapientia, concludit, dicens: *Relinquitur, quod horum principiorum sit intellectus.* Ostendens, quod intellectus, de quo in præsenti, cùm Aristotele habemus sermonẽ, non est principium, obiectivè se tenens respectu potentiæ intellectivæ; sed quod talis intellectus potius respicit principia, tanquam obiectum sui ipsius. Ergò secundùm D. Thomam intellectus principiorum ex se, & ex suo genere, non habet, quod sit obiectum; & quod vt tale correspondeat potentiæ intellectivæ.

ET Eadem conclusio deducitur ex alijs quàm pluribus locis, quæ incomprobationem sequentium conclusionum adducemus, vbi Angelicus Præceptor attribuit intellectui principiorum, quod secundum vnam rationem, seu acceptionem, & consideration em sit naturalis, & quod obtineat, & induat rationem potentiæ con-

congenitę à natura, seu à creatore illius ex vi creationis, seu productionis eiusdem naturæ rationalis; vt videre est, 1.2. quæstione 10. articulo 1. in corpore, & quæst. tione 51. articulo 1. ad 2. & quæstione 62. articulo 3. in corpore, & in solutione ad 1. & quæstione 63. articulo 1. in corpore, & in libro 2. Sententiarum distinctione 24. quæstione 2. articulo 3. in corpore. Et in libro 3. distinctione 23. quæstione 3. articulo 2. ad 1. & in disputatis, quæstione 1. de virtutibus articulo 5. in solutione ad 3. argumentum. Et in eisdem locis, & alijs pluribus attribuit eidem intellectui principiorum, quod etiam si sit congenitus à natura; tamen rationem habitus sortitur. Sed eo ipso, quod habeat sivè rationem potentiæ; sivé rationem habitus, non ex de genere obiectorum in comparatione ad intellectum passibilem. Ergò intellectus principiorum non continetur intra genus obiecti, aut non se habet præcisè vt obiectum respectu intellectus passibilis, sed ad aliam lineam debet attinere.

SIT Secunda conclusio; intellectus principiorum propriè dictus, de quo in præsenti tractat Aristoteles, non habet legitimè, & cum proprietate, & rigore rationem potentiæ. Hæc conclusio deducitur 1. ex Aristotele; tum ex doctrina relata pro suadenda conclusione præcedenti; tùm ex capite præsenti, in quibus locis, connumerat, & condividit intellectum principiorum cum scientia, arte, prudentia, & sapientia; & cùm omnia sint membra dividentia respectu eiusdem divisi; & proponantur, vt species respectu eiusdem generis, ad idem genus debent attinere. Sed ars, scientia, prudentia, & sapientia non sunt de genere potentiarum; vt appareat eas legitimè considerando. Ergò neque intellectus principiorum potest propriè & rigorosé pertinere ad genus potentiarum; ità vt verè, & propriè sit potentia.

DEINDE Comprobatur; & confirmatur hoc ex doctrina, quam tradit Philosophus in superiori libro secundo capite 5. vbi absolutè inquirens de omnibus virtutibus humanis, ad quod genus pertineant; vel quod sit proprium earum genus demonstrat vniversaliter, & sinè restrictione, aut determinatione aliqua de omni virtute, quod non est de genere affectuum, seu humanarum passionum: nec de genere potentiarum. Sed intellectus principiorum verè, & propriè participat rationem virtutis attinentis ad lineam, seu ad genus virtutum intellectualium; vt ostendemus paulò inferiùs in vltima conclusione proponenda. Ergo intellectus principiorum non potest habere verè, & propriè rationem potentiæ; nec pertinere ad tale genus.

DEINDE Suadetur conclusio. Si enim intellectus principiorum esset de genere potentiarum, deberet aut constituere aliquam novam potentiam distinctam ab alijs potentijs cognoscitivis, & appetitivis; vel deberet coincidere cum aliqua potentia cognoscitiva, aut appetitiva ex his, quæ pertinent ad lineam potentiarum rationalium. Nàm cùm intellectus principiorum sit propria formalitas, seu perfectio pertinens ad hominem vt homo est, & solùm in linea potentiarum, potentiæ rationales sint propriæ hominis, vt homo est; consequens est, quod si intellectus principiorum constitueret aliquam potentiam, talis potentia deberet esse ex genere potentiarum rationalium. Sed intellectus principiorum non constituit aliquam determinatam potentiam rationalem novam, aut distinctam ab alijs; quià nec Aristoteles; nec D. Thomas, nec vllus alius, Philosophorum, agnovit, aut hucusque assignavit talem potentiam rationalem distinctam ab intellectu, si sit rationalis per essentiam; aut differentem à voluntate, si sit rationalis per participationem. Nec ex alio capite ostendit coincidentiam cum illis; nàm imprimis non potest coincidere cum voluntate; quiá si cùm voluntate coincideret, & esset idem cum illa, deberet respicere per se idem formale obiectum, ac respicit voluntas; & sic deberet versari circà bonum; & cum non versetur propriè, & formaliter circà bonum. Sed circà verum; consequens apparet, quod non possit habere coincidentiam cum voluntate. Deinde non cùm intellectu; quia si cùm intellectu coincideret; maximè cum intellectu speculativo; cùm talis intellectus principiorum solum ordinetur, & solum deserviat ad speculandum, & si coincideret cùm intellectu speculativo haberet æqualem extensionem, cùm illo; & sic extenderetur non solùm ad cognitionem, & contemplationem principiorum; verum etiàm ad cognitionem conclusionis; quod cum non habeat, non potest fundare coincidentiam cùm intellectu speculativo; nec vllo modo potest constituere potentiam, & attinere ad genus illius.

CONFIRMATVR; Quià de ratione potentiarum rationalium est, quod

sint indifferentes ad bonũ, & malum, seu quod se habeant ad oppositа. Sed intellectus principiorum non se habet ad oppositа; hoc est ad bonum, & malum. Sed determinate se habet ad bonum. Ergò intellectus principiorum non habet, quod per se sit potentia, nec est de genere potentiarum. Maior constat ex ipso conceptu, & ratione propria potentiarum rationalium; & minorem probo; vt enim docet Philosophus in capite secundo huius præsentis libri sexti: *Mentis autem eius, quæ est contemplandi, non agendi, neque faciendi, bonum, ac malum; verum est, atque falsum.* Ostendens, quod in linea intellectiva, & specialiter in his, quæ attinent ad partem contemplativam, bonum intellectus est, verum; & malum eiusdem intellectus est falsum. Sed intellectus principiorum habet determinationem ad verum: vt constat ex doctrina, quam habet Philosophus in superiori capite tertio; vbi dividens principia agendi, seu cognoscendi inquinque membra, interea ponit intellectum principiorum, & ab eadem numeratione excludit suspicionem, & opinionem: quia non habent determinationem ad verum, sed sunt causæ, aut principia indifferentia ad verum, & falsum: manifestans, quod intellectus principiorum habet ex se determinationem ad verum. Ergò intellectus principiorum non se habet ad oppositа; hoc est, ad bonum, & malum, sed determinatè se habet ad bonum; & consequentèr non potest habere, cùm veritate, & proprietate rationem potentiæ.

CONFIRMATVR, Et declaratur, amplius hoc assumptum; si enim intellectus principiorum haberet rationem potentiæ; cùm deberet esse potentia rationalis; & omnis huiusmodi potentia sit capax recipiendi in se vitia, & virtutes, vt apparet inductivè, discurrendo per omnes similes potentias; etiàm intellectus principiorum haberet capacitatem ad recipiendum similes virtutes, & vitia; & sic possent assignari aliqui determinati habitus virtuosi, & vitiosi, qui in tali intellectu propriè subiectarentur. Sed non dantur, seu non sunt assignabilia talia vitia, & virtutes, quæ in dicto intellectu principiorum recipiantur, aliàs assignentur. Ergò intellectus principiorum non constituit aliquam potentiam rationalem, nec est de genere potentiarum.

SIT Tertia conclusio; intellectus principiorum est verus, & proprius habitus; ità vt sit de genere habituum. Hæc conclusio deducitur primò ex Aristotele in hoc præsenti capite, quod concludit, dicens: *Horum autem trium, habituum nullus esse potest: atque tres dico, prudentiam scientiam, sapientiam; restat, intellectum esse principiorum.* Ecce vbi comparans Philosophus intellectum principiorum ad scientiam, prudentiam, & sapientiam, habentes rationem habitus, & simul distinguens illum ab eis; dicit, quod non est aliquis illorum trium habituum, sed esse alium habitum à tribus relatis distinctum indicans sufficienter, quod dictus intellectus verè, & propriè participat, & habet rationem habitus.

DEINDE hoc ipsum comprobatur ex doctrinis suprà traditis, ex capite tertio præcedenti; vbi inter virtutes intellectuales, & pro virtute intellectuali, proponit, & ennumerat Philosophus intellectum principiorum; & etiam in superiori libro secundo capite 5. vbi docet quod virtus absolutè loquendo est de genere habituum. Tunc sic; omnis virtus, quę verè, & propriè participat esse, seu rationem virtutis; verè, & propriè habet, quod sit habitus. Sed intellectus principiorum verè, & propriè participat rationem virtutis attinentis ad lineam intellectualem. Ergò intellectus principiorum verè, & propriè habet, quod sit habitus.

PRÆTEREA Idem assumptum suadetur ex doctrina eiusdem Aristotelis à sufficienti ennumeratione partium; nam intellectus principiorum est aliquid pertinens ad lineam intellectivam. Sed intrà lineam intellectivam in ordine ad intelligendum, solum reperiuntur, & solum concurrunt ad eliciendam, & exercendam intellectionem, potentia, habitus, & obiectum, quod aut per se ipsum immediatè influat, aut mediante specie, quam diffundit, & præstat. Sed intellectus principiorum non est obiectum, aut aliquid ex parte obiecti se tenens, nec est potentia; vt manet probatum in prima, & secunda conclusione. Ergò debet esse habitus.

ET Eandem conclusionem expresè docet D. Thomas in præsenti libro, lectione 5. vbi declarans proprium esse, & rationem attinentem ad istum intellectum principiorum, inquit: *Accipitur hic intellectus, non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam, quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia, & satis congruit nomen. Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur, cognitis terminis; cognito enim, quid est totum, & quid pars, statim scitur, quod*

quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem intellectus, ex eo quod intus legit, intuendo essentiam rei. Vndè, & in tertio de anima dicitur, quod obiectum proprium intellectus est, quod quid est. Et sic conuenienter cognitio principiorum, quæ statim innotescunt, cognito, quod quid est, intellectus nominatur. Ecce vbi expressè attribuit Angelicus Magister intellectui principiorum, quod sit habitus; & simul assignat causam, seu rationem, ob quam dicitur intellectus; scilicet; quià cùm intellectus dicatur talis ab intus legendo, & intima, seu interiora rei penetrando; & huic habitui ex eo quod per se versatur circà prima principia, seu circà ipsum quod quid est rerum, penetrando ipsas essentias illarum: indè provenit, quod speciali modo participat id, quod est proprium potentiæ intellectivæ; & ideò accommodatur illi nomen proprium potentiæ, denominando illum intellectum.

EX Qua admirabili doctrina, obitèr animadvertendum, & notandum occurrit, pro maiori intelligentia huius habitus; & vt plenius percipiatur distinctio illius à reliquis habitibus intellectualibus; quod hoc, quod est versari circà ipsum quod quid est rerum, seu circà cognitionem, & contemplationem prædicatorum essentialium cuiuslibet speciei, aut creaturarum, considerando illas secundùm proprias naturas; nulli alteri habitui intellectuali convenit, nisi intellectui principiorum. Nam imprimis hoc non attinet ad artem, nec ad prudentiam: cum ars, & prudentia versentur tanquàm circà propriam materiam circà agibilia, & factibilia, quæ habent esse contingens, & variabile; quod est extra essentiam, seu quod quid est rerum; in quo salvatur esse æternum, & invariabile. Deinde versari circà ipsum quod quid est, seu essentiam rerum; non pertinet per se ad scientiam; quiâ cùm scientiæ sint propriè habitus respicientes conclusiones; vt deductas seu causatas ex alijs anterioribus causis, seu principijs, præsupponunt essentias rerum, vt causas conclusionum; quarè per se solum attendunt ad proprietates, seu passiones quæ ex principijs essentialibus inferuntur, seu deducuntur demonstratæ in conclusionibus illatis ex principijs essentialibus. Deinde non attinet ad sapiẽtiam; quià vt in principio dictæ lectionis quintæ, vbi habetur relata doctrina, docet D. Thomas, quanvis sapientia versetur circà essentiam, seu prima principia essentialia, non versatur circà quamcunque essentiã. aut circà quæcunque principia essentialia specierum, aut naturarum particularium; sed circa principia supræmæ rationis; nempè entis; vt suo loco, scilicet in commentarijs ad caput septimum sequens, vbi ex professo agit Aristoteles de sapientia, fusiùs ostẽdemus. Vndè respicere tanquàm proprium obiectum, seu materiam ipsum quod quid est rerum particularium, seu disponere, & determinare ad veram cognitionem talis rationis, est proprium distinctivum intellectus principiorum à reliquis habitibus intellectualibus; & sic per ordinem ad tale obiectum habet specificari. Quam doctrinã inter alia quam plura loca, confirmat idẽ Angelicus Parens, & Magister 1.2. q. 51. articulo 1. in corpore.

ET Deinde suadetur proposita conclusio ratione. Omnis enim determinatio intrinseca, & permanens, per quam aliqua potentia indifferens ad diversos, aut contrarios actus, determinatur, & disponitur ad elicientiam actuum vnius specialis rationis, habet propriè rationem habitus. Sed intellectus principiorum, ex se habet, quod sit determinatio intrinseca, & permanens respectu potentiæ indifferentis ad diversos, & contrarios actus disponendo, & determinando illam ad elicientiam actuum vnius specialis rationis, seu speciei. Ergò intellectus principiorum habet verè; & propriè; quod sit habitus. Maior patet per inductionem, considerando omnes similes determinationes habituales potentiarum. Et minorem probo, potentia intellectiva, seu intellectus passibilis habet, quod ex se sit potentia indifferens ad bonum, & malum, seu ad cognoscendum verè, & falsè; & per intellectum principiorum determinatur ad cognoscendum verè, seu veritatem attinentem ad prima principia, seu essentias rerum creatarum, quantum ad suas speciales, seu specificas rationes, & permanenter. Ergò intellectus principiorum, ex se habet, quod sit determinatio intrinseca, & permanens respectu potentiæ indifferentis ad diversos, & contrarios actus, disponendo, & adaptando illã ad elicentiam actuum vnius speciei: & consequenter, intellectus principiorum habet verè, & propriè rationem habitus.

PRÆTEREA Idem assumptum confirmari potest ex doctrina, quã tradit Philosophus libro quinto Methaphisycæ textu 25. vbi docet, quod habitus est dispositio secundum quam subiectum, cui inest, benè, vel malè disponitur, & ordinatur; vel in se ipso, vel respectu alterius, perficiendo complendo, & determinando aliquam potentiam ad elicientiam specialium

operationum: vt constat per inductionem in omnibus, & singulis habitibus. Sed intellectus principiorum proprie, & per se habet disponere subiectum, cui inest ad bene operandum circà cognitionem principiorum, seu essentiarum creatarum. Ergò intellectus principiorum habet proprie, quod sit habitus.

SIT Quarta, & vltima conclusio; habitus intellectus principiorum verè, & propriè habet, quod sit virtus intellectualis. Hæc conclusio deducitur clarè ex Aristotele, tam ex doctrina, quam tradit in hoc præsenti capite, quàm ex illa, quam sepè retulimus ex capite tertio præcedenti quibus in locis condividit Philosophus intellectum principiorum cum arte, prudentia, scientia, & sapientia, quæ verè sunt veræ virtutes intellectuales. Ex qua doctrina sic conficio, aut formo probationem. Solùm propriè condividuntur interse illæ species, quæ sub eodem genere continentur, & quæ tale genus legitimè participant. Si quidem in omni recta divisione membra dividentia debent participare rationem divisi, quod quidem divisum respectu membrorum specie differentium debet esse genus. Sed Aristoteles condividit intellectum principiorum à scientia, & à reliquis virtutibus intellectualibus. Ergò intellectus principiorum debet contrahere, & participare illud ipsum genus, sub quo continentur, ars, prudentia, scientia, & sapientia. Sed genus, sub quo dicti habitus propriè continentur, & quod verè, & propriè participant, est ratio virtutis intellectualis. Ergò sub eodem genere continetur intellectus principiorum. Et idem genus participat; àc per consequens, debet habere verè, & propriè rationem virtutis intellectualis.

DEINDE Eandem conclusionem inter alia plura loca, docet expressè Angelicus Parens, & Magister 1.2. quæstione 57. articulo 2. vbi inquirens: vtrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, sapientia, scientia, & intellectus; resolvit propositam difficultatem in argumento sed contra, dicens: *Sed contrà est; quod Philosophus sexto Æthicorum capite 3. 6. & 7. ponit has solùm tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam, & intellectum.* Ergò intellectus principiorum, qui est vltimum membrum, quod enumerat D. Thomas, verè habet rationem virtutis intellectualis.

QVOD Amplius confirmat, & illustrat Doctor Sanctus in corpore eiusdem articuli, inquiens: *Respondeo dicendum; quod sicut suprà dictum est, virtus intellectualis speculativa, est, per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum. Hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile: vno modo sicut per se notum; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet vt principium, & percipitur statim ab intellectu, & ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus qui est habitus principiorum.* Ecce vbi non solum asserit propositam conclusionem verum etiam sequenti ratiocinio eam convincit. Ratio virtutis intellectualis speculativæ salvatur in intellectu principiorum. Ergò intellectus principiorum constituit verè, & propriè virtutem intellectualem. Antecedens probo; ratio virtutis intellectualis speculativæ consistit in eo, quod sit habitus perficiens intellectum ad considerandum aliquod determinatum verum. Sed intellectus principiorum habet rationem habitus determinantis, & perficientis intellectum in ordine ad cognitionem determinati veri; scilicet in ordine ad cognitionem, & contemplationem primorum principiorum, seu essentiarum rerum. Ergò propria ratio virtutis intellectualis speculativæ salvatur in intellectu principiorum; & sic talis intellectus principiorum habet verè, & propriè rationem virtutis attinentis ad dictam lineam.

DEINDE Probatur conclusio à paritate desumpta ex scientia. Non enim minor, sed potius maior ratio datur in habitu intellectus principiorum ad constituendam virtutem intellectualem, quàm datur in scientia. Sed scientia verè, & propriè constituit virtutem intellectualem; vt omnes fatentur cùm Aristotele, insuperiori capite tertio, & nos latè ostendimus in expositione eiusdem capitis. Ergò etiam, immò, & potiori ratione intellectus principiorum debet constituere similem virtutem. Cætera patent, & maiorem aplius declaro, & probo; ideò scientia intrà lineam intellectualem speculativam constituit veram virtutem; quià est perfectio habitualis intellectus, determinans ipsum intellectum ad cognitionem determinati veri. Sed hoc etiam salvatur in intellectu principiorum cum intellectus principiorum, non solùm sit determinatio, & perfectio intellectus quomodocunque; sed præstantiori modo, quàm scientia hoc participet;

cum

cùm talis intellectus habeat rationem cauſæ reſpectu ſcientiæ; & omnis perfectio conveniens cuicunque effectui, vt talis effectus eſt, derivetur à cauſa, à qua procedit. Ergò maior ratio datur in habitu intellectus principiorum ad conſtituendam virtutem intellectualem, quàm datur in ſcientia, & cum ſcientia verè, & propriè conſtituat virtutem intellectualem, potiori ratione debet illam conſtituere intellectus principiorum.

SED Dices; optimè ſtare; quod in aliquibus effectibus, prout effectus ſunt, reperiatur aliqua formalitas, ſeu perfectio; quæ non invenitur in cauſis, prout tales cauſæ ſunt. Nàm piper, & vinum pervenientia ad ſtomachum, ſeu ad ventriculum animalis; cauſant formalem calorem; & tamen ipſa in ſe ipſis non ſunt formaliter calida. Ergò etiàm ſi intellectus principiorum ſit cauſa ſcientiæ, & ſcientia ſit verè, & propriè virtus intellectualis, non exinde convincitur; quod etiam intellectus principiorum debeat participare rationem virtutis intellectualis.

SED Contrà hoc eſt; quià omne id, quod videtur, aut relucet in ſcientia, vt talis ſcientia eſt; illud participat à principibus, à quibus ipſa ſcientia procedit, ſeu ab habitu principiorum, vt talis habitus eſt: quià quanto principia, à quibus ipſa ſcientia procedit, ſunt elevatiora, & ſublimiora; tantò ſcientia eſt firmior, & elevatior; & tantò magis perficit intellectum. Ergò ſcientia habet ſuum eſſe perfectum, & rationem perficiendi propriam potentiam ab intellectu principiorum. Sed quando aliquid participat aliquam rationem ab alio, vt tale eſt; illa ratio, multò melius, & perfectius convenit cauſæ, à qua derivatur, quàm effectui, cui communicatur; ſi quidem proptèr quod vnumquodque tale, & illud magis. Ergò cùm ſcientiæ competat ratio perfectionis, & virtutis, inquantum cauſatur ab intellectu principiorum, multò magis debet convenire eidem intellectui ratio perfectionis, & virtutis. Nã quanvis in inſtantia allata principium propoſitum non teneat; id provenit ex eo, quòd vinum, & piper non cauſant in ſtomacho calorem formalem, inquantum ipſa ſunt calida formaliter, ſed ſolum inquantùm ſunt calida virtualitèr. Sed intellectus principiorum influit veritatem, & certitudinem in ſcientia; inquantum eſt formaliter verus, & certus. Sicut præmiſſæ, ſeu principia, inquantum ſunt formaliter vera, & certa influunt certitudinem in concluſionem.

DEINDE Confirmatur, & amplius roboratur hæc ratio. Nàm ideò ſcientia eſt virtus: quià permanenter perficit intellectum in ordine ad intelligendam veritatem neceſſariam deductam in concluſionibus. Sed etiam intellectus principiorum perficit habitualiter intellectum in ordine ad cognoſcendum veritatem neceſſariam; contentam in primis principijs. Ergò quemadmodum ſcientia; ex eo quod eſt perfectio habitualis, determinans intellectum in ordine ad actus ſpecialis lineæ, conſtituit ſpecialem virtutem, ità pariformitèr, ex eo quod habitus principiorum determinat intellectum, & illum perficit in ordine ad actus determinatæ lineæ, debet conſtituere determinatam virtutem; & ſic inſiſtendo in paritate deſumpta ex ſcientia, convincitur concluſio.

DEINDE Suadetur concluſio: quia vt Ariſtoteles docet libro 7. Phiſycorum textu 17. loquens generalitèr de omni virtute; virtus conſiſtit in hoc, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. Sed in habitu intellectus principiorum hoc ſalvatur. Ergò habitus intellectus principiorum conſtituit veram virtutem intellectualem. Maior continet diffinitionem, ſeu deſcriptionem, quam loco aſsignato tradit Philoſophus de virtute abſolute ſumpta, & minorem probo; habitus principiorum determinat intellectum, & illum perficit ad operandum, ſeu ad cognoſcendum, & contemplandum prima principia meliori modo, quo poteſt, præſtando intellectui expeditionem, & facilitatem, ad hoc vt promptè, delectabiliter, & ſinè errore procedat in tali ſpeculatione. Ergò habitui intellectus competit, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum; & cõſequenter etiam convenit illi, quod conſtituat determinatam ſpeciem virtutis intellectualis.

DENIQVE Probatur concluſio; quià vt inductivè probat Philoſophus in ſuperiori libro ſecundo capite ſexto in principio capitis, virtus conſiſtit in hoc, quod faciat bonum, habentem, & opus eius bonum reddat. Sed hoc convenit habitui primorum principiorum. Ergò habitus intellectus primorum principiorum conſtituit determinatam virtutem. Cetera conſtant; & minorem probo. Quia vt ſupra in tomo primo in principio prioris libri oſtendimus ex Divo Thoma, bonum, & perfectum ſunt idem. Sed habitus intellectus principiorum facit perfectum habentem ipſum; & opus eius bonum, & perfectum reddit. Ergò ratio propria virtutis

tutis verificatur de tali habitu. Et consequenter dictus habitus constituit veram virtutem.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam conclusionem ad probandum, quod intellectus principiorum propriè attineat ad genus obiecti respectu potentiæ intellectivæ. Illud enim, quod directè, & secluſa omni reflexione, aut actu reflexo cognoscitur, vt *quod* ab intellectu; propriè, & directè habet rationem obiecti respectu illius, & videtur attinere ad genus obiectorum correspondentium eidem intellectui. Sed secluſa omni reflexione, aut actu reflexo intellectus possibilis attingit, & cognoscit ipsum intellectum principiorum, de quo in præsenti tractat Aristoteles. Ergò propriè habet rationem obiecti, & est de genere obiectorum respectu potentiæ intellectivæ.

SECVNDO Arguitur, illud, quod incomparatione ad determinatum habitum residentem in intellectu passibili, se habet, vt proprium obiectum; multo meliùs, & proprius videtur habere rationem obiecti in comparatione ad ipsam potentiam intellectivam. Cum nullus habitus extendatur, nec possit extendi ad attingendum aliquod obiectum extra illud, quod continetur intrà spheram propriæ potentiæ, & quod respiciatur ab ea. Sed intellectus principiorum, se habet, vt proprium obiectum respectu determinati habitus residentis in potentia intellectiva. Ergò etiam debet se habere, vt legitimum, & proprium obiectum respectu intellectus passibilis. Maior apparet certa. Et minorem probo: hæc scientia moralis, seu facultas Ethica, constituit determinatum habitum residentem in intellectu passibili, sicut cæteræ aliæ scientiæ, seu facultates, seorsim sumptæ, & consideratæ. Sed hæc facultas, seu scientia Ethica respicit pro legitimo, & proprio obiecto intellectum principiorum: cùm sit quædam determinata materia, seu speciale obiectum, de quo agit, vt patet ex hoc tractatu. Ergò intellectus principiorum, se habet, vt proprium obiectum respectu determinati habitus existentis in intellectu possibili: & consequentèr, etiam debet se habere, vt legitimum, & proprium obiectum respectu intellectus passibilis; ita vt sit de linea, seu de genere obiectorum.

TERTIO Arguitur, sicut se habet voluntas in ordine ad bonum; sic pariformiter se habet intellectus in ordine ad verum. Sed in voluntate principia prima concurrentia ad determinandam ipsam voluntatem in ordine ad amandum, proprijssimè, & per se, se habent vt obiecta eiusdem voluntatis; ità vt sint de linea obiectorum ipsius. Ergò etiam in linea intellectiva, ea, quæ respectu intellectus, quomodocunque habent rationem primi principij, determinantis ipsum intellectum ad intelligendum, debent habere rationem obiecti respectu illius. Minorem probo; in linea appetitiva, seu volitiva, primum principium movens, & determinans voluntatem ad amandum est finis. Sed finis habet rationem obiecti respectu voluntatis. Ergò certa est minor; & consequenter, idem debet dici à paritate de intellectu principiorum attinente ad lineam intellectivam; scilicet quod sit obiectum intellectus, & quod ad tale genus attineat.

QVARTO Arguitur, ex quadam doctrina, quam tradit Philosophus in hoc præsenti capite; dùm dicit: *Principij rei scibilis, nec est scientia, nec ars, nec prudentia.* Vbi intellectui principiorum attribuit, quod sit scibile: sed scibile propriè nominat, & propriè dicit obiectum intellectus. Ergò intellectus principiorum idem habet, & sic talis intellectus debet esse de genere obiecti; ita vt secundum propriam rationem habeat, quod sit obiectum potentiæ intellectivæ.

QVINTO Arguitur, contra secundam conclusionem ad probandum quod intellectus principiorum sit de genere potentiarum; id, quod consequitur intrà lineam, seu genus intellectivum ad naturam rationalem ex vi suæ productionis, habet rationem potentiæ; siquidem species, habitus, & reliqua attinentia ad eandem lineam, præter potentiam intellectivam, non consequuntur ad naturam ex vi suæ productionis, sed postea paulatim, & quasi ab extrinseco provenientia adquiruntur. Sed secundum D. Thomam, prima secundæ quæstione 51. articulo primo intellectus principiorum. Simul cum natura rationali comproducitur, & habetur. Ergò intellectus principiorum habet determinatè rationem potentiæ, & ad tale genus pertinet.

SEXTO Arguitur: ratio potentiæ videtur reperiri in intellectu principiorum. Ergò talis intellectus principiorum habet verè, & propriè, quod sit potentia. Antecedens probo: ratio potentiæ stat, seu

seu consistit in eo, quod sit principium immediatè operativum, ad distinctionem substantiæ, ad quam solum attinet, quod sit principium mediatum, seu radicale, & remotum operationis. Sed intellectus principiorum habet, quod sit principium immediatè operativum, influens in cognitionem, seu contemplationem primorum principiorum, seu essentiarum rerum. Ergò ratio potentiæ reperitur, & salvatur in intellectu principiorum; & sic talis intellectus habet verè, & propriè quod sit potentia.

SEPTIMO Arguitur, ad rationem virtutis exigitur, quod illud, quod habet talem rationem sit potentia. Sed vt in vltima conclusione admittimus, & probamus; intellectus principiorum habet, quod sit virtus. Ergò intellectus principiorum debet esse potentia. Cætera patent, & maiorem probo; ex doctrina, quam tradit Aristoteles, libro 1. de Cœlo, & Mundo, textu 116. vbi docet, quod virtus est vltimum potentiæ, vbi generaliter loquendo attribuit omnibus virtutibus, quod sint potentiæ. Ergo certa apparet maior, & cùm intellectui principiorum propriè conveniat, quod sit virtus; consequens est; quod intellectus principiorum debet esse potentia, & de genere potentiarum.

OCTAVO Arguitur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in præcedentibus capitibus, scilicet secundo, & tertio; in secundo enim capite enumerans principia agendi, incipit, dicens: *Tria autem sunt in anima, quæ habentur agendi, Veritatisque principia; sensus, intellectus, appetitus.* Ecce vbi assignans principia agendi, solùm ennumerat, & proponit Aristoteles potentias. Deindè in capite tertio iterum agens de eisdem principijs agendi, inquit: *De ipsis igitur rursus dicamus oportet, altius initio sumpto. Sint itaque ea, quibus Verum anima dicit affirmando, & negando, numero quinque;* & inter illa assignat intellectum principiorum. Tunc sic; secundum Aristotelem, principia agendi sunt potentiæ. Sed primũ ex eisdem principijs agendi est intellectus principiorum. Ergò intellectus principiorum habet, verè, & propriè, quod sit potentia.

NONO Arguitur, intellectus principiorum habet proprium esse, seu naturã, & speciem potentiarum. Ergò pertinet ad talem lineam. Consequentia apparet certa; & antecedens probo, esse, seu natura, & species potentiarum desumitur ex obiecto formali specificativo eis correspondẽte. Sed intellectus principiorum respicit idem obiectum formale specificativum, àc respicit potentia intellectiva, seu intellectus passibilis; respicit enim pro obiecto formali verum, vt contemplabile in primis principijs, seu in essentijs rerum. Ergò intellectus principiorũ proprium habet esse, & naturã, seu speciem potentiarum: àc per consequens, debet esse potentia contenta intrà idem genus potentiarum.

DECIMO Arguitur, ex doctrina, quam tradit D. Thomas in 1. libro Sententiarum, distinct. 3. quæst. 4. artic. 1. ad 5. vbi asserit, & docet: potentiam significare, & accipi pro qualibet proprietate consequente naturam eius. Sed in intellectu principiorum propriè reperitur, quod sit quædam proprietas, seu quædam perfectio, quæ per modum proprietatis consequitur ad naturam rationalem, vt rationalis; vt docet idem Angelicus Magister in loco superius adducto ex 1. 2. quæstione 51. artic. 1. Ergò intellectus principiorum participat id, quod est proprium potentiæ; & sic debet constituere potentiam.

VNDECIMO Arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum, quod intellectus principiorum non sit habitus. Et 1. occurrit obijcienda illa doctrina, quam proponit Philosophus circà finem huius præsentis capitis, dicens: *Horum autem trium habituum nullus esse potest. Atque tres dico, prudentiam, cientiam, sapientiam: restat intellectum esse principiorum.* Ex qua doctrina manet difficultas in eo, quod expressè denegat Aristoteles rationem habitus intellectui principiorum; & nunquam ei expressè attribuit, quod habeat talem rationem. Ergò sentit, quod verè, & propriè non est habitus, aut de genere habituum; quià si talem rationem haberet; sicut dicit, quod non est habitus prudentiæ, scientiæ, & sapientiæ, diceret, quod est habitus intellectus, quod nunquam asserit.

DVODECIMO Arguitur, vt enim docet Aristoteles in prædicamentis in capite de qualitate; omnis habitus est dispositio. Sed intellectus principiorum non participat rationem dispositionis. Ergò intellectus principiorum non potest participare genus, seu rationem habitus. Maior patet, & minorem probo: secundum Aristotelem, lib. 5. Methaphisicæ; dispositio est ordo habentis partis: idest, subiecti in quo dantur partes, quæ disponantur, & ordinentur. Sed intellectus, cui inest intellectus principiorum, non habet partes, quæ ordinentur, & ratione quarum verifice-

ficetur, quod est ordo habentis partes: cùm potentia intellectiva sit subiectum spirituale. Ergò intellectus principiorum non participat rationem dispositionis. Et sic non potest esse habitus, aut pertinere ad tale genus.

DECIMO Tertio arguitur; si propter aliquam rationem, intellectus principiorum esset habitus, aut contraheret, & participaret talem rationem; maximè, quia per illum disponitur homo ad operandum benè conformitèr ad suam naturam rationalem; siquidem ablata tali ratione dispositionis, non apparet, quomodo salvetur, quod sit habitus. Sed ex eo, quod per intellectum principiorum disponatur homo ad benè operandum conformitèr, ad suam naturam rationalem, non sequitur, quod talis intellectus principiorum sit habitus. Ergò non datur ratio sufficiens, aut convincens, quod dictus intellectus debeat participare talem rationem, aut genus habitus. Maior videtur certa, & minorem probo; sicut per intellectum principiorum homo disponitur ad operandum benè conformitèr ad suam naturam rationalem: ità per calorem disponitur, & adaptatur, seu determinatur ignis ad operandum benè conformiter ad suam propriam naturam elementarem. Sed non ex eo, quod per calorem disponatur ignis prædicto modo: ideo calor participat, aut continet rationem habitus. Ergò nec ex eo, quod per intellectum principiorum disponatur homo ad operandum conformitèr ad suam naturam rationalem, sequitur, quod intellectus principiorum participet esse habitus, aut quod pertineat ad tale genus.

DECIMO Quarto arguitur, vt enim docet, & comprobat D. Thomas 1. 2. q. 59. articul. 3. ex Divo Augustino, lib. de Bono Coniugali, cap. 22. & ex Commentatore, lib. 3. de Anima, textu 18. de ratione habitus est, quod per se, & primario dicat, aut fundet ordinem, seu habitudinem ad alium. Sed intellectus principiorum, ex se, & secundùm propriam rationem non videtur fundare habitudinem ad proprium actum. Ergò intellectus principiorum non potest habere propriè rationem habitus. Maior apparet certa, ex doctrinis adiunctis, & minorem probo; intellectus enim principiorum, quantum est ex se, & ex proprio conceptu, & ratione, videtur primario, & per se dicere ordinem ad principia, seu ad rerum essentias, à quibus specificatur; seu in ordine ad quas habet distinctionem à reliquis habitibus intellectualibus. Sed prima principia, seu essentiæ rerum non sunt proprij actus correspondentes intellectui principiorum, sed præcisè habent rationem obiecti respectu illius. Ergò intellectus principiorum ex se, & secundum propriam rationem non fundat habitudinem ad proprium actum; & sic non potest participare, & habere propriè rationem habitus.

DECIMO Quinto arguitur; si intellectus principiorum esset habitus, maximè vel infusus, vel adquisitus. Sed neutro modo videtur habere rationem habitus. Ergò nullo modo participat talem rationem. Maior constat ex eo, quod partitio, seu divisio habituum in naturales, & supernaturales, seu infusos, & adquisitos videtur esse adæquata. Et minorem probo; nàm in primis intellectus principiorum, nõ est habitus per se infusus: cum habitus per se infusi sint supernaturales; & intellectus principiorum non habeat esse supernaturale, sed secundùm suam substantiam sit entitas naturalis. Deindè non est habitus adquisitus, seu naturalis: quia huiusmodi habitus, ad distinctionem potentiarum non sunt congeniti à natura, sed sunt comparati proprijs actibus, & labore habentium illos. Ergò intellectus principiorum non habet rationem habitus infusi, nec adquisiti: & per consequens, nullo modo participat rationem habitus, nec est de genere habituum.

DECIMO Sexto arguitur, cùm enim de ratione habitus sit, quod sit determinatio alicuius potentiæ rationalis; si intellectus principiorum haberet propriè rationem habitus; deberet determinare aliquam ex potentijs rationalibus, residendo in ea, tanquam in proprio subiecto. Sed intellectus principiorum non potest subiectari in aliqua potentia rationali præstando illi determinationem. Ergò nec potest habere propriè rationem habitus. Maior patet per inductionem, & minorem probo; si intellectus principiorum subiectaretur in aliqua potentia rationali præstando ei determinationem; maximè in intellectu: cum quo videtur habere specialem conformitatem, aut proportionem. Sed non potest subiectari in potentia intellectiva, tribuendo ei determinationem: quia aliàs daretur intellectus de intellectu; quod videtur inconveniens, sicut & quod detur qualitas qualitatis. Ergò intellectus principiorum nõ potest subiectari in aliqua ex potentijs rationabilibus, præstando illi determinationem; ac per consequens, nec potest esse habitus.

DECI-

DECIMO Septimo arguitur,& præcedens argumentum confirmatur. Si intellectus principiorum esset habitus disponens,& determinans aliquam potentiam; maxime, vel intellectum agentem, vel passibilem. Sed non potest præstare determinationem intellectui agenti, nec passibili. Ergò nullo modo potest esse habitus. Maior est certa,& minorem probo; determinatio, quam intellectus principiorum potest præstare intellectui, solum potest esse in ordine ad intelligendum. Sed imprimis talem determinationem, aut dispositionem ad intelligendum non potest tribuere intellectui agenti, cùm talis intellectus sit incapax cognoscendi. Deinde non intellectui passibili; cum intellectus passibilis per se, & secundum suam propriam rationem,& naturam, sit dispositus, & determinatus ad cognitionem cuiuscunque veri. Ergò intellectus principiorum non potest ostendere, aut habere rationem habitus disponentis, nec ratione intellectus agentis, nec respectu possibilis,& sic nullo modo potest esse habitus; & ad tale genus attinere.

DECIMO Octavo arguitur; in intellectu principiorum non salvatur id, quod est de ratione habitus. Ergò non potest habere talem rationem. Antecedens probo, de ratione habitus est, quod subiaceat, aut subdatur humano arbitrio; ex quo ortum habuit illud commune proloquium: *Quod habitibus vtimur cùm volumus.* Sed intellectus principiorum non subiacet humano arbitrio. Ergò in intellectu principiorum non salvatur id, quod est de ratione habitus. Cæterapatet,& minorem probo; id, quod est naturale, seu habet esse ab ipsa natura, non subiacet, aut subditur propriè humanæ potestati,& arbitrio: cum naturale condividatur,& contraponatur ad liberum. Sed intellectus principiorum est quid præstitum à naturâ, & habens esse naturale. Ergò intellectus principiorum non subiacet humano arbitrio; nec potest habere propriè rationem habitus.

DECIMO Nono arguitur,& præcedens argumentum aliquo modo confirmatur. De ratione habitus est, quod suscipiat augmentum, seu quod sit capax suscipiendi magis,& minus. Sed in intellectu principiorum non apparet capacitas ad suscipiendum magis,& minus. Ergò intellectus principiorum non potest esse habitus. Maior constat per inductionem percurrendo, & considerando alios habitus, in quibus omnibus reperitur dicta capacitas augmenti. Et minorem probo, si intellectus principiorum reciperet augmentũ secundum magis,& minus: hoc deberet esse per humanos actus, sicut contingit in reliquis habitibus adquisitis. Sed intellectus principiorum non potest suscipere augmentum per humanos actus, cum non generetur per illos, sed sit præstitus à natura; & habitus solum habeant augeri eo modo, quo à principio causantur, seu generantur. Ergò intellectus principiorum non habet capacitatem ad suscipiendum magis, & minus, seu ad terminandum motum intentionis,& remissionis; & sic non potest esse habitus.

VIGESIMO Arguitur, si intellectus principiorum constitueret habitum, maximè habitum intellectualem. Sed non videtur posse constituere habitum intellectualem. Ergò nullo modo constituit habitum. Maior est certa,& minorem sic suadeo; proprium enim videtur esse habituũ intellectualium, & præcipuè speculativorum, quod corrumpantur, & amittantur per oblivionem; vt indicat Aristoteles circà finẽ capitis quinti præcedentis: & sic si intellectus principiorum esset habitus intellectualis; esset subiectus oblivioni,& capax, vt per oblivionem amitteretur. Sed intellectus principiorum non habet capacitatem ad hoc vt per oblivionem amittatur; cùm sit habitus naturalis, præstitus à natura, & res naturales, quæ à natura præstantur, nunquam deficiant, secundũ illud commune,& vsitatum proloquium: *Quod à natura inest, semper inest.* Ergò intellectus principiorum non potest constituere habitum intellectualem: àc per consequens, nullo modo potest esse habitus, nec ad tale genus pertinere.

VIGESIMO Primo arguitur contrà quartam conclusionem ad probandũ, quod intellectus principiorum non sit virtus; & primo occurrit obijcienda illa doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro secundo, capite primo, vbi agens de generatione, seu productione omnium virtutũ tam moralium, quàm intellectualium, inquit: *Cùm autem virtus sit duplex intellectiua, inquam, atque moralis: intellectiua quidem plurimum, ex doctrina generationem habet, & incrementum. Qua propter experientia indiget, tempore que.* Ex qua doctrina tale argumentum deducitur. Si intellectus principiorũ constitueret virtutem, talis virtus esset intellectualis. Sed non potest constituere virtutem intellectualem. Ergò nullo modo constituit virtutem, maior constat ex ipsa conclusione, & minorem probo; ad adquisitionem, seu generationem virtutum

tum intellectualium, ſecundum doctrinã relatam Ariſtotelis exigitur, quod præcedat doctrina experientia, & multum temporis. Sed adhoc vt adquiratur, aut habeatur intellectus principiorum, non exiguntur prædicta; cùm talis habitus ſit naturalis, ab ipſa natura conceſſus, ſeu cum natura rationali congenitus, vt ſæpius diximus ex D. Thoma 1. 2. quæſtione 51. articulo 1. Ergò intellectus principiorum non poteſt conſtituere virtutem intellectualem; ac per conſequens, nullo modo habet, quod ſit virtus.

Vigeſimo ſecundo arguitur, de ratione virtutis eſt, quod ſit habitus electivus. Sed intellectus principiorum non habet, quod ſit habitus electivus. Ergò intellectus principiorum, nullo modo poteſt eſſe virtus. Maior conſtat ex diffinitione generali, quam pro omni virtute tradit Philoſophus in ſuperiori libro 2. capite 6. & minorem probo, ea, quæ ſunt naturalia, aut neceſſaria, non habent eſſe electivum; cum electivum ex vno capite, & neceſſarium, ſeu naturale ex alio, dicant rationes condiviſas, & contrapoſitas. Sed intellectus principiorum habet eſſe naturale, ex eo quod eſt habitus naturalis ab ipſa natura præſtitus: & etiam habet, quod ſit neceſſarius; ex eo quod verſatur circà principia, ſeu obiecta neceſſaria, à quibus deſumit ſpecificationem. Ergò intellectui principiorum non convenit, quod ſit habitus electivus: ac per conſequens, nec quod vllo modo ſit virtus.

Vigeſimo tertio arguitur ex alia cõmuni doctrina, quam habet Ariſtoteles lib. 1. de Cœlo, & Mundo, textu 116, dicens; quod *Virtus eſt vltimum potentiæ*. Ex qua doctrina ſic argumentor. De ratione virtutis generaliter loquendo eſt, quod ſit vltimum potentiæ, cui quælibet virtus correſpõdet. Sed intellectus principiorum non habet, quod ſit vltimum potentiæ intellectivæ, ſeu intellectus paſsibilis, cui tanquam propriæ potentiæ correſpondet. Ergò intellectus principiorum non eſt virtus. Minorẽ probo; id, quod per ſe loquendo, reliquit poſt ſe aliquid pertinens ad propriã potẽtiam, non eſt vltimum eiuſdem potentiæ. Sed intellectus principiorum, per ſe loquendo, relinquit poſt ſe ſcientiam, quam reſpicit; vt proprium effectum, & vt aliquid attinens ad intellectum paſsibilem, qui eſt propria potentia, cui inſunt tàm intellectus principiorum, quam ſcientia. Ergò intellectus principiorum non habet, quod ſit vltimum reſpectu potentiæ intellectivæ. Ac per conſequens, nec quod ſit virtus intellectualis.

Vigeſimo quarto arguitur; ratio propria virtutis non videtur competere intellectui principiorum, aut de illo verificari. Ergò nec competit, aut verificatur de tali habitu quod ſit virtus. Antecedens probo, ratio virtutis, ſecũdum Divum Auguſtinum libro 1. de Moribus Eccleſiæ capite 13. & 22. ſtat in hoc, quod ſit *ordo amoris*. Et libro 83. quæſtionum, quæſtione 30. dicit, quod ordinatio, quæ virtus vocatur, eſt fruendis frui, & vtendis vti. Sed nihil horum convenit intellectui principiorum, vt patet. Ergò nec intellectui principiorum convenit ratio virtutis; nec de tali habitu poteſt verificari, quod ſit virtus.

Vigeſimo quinto arguitur, cum enim de ratione virtutis ſit, quod faciat bonum habentem, & benẽ operantem, vt docet Philoſophus in ſuperiori libro ſecundo in principio capitis ſexti, etiàm eſt de ratione virtutis generaliter loquendo, quod ſit habitus operativus. Sed intellectui principiorum non convenit, quod ſit habitus operativus. Ergò nec ei convenit, quod ſit virtus. Maior conſtat, & minorem probo; operativum enim condividitur, & condiſtinguitur à contemplativo, tanquã contrapoſitum illi. Sed intellectus principiorum per ſe, & ſecundum propriam rationem habet, quod ſit habitus contemplativus, vt inter alia loca, docet, & demonſtrat D. Thomas 1. 2. quæſtione 58. articulo 2. Ergò intellectui principiorum non convenit, quod ſit habitus operativus, nec poteſt ei convenire, quod ſit virtus.

Vigeſimo ſexto arguitur; rectitudo eſt de ratione virtutis generaliter loquẽdo de virtute, vt colligitur ex Divo Auguſtino libro ſecundo de Libero Arbitrio capite 19. vbi diffiniens virtutem in tota ſua amplitudine ſumptam dicit; quod virtus eſt *qua recte vivitur*. Sed rectitudo non attinet ad intellectum principiorum. Ergò, nec ad intellectum principiorum attinet, quod vllo modo ſit virtus. Maior patet ex diffinitione virtutis, adducta ex Divo Auguſtino. Et minorem probo; rectitudo enim eſt quedam proprietas iuſtitiæ; vnde ijdem dicuntur recti, & iuſti; & ſic ſolum competit iuſtitiæ, aut illis rebus, quæ aliquo modo participant rationem, aut modum iuſtitiæ. Sed intellectus principiorum non eſt iuſtitia, nec obſervat modum illius. Ergò nec habet rectitudinem, nec ſalvatur in tali habitu, quod ſit virtus.

Vigeſimo ſeptimo arguitur; de ratione virtutis eſt quod verſetur circà difficile, & bonum, vt expresè docet Philoſophus

phus in ſuperiori libro ſecundo capite 3. Sed intellectus principiorum non verſatur circà bonum, ſed circà verum; cùm ſit habitus exiſtens in intellectu. Ergò intellectus principiorum non participat id, quod exigitur ad rationem virtutis, nec eſt virtus.

VIGESIMO Octavo arguitur, vt enim paulò anteà ex Ariſtotele dicebamus, de ratione virtutis, abſolutè loquendo eſt, quod bonum faciat habentem. Sed intellectus principiorum ex ſe non habet facere bonum habentem. Ergò nec participat rationem virtutis, nec eſt virtus. Minorem probo; ſi intellectus principiorum faceret bonum habentem, etiam præſtaret ei ſimilem denominationem. Sed intellectus principiorum non præſtat hominibus habentibus ipſum denominationem bonorum; non enim dicitur homo bonus, ex eo, quod habeat intellectum principiorum, aut ſcientiam cauſatam ex tali habitu. Ergò intellectus principiorum, ex ſe non habet facere bonum habentem: & conſequentèr, nec participat rationem virtutis, nec eſt virtus.

VIGESIMO Nono arguitur, ſynderesis non videtur conſtituere determinatam, & ſpecialem virtutem intrà lineam intellectualem; quià ſi talem virtutem conſtitueret, iàm virtutes intellectuales non eſſent tantum quinque, ſed plures quàm quinque contra id, quod docet Ariſtoteles in toto iſto libro ſexto. Ergò nec intellectus principiorum poteſt ſimilem virtutem conſtituere. Antecedens videtur certum; & conſequentiam probo; eodem modo, quo ſe habet intellectus principiorum in linea ſpeculativa, circà prima principia deſervientia ad ſpeculandum, ſeu contemplandum, ſe habet in linea practica, ſeu reſpectu intellectus practici ſynderesis, in ordine ad agendum; vt apparet ex legitima conſideratione, & conceptu attinente ad duos dictos habitus. Et ſic æqua ratio eſt vtriuſque in ordine ad conſtituendam, vel non conſtituendam virtutem. Ergò cùm ſynderesis non conſtituat determinatam virtutem intrà lineam intellectualem practicam; nec intellectus principiorum poterit illam conſtituere intrà lineam ſpeculativam.

VLTIMO Arguitur; intellectui principiorum nullo modo convenit; quod ſit ars. Ergò nec illi convenit, quod ſit virtus. Antecedens patet, quià ars, quatenus talis pertinet ad intellectum practicum; & intellectus principiorum pertinet ad intellectum ſpeculativum; & ſic non poſſunt inter ſe habere coincidentiam. Et conſequentiam probo; de ratione enim virtutis eſt, quod ſit ars: Vndè D. Auguſtinus, li. 15. de Civitate Dei, c. 3. Diffinit generaliter virtutem, dicens: quod virtus eſt *ars rectè viuendi*. Ergò cùm intellectui principiorum non conveniat, quod ſit ars, nec illi competit, quod ſit virtus.

RESPONDETVR Tamen ad primum argumentum, conceſſa maiori, & minori, diſtinguendo conſequens. Ergò intellectus principiorum habet rationem obiecti, & eſt de genere obiectorum reſpectu potentiæ intellectivæ, diſtinguo conſequens, ſecundum modum communiſſimum, aut generalem, quo etiam competit omnibus habitibus, & virtutibus, quod ſint obiecta attingibilia, & cognoſcibilia ab intellectu, concedo conſequentiam. Sub aliquo modo, aut ratione ſpeciali, determinante, & reſtringente ipſum intellectum principiorum ad rationem obiecti; ità vt non perveniat ad ſtatum, ſeu ſpeciem habitus, & virtutis intellectualis, nego conſequentiam. Quià quandò in prima concluſione denegamus intellectui principiorum, quod ſit de genere obiectorum intellectus paſsibilis; non eſt ſenſus, quod non poſsit habere, aut quod non habeat rationem obiecti reſpectu talis potentiæ; cum intellectus paſsibilis per ſe fundet, & habeat extenſionem ad cognoſcendum omne ens; ſed ſenſus concluſionis ſtat in eo, quod intellectus principiorum intrà lineam intellectivam non ſiſtit in ratione præciſſa obiecti; quià in ordine ad ſpeciales intellectiones, & contemplationes, quales ſunt illæ, quæ verſantur circà prima principia eſſentialia, & neceſſaria concurrit non vt obiectum, ſed vt habitus, & virtus intellectualis, diſponens, & perficiens intellectum ad perfectam intellectionem, ſeu cognitionem, & contemplationem talium obiectorum; & cum hæc omnia ſalventur in dicto intellectu principiorum; etiam verificatur prima concluſio, non obſtante primo argumento.

AD Secundum argumentum reſpondetur ex eadem doctrina; id, quod in comparatione ad determinatum habitum reſidentem in intellectu poſsibili, ſe habet vt obiectum talis habitus, multò melius poteſt induere, & habere rationem obiecti reſpectu eiuſdem intellectus paſſibilis, diſtinguo minorem; poteſt habere rationem obiecti, non ſiſtendo in tali ratione, omitto maiorem. Poteſt habere rationem obiecti præciſsè, & non perve-

veniẽdo ad rationẽ, aut ſpeciem habitus, ſeu virtutis; concurrentis ad intellectionem, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego cõſequentiam. Quià intellectus principiorum, licet aliquando poſsit obiectivè, ſeu per modum obiecti attingi, tam ab intellectu paſsibili, quàm ab alijs habitibus in eo exiſtentibus; tamen exiſte non ſiſtit in rationẽ obiecti; ſed vlterius tranſgreditur adhoc, quod ſit habitus, & virtus intellectualis. Et ſic non eſt præciſè de genere obiectorum intellectus.

AD Tertium argumentum, conceſſa maiori, & minori; cùm conſequentia, negando vltimam illationem, aut conſequentiam deductam. Quià in ſyllogiſmo ſolum fit comparatio principiorum intellectus ad principia, quæ vt talia ſe habent reſpectu voluntatis; & de huiuſmodi principijs correſpondentibus, tàm voluntati, quàm intellectui, non negamus, quod præciſè habeant rationem obiecti reſpectu vtriuſque potentiæ; & quod non perveniant ad ſtatum, ſeu ad eſſe, & dignitatem virtutis. Sed in vltima conſequentia fit variatio de principijs præciſè, & nudè ſumptis ad intellectum principiorum; in quo datur æquivocatio in eo, quod licèt intellectus principiorum verſetur circà principia, tamen ipſe intellectus non eſt principium aliquod, ſed habitus reſpiciens prima principia eſſentialia, ſeu ſpeculativa, tanquam obiectum; ob quod non ſiſtit in eſſe obiecti, ſicut principia, circà quæ verſatur.

AD Quartum argumentum reſpondetur, quod etiam in illa propoſitione, & intelligentia doctrinæ Ariſtotelis latet æquivocatio: quià Ariſtoteles non attribuit intellectui principiorum ſecundùm ſe, ſeu ſecundùm ſuum eſſe entitativum, & quaſi ſubſtantiale conſiderato, quod ſit ſcibile, ſed quod reſpiciat pro obiecto illa principia, quæ ſunt cauſæ concluſionum; in quibus propriè apparet, & ſalvatur, quod ſint ſcibilia. Vndè Ariſtoteles non dixit, quod intellectus principiorum ſit ſcibilis, aut ſcibile; ſed quod reſpicit principium rei ſcibilis, ideſt prima prima principia ſpeculativa, quæ ſunt eſſentię, ſeu prædicata eſſentialia rerum, tanquam proprium obiectum ſui, ſed non dicit, quod dictus intellectus principiorum ſiſtat in eo, quod ſit purum, & nudum obiectum intellectus ſpeculativi.

AD Quintum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: id, quod cõſequitur ad naturam rationalem ex vi ſuæ productionis, habet rationem potentiæ, diſtinguo maiorem; ſi conſequatur per modum primi principij immediatè operativi, concedo maiorem. Si conſequatur per modum principij immediatè operativi, quaſi ſecundi, vel ſecundarij, ſe habentis, per modum perfectionis, aut complementi reſpectu alterius prioris principij immediatè operativi, nego maiorem. Sed intellectus principiorum conſequitur ad naturam rationalem ex vi ſuæ primæ productionis; diſtinguo minorem, conſequitur quantum ad ſuum eſſe, quaſi initiativum, & incompletum per modum ſeminis, & principij immediatè operativi ſecundi, concedo minorem. Conſequitur completè, & perfectè, quantum ad totum ſuum eſſe, ſeu entitatem, & per modum primi principij immediatè operativi, nego minorem, & conſequentiam. Quià adhoc vt aliquid habeat rationem potentiæ, non ſufficit, quod quomodocunque cõſequatur ad naturam, & loquendo ſpecialitèr in hominibus, quod conſequatur ad naturam humanam; ſed eſt neceſſarium, quod conſequatur per modum principij ſimpliciter neceſſarij ad exercendũ operationes illius lineæ; ità vt ſit primum principium immediatè operativum intrà talem lineam. Et talitèr quod integrè, & perfectè, quoad ſuum eſſe formale, ſeu entitativum producatur ab agente, & per naturalem reſultantiam conſequatur ad poſitionem naturæ. Et cum intellectus principiorum, etiam ſi inter alios habitus humanos, fundet ſpecialem connexionem, cum natura humana; tamen non conſequatur ad illam completè, & integrè quo ad ſuum eſſe, & entitatem formalem, independentèr à participatione ſpecierum, & aliqua aſſuefactione, ſed ſolum conſequatur, quantum ad inclinationem ſpecialem, & quaſi primariam repertam in tali natura, inchoativè, ſeu entitativè, & cum dependentia à participatione ſpecierum, & exercitio aliquorum actuum; & aliàs non habeat rationem primi principij immediatè operativi, & ſimpliciter neceſſarij ad intelligendum principia neceſſaria, & eſſentialia: quia hoc tantum competit intellectui paſsibili: fit conſequens, quod in intellectu principiorum non ſalvantur ea, quæ exiguntur ad rationem humanæ potentiæ, nec participat tale eſſe, aut talem rationem.

ET Ad plenam, ſeu debitam intelligentiam huius ſolutionis, & ad diluenda alia argumenta, quæ innituntur in eſſe naturali attinente ad intellectum principiorum, in ordine ad ſuadendum, quod conſti-

tituit potentiam, & non virtutem, nec habitum, meditanda occurrit doctrina, quam circà istam materiam proponit Angelicus Patens, & Magister 1.2. quæstione 51. articulo 1. in corpore, vbi inquirens: vtrùm aliquis habitus sit à natura: sic resolvit propositam difficultatem: *Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Vno modo secundùm naturam speciei. Sicut naturale est homini esse risibile, & igni ferri sursum. Alio modo secundum naturam in diuidui, sicut naturale est Sorti, & Platoni esse ægrotatiuum, & sanatiuum, secundùm propriam complexionem. Rursus secundùm vtramque naturam potest aliquid dici naturale dupliciter. Vno modo quia totum est à natura. Alio modo: quia secundùm aliquid est à natura, & secundùm aliquid est ab exteriori principio; sicut cum aliquis sanatur per se ipsum; tota sanitas est à natura; cùm autem aliquis sanatur auxilio medicinæ; sanitas partim est à natura; partim ab exteriori principio. Si igitur loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo inuenitur. Et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio, quandam latitudinem habet, contingit diuersos gradus huiusmodi dispositionis conuenire diuersis hominibus secundum naturam indiuidui. Et huiusmodi dispositio potest esse, vel totaliter à natura, vel partim à natura, & partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his, qui sanantur per artem. Sed habitus, qui est dispositio ad operationem cuius subiectum est potentiæ animæ, vt dictum est, potest quidem esse naturalis, & secundum naturam speciei, & secundum naturam indiuidui: secundùm quidem naturam speciei, secundùm quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cùm sit forma corporis, est principium specificum, secundum autem naturam indiuidui ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales. Ità quod sint totaliter à natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter in ditas, quod non competit humanæ naturæ, vt in prima parte dictum est. Sunt ergò in hominibus aliqui habitus naturales, tanquàm partim à natura existentes, & partim ab exteriori principio: aliter quidèm in apprehensiuis potentijs, & aliter in appetitiuis. In apprehensiuis enim potentijs potest esse habitus naturalis, secundum inchoationem, & secundum naturam speciei; & secundum naturam indiuidui. Secundùm quidèm naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animæ intellectiua cõuenit homini, quod statim cognito quid est totum, & quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte, & simile est in cæteris. Sed quid sit totum, & quid sit pars non potest cognoscere, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine posteriorum ostendit, quod cognitio principiorum prouenit nobis ex sensu. Secundùm verò naturam indiuidui est aliquibus habitus cognoscitiuus secundum inchoationem naturalem; inquantum vnus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad benè intelligendum, quàm alius; inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitiuis.* Ecce vbi modum connaturalitatis attinentis ad intellectum principiorum declarat D. Thomas, nec per hoc, quod totus dictus intellectus, secundùm suam substantiam, & entitatem sit præstitus à natura: *Quià nullo modo contingit in hominibus esse habitus naturales; ità quod sint totaliter à natura.* Sed per hoc, quod speciali modo datur in hominibus inchoatio, & dispositio ad talem habitum: tàm ex parte formæ, seu speciei, quàm ex parte principiorum individualium, sed cùm dependentia ab eo, quod talis intellectus principiorum adquiratur mediante interventione specierum, quæ ab obiectis cognoscendis participantur: & etiam interveniente assuefactione, per quam multiplicentur cognitiones versantes, circà prima principia, seu circà essentias rerum creatarum.

AD Sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem; ratio potentiæ stat in eo, quod sit principium immediatè operativum, distinguo maiorem, immediatè operativum primariò, seu per modum primi principij simplicitèr necessarij ad exercendas operationes attinentes ad illam lineam, concedo maiorem. Immediatè operativum quomodocunque, nego maiorem. Sed intellectus principiorum habet, quod sit principium immediatè operativum, distinguo minorèm: per modum principij secundi, seu principij præsupponentis aliud principium immediatè operans, cuius est dispositio, & perfectio illud determinans ad elicientiam

ſpecialium actuum, concedo minorem. Eſt principium immediatè operativum primariò, ſeu per modum prioris principij proximè operativi in illa linea, nego minorem, & conſequentiam. Non enim ſufficit ad conſtituendam potentiam, quod illud, quod talem rationem habet, ſit principium immediatè operativum quomodocunque; nàm aliàs cùm omnes virtutes habeant, quod ſint principia immediatè influentia in proprias operationes virtuoſas; omnes virtutes haberent, quod eſſent potentiæ, & non habitus. Quarè ad legitimum conceptum, & ſalvandum rationem potentiæ exigitur; quod ſit principium immediatè operativum primario, & non ſuponens aliud anterius principium immediatè operativum, cuius ſit perfectio. Et cum intellectus principiorum, etiam ſi habeat operari immediatè intra lineam intellectivam influendo per ſe, & proximè incognitionem eſſentiarum, ſeu primorum principiorum attinentium ad res; tamèn non ſit intrà eandem lineam primum principium, ſed ſupponat aliud principium prius, cuius eſt determinatio; nempè intellectum paſsibilem, indè provenit, quod non ſalvatur in eo ratio potentiæ, nec attinet ad lineam potentiarum.

AD Septimum argumentum reſpondetur, negando maiorem; & ad probationem adductam ex Ariſtotele reſpondetur: quod ibi non dicit Philoſophus, quod virtus ſit potentia, ſed quod ſit vltimum potentiæ, ſeu complementum, & determinatio potentiarum in ordine ad benè operandum. Vndè potius videtur colligi, & deduci; quod virtutes non ſint potentiæ; ſed quod talem rationem potentiæ preſupponant; quàm quod formalitèr ad illam pertineant, ſeu in tali linea includantur. Et ſic ex hoc medio non convincitur, quod intellectus principiorum debeat habere rationem potentiæ; immò ſi hoc illi competet; etiàm conveniret omnibus virtutibus, quod non videtur admittendum.

AD Octavum argumentum reſpondetur; quod admiſſa vtraque doctrina Ariſtotelis, ex illa debito modo intellecta potius comprobatur, & confirmatur, quod intellectus principiorum ſit habitus, & non potentia, quàm quod ſuadeatur contrariũ. Nàm ratio principij agendi, ſeu immediatè operandi rationalitèr, & modo humano; tàm convenit potentijs, quàm habitibus; & poſtquam Philoſophus in capite ſecundo propoſuit primum genus principiorum, ad quod pertinent potentiæ in capite tertio, vt ipſe animadvertit altius ſumpto principio, proponit illa principia agendi, quæ præciſè habent rationem habitus. Et intèr talia principia connumerat intellectum principiorum. Et ſic talis intellectus potius habet conformitèr ad illam doctrinam, quod ſit habitus, quàm quod ſit potentia.

AD Nonum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, omiſſa, ſeu admiſſa maiori, nego minorem: quià obiectum formale ſpecificativum non conſiſtit in obiecto entitativè, aut quomodocunque ſumpto; ſed in obiecto conſiderato determinatè ſub illa habitudine, aut formalitate, ſub qua inſpicitur à principio operativo. Et cùm habitus etiam ſi reſpiciat idem obiectum, quaſi entitativè ſumptum, aut idem obiectum formale; àc reſpicit potentia intellectus paſsibilis; tamen non reſpiciat illud ſub eadem habitudine, aut formalitate ſpecifica, ſed ſolùm vt obiectum formale genericum; & ſub diverſa habitudine ſpecifica; nempè ſubratione principij immediatè operativi ſecundi, præſupponentis aliud principium prius, quod perficit; indè provenit, quod intellectus principiorum habet novam rationem ſpecificationis diſtinctam ab ea, quæ competit potentiæ; & ſic non conſtituit potentiam, ſed habitum.

AD Decimum argumentum reſpondetur, quod in illo loco, nomine potentiæ ſumit Divus Thomas, proprietatem conſecutam ad naturam, non quomodocunque, ſed per modum primi principij immediatè operativi, quod quidem primum principium immediatè operativum conſequatur ad naturam per emanationem, ſeu naturalem reſultantiam. Et cùm intellectus principiorum taliter ſe habeat ad naturam humanam, quod quanvis inchoativè, ſeu quantum ad inclinationem, & propenſionem ad talem intellectum, conſequatur ad naturam humanam: tamèn ſecundum ſuum eſſè entitativum, nec habeat rationem primi, aut prioris principij immediatè operativi, nec per emanationem reſultet, ſed ſolùm cauſetur per aſſuefactionem actuum humanorum quibus cognoſcuntur prima principia eſſentialia, vt ſuprà in ſolutione ad quintum argumentum oſtendimus cũ Angelico Magiſ-

gistro ; fit consequens ; quod in intellectu principiorum rigorosè non salvantur ea, quæ attinent ad rationem potentiæ, nec habet cùm rigore, & proprietate, quod sit potentia, sed habitus.

AD Vndecimum argumentum respondetur ; quod in illo loco non denegat Aristoteles intellectui principiorum absolutè rationem habitus ; dicendo talem intellectum non esse habitum ; sed solum denegat ei, quod sit habitus cùm restrictione, & determinatione ; scilicet, quod non sit habitus scientiæ, prudentiæ, aut sapientiæ ; ex quo sequitur, quod etiam si non expressè, tamen quasi implicitè attribuit illi, quod sit alius habitus distinctus à prædictis, constituens novam speciem virtutis intellectualis, quæ quidem virtus est ipse intellectus principiorum. Et quod hæc sit legitima mens, & sensus verborum Aristotelis, constat ex communi expositione interpretum ; & specialitèr ex declaratione Angelici Parentis, & Magistri.

AD Duodecimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem ; & ad probationem, distinguo maiorem, dispositio est ordo habentis partis, distinguo ; ordo habentis partis incomparatione ad subiectum *quo* præcisè, nego maiorem. Est ordo habentis partes incomparatione ad subiectum *quod* ; sub distinguo ; habentis partes potentiales, aut aliquas proprietates, sivè formalitates, se habentes per modum partium, concedo maiorem. Habētis partes integrales præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Nàm imprimis intellectus, cui ineſt, tanquam in propria potentia intellectus principiorum, non habet rationem subiecti *quod* respectu illius, sed solùm se habet vt subiectum *quo* : & sic non obstat, quod non habeat partes, adhoc, vt salvetur, quod dictus intellectus principiorum est ordo habentis partes ; nempè hominis habentis illum, secundùm omnem considerationem ; seu animæ rationalis, habentis partes : etiam si non integrales, tamen potentiales ; hoc est, habentis plures potentias, quæ per modum partium se habent respectu eiusdem animæ. Præterquàm quod in ipso intellectu passibili, qui est legitima potentia habens rationem subiecti *quo* respectu intellectus principiorum reperitur, & salvatur, quod aliquomodo habeat partes respectu quarum salvetur de illo, quod est ordo habentis partes, in sensu, in quo hoc ipsum declarat Angelicus Parens, 1.2. quæstione 49. articulo 1. ad 3. dicens : *Quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes. Sed hoc contigit tripliciter ; vt statim ipse Philosophus subdit : scilicet, aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem ; in quo vt simplicius dicit in commento prædicamentorum, comprehendit omnes dispositiones : corporales quidèm in eo, quod dicit secundum locum ; & hoc pertinet ad prædicamentum situs, qui est ordo partium in loco, quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones, quæ sunt in præparatione, & idoneitate non dum perfectè, sicut scientia, & virtus inchoata, quod autem dicit, secundum speciem includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia, & virtus complete.*

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, nego maiorem, quantum ad paritatem contentam in illa particula *sicut*, si paritas sit absoluta ; nàm etiam si intellectus principiorum assimiletur in aliquo cùm calore ; in ordine ad disponendum naturam rationalem ad elicientiam, seu exercitium propriarum operationum, ad modum, quo calor disponit, & determinat propriam naturam ignis ad calefaciendum, seu comburendum ; tamen est magnum discrimen inter vtrumque extremum propositum in ordine ad constituendum habitum ; tùm quia de ratione habitus est, quod præsupponat aliud principium, immediatè operativum, cui insit ; & cùm quo immediatè operetur ; & cùm calor respectu ignis, & cuiusvis alterius subiecti, cui connaturalitèr ad est, seu adhæret, non præsupponat aliud principium immediatè operativum cùm quo, & per quod simul proximè comparetur ; sed ipse calor intrà lineam calefaciendi sit primum principium immediatè operans ; ideò habet simpliciter rationem potentiæ calefactivæ respectu agentis calidi, non autem rationem habitus. Tùm quià de ratione habitus est, quod in principio proximo, quod præsupponit, inveniat, aut supponat indifferentiam ad bonum, vel malum, quam determinet ad vnum extremum contrarietatis. Quod non habet calor : & cùm aliàs vtramque rationem, aut conditionem propositam obtineat, & observet intellectus principiorum, præsupponendo, tanquam subiectum immediatum, & immediatè operativum, intellectum passibilem, cùm quo operetur, & cuius indifferentiam ad verum, & falsum, determinet, circà verum attinens ad prima principia ; ideò constituit habitum verè, & propriè

dictum non obstante, quod calor, & alia similia accidentia non constituant, nec possint constituere habitum.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem; intellectus principiorum quantum est ex se primario dicit, aut fundat habitudinem ad principia, seu ad essentias rerum, quam ad aliquod aliud, distinguo maiorem, in linea obiectiva, seu inter obiecta, ad quæ intellectus passibilis fundat habitudinem, aut dicit ordinem, concedo maiorem, absolutè loquendo, nego maiorem. Et omissa, aut concessa minori, nego consequentiam. Quia etiam si in linea obiectiva, seu tanquam ad obiectum primariò dicat, aut fundet habitudinem intellectus principiorum ad prima principia; tamen absolutè loquendo priùs dicit ordinem ad proprium actum, quàm ad illa principia; quia mediante actu attingit talia principia, & dicit ordinem ad illa. Itaque in intellectu principiorum salvantur ea, quæ sunt de ratione habitus; ob quod verè, & propriè talem rationem participat.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concessa prima parte antecedentis, negatur secunda; scilicet, quod habitus intellectus principiorum non sit adquisitus, seu comparatus per assuefactionem humanam, & multiplicationem actuum similium: quia etiàm si, vt superius diximus, intellectus principiorum præsupponat in natura rationali primariam, & specialem propensionem ad sui adquisitionem; hoc non tollit, quod quantum ad suam entitatem, & substantiam, vel quasi substantiam per assuefactionem actuum humanorum habeatur; ità vt propriè sit habitus adquisitus.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concessa etiàm maiori, nego minorem. Nec datur inconveniens in eo, quod detur intellectus de intellectu, in sensu, & ordine, quem inter se habent intellectus passibilis, & intellectus principiorum. Inconveniens enim esset, quod daretur, aut admitteretur intellectus de intellectu, quorum vterque se haberet per modum potentiæ cognoscitivæ; ità vt vnus subiectaretur in alio; ad modum, quo esset inconveniens manifestam afferens superfluitatem, quod daretur qualitas qualitatis, taliter quod intrà eandem rationem, aut lineam specificam vna qualificaret aliam. Sed sicut non est inconveniens, quod secundùm diversas lineas, aut rationes specificas detur qualitas qualitatis, sicut dantur habitus determinantes potentias, ità vt tàm potentiæ, quàm habitus sint qualitates attinentes ad primam, & secundam speciem illius prædicamenti; ità similiter non datur inconveniens aliquod, in eo, quod detur intellectus passibilis habens rationem potentiæ; & quod etiam detur intellectus principiorum habens rationem habitus determinantis prædictam potentiam ad cognitionem primorum principiorum, seu essentiæ rerum.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem, determinatio, quam intellectus principiorum potest dare potentiæ intellectivæ, solùm est in ordine ad intelligendum, distinguo maiorem; in ordine ad intelligendum perfectè, & cùm facilitate, & sinè errore. Prima, & essentialia principia rerum, concedo maiorem. Determinatio in ordine ad intelligendum absolutè, & quomodocunque, nego maiorem. Et etiam minorem, quantum ad secundam partem, simul cum consequentia. Nàm etiam si intellectus principiorum nõ tribuat intellectui passibili determinationem ad intelligendum præcisè, & quomodocunque: quia talem determinationem habet ab intrinseco, & ex propria ratione, seu natura; tamen præstat illi determinationem ad intelligendum facilè, perfectè, & sinè errore prima principia, seu essentias rerum.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Et ad secundam probationem minoris negatæ, potest responderi duplicitèr, primò omissa maiori, negando minorem. Quia intellectus principiorum, non est quid naturale, seu à natura causatum per modum passionis, sed est quædam perfectio per assuefactionem humanam adquisita, mediantibus actibus liberis, & sic ipse etiam habet, quod sit liber, & subditus humano arbitrio. Et ideò ex hoc capite non amittit, quod sit verè, & propriè habitus. Secundo potest responderi; quod adhuc admisso, quod intellectus principiorum causaretur à natura, seu consequeretur ad illam per modum passionis; dùm modo in se non sit quid purè naturale, sed attinens ad esse humanum, seu ad li-

lineam rationalem; potest habere subiectionem humano arbitrio; sicut illam habent plures potentiæ sensitivæ, quæ per modum passionum, seu proprietatem, causantur, & consequuntur ad naturam humanam. Et sic ex defectu subiectionis ad humanum arbitrium non aufertur, quod intellectus principiorum sit habitus.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, concedo etiam maiorem, & nego minorem: quia vt sæpè diximus, intellectus principiorum, secundùm suum esse formale, & entitativum per actus humanos comparatur, & per actus humanos exercetur, & per eosdem actus suscipit augmentum, & intensionem. Nec contrà hoc obstat specialis denominatio, quam participat perfectionis naturalis: quia talis denominatio non tribuitur ei, ex eo, quod sit congenitus à natura, sed propter specialem, & primariam propensionem, quam natura rationalis, seu intellectualis habet in ordine ad talem perfectionem. Vndè intensionem, & reliquas proprietates habituum participat, & verum habitum constituit.

AD Vigesimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concedo maiorem, & distinguo minorem: sed intellectus principiorum non habet capacitatem, adhoc, vt amittatur, seu deperdatur per oblivionem, distinguo minorem: quantum ad esse initiativum, seu fundamentale, secundùm quod præcisè dicit inclinationem, seu propensionem naturæ rationalis ad cognoscendum perfectè prima principia, seu essentias rerum, omitto minorem. Non habet capacitatem, adhoc, vt amittatur per oblivionem, quantum ad suum esse entitativum, nego minorem. Ergo non habet rationem habitus, distinguo consequẽs, si consideretur præcisè, secundùm illud esse initiativum propensionis, seu inclinationis naturæ rationalis in ordine ad cognoscendum perfecto, & debito modo prima principia, concedo consequentiam. Si consideretur formaliter, quantum ad suum esse entitativum, nego consequentiam. Quia hoc modo per oblivionem potest corrumpi, & vt sic est verus habitus intellectualis.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem, admissa, & concessa maiori, nego minorem. Quia ad adquisitionem, seu comparationem virtutum intellectualium requiritur doctrina experientia, & tempus, in quo hæc omnia haberi possunt; sed non æquo modo in omnibus, sed distributione, & graduatione accomoda, prout natura vniuscuiusque exposcit. Vt apparet intrà lineam virtutum intellectualium practicarum: scilicet in arte, & prudentia, in quibus virtutibus, cùm ad vtranque debeat præsupponi doctrina, & experientia; & tempus ad habendum, seu participandum vtrumque: non tamen eodem modo: quia ars, ad quam non pertinet benè consulere, dictare, aut dirigere circà omnia, quę conducunt ad vitam humanam peragendam, sed determinatè circà ea, quæ pertinent ad vnam determinatam lineam, seu materiam: non indiget tãta doctrina, seu studio, & tàm longa experientia, ac indiget ad suam perfectam adquisitionem, & statum prudentia; ad quam ex propria ratione pertinet, quod sit benè consiliativa, & directiva de agendis pro tota humana vita: ob quod dicitur, Iob 12. *Quod in antiquis est sapientia; & in multo tempore prudentia.* Et sic pariformitèr intrà lineam virtutum speculativarũ omnes indigent doctrina, studio, & aliqua experientia: sed non inæquali gradu, aut mensura. Nàm sinè dubio scientia, quæ ex sua specie, & propria ratione præsupponit habitum principiorum adhoc, vt modo perfectiori, & magis connaturali causetur, præ requirit etiam ampliorem doctrinam, & experientiam, quam habitus principiorũ, qui ex se habet antecedere scientiam, tanquàm habitus prior, & magis naturalis, seu maiorẽ approximationẽ habẽs ad naturã. Sed hoc non tollit, quod habitus principiorum: etiam præ requirat modo debito, & competenti aliquam doctrinam, & experientiam, obseruando ea, quæ sunt de ratione virtutis intellectualis, & constituendo similem virtutem.

AD Vigesimũ secũdũ argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negãdo minorem. Et ad probationem similiter, concessa maiori, nego minorem. Quia etiam si illa, quæ perveniunt ad esse necessarium, in se, & eo modo, quo participant esse necessarium, non habeant esse electivum; tamen habitus intellectus principiorum, nec habet esse naturale purum, & absolutum excludens subordinationem ad humanum arbitrium; nec habet esse necessarium; quia etiam si pro obiecto respiciat veritates necessarias, & infallibiles attinentes ad prima principia essentialia, seu ad diffinitiones essentiales rerum. Tamen non respicit ob-

iecta necessariò, sed liberè versatur; circà illa; ità vt intellectus plurimum solùm applicetur ad cognitionem talium obiectorum, secundùm placitum voluntatis. Vndè intellectus principiorum participat sufficientèr, & modo competenti, esse electivum, sicut exigitur ad rationem virtutis intellectualis, & sic constituit virtutem intrà talem lineam.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem; de ratione virtutis est, quod sit vltimum potentiæ, distinguo maiorem; quod sit vltimum potentiæ, hoc est, perfectio vltimo complens, & determinans potentiam, cui ad est ad elicientiam specialium actuum, seu operationum attinentium ad determinatam speciem, concedo maiorem. Quod sit vltimum potentiæ, seu id, quod vltimo advenit potentiæ, absolutè loquendo, & secundùm omnem considerationem, nego maiorem. Sed intellectus principiorum non est vltimum respectu suæ propriæ potentiæ, distinguo minorem; non est vltimum absolutè, & secundùm omnem considerationem, omitto minorem, non est vltimum determinativum, & completivum potentiæ in ordine ad determinatos, & speciales actus cognitionis, & contemplationis diffinitionum, seu primorum, & essentialium principiorum rerum, nego minorem, & consequentiam. Quià ratio vltimi, quam Aristoteles attribuit virtutibus, solùm stat in eo, quod sit vltimum completivum, & determinativum potentiæ intrà statum actus primi, in ordine ad elicientiam actuum determinatæ speciei. Et cùm hoc salvetur in intellectu principiorum respectu intellectus possibilis in ordine ad dictos actus contemplandi essentias rerum: consequens est, quod etiam salvatur ratio virtutis; & sic constituit veram, & propriam virtutem intrà suam lineam intellectualem.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem: ratio virtutis stat in eo, quod sit ordo amoris; distinguo, terminativè, hoc est, respiciendo ordinem, seu ordinationem amoris, tanquam terminum, concedo maiorem. Formalitèr, ità vt virtus consistat in ipso amore, nego maiorem. Sed hoc non convenit intellectui principiorum, distinguo minorem, non convenit formalitèr, transeat minor: non convenit terminativè, nego minorem, & consequentiam. Præterquàm quod potest dici, quod illa descriptio virtutis, solùm datur de virtute morali, & non de intellectuali; quarè non obstat, quod non adaptetur intellectui principiorum, adhoc vt intellectus principiorum: etiamsi non sit virtus moralis, sit tamen virtus intellectualis.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; operativum condividitur, & condistinguitur à contemplativo, distinguo minorem; operativum practicè, concedo maiorem. Operativum absolutè sumptum, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergò intellectui principiorum non convenit, quod sit habitus operativus, distinguo, operativus practicè, concedo consequentiam. Non convenit absolutè loquendo, quod sit operativus, nego consequentiam. Quia ratio operativi, quæ attribuitur, & quæ per se exigitur ad rationē virtutis, nō est ratio operativi practicè præcisè, sed operativi; sivè speculativè, sivè practicè; & cùm intellectus principiorum habeat, quod sit operativus hoc secundo modo; consequens est, quod in eo salvatur, quod exigitur ad rationem virtutis; & constituit veram, & perfectam virtutem.

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur duplicitèr; primò adaptando, & determinando illam diffinitionem ad solas virtutes morales; & sic ex eo, quod intellectus principiorum non sit recta ratio ad operā dū; solùm sequetur, quod non sit virtus moralis; sed non auferetur, quod sit virtus intellectualis. Secundo admissa maiori, nego minorem, & ad probationem, distinguo maiorem, rectitudo est quædam proprietas iustitiæ, distinguo: secundū quod rectitudo dicit adæquationē inter datum, & acceptum, seu solutionem debitorū factam adæqualitatem, concedo maiorem. Rectitudo, secundū quod præcisè dicit conformitatem ad rectam rationem in operando absolutè modo humano, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià rectitudo, quæ exigitur in illa particula ad constituendam virtutem, solùm est, conformitas quædam cùm natura rationali in operando rationalitèr; & cùm hoc detur, aut salvetur in ipso intellectu principiorum; etiam salvatur, quod sit intellectualis virtus.

AD Vigesimum septimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Quià intellectus principiorum imprimis habet versari, circà difficilè, & valdè difficile, quale est cognitio primorum principiorum,

seu

ſeu eſſentiarum rerum. Et deinde verſans circà verum, etiam habet verſari circà bonum. Quia verum ipſum eſt bonum intellectus, & omnium eorum, quæ ad intellectum pertinent. Vnde Angelicus Parens, & Præceptor 1.2. quæſtione 56. articulo 3. ad 2. inquit: *Quod bonum vniuſcuiuſque eſt finis eius; & ideò cùm verum ſit finis intellectus: cognoſcere verum, & bonũ eſt actus intellectus. Vndè habitus perficiens intellectum ad verum cognoſcendum, vel in ſpeculatiuis, vel in practicis, dicitur virtus.*

AD Vigeſimum octavum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; de ratione virtutis abſolutè loquendo eſt, quod faciat bonum habentem diſtinguo maiorem, quod faciat bonum habentem, eo modo, quo eſt virtus, concedo maiorem. Quod faciat bonum habentem abſolutè, & ſimpliciter, nego maiorem. Sed intellectus principiorum ex ſe non habet facere bonum habentem, diſtinguo minorem: facere illum bonum ſimpliciter, & abſolutè eo modo, quo pertinet ad virtutes morales, omitto minorem. Non habet facere bonum habentem determinatè intra ſuam ſpecificam, ſeu ſpecialem lineam; hoc eſt, benè diſpoſitum ad intelligendum prima principia rerum, nego minorem. Ergo non participat rationem virtutis, nec eſt virtus, diſtinguo conſequens: rationem virtutis moralis, concedo conſequentiam. Rationem virtutis intellectualis, nego cõſequentiam.

AD Vigeſimum nonum argumentum reſpondetur, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam. Et ratio diſcriminis, pro nunc, inter ſyndereſim ex vno capite, & intellectum principiorum ex alio; in ordine ad conſtituendum, & multiplicandum virtutem intra lineam intellectualem, videtur ſtare in hoc, quod ſyndereſis non diverſificat rationem formalem veri practici in comparatione ad prudentiam; & ſic quànvis ſit habitus, & vera virtus intellectualis, non multiplicat aliquod membrum condiſtinctum à prudentia in partitione, aut diviſione virtutis intellectualis: quia intrà ipſam prudentiam continetur, & annumeratur. At verò intellectus principiorum reſpicit ſpeciale obiectum formale ſpecificativum intrà lineam ſpeculativam; nempè ipſum verum ſpeculabile, prout attinet ad prima principia, ſeu ad prædicata eſſentialia, & immediatiora rerum. Quod quidem obiectum non inſpicitur ab aliqua alia virtute intellectuali: & ideò conſtituit, & multiplicat novam virtutem intra genus intellectuale; etiam ſi ſyndereſis non afferat, aut cauſet ſimilem multiplicationem.

AD Vltimum argumentum reſpondetur diſtinguendo antecedens: intellectui principiorum nullo modo convenit, quod ſit ars, diſtinguo antecedens. Conſiderando artem inſtricta, & rigoroſa acceptione concedo antecedens. Sumendo, & conſiderando artem in acceptione lata, ſecundùm quod dicit quamlibet rectam rationem, nego antecedens. Et conſequentiam. Vnde Angelicus Magiſter 1.2. quæſtione 58. articulo 2. ad 1. exponens relatam doctrinam Divi Auguſtini, contentam in argumento; inquit: *Quod Auguſtinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione.* Et cum recta ratio, ſeu recta, & perfecta cognitio in ordine ad ratiocinandum ſalvetur in intellectu principiorum, etiam ſalvatur, quod intellectus principiorum ſit virtus intellectualis,

QVÆSTIO SECVNDA.

Quam ſpeciem virtutis conſtituat intellectus principiorum: & quem gradum dignitatis habeat inter reliquas virtutes intellectuales?

OBSERVANDO In manifeſtatione intellectus principiorum ordinem & modum, quem obſervavimus circà declarationem aliarum virtutum; ſtabilito in quæſtione præcedenti, quod talis intellectus talitèr ſe habet intrà lineam intellectualem, quod non eſt de genere obiectorum, nec de genere potentiarum, ſed quod eſt de genere habituum virtuoſorum, ità vt conſtituat veram virtutem intellectualem; reſtat declarandum quam ſpeciem virtutis conſtituat. Et in comparatione ad alias virtutes ſui generis, quomodo ſe habeat; an videlicet ſit perfectior, vel minus perfecta, quàm ars, prudentia, ſcientia, & ſapientia.

NOTO Primò dupliciter contingere aliquam virtutem conſtituere ſpeciem intrà ſuam propriam lineam; nempè vel ſpeciem athomam continentem infra ſe inferiora ſolo numero differentia; vel ſpeciem ſubalternam continentem intrà, aut infra ſe alias virtutes ſpecie diſtinctas, & pro ampliori declaratione intellectus principiorum: inquirimus nunc ſuppoſito enim quod talis intellectus continetur determinatè, & per ſe per-

pertinet ad genus virtutum intellectualium, constituendo intrà tale genus veram speciem. Quomodo enim se habet talis species; est ne species infima; vel est species subalterna.

NOTO Secundo dupliciter etiam posse dubitari, & in controversiam adduci, quem gradum perfectionis habeat virtus intellectus principiorum inter reliquas virtutes; videlicet, vel comparando eam ad virtutes morales; & dubitando, seu disputando; àn possit aliquo modo obtinere rationem virtutis principalis, & cardinalis respectu earum; vel comparando tantum illam intrà proprium genus ad alias virtutes intellectuales. Et vt plenior sit disputatio, & resolutio in vtroque sensu, aut comparatione disputabimus, & tam in comparatione ad virtutes morales, quàm ad intellectuales conabimur declarare; quomodo se habeat hæc virtus intellectus principiorum.

NOTO Tertio bifariè posse vnam rem in comparatione ad aliam habere excessum dignitatis, & perfectionis; nempè aut simpliciter, aut secundùm quid. Tunc enim aliqua res, aut extremum in comparatione ad aliud, habet excessum simpliciter; quando ratione propriæ naturæ, aut alicuius attinentis ad ipsam naturam excedit aliam imperfectione, sicut anima rationalis excedit simpliciter sensitivam; & sensitiva excedit vegetativam; quià quantùm ad esse intrinsecum, seu entitativum, & substantiale prima excedit secundam, & secunda excedit tertiam. Tunc autèm aliquid excedit aliud secundùm quid, quando solùm fundat excessum in aliqua ratione accidentali. Et suppono, quod loquendo de excessu secundum quid; quod intellectus principiorum mutuò poterit excedere, & excedi ab alijs virtutibus, quantum ad diversas rationes, quæ competunt aliquibus, & non competunt alijs. Quarè difficultas solùm procedit de excessu simpliciter. An scilicet attenta propria natura virtutis, seu habitus intellectus principiorum talis virtus excedat alias, vel excedatur ab eis.

SIT Prima conclusio, probabilius, & conformius doctrinæ, & menti Aristotelis apparet, quod intellectus principiorum solùm constituit vnicam determinatam, & athomam speciem virtutis intellectualis, & non speciem subalternam. Hæc conclusio deducitur ex eo, quod loquens, & agens Philosophus ex professò in hoc capite de intellectu principiorum, nec ibi, nec alibi vnquam assignat, aut indicat dari plures differentias attinentes ad hunc habitum, sed tanquam specialissimum, & infimum, seu athomum proponit illum, vt constat; & amplius constabit considerando attentè litteram textus. Ergò secundum Aristotelem, seu doctrinam illius, habitus intellectus principiorum non constituit speciem subalternam virtutis intellectualis; sed speciem athomam, seu infimam; nam alias diminutè procedisset Philosophus accedens ad manifestationem intellectus principiorum; & indicans tantum eius rationem genericam, & non declarans species determinatas, aut rationes differentiales attinentes ad dictam virtutem.

CONFIRMATVR, Nàm accedens Philosophus in præcedenti libro quinto ad manifestationem virtutis iustitiæ; ex eo enim quod talis virtus non est species athoma, sed subalterna, non sistit Aristoteles in declaratione rationis genericæ iustitiæ. Sed ipsam iustitiam absolutè, & genericè sumptam, dividit in varias species, scilicet in iustitiam legalem, distributiuam, & commutativam, & epicheiam; & omnes illas in speciali declarat, agendo seorsim de singulis. Similiter intrà lineam virtutum intellectualium; ex eo quod prudentia absolutè sumpta constituit speciem subalternam virtutis continentem infrà se alias species athomas; primò in capite quinto præcedenti agit de prudentia in generali; & posteà in capite octavo sequenti agit de partibus eiusdem prudentiæ, tradendo divisionem illius, & assignando eius species inferiores, quas amplius manifestat in sequentibus capitibus. Et etiam agens in capite quarto huius libri sexti de arte; ostendit; quod ars secundùm suam rationem absolutam, est habitus faciendi vera cùm ratione, per inductionem; dicens: *Ar qui cùm struendarum ædium facultas, ars quædam sit, àc habitus quidam faciendi cùm ratione, nulla que sit ars, quæ non sit habitus faciendi cum ratione, nec vllus habitus talis, qui non sit ars: fit vt idem sit ars, atque habitus faciendi vera cum ratione.* Ostendens dari plures artes specie differentes. Et sic reperitur, quod in alijs virtutibus subalternis, de quibus agit, semper in earum tractatibus indicet, aut declaret species differentes ad tales virtutes attinentes: quarè tractans in hoc libro de intellectu principiorum ex professò tanquàm de vna ex præcipuis virtutibus intellectualibus; si intrà intellectum principiorum darentur plures species, vel in hoc capite, vel in aliquo alio, tales species expressisset Philosophus. Sed nunquam Aristoteles exprimit,

aut

aut indicat, quod ſub habitu, ſeu virtute intellectus principiorum contineantur plures virtutes. Ergò conformiter ad doctrinam Ariſtotelis non eſt admittendum, quod intrà intellectum principiorum dentur plures virtutes ſpecie differentes ratione quarum conſtituat ſpeciem ſubalternam; ſed conformiter ad dicta principia inſiſtendum eſt in eo, quod ſit ſpecies virtutis infima, ſeu athoma.

DEINDE Suadetur propoſita concluſio ex illo vulgari axiomatè, ſeu principio ſcilicet quod non ſunt multiplicandæ entitates ſinè neceſsitate. Tùnc ſic; non ſunt multiplicandæ ſpecies intrà habitum, aut virtutem intellectualem intellectus principiorum, ſinè vrgente neceſsitate, vt ex relato axiomate conſtat. Sed nulla apparet vrgens ratio, aut neceſsitas multiplicandi ſpecies intrà intellectum principiorum. Ergò intrà talem habitum, ſeu virtutem non ſunt admittendæ plures ſpecies. Sed eo ipſo, quod intrà intellectum principiorum non dentur plures ſpecies, non poteſt conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis, ſed ſpeciem athomam. Ergò iſtam, & non illam ſpeciem debet conſtituere.

DEINDE Probatur aſſumptum; intrà lineam intellectus principiorum non apparet legitima ratio ad multiplicationem ſpecierum. Ergò nec poſſunt multiplicari ſpecies. Antecedens probo, ratio legitima, & præciſſa ad multiplicationem ſpecificam habituum, & virtutum. Eſt multiplicatio obiecti formalis ſpecificativi. Sed intra lineam intellectus principiorum non datur variatio, aut multiplicatio obiecti formalis ſpecificativi. Ergò nec datur multiplicatio ſpecierum. Maior eſt certa, & minorem probo; quia obiectum formale, quod per ſe correſpondet, & per ſe inſpicitur ab intellectu principiorum, eſt verum ſpeculativum attinens ad prima principia, quatenus prima principia ſunt, ſed tale verum videtur eſſe eiuſdem rationis reſpectu omnis habitus intellectus principiorum, vt attentè illud conſiderando apparet. Ergò intra lineam intellectus principiorum non datur variatio, aut multiplicatio obiecti formalis ſpecificativi exacta ad variationem, & multiplicationem ſpecierum. Ac per conſequens, nec intrà talem virtutem dantur plures ſpecies; ob quod non debet conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis, ſed ſolum ſpeciem athomam, ſeu infimam.

ET Eadem concluſio deducitur etiam ex Angelico Parente, qui tàm in expoſitione huius præſentis capitis ſexti, vbi exprofeſſo agitur de intellectu principiorum, quàm in prima ſecundæ quæſtione 51. articulo 1. vbi multa docet attinentia ad eundem habitum, ſeu virtutem; tamen nunquam in his, aut in aliquo alio loco ex his, in quibus attingit iſtam materiam, aſsignat, aut indicat, quod dentur plures habitus, ſeu virtutes attinentes ad intellectum principiorum, quæ interſe habeant diſtinctionem ſpecificam, ſicut aſsignat reſpectu aliarum virtutum. Ergò ſenſit, quod in intellectu principiorum non datur ſimilis multiplicatio ſpecifica. Sed eo ipſo quod non dentur plures ſpecies diſtinctæ, non poteſt conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis. Ergò non conſtituit huiuſmodi ſpeciem; ſed ſolum ſpeciem infimam, ſeu athomam.

SIT Secunda concluſio; facta comparatione inter virtutem intellectus principiorum, & alias virtutes morales; quàm vis intellectus principiorum ex ſuo genere; ſcilicet, inquantum intellectualis eſt, excedat virtutes morales; tamen non pervenit ad ſtatum virtutis cardinalis. Hæc concluſio continet duas partes; in quarum prima aſſeritur; quod intellectus principiorum, ſecundùm quod eſt virtus intellectualis, habet exceſſum reſpectu virtutum moralium. Et quià hoc manet deciſſum ex comparatione ſuperius facta inter virtutes intellectuales, & morales in communi, non eſt opus, vt in probatione huius partis immoremur. Et ſic ſolum reſtat probare ſecundam partem concluſionis, aſſerentem, nullo modo conſtituere intellectum principiorum virtutem cardinalem. Quod quidem aſſumptum ſic ſuadeo.

PRIMO; Quia ad rationem virtutis cardinalis propriè, & ſimplicitèr dictę exigitur, quod virtus habens talem rationem, habeat etiam aliquo modo rationem virtutis moralis, vel quoad ſubſtantiam, & eſſentiam; ſicut reperitur in iuſtitia, fortitudine, & temperantia; vel ſaltim quantum ad aliquem ſpecialem modum, ſicut apparet in prudentia. Sed intellectus principiorum nullo modo participat rationem virtutis moralis. Ergò nec poteſt vllo modo habere rationem virtutis cardinalis. Maior patet, & minorem, per partes probo; & imprimis; quod intellectus principiorum non habeat rationem virtutis moralis, quoad ſubſtantiam, & eſſentiam, conſtat ex eo, quod de ratione virtutis moralis, quæ entitativè, & per eſſentiam participat tale eſſe, eſt, quod ſubiectetur in aliquo appetitu, ſeu potentia appetitiva.

tiva. Sed intellectus principiorum non subiectatur, aut existit secundùm suam substantiam in aliqua potentia appetitiva. Ergò non est virtus moralis entitativè, & quantum ad suam essentiam. Deindè non habet, quod sit moralis quantum ad modum. Quia ad hoc vt aliqua virtus sit moralis saltim quoadmodùm; exigitur quod præsupponat appetitum rectum; aut conferat rectitudinem ipsi appetitui. Sed intellectus principiorum, nec supponit appetitum humanum rectum; nec ex se est collativus rectitudinis in illum. Vt constat ex proprio munere, & officio illius, quod reducitur ad hoc; quod sit contemplativus primorum principiorum. Ergò non est virtus moralis quoadmodum, seu aliquo modo. Et consequenter, nec potest constituere virtutem cardinalem.

DEINDE Probatur conclusio; nàm de ratione virtutis cardinalis est; quod sit fundamentum, & cardo, vbi reliquæ virtutes innituntur, & à qua participat aliquam specialem formalitatem, aut proprietatem, vt apparet inductivè considerando reliquas virtutes cardinales: ideò enim temperantia participat, & habet rationem virtutis cardinalis; quia in comparatione ad alias se habet tanquàm fons, aut exemplar, à quo reliquæ virtutes participant modum attemperationis, & moderationis servandæ in suis operationibus; & fortitudo habet similem rationem: quià ab ea similitèr participant firmitatem exactam ad virtuosè operandum. Et iustitia idem habet; quia præstat modum rectitudinis, seu æquitatis. Et tandem quià prudentia tribuit discretionem, etiam est virtus cardinalis. Sed intellectus principiorum incomparatione ad alias virtutes nec se habet vt cardo, aut fundamentum, in quo innitantur aliæ virtutes, aut circumvoluatur vita humana: nec est fons; aut exemplar, à quo aliæ virtutes participent aliquam proprietatem, aut specialem formalitatem; cùm sinè tali habitu intellectus principiorum possint adquiri, exerceri, & conservari reliquæ virtutes morales. Ergò intellectus principiorum non participat, nec potest propriè induere, & habere rationem virtutis cardinalis.

TERTIO Deinde suadetur conclusio ex doctrina, quam tradit Angelicus Magister 1. 2. quæstione 61. articulo 2. vbi demonstrans quòt sint virtutes cardinales, assignat numerum quaternarium illarum per correspondentiam ad quatuor potentias humanas, quæ sunt capaces recipiendi virtutes, in quarum qualibet dictarum potentiarum debet subiectari vnica virtus cardinalis tantum. Et sic deducit quatuor virtutes principales, & cardinales residentes in quatuor dictis potentijs; scilicet in intellectu prudentia; in voluntate iustitia; in appetitu irascibili fortitudo; & in concupiscibili, temperantia. Ex qua doctrina sic conficio probationem. Si intellectus principiorum haberet rationem virtutis cardinalis; talis ratio non competeret prudentiæ. Sed prudentia verè, & perfectissimè participat rationem virtutis cardinalis. Ergò hoc non potest convenire intellectui principiorum. Minor est certa, & latè demonstrata in commentarijs super caput quintum præcedens, & consequentia est legitima; & maiorem, in qua sola apparet difficultas, probo sic: vt enim ex allata, aut relata doctrina Angelici Præceptoris constat, in qualibet potentia humana solum datur, & solùm habet locum vnica virtus cardinalis. Sed tàm prudentia, quàm intellectus principiorum subiectantur in vna, & eadem indivisibili potentia intellectus passibilis. Ergò ambæ non possunt habere rationem virtutis cardinalis: & sic si intellectus principiorum esset cardinalis virtus; talis ratio non posset convenire prudentiæ. Sed prudentia verè, & perfectissimè participat, & habet rationem virtutis cardinalis, vt constat ex supra dictis; & est inconfesso apud omnes. Ergo ratio virtutis cardinalis non potest cùm veritate, & proprietate convenire intellectui principiorum.

SIT Tertia conclusio comparando intellectum principiorum intra lineam intellectualem ad sapientiam, sapientia est virtus, seu habitus intellectualis simpliciter perfectior, & præstantior, quàm intellectus principiorum. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele, in capite septimo sequenti, vbi ex professò agens de sapientia, & eius proprijssimam rationem, seu essentiam manifestans, inquit: *Quare constat exactissimam scientiarum ipsam sapientiam esse. Sapientem ergò non solum ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur, sed etiam circà principia dicere vera oportet. Quare sapientia, intellectus est, & scientia.* Ex qua doctrina sic argumentor; ille habitus, qui incomparatione ad alium, taliter se habet, quod per se, seu secundum propriam rationem, & naturam, continet perfectionem alterius, & vltrà illam, vlterius continet formaliter

ter aliam perfectionem, quàm alter habitus non continet, sinè dubio, est simpliciter perfectior alio. Sed facta comparatione inter intellectum principiorum, & sapientiam; taliter se habent prædicta extrema, quod sapientia continet perfectionem attinentem ad intellectum principiorum, & aliquam aliam; nempè perfectionem scientiæ, vt apertè docet Philolophus in relata doctrina. Ergò sapientia est habitus, seu virtus intellectualis simplicitèr perfectior, & præstantior, quàm intellectus principiorum.

DEINDE Eadem conclusio comprobatur, & illustratur ex alia doctrina, quam tradit Philosophus in capite 12. huius libri sexti, vbi agens de vtilitate sapientiæ, & prudentiæ, inquit: *Insuper absurdum sanè videbitur, si prudentia, quæ quidem est inferior sapientia, sit magis domina, quam ipsa, magisquè princeps. Nàm ea, quæ agit dominatur in singulis, atque iubet. De his igitur est dicendum. Nunc enim de ipsis dubitamus tantùm. Primùm itaque dicimus, has expetendas necessariò per se ipsas esse; quippè cùm sint partium vtrarumque virtutes, etiam si neutra ipsarum quid quam efficiat. Deindè, & faciunt quidem: at non vt medicina sanitatem, sed vt sanitas, sic sapientia fœlicitatem. Nàm cùm sit pars totius virtutis: fœlicem efficit, ex eo quia habetur, àc operatur.* Ex qua doctrina, quàm plures considerationes possunt deduci, seu formari ad suadendam propositam conclusionem. Primo quidem, quià de his duabus virtutibus, scilicet sapientia, & prudentia indicat Philosophus, quod sunt præstantiores, & superiores intèr omnes alias; & ideò separat eas à reliquis, & attribuit aliquas excellentias, quas non concedit alicui alteri virtuti, prætèr istas. Sed vna earum est sapientia. Ergo secundùm Aristotelem sapientia est præstantior, & simpliciter perfectior virtus, quam intellectus principiorum.

SECVNDO; Quia dominium, & principatus sunt inditium superioritatis, & excellentiæ in eo subiecto, cui adsunt. Sed sapientiæ attribuit Philosophus, quod habeat dominationem, & principatum super omnes alias virtutes. Vt aperte constat ex relato textu. Ergò sapientia est virtus simplicitèr præstantior, & perfectior, quàm omnes aliæ virtutes. Ac per consequens, simplicitèr nobilior, & præstantior, quàm intellectus principiorum.

TERTIO; Cum enim bonum ex sua propria ratione habeat, quod sit appetibile illud videtur esse melius, & præstantius ex sua natura, & simplicitèr, quod ex sua ratione, & natura habet, quod sit magis appetibile. Sed sapientiæ in comparatione ad omnes alias virtutes attribuit Philosophus, quod sit magis appetibilis. Ergò etiàm habet, quod sit melior, & præstantior omnibus; & inter reliquas præstantior, etiam quàm intellectus principiorum: ex eo, quod sapientia est expetibilis, & expetenda per ipsam, aut propter se ipsam reliquæ autem magis videntur fundare, & habere expetibilitatem, & bonitatem, quasi in ordine ad sapientiam, & prudentiam, quam absolutè, & in se ipsis.

QVARTO; Quià illud, quod in comparatione ad aliud, se habet per modum totius, respiciendo aliud tanquàm partem, est simplicitèr perfectius, quàm pars, ad quam comparatur; cùm totum, inquantum tale, dicat, & exprimat completionem, & perfectionem, & quælibet pars incomparatione ad totum ostendat esse incompletum, & imperfectum. Sed sapientia incomparatione ad habitum intellectus principiorum, se habet per modum totius respiciendo dictum intellectum principiorum tanquam partem: *Quippè cùm sint partium vtrarumque virtutes.* Ergò sapientia participat, & habet magis completam, & perfectam rationem virtutis, quàm intellectus principiorum. Et sic debet esse perfectior virtus illo.

DENIQVE; Quià cùm fœlicitas sit summa, & suprema perfectio inter omnes perfectiones attinentes ad vitam humanam, seu rationalem; illa virtus ostendet maiorem perfectionem, & erit nobilior, præstantior, & perfectior, quę magis influit infœlicitatẽ; seu magis approximatur ad eam. Sed comparando sapientiam, & intellectum principiorum ad fœlicitatem; magis approximatur ad illam, & magis influit in eam sapientia, quàm intellectus principiorum: cùm sapientia per se causet formaliter fœlicitatem. Eo modo, quo sanitas causat sanitatem; vt in relato textu expræsè docet Philosophus. Quod nunquàm attribuitur intellectui principiorum, nec de tali habitu verificatur, quod formalitèr influat in fœlicitatem, aut quod eam directè, & proximè causet. Ergò perfectior virtus est sapientia, quàm intellectus principiorum.

DEINDE Comprobatur, & illustratur proposita conclusio ex doctrina, quam tradit Angelicus Magister in præsenti libro sexto, lectione quinta; vbi exponens

hoc

hoc præsens caput inquit: *Postquam Philosophus determinauit de Virtutibus intellectualibus, quæ perficiunt intellectum circà ea, quæ sunt ex principijs, hic determinat de Virtutibus intellectualibus perficientibus intellectum circà ipsa principia. Et duo facit. Primò quidèm determinat de intellectu, qui est circà principia demonstrationis. Secundò determinat de sapientia, quæ est circà principia entium.* Ex qua doctrina sic argumentor. Dignitas, seu nobilitas, & præstantia habituum, & virtutum desumitur, & dignoscitur ex dignitate, & nobilitate obiectorum formalium, quæ primariò, & per se respiciunt. Sed perfectius, seu superius, & præstantius obiectum respicit sapientia, quàm intellectus principiorum. Ergò nobilior, & perfectior virtus est illa, quàm iste. Maior, si oportuerit, potest amplius declarari per inductionem percurrendo, & considerando omnes habitus per comparationem ad sua propria obiecta. Et minorem probo; obiectum, quod per se respicit, & circà quod directè, & principaliter versatur intellectus principiorum, sunt principia communia demonstrationis; & obiectum, ad quod per se attendit, & circà quod principaliter versatur sapientia, sunt principia entis. Sed principia entis sunt vniversaliora, & superiora, quàm principia communia demonstrationum. Ergo superius obiectum respicit, & perfectior virtus est sapientia, quàm intellectus principiorum.

SIT Quarta conclusio: si intellectus principiorum cõparetur ad habitum scientiæ habitus intellectus est simpliciter perfectior, quàm ipsa scientia. Hæc cõclusio deducitur primò ex doctrina, quam tradit Aristoteles circà finem capitis tertij præcedentis: dùm dicit: *Scientia ergò demonstratiuus est habitus. Tunc enim quispiam scit: cùm aliquo modo credit, & sunt ipsi principia nota. Si enim non sit magis, quàm conclusio nota, per accidens habebit scientiam.* Tunc sic, cum enim tàm scientia, quàm intellectus principiorum per se pertineant ad lineam speculativam, per se, & principaliter habent, quod sint cognoscitivi, & contemplativi suorum propriorum obiectorum. Ergò ille, ex his duobus habitibus erit nobilior, & perfectior, in quo formatur perfectior notitia, cognitio, seu contemplatio de proprio obiecto. Sed perfectior notitia, seu cognitio, & contẽplatio de proprio obiecto formatur in habitu intellectus principiorum, quã in scientia; vt manifestè docet Aristoteles in relato textu. Ergò perfectior habitus, & virtus est intellectus principiorum quàm scientia.

QVOD Amplius declarat, & illustrat Angelicus Præceptor in expositione eiusdem textus Aristotelis, lectione tertia huius præsentis libri, dicens: *Sic ergo manifestum est, quod scientia est habitus demonstratiuus; id est, demonstratione causatus; obseruatis omnibus illis, quæcumque circà scientiam demonstratiuam sunt in analiticis posterioribus. Oportet enim, ad hoc vt aliquis sciat quod principia, ex quibus scit, per aliquem modum sint credita. Et cognita etiam magis, quàm conclusiones, quæ sciuntur. Alioquin non per se, sed per accidens habebit scientiam. Inquantum scilicet potest contingere, quod istam conclusionem sciat aliquis per quædam alia principia, & non per ista, quæ non magis cognoscit, quàm conclusionem; oportet enim, quod causa sit potior effectu. Vnde id, quod est causa cognoscendi oportet esse magis notum.* In qua doctrina imprimis attribuit D. Thomas intellectui principiorum: quod sit magis cognoscitivus principiorum, quæ ei correspondent, tanquam obiecta, quàm sit cognoscitiva scientia respectu conclusionum. Quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Ergò cùm perfectio talium habituum desumatur ex perfectiori modo cognoscendi; cùm perfectior modus correspondeat intellectui principiorum, quàm scientiæ: consequens est quod perfectiorem habitum, seu virtutem intellectualem constituat intellectus principiorum, quàm scientia.

DEINDE Aliam rationem proponit Angelicus Magister, qua idem assumptum demonstrat. Nàm facta comparatione inter intellectum principiorum, & scientiam, taliter se habent, quod intellectus principiorum est causa scientiæ; nam eo modo comparantur, & se habent inter se habitus, quo se habent actus, eis correspondentes, & eo modo se habent actus, quo se habent obiecta: & cùm obiecta correspondentia intellectui principiorum, sint principia ipsa, quæ per se habent quod sint causæ conclusionum; consequens etiam est, quod ipse habitus, aut virtus intellectus principiorum incomparatione ad scientiam, se habet tanquam causa illius, secundum propriam rationem, & naturam. Sed omnis causa, inquantum talis causa est, habet, quod sit perfectior suo effectu, seu causato. Ergò cum intellectus principiorum ex sua natura habeat, quod sit causa respectu scientiæ; etiam ex sua natura habet, quod sit perfectior, quàm scientia; ac per consequens

sim-

simplicitèr perfectior, & nobilior, quã illa.

DEINDE Suadetur conclusio, illud, quod in se continet perfectionem alterius, & alias exprimit aliquam aliam perfectionem non attinentem ad aliud, est simplicitèr perfectius illo. Sed intellectus principiorum, cum sit causa legitima respectu scientiæ, à qua scientia participat suum esse, & perfectionem tanquàm à potissimo principio *quo* effectivo illius, continet illam potissimam, & præstantiorem perfectionem, quam participat scientia; & aliàs habet, & reservat sibi aliquam specialem, seu propriam perfectionem, cuius non est capax scientia; ex eo quod est propria habitus intellectus, vt talis. Ergò superior, & præstantior est perfectio attinens ad intellectum principiorum, quàm illa, quæ attinet ad scientiam; quatenus scientia est, distincta ab habitu intellectus principiorum. Et consequenter, virtus simplicitèr perfectior est ille, quàm ista.

DEINDE Comprobatur idem assũptum; illud, quod secundùm suam naturam est prius alio, & independens ab eo; in quacumque linea videtur esse perfectius, nobilius, & superius respectu illius, quod se habet, vt posterius, & dependens ab alio, vt per inductionem apparet. Sed scientia, & intellectus principiorum; talitèr inter se se habent, quod dictus intellectus principiorum, se habet tanquàm quid prius, & antecedens scientiam, cùm sit causa illius; & etiam est independens ab ipsa scientia cum possit dari, exerceri, & conservari sine illa. Et aliundè scientia ex propria ratione habet, quod sit posterior intellectu principiorum, & quod dependeat à tali habitu, cùm sit effectus illius; & omnis effectus sit posterior sua causa, & dependẽs ab ea. Ergò absolutè, & simplicitèr perfectior est habitus intellectus principiorum, quàm sit scientia.

SED Dices; quod comparando sẽsus externos ad internos, & sensus interiores ad intellectum; videtur, quod sensus externi sint priores, quàm sẽsus interni, & quod sint independentes ab eis; & quod econversò sensus interni sint posteriores, & dependentes ab exterioribus, siquidèm dependent ab eis in participando species ad suas operationes; ità vt deficiente tali specie non possint operari; & hoc ipsum apparet similitèr intervenire inter intellectum in cõparatione ad omnes sensus, tàm internos; quàm externos. Et tamen ex hoc non sequitur, quod sensus externi sint simplicitèr nobiliores, perfectiores, & præstantiores, quàm sensus interni; nec quod sensus interni habeant excessum perfectionis respectu intellectus. Ergò non est certũ generalitèr loquẽdo, quod omne id, quod est prius, & independens ab alio, debeat esse perfectius illo. Et sic ex eo quod habitus intellectus principiorũ in comparatione ad scientiam habeat rationem habitus prioris, & habentis independentiam ab illa, & ècontrario scientia sit habitus posterior, & dependens ab intellectu principiorum, non ex eo sequitur; quod intellectus sit perfectior, seu simplicitèr nobilior, quàm scientia.

SED Contra hoc instauratur vltima probatio adducta, & declaratur amplius; nàm intellectus in comparatione ad sensus internos, & externos non se habet; tanquàm quid posterius, & dependens per modum effectus, respiciendo aliquem aut aliquos sensus per modum causæ principalis, sed per modum causæ ministerialis deservientis ipsi intellectui administrãdũ ei species necessarias in ordine ad formandam intellectionem; & in huiusmodi posterioritate, & dependentia, non sequitur, quod id, quod est prius alio, & afferens, aut inducens dependentiam alterius à se; debeat esse simplicitèr perfectius quã aliud. Sed probatio procedit in hoc sensu scilicet quod id, quod est prius alio, tanquàm causa principalis respiciens aliud, tanquàm effectum in genere causæ principalis effectivæ est simplicitèr perfectius quàm id, quod vt effectus illi correspondet: & hoc verum apparet in omni genere, seu linea. Sed intellectus principiorum in comparatione ad scientiam; talitèr se habet, quod est prior illa per modum causæ principalis; & sub ista ratione ostendit, quod scientia habet dependentiam ab ipso intellectu per modum effectus illius. Ergò facta cõparatione inter predictas extrema; talitèr debẽt se habere, quod intellectus principiorũ sit habitus præstantior, & perfectior scientia, inquãtũ est causa principalis respectu habitus scientifici.

SIT Quinta conclusio: comparando intellectum principiorum ad prudentiam; si attendamus ad modum attingendi obiectum, & modum, quo dicti habitus circà proprium obiectum versantur habitus intellectus principiorum habet excessum secundùm propriam rationem, & naturã respectu prudẽtiæ. Si autẽ attendamus ad vtilitatẽ, fructũ, & cõveniẽtiam quã afferũt, & causãt dicti habitus, seu virtutes in vita humana, multo præstantior est prudentia, quàm intellectus principiorum. Hæc conclusio continet

duas partes declarandas, & probandas. Et quod attinet ad primam, declaratur, & sua detur sic. Primò, nàm prudentia ex se, & secundùm propriam rationem habet versari circà obiectum contingens, attingendo illud non præcisè in vniversali, sed in singulari, prout variabile, & contingēs est: siquidem ex se versatur circà agibilia, prout hic, & nunc agenda; in quo statu, & consideratione, sunt singularia, & defectibilia. Et aliàs intellectus principiorum, ex se, & secundum propriam rationem habet versari circà principia vniversalia, quatenus vniversalia, æterna, & infallibilia sunt, & sub ista ratione ea attingit, & cognoscit. Sed perfectiorem rationem formalem, & præstantiorem modum attingendi habent, & ostendunt principia vniversalia, quatenus vniversalia, æterna, & indefectibilia sunt, quàm obiecta singularia, contingentia, & variabilia, quatenus talia. Ergò attendendò in duobus prædictis habitibus ad rationem formalem sub qua operantur, & ad modum attingendi proprium obiectum, seu materiam. Perfectior est habitus intellectus principiorum, quàm prudentia.

CONFIRMATVR, Et vegetur hoc; præstantior, & perfectior habitus est in ratione attingendi proprium obiectum scientia, quàm prudentia. Sed secundùm eandem rationem excedit intellectus principiorum scientiam. Ergò potiori ratione debet habere excessum respectu prudentiæ. Maior declaratur amplius; scientia enim, & prudentia conveniunt in eo, quod ambæ sunt habitus intellectuales, & discriminantur per hoc, quod scientia in intellectionibus, & cognitionibus ad ipsam attinentibus procedit modo resolutivo; prudentia vero, cum sit habitus practicus, habet procedere modo applicativo, & compositivo. Sed perfectior modus procedendi, & attingendi proprium obiectum est attingere illud modo resolutivo, quàm modo compositivo, & applicativo. Ergo in ratione attingendi proprium obiectum scientia ostendit, & habet excessum perfectionis respectu prudentiæ. Et primam minorem probo; quià intellectus principiorum versatur circà cognitionem principiorum secundùm quod sunt rationes, & causæ assentiendi conclusionibus, & scientia versatur circà conclusiones, quatenus sunt effectus procedentes à primis principijs. Sed perfectius, & præstantius est attingere principia, vt causas, quàm attingere conclusiones, vt effectus. Ergò in ratione, & modo attingendi proprium obiectum intellectus principiorum excedit scientiam. Et consequentèr, potiori ratione debet excedere prudentiam.

DEINDE Suadetur conclusio; intellectus principiorum, ex se, & secundùm propriam rationem habet operari purè speculativè, ostendendo in modo attingendi proprium obiectum perfectionem attinentem ad lineā purè speculativam. Et prudentia ex proprio modo operandi cōstituit perfectionem attinentem ad lineam practicam. Sed perfectior est ex suo genere, & proprio modo procedendi, perfectio attinens ad lineam purè speculativā, quā perfectio attinens ad lineā practicam: ad eum modum, quo perfectior est vita purè speculativa, quàm vita practica: vt in aliquibus locis cum Angelico Parente ostendimus, & amplius ostendemus, agentes infra de sapientia. Ergò quantùm est ex vi, & modo attingendi proprium obiectum, perfectior, & præstantior virtus apparet intellectus principiorum, quàm prudētia.

ET Quod attinet ad secundam partem conclusionis, quatenus in ea asseritur; quod prudentia excedit habitum intellectus principiorum, quantùm ad fructū, seu effectū, & convenientias, quas dicti habitus afferunt vitæ humanæ, suadetur sic. Nā intellectus principiorum talitèr se habet respectu reliquarum virtutum moralium, quod nec connectitur necessariò cùm illis; nec tales virtutes dependent in sui cōservatione, adquisitione, & operationibus ab intellectu principiorum. Prudentia autem èconversò talitèr connectitur cùm alijs virtutibus moralibus, & talem dependentiam fundat in eis, quod virtutes morales, nec possunt adquiri, nec possunt operari, aut conservari sine prudentia, ità vt omnes operationes virtutum moralium dependeant præcisè ab ea. Sed præstantius, & perfectius apparet id, à quo dependent omnes operationes virtutū moraliū, & maiorem fructum, & convenientiam affert, vitæ humanæ, seu rationali; quàm id, quod ex se non affert, aut infert executionē tòt operum virtuosorū. Ergò attendēdo præcisè ad effectum, fructum, & convenientias, quas afferunt, & causant in vita humana, seu rationali habitus intellectuales, præstantior est prudentia, quàm habitus intellectus principiorum.

SECVNDO Deinde suadetur proposita conclusio, ex doctrina superius adducta ex Philosopho ad comprobandam tertiam conclusionem; ex capite 12.

se-

sequenti huius præsentis libri, vbi agens ex professo de vtilitate sapientiæ, & prudentiæ; docet expresè, quod sapientia, & prudentia inter cæteras alias virtutes sunt vtiliores, & convenientiores vitæ humanæ. Sed vna ex reliquis virtutibus est habitus intellectus principiorum. Ergò quantum ad vtilitatem, & convenientiam, quam virtutes humanæ afferunt vitæ rationali, præstantior, & perfectior virtus est prudentia, quàm habitus intellectus principiorum.

TERTIO Deinde probatur conclusio: maiorem vtilitatem, & convenientiam affert respectu vitæ humanæ, seu rationalis illud, quod est benè consiliativum, & benè præceptivum omnium, quæ ad vitam humanam rectè peragendam, exiguntur, quàm illud, quod nullo modo est consiliativum, aut præceptivum eorum, quæ ad talem vitam pertinent; immo nec vllo modo est activum. Sed prudentia est habitus, seu virtus intellectualis benè consiliativa omnium, aut circà omnia, quæ ad vitam humanam rectè peragendam exiguntur, vt latè docet Aristoteles in præcedenti capite quinto, & etiam est benè præceptiva circà eandem materiam, vt asserit idem Philosophus in capite decimo sequenti: & aliàs intellectus principiorum; cum sit habitus purè speculativus nec est consiliativus, nec præcipit, nec agit aliquid aliud circà humanam vitam; cum non sit principium activum, sed purè contemplativum. Ergò maiorem vtilitatem affert, & confert vitæ humanæ prudentia, quàm intellectus principiorum: ac per consequens, secundum istam rationem intellectus principiorum exceditur à prudentia.

DENIQVE Suadetur conclusio. Maiorem vtilitatem, & convenientiam præstat vitæ humanæ illud, quod non solùm perficit, & suo modo rectificat intellectum, verum etiam necessariò præsupponit, aut requirit; & attrahit rectitudinem appetitus, quàm id, quod solùm causat perfectionem in intellectu, nullam rectitudinem afferendo, aut exigendo quantum ad partem appetitivam. Sed intellectus principiorum, ex se solùm affert perfectionem nudam attinentem ad intellectum speculativum absque eo quod præsupponat, aut exigat perfectionem, aut rectitudinem in parte appetitiva; & prudentia non solùm perficit immediatè, & intrinsicè intellectum, verum etiam requirit rectitudinem appetitus, ob quod participat, & habet modum, & rationem virtutis moralis, & cardinalis. Ergò vtilior, & convenientior est respectu vitæ humanæ prudentia, quàm intellectus principiorum.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius; vtilior, & convenientior est cæteris paribus intra lineam generalem virtutum, illa, quæ obtinet rationem cardinalis, quàm illa, quæ ad talem statum, & dignitatem non pervenit. Sed prudentia ex se, & per se obtinet, & habet rationem perfectissimæ virtutis cardinalis; & intellectus principiorum ad talem statum, & dignitatem non pervenit. Ergò saltim ex hoc capite affert maiorem vtilitatem, & convenientiam vitæ humanæ prudentia, quã intellectus principiorũ.

SIT Vltima conclusio: comparando habitum intellectus principiorum cũ arte; intellectus est habitus simplicitèr perfectior, quàm ars. Hæc conclusio deducitur ex Aristotele, & D. Thoma, & probatur rationibus deductis ex eorum doctrinis. Primò nàm intellectus principiorum ex se, & secundum propriam rationem habet, quod sit habitus absolutè, & simplicitèr speculativus, & ars, inquantum talis ars est, habet, quod sit habitus practicus. Sed intravitã humanã, seu rationalẽ præstantiores sunt perfectiones purè contẽplativæ, aut speculativę, quàm perfectiones practicę. Ergò etiã intellectus principiorum in ratione habitus, seu virtutis intellectualis habet, quod sit simplicitèr præstantior, & perfectior, quàm ars.

SECVNDO Suadetur eadem conclusio; dignitas, & perfectio habituum, desumitur ex dignitate obiecti, & præstantiori modo attingendi obiectum correspondens ipsis habitibus, seu virtutibus. Sed perfectius obiectum respicit, & præstantiorem modum attingendi suum obiectum obseruat intellectus principiorum quàm ars. Ergò perfectiorem habitum, seu virtutem intellectualem constituit intellectus principiorum, quàm ars. Maior constat per inductionem percurrẽdo omnes, & singulos habitus, & comparando illos inter se. Et minorem probo: intellectus principiorum respicit pro obiecto prima principia essentialia rerum, & attingit illa sub ratione vniversali, considerando ea, prout necessaria, & vniversalia, modo purè contemplativo, & elevato ab omni materialitate, & deffectu. Ars autẽ versatur circà factibilia, quatenus in singulari sũt efficienda, & prout subiecta sunt deffectibilitati, & variationi. Sed perfectius

obiectum est ens necessarium, & infallibile, & perfectior modus attingendi tale obiectum est attingere illud in vniversali; quàm sit obiectum contingens; & defectibile attactum in singulari. Ergò perfectius obiectum, & perfectior modus attingendi ipsum correspondet intellectui principiorum, quàm arti, & consequenter, perfectior habitus, seu virtus intellectualis est intellectus principiorum, quàm sit ars.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum quod intellectus principiorum constituat speciem subalternam habitus, seu virtutis. Illa enim virtus constituit speciem subalternam, quæ sub se, aut intra se continet alias virtutes specie differentes. Sed intellectus principiorum continet infra se alias virtutes specie differentes. Ergo constituit speciem subalternam virtutis. Maior constat, & minorem probo; intellectus principiorum intra propriam rationem talis intellectus continet aut dicit, & exprimit se ipsum, tanquàm causam scientiæ, & etiam continet scientiam tanquàm effectum causatum ab ipso intellectu principiorum, & ab eo dependentem, & ipsi subordinatum. Sed intellectus principiorum, & scientia distinguntur specie. Ergò intellectus principiorum continet sub se virtutes specie differentes, & sic debet constituere speciem subalternam virtutis.

SECVNDO Arguitur, cum omnis scientia ex propria ratione præsupponat habitum principiorum ad hoc, vt adquiratur, & fit: ad eum modum, quo conclusiones causantes scientientiam præsupponunt principia, quæ sunt proprium obiectum habitus intellectus, non debet habere minorem extensionem habitus intellectus principiorum, quàm scientia. Sed scientia intrà suam propriam lineam continet plures species scientiarum valdè differentes, vt apparet considerando omnes scientias, & comparando illas inter se. Ergò etiam intellectus principiorum debet fundare similem continentiam plurium habituum specie distinctorum. Sed hoc ipso debet constituere speciem subalternam virtutis. Ergò talem speciem constituit.

TERTIO Arguitur, quantò aliquid est superius, & præstantius, tantò maiorem extensionem videtur habere. Sed habitus intellectus principiorum est nobilior præstantior, & superior, quàm ars, vt in vltima conclusione probavimus. Ergò debet habere ampliorem, & maiorem extẽsionem, quàm habet ipsa ars. Sed ars talem extensionẽ, & amplitudinem habet, quod intrà se continet plures, & varias species artium. Vt apparet; tùm ex inductione, quam circà ipsas artes format Aristoteles in superiori capite quarto; tùm cõsiderando eas, vt sunt in se. Ergò etiam intellectus principiorum debet continere sub se plures habitus specie differentes; & sicut ars ratione talis continentiæ, absolutè sumpta, constituit speciem subalternam; idem debet habere intellectus principiorum.

QVARTO Arguitur, multiplicatio specifica habituum, & virtutum desumitur ex diversitate obiectorum, circà quę versantur ipsi habitus, seu virtutes. Sed intrà spheram intellectus principiorum dantur plura obiecta specie differentia. Ergò etiam debent dari plures habitus, aut virtutes intellectuales specie distinctæ. Maior est certa, & minorem probo; obiecta, circà quæ propriè, & per se versatur intellectus principiorum absolutè sumptus, & consideratus, sunt prima principia essentialia; hoc est, diffinitiones essentiales rerum. Sed prima principia attinentia ad diffinitiones essentiales rerum, sunt specie differentia; sicut & ipsæ essentiæ, seu naturæ, quas exprimunt, & dicunt. Ergò intrà spheram intellectus principiorum dantur plura obiecta specie differentia: & sic etiam debent dari plures virtutes specie distinctæ per correspondentiam ad talia obiecta. Sed eo ipso, quod intrà intellectum principiorum dentur plures habitus specie distincti, constituit speciem subalternam virtutis. Ergò talem speciem subalternam, & non athomam debet constituere.

QVINTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; temperantia constituit speciem subalternam virtutis moralis. Ergò etiam intellectus principiorum debet constituere similem speciem subalternam intrà lineam virtutum intellectualium. Antecedens est certum, ex eo quod temperantia continet sub se abstinentiam, sobrietatem, & castitatem tanquam proprias species sibi subditas. Et consequentiam probo; nàm intellectus principiorum habet extensionem ad omnes illas species, quæ intrà temperantiam clau-

clauduntur: quià cùm omnes illæ ſpecies, & ſingulæ earum habeant ſuam determinatam eſſentiam; etiam habent determinata principia prima, & eſſentialia, ratione quorum correſpondent intellectui principiorum, & ſub eo continentur. Ergò eandem extenſionem habet intellectus principiorum, & eandem capacitatem in ordine ad multiplicandas ſpecies virtutum; ac habet temperantia; & ſicut temperantia illas multiplicat: etiam habitus intellectus debet illas multiplicare, conſtituendo ſpeciem ſubalternam virtutis.

SEXTO Arguitur, à paritate univerſali, ſeu generali facta inter habitum intellectus principiorum, & reliquas virtutes intellectuales. Non enim minus attinet habitus intellectus principiorum ad lineam intellectualem, quàm ſapientia, prudentia, ſcientia, & ars; vt conſtat ex numeratione virtutum intellectualium, quam efficit Ariſtoteles in ſuperiori capite tertio: & quam confirmat in hoc præſenti capite ſexto. Sed omnes aliæ quatuor relatæ virtutes conſtituunt ſpeciem virtutis ſubalternam: vt apparet omnes illas conſiderando: nàm ſapientia continet ſub ſe Methaphiſycam, & Sacram Theologiam, quibus ratio ſapientiæ propriè attribuitur, & reſpectu quarum ſapientia abſolutè ſumpta conſtituit ſpeciem ſubalternam. Scientia etiam continet ſub ſe Philoſophiam Moralem, & Naturalem, Logicam, & Mathematicas, reſpectu quarum etiam habet, quod ſit virtus ſubalterna; & id ipſum æque manifeſtè apparet in arte reſpectu omnium artium: & in prudentia reſpectu prudentiæ regnativæ, œconomicæ, & militaris. Ergò etiam in intellectu principiorum debet dari multiplicatio ſpecifica: ità vt conſtituat habitum, ſeu virtutem intellectualem ſubalternam.

SEPTIMO Arguitur contrà ſecundam concluſionem ſpecialitèr ad probandùm, quod intellectus principiorum habeat rationem virtutis cardinalis. Si propter aliquam rationem deberet denegari intellectui principiorum, quod conſtituat virtutem cardinalem: maximè quia eſt virtus intellectualis: ſiquidèm permanente excellentia, perfectione, ſeu elevatione, & principalitate intrà lineam moralem: ſinè dubio ſemel poſita cùm omnibus illis requiſitis intrà lineam moralem, eſſet principalior alijs: àc per conſequens, eſſet cardinalis. Sed non obſtat, quod ſit virtus intellectualis ad hoc vt obtineat rationem cardinalis; vt apparet in prudentia, quæ verè, & proprijſsimè habet rationem virtutis intellectualis, & ſimul obtinet, quod ſit cardinalis. Ergò non apparet ratio impediens quominus intellectus principiorum conſtituat virtutem cardinalem; & ſic debet illam conſtituere.

OCTAVO Arguitur, temperantia conſtituit virtutem cardinalem. Ergò etiam intellectus principiorum debet illam conſtituere. Antecedens eſt certum, & conſequentiam probo. Ideò temperantia conſtituit virtutem cardinalem: quia incomparatione ad alias virtutes morales eſt præſtantior, & principalior virtus: ob quod docet D. Thomas 1. 2. quæſtione 61. quod virtutes cardinales, & principales ſunt idem. Sed intellectus principiorum incomparatione non ſolum ad alias virtutes morales inferiores reſpectu temperantiæ, ſed etiam incomparatione ad ipſam temperantiam habet, quod ſit nobilior, perfectior, & præſtantior; cùm reſpiciat ſuperius, & elevatius obiectum, & modo perfectiori, & ſuperiori habeat illud attingere. Ergò ſicut ratione ſuæ principalitatis temperantia habet conſtituere virtutem cardinalem, etiam intellectus principiorum debet ſimilem virtutem conſtituere.

NONO Arguitur: ratio virtutis cardinalis videtur ſalvari proprius in intellectu principiorum, quàm in aliqua alia virtute. Ergò intellectus principiorum debet conſtituere virtutem cardinalem potius quàm aliqua alia virtus. Conſequentia patet, & antecedens probo; ratio virtutis cardinalis ſtat, ſeu conſiſtit in eo, quod ſit habitus virtuoſus, ſe habens per modum cardinis, ſeu fundamenti reſpectu reliquarum virtutum. Sed intellectus principiorum in comparatione ad omnes alias virtutes, videtur ſe habere per modum cardinis, ſeu fundamenti; ex eo quod oſtendit inter omnes rationem primæ virtutis; cũ intellectus ſit prima potentia, & reſpectu intellectus videatur habere rationem primæ virtutis. Ergò ratio virtutis cardinalis proprius ſalvatur in intellectu principiorum, quàm in aliqua alia virtute; àc per cõſequens, intellectus principiorum potius quàm aliqua alia virtus debet conſtituere virtutem cardinalem.

DECIMO Arguitur: virtus intellectualis, quæ ſimul cùm eſſe intellectuali habet aliquam rationem moralis, habet etiam, & participat rationem cardinalis; vt apparet in virtute prudentiæ. Sed intellectus principiorum ſimul cùm eſſe virtutis intellectualis, habet, quod ſit moralis. Ergò etiam debet

constituere virtutem cardinalem. Maior apparet certa ex exemplo adducto prudentiæ. Et minorem probo, virtus moralis dicitur à more, seu à consuetudine. Sed circà intellectum principiorum, qui est habitus intellectualis quoad substantiam, potest dari mos, seu consuetudo: cum adquiratur per afluefactionem humanorum actuum eiusdem rationis. Ergò intellectus principiorum simul cum esse virtutis intellectualis, habet etiam, quod sit virtus moralis: àc per consequens, debet habere rationem virtutis cardinalis.

VNDECIMO Arguitur; cum quatuor virtutes cardinales desumantur per ordinem ad quatuor potentias humanas perficiendas; ita vt in intellectu debeat subiectari, & residere vna, & alia in voluntate, & alia in appetitu irascibili, & alia in potentia concupiscibili, vt docet D. Thomas 1. 2. quæstione 61. art. 2. illa virtus debet esse cardinalis per ordinem ad vnamquamque ex quatuor dictis potentijs, quæ in eis habent primam sedem, aut occupant primum locum. Sed respectu intellectus habitus virtuosus, seu virtus occupans primum locum videtur esse intellectus principiorum, cum iste habitus non præsupponat aliquem alium habitum priorem; & alias ipse per se habeat præsupponi ad alios. Ergò habitus habens rationem cardinis per ordinem ad intellectum debet esse intellectus principiorum; & consequenter, per ordinem ad intellectum debet constituere virtutem cardinalem.

DVODECIMO Arguitur, si intellectus principiorum non haberet propriè rationem virtutis cardinalis; hoc non cõpeteret fortitudini, nec iustitiæ. Sed iustitiæ, & fortitudini convenit, quod constituant virtutem cardinalem. Ergò id ipsum debet convenire habitui intellectus principiorum. Maiorem probo, vt enim supra allegavimus ex D. Thoma esse virtutum cardinalium desumitur ex principalitate earum; ità vt idem dicat, & idem sonet virtus cardinalis, àc virtus principalis. Sed principalior virtus est intellectus principiorum, quàm fortitudo, & iustitia. Ergò si intellectus principiorum nõ constitueret virtutem cardinalem, nec illam possent constituere fortitudo, & iustitia. Cætera apparent certa. Et vltimam minorem probo: virtutes enim humanæ habent dignitatem, & principalitatem ex approximatione ad rationem; ita vt quanto virtutes magis participant de ratione, aut magis approximantur ad illam, & sunt magis conservativæ illius; tantò sunt præstantiores, & nobiliores. Sed intellectus principiorum magis approximatur ad rationem, & magis participat de illa, quàm fortitudo, & iustitia; cùm iustitia, & fortitudo solùm habeant esse rationale participativè, & non formalitèr; & intellectus principiorum habeat esse rationale formalitèr, & per essentiam. Ergò principalior virtus èst intellectus principiorum, quàm fortitudo, & iustitia. Et sic si dictus intellectus non constitueret virtutem cardinalem, nec illam possent constituere iustitia, & fortitudo, &c.

DECIMO Tertio arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum, quod intellectus principiorum sit præstantior, & nobilior virtus, quàm sapientia. Cum enim de ratione virtutum intellectualium sit, quod perficiant, & determinent intellectum in ordine ad cognoscendum, illa virtus erit dignior, & perfectior inter alias intrà dictam lineam, quæ ex se habet exercere digniorem, & perfectiorem cognitionem. Sed intra lineam intellectivam perfectiorem cognitionem videtur elicere, & causare intellectus principiorum, secundum propriam rationem, quam sapientia. Ergò perfectior, & simpliciter præstantior est intellectus principiorum, quàm sapientia. Maior apparet certa, & minorem probo: cognitio principiorum, quatenus principia sunt, & causæ conclusionum, est dignior, & præstantior, quàm cognitio conclusionum, quatenus conclusiones sunt effectus principiorum. Sed intellectus principiorum, per se, & secundum suam propriam rationem habet elicere cognitionem præcisè circà principia nudè sumpta, quatenus principia sunt, & causæ conclusionum: & sapientia habet versari circà conclusiones, quas deducit ex principijs absolutè in demonstrabilibus. Ergò intra lineam intellectivam perfectiorem cognitionem elicit, & exercet intellectus principiorum, quàm sapientia. Et consequenter, simpliciter perfectior est ille, quàm ista.

DECIMO Quarto arguitur. Intellectus principiorum constituit habitum simpliciter perfectiorem, & præstantiorem, quàm scientia. Sed scientia est habitus perfectior, quàm sapientia. Ergò etiã intellectus principiorum excedit imperfectione, & nobilitate sapientiam. Maior constat ex quarta conclusione, & probationibus pro illa adductis. Et minorem probo. Ille habitus intra lineam intellectivam

tivam

tivam est maior, & perfectior, qui maiorem, & magis completam cognitionem formar de suo proprio obiecto. Sed scientia per se habet formare, & elicere perfectiorem cognitionem de suo proprio obiecto, quàm sapientia. Ergò perfectior, & præstantior habitus est in linea intellectuali scientia, quàm sapientia. Vltimam minorem probo; scientia enim per se habet versari circà res humanas, seu creatas, & sapientia ex propria ratione habet versari circà altissimam materiam nempè circà res divinas. Sed maior cognitio datur apud homines de rebus inferioribus, seu creatis, quàm de rebus supremis, & divinis; cùm res creatas, & præcipuè inferiores possimus cognoscere directè, perfectè, & vt sunt in se. Et res divinas solùm possimus attingere indirectè, impropriè, & per quasdam similitudines; quarè Iob 36. dicitur: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergò scientia per se habet formare, & exercere maiorem cognitionem de proprio obiecto, quàm sapientia. Et consequentèr, perfectiorem virtutem constituit illa, quàm ista.

DECIMO Quinto arguitur: quantò aliqua virtus ex se, & secundum propriam rationem est simplicior, tantò apparet immaterialior, àc per consequens magis spiritualis, elevata, & perfecta. Sed intellectus principiorum est virtus simplicior, quàm sapientia. Ergò intellectus principiorum est virtus præstantior, & perfectior, quàm sapientia. Maior apparet certa, & minorem probo: illa virtus est simplicior; quæ habet minus compositionis. Sed intellectus principiorum habet minus compositionis, quàm sapientia: cùm sapientia habeat compositionem ex ipso intellectu principiorum, & ex scientia; vt testatur Aristoteles in capite septimo sequenti, dicens: quod *Sapientia est intellectus, & scientia.* Quod non reperitur in intellectu principiorum, qui non componitur ex alijs habitibus sed solùm exprimit suam propriam rationem vnius simplicissimi habitus. Ergò intellectus principiorum est virtus simplicior, quàm sapientia. Et sic debet esse habitus perfectior, & præstantior ipsa.

DECIMO Sexto arguitur. Illud, quod est independens ab alio, inquantum independens est, ostendit esse præstantius, & perfectius, quàm id, quod dependet; cum dependentia, ex se afferat, & per se dicat imperfectionem. Sed intellectus principiorum ex se, & secundum suam propriam rationem videtur habere independentiam à sapientia, cum possit adquiri, conservari, & operari sine illa: & aliàs sapientia habet dependentiã ab intellectu principiorum cum constet, seu componatur ex illo; si quidem vt Philosophus docet: *Sapientia est intellectus, & scientia.* Ergo idem, ac prius.

DECIMO Septimo Arguitur intellectus principiorum est habitus, seu virtus intellectualis simpliciter perfectior arte. Ergò etiam debet esse simpliciter nobilior, & præstantior, quàm sapientia. Antecedens est certissimum, & constat ex dictis circà vltimam conclusionem. Et consequentiam probo; sapientia est quædam ars. Ergò si intellectus principiorum absolutè loquendo, est simpliciter perfectior artibus, etiam debet esse simpliciter nobilior, & perfectior sapientia. Secundùm antecedens probo ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite septimo sequenti; vbi ait: *Sapientiam autem in artibus, quiin ipsis sunt exactissimi. Phidiam enim sapientem sculptorem lapidum dicimus; & Policletum statuarium itidem sapientem. Atque hic per sapientiam nil aliud intelligimus, quàm ipsius artis virtutem.* Ergò sapientia coincidit cùm arte. Et sic intellectus principiorum secundum propriam rationem, & naturam habet, quod sit simpliciter præstantior, & nobilior artibus. Etiam debet esse simpliciter perfectior, & nobilior sapientia.

DECIMO Octavo arguitur, illa inter virtutis intellectuales videtur esse maior, quæ inter omnes habet primatum, seu primatiam, accedendo magis ad rationem, seu ad intellectum. Sed intellectus, principiorum intrà lineam intellectivam, videtur habere primatum, seu primatiam respectu omnium aliarum virtutum intellectualium ità vt primò comparetur ad intellectum, & prius conveniat ei, quàm cæteræ aliæ. Ergò est præstantior, & perfectior omnibus virtutibus intellectualibus; àc per consequens, nobilior, & principalior, quàm sapientia.

DECIMO Nono arguitur contra quartam conclusionem ad probandum, quod intellectus principiorum non sit habitus præstantior, & perfectior scientia: illud, quod ex se habet præsupponere perfectionem alterius; & aliàs ad illam perfectionem superaddit, aliquam aliam novam perfectionem, est perfectius, & præstantius quàm id, quod ad sui rationem, & esse præsupponitur. Sed scientia secundum suam propriam rationem præsupponit habitum intellectus principiorum, &

per-

perfectionem, ad talem habitum attinentem, & aliàs ad illam perfectionem dicti habitus ſuperaddit aliam novam perfectionem, quæ eſt perfectio propria ipſius ſcientiæ. Ergo perfectior eſt habitus ſcientiæ, quàm habitus intellectus principiorum.

VIGESIMO Arguitur: tantò aliquis habitus videtur eſſe perfectior, intrà lineam intellectualem, quantò per ipſius actus perfectius, aut perfectiori modo cognoſcitur proprium obiectum. Sed perfectiori, & præſtantiori modo cognoſcitur obiectum correſpondens ſcientiæ, per actus ipſius ſcientiæ, quàm obiectum intellectus principiorum per operationes procedentes à tali habitu. Ergò perfectior virtus intellectualis eſt ſcientia, quàm habitus intellectus principiorum. Maior apparet certa, & minorem probo: perfectiori, & præſtantiori modo videtur cognoſci aliquod obiectum, quando cognoſcitur non ſolum in ſe, & per ſe, ſed etiam per ſuas cauſas, quàm quando cognoſcitur in ſe ipſo, abſque eo quod cognoſcatur per proprias cauſas. Sed per demonſtrationes, ſeu actus demonſtrativos, qui eliciuntur, & exercentur à ſcientia, cognoſcuntur concluſiones, ſeu veritates, quæ deducuntur ex illis, & quæ ſunt proprium obiectum ipſarum ſcientiarum, non ſolùm in ſe, ſed etiam per ſuas cauſas: & per actus, ſeu cognitiones, quæ exercentur ab intellectu principiorum, non cognoſcuntur principia, quæ ſunt obiecta talis habitus per ſuas cauſas, ſed ſolũ cognoſcuntur in ſe ipſis, independenter ab aliqua cauſa. Ergò perfectiori, & præſtantiori modo cognoſcitur per actus ipſius ſcientiæ obiectum correſpondens eidem ſcientiæ, quàm per actus intellectus principiorum cognoſcitur obiectum correſpondens eidem habitui. Ac per conſequens, perfectior eſt ſcientia, quàm intellectus principiorum.

VIGESIMO Primo arguitur: in linea agentium moralium, quæ ſe habent, vt cauſæ ſecundæ, quanto aliquod agens eſt prius; tantò videtur imperfectius: quià cum de ratione naturæ ſit, ſeu ad ordinem naturæ, attineat, quod procedatur ab imperfectioribus ad deveniendum ad perfectiora; ideò quantò aliquod agens eſt prius tantò videtur imperfectius. Sed tàm intellectus principiorum, quàm ſcientia, de quibus in præſenti eſt ſermo; cum non ſint habitus infuſi, ſed adquiſiti pertinent ad lineam naturalem, & habent rationem agentium naturalium. Ergò primus, ſeu prior inter tales habitus debet eſſe imperfectior. Sed prior eſt habitus intellectus principiorum, quàm habitus ſcientiæ; cũ ille per ſe habeat rationem cauſæ reſpectu iſtius. Ergò intellectus principiorum eſt habitus intellectualis minus perfectus quàm habitus ſcientiæ.

VIGESIMO Secundo arguitur: quantò aliqua virtus in quacunque linea eſt ſuperior, tantò videtur eſſe perfectior. Sed in linea intellectuali ſcientia eſt virtus, ſeu habitus ſuperior, quàm intellectus principiorum. Ergò etiam eſt perfectior, & præſtantior illo. Maior apparet certa, & minorem probo; illa virtus in quacunque linea videtur eſſe ſuperior, quę infra ſe continet plura inferiora; ſiquidem ſuperioritas ſolùm habetur, & ſolùm declaratur per ordinem ad inferiora. Sed ſcientia continet infra ſe plura inferiora, quàm intellectus principiorum; cũ ſcientia ſit virtus ſubalterna claudens, & continens intra ſuam propriam ſpheram plures ſpecies, reſpectu quarum habet eſſe ſubalternum; & intellectus principiorum nullas ſpecies contineat infra ſe: cum ſit habitus ſecundum ſpeciem infimam. Ergò in linea intellectuali ſcientia eſt virtus ſuperior, quàm habitus intellectus principiorum: àc per conſequens, præſtantior, & perfectior.

VIGESIMO Tertio arguitur: in linea rerum humanarum præſtantius, & perfectius apparet id, quod habet rationem finis, quàm id, quod habet rationem medij. Sed inter intellectum principiorum & ſcientiam, ſi inter ſe comparentur, videtur, quod ſcientia ſe habeat vt finis, ad quem ordinatur, & ad quem deſervit intellectus principiorum, tanquàm medium neceſſarium ad deducendas concluſiones, & cauſandum ſcientiam. Ergò præſtantior, & perfectior habitus, ſeu virtus intellectualis debet eſſe ſcientia, quàm intellectus principiorum.

VIGESIMO Quarto arguitur: illa virtus incomparatione ad alias debet eſſe perfectior, in qua perfectiori, & præſtantiori modo ſalvatur, aut reperitur ratio virtutis. Sed perfectiori, & præſtantiori modo ſalvatur, & reperitur ratio virtutis in ſcientia, quàm in intellectu principiorum. Ergò perfectior, & præſtantior virtus eſt ſcientia, quàm intellectus principiorum. Minorem probo; ratio virtutis ſtat in eo, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. Sed ratio diſpoſitionis perfecti ad optimum melius ſalvatur in ſcientia quàm in intellectu principiorum; cum intellectus principiorum non ſupponat po-

potentiam intellectivam determinatam, & rectè disposita ad aliquam specialem lineam actuum, & solùm habeat illam determinare, & disponere ad perfectam cognitionem principiorum: & alia scientia præsupponat intellectum determinatum, & perfectum in ordine ad attingentiam, & cognitionem principiorum, & vlterius illud determinet, disponat, & perficiat ipsa scientia in ordine ad cognitionem conclusionum, quæ sunt legitima obiecta ipsarum scientiarum. Ergò ratio virtutis perfectiori, & præstantiori modo reperitur, & salvatur in scientia, quàm in intellectu principiorum; àc per consequens, præstantior, & nobilior virtus est illa, quàm iste.

VIGESIMO Quinto arguitur, contra quintam conclusionem: & specialitèr contra primam illius partem ad probandum; quod intellectus principiorum nullo modo habeat excessum suprà prudentiam; & præcipuè quod illã non excedat in modo attingendi proprium obiectum. Superiori enim, & præstantiori modo attingit prudentia suum obiectum, quàm intellectus principiorum. Ergò in modo, & ratione attingendi proprium obiectum non excedit intellectus principiorum prudentiam. Antecedens probo, superior modus procedendi, & operandi intra vitam intellectualem, seu humanam, & rationalem videtur esse, procedere imperativè, seu dominativè, & præcipiendo; quàm procedere quocunque alio modo, sine imperio, & dominatione. Sed prudentia cum sit præceptiva, & dominativa, vt docet Philosophus in capite 10. & capite 12. sequentibus; ex se habet procedere dominativè, & imperativè; & talis modus procedendi non attinet ad intellectum principiorum; quia talis habitus intellectus principiorum, nullo modo est imperativus, aut præceptivus. Ergò superiori, & præstantiori modo habet attingere suũ obiectum, & operari, prudentia, quàm intellectus principiorum; àc per consequẽs, non excedit iste habitus illam prudentiam in tali modo, & ratione attingendi proprium obiectum.

VIGESIMO Sexto arguitur, de ratione virtutis absolutè loquendo est, quod sit ordinativa hominis ad fœlicitatem: in quo sensu solet accipi illa doctrina paulò superius tradita, & quam habet Aristoteles libro 7. Physicorum, textu 18. scilicet virtus est dispositio perfecti ad optimum; ideſt, ordinatio subiecti perfecti; hoc est, rationalis, seu intellectualis ad fœlicitatem, quæ est optimum bonum humanum: quarè illa virtus, ex modo proprio operandi, seu procedendi, & attingendi obiectum, erit præstantior, & perfectior, quæ ex se habet ordinare hominem magis aut melius ad fœlicitatem. Sed prudentia ex se & secundùm proprium modum procedendi, & operandi habet, quod sit magis ordinativa hominis ad fœlicitatem, quam intellectus principiorum; ex eo quod prudentia est recta ratio agibilium, quod intellectui principiorum non competit. Ergò perfectiori modo competit ratio virtutis quantùm ad modum procedendi, & attingendi obiectum prudentiæ, quàm intellectui principiorum: àc per consequens, secundum omnem rationem illa, nempè prudentia, excedit intellectum principiorum.

VIGESIMO Septimo arguitur: perfectior modus procedendi est procedere modo resolutivo, & cum amplitudine circà omnia, quæ generalitèr pertinẽt ad vitam humanam, quàm non procedere, nec posse procedere modo resolutivo, & alias non habendo tantam, aut tàm amplam extensionem ad omnia ea, quæ pertinent ad vitam humanam. Sed prudentiæ ex eo quod est consiliativa convenit, quod procedat modo resolutivo; quià secundùm Aristotelem consilium est quæstio resolutoria, seu resolutiva: & aliàs prudentia habet, quod sit consiliativa generalitèr circà omnia ea, quæ attinent ad vitam humanam peragendam; vt latè docet Aristoteles in præcedenti capite quinto: àc per consequens, quod circà illa omnia sit resolutiva: quod intellectui principiorum nullo modo videtur convenire. Ergò perfectior modus procedendi, & attingendi proprium obiectum convenit prudentiæ quàm intellectui principiorum; & sic adhùc in modo procedendi, & attingendi obiectum excedit prudentia intellectum principiorum.

VIGESIMO Octavo arguitur, ille habitus videtur præstantior, & perfectior quantum ad modum operandi, & attingendi proprium obiectum, qui in tali attingentia, & modo procedendi ostendit maiorem firmitatem, & permanentiam. Sed prudentia quantum ad modum procedendi, & attingẽdi proprium obiectum videtur habere maiorem permanentiam, quàm habitus intellectus principiorum; ex eo quod iste habitus intellectus; cum sit purè intellectualis, est capax, vt per oblivionem amittatur; & habitus, seu virtus prudentiæ; ex eo quod præter rationem

nem virtutis intellectualis, habet etiam; quod sit virtus moralis, non habet dictam subiectionem, vt amittatur, aut corrumpatur per oblivionem; vt docet Aristoteles in præcedenti capite quinto. Ergò perfectiorem modum procedendi, & attingendi obiectum habet prudentia, quàm intellectus principiorum; & sic adhùc in ista ratione prudentia excedit dictum habitum intellectus.

VIGESIMO Nono arguitur specialitèr contra secundam partem quintæ conclusionis ad probandum, quod adhùc quantum ad effectum, seu fructum, & convenientiam, quam afferunt, & conferunt vitæ humanæ, excedat intellectus principiorum prudentiam. Fructus, effectus, & convenientia, quam affert, & causat prudentia respectu vitæ humanæ absolutè pertinet ad lineam practicam: & continetur intra vitam activam: & fructus, effectus, & convenientia, quam affert eidem vitæ intellectuali, seu rationali intellectus principiorum clauditur, & continetur intra lineam speculativam. Sed præstantior, nobilior, & perfectior est vita speculativa, seu contemplativa, & omnia, quæ ad eam pertinent, quàm vita activa, & ea, quæ ei deserviunt. Ergò perfectiorem, & præstantiorem fructum affert, & confert vitæ humanæ intellectus principiorum, quàm prudentia, àc per consequens, in hoc etiam excedit ipse intellectus prudentiam.

TRIGESIMO Arguitur, quanto in aliqua arbore aliquid magis accedit ad radices, tantò maiorem effectum, seu fructum videtur præstare, quàm id, quod intra illam arborem magis se tenet, & ostendit ex parte ramorum. Sed intellectus, & omnes habitus ei adhærentes in ordine ad perficiendum ipsum, se habent per modum arboris, in ordine ad operationes rationales, quæ ad modum fructuum correspondent tali principio. Ergò illi habitus intellectuales, qui disponendo, & determinando intellectum ad hoc, vt fructificet effectus rationales, seu intellectuales, magis accesserit ad radicem, & magis se habuerit ex parte intellectus, causabit copiosiores, & maiores fructus rationales, seu virtuosos. Sed intellectus principiorum in ordine ad operationes intellectuales, seu rationales, proximius se habet ad intellectum, seu intimius comparatur ad radicem vitæ rationalis, seu intellectualis; cum sit primus habitus conveniens intellectui; ob quod tali habitui specialitèr attribuit D. Thomas 1. 2. quæstione 51. art. 1. quod sit habitus naturalis. Ergò maiores fructus rationales, & effectus virtuosos, & convenientes naturæ rationali tribuit, aut præstat intellectus principiorum, quàm prudentia. Et sic etiam in hoc excedit prudentiam intellectus principiorum.

TRIGESIMO Primo arguitur contra vltimam conclusionem, ad probandũ quod ars sit perfectior habitus, & præstantior virtus intellectualis, quàm intellectus principiorum. Rectitudo est de ratione virtutis: & sic illa virtus, cui maior rectitudo convenit, aut cui magis rectitudo appropriatur, videtur esse virtus perfectior. Sed rectitudo magis appropriatur arti, & magis videtur illi convenire, quàm intellectui principiorum; vndè Aristoteles agens ex professo in capite quarto præcedenti de arte, sæpè attribuit illi, quod sit recta ratio operum faciendorum; & hoc nunquàm attribuitur intellectui principiorum. Ergò ratio virtutis præstantiori, & perfectiori modo convenit arti, quàm intellectui principiorum. Et sic perfectior debet esse illa, quàm iste.

TRIGESIMO Secundo arguitur, perfectior, & præstantior virtus est intra lineam intellectualem sapientia, quàm intellectus principiorum. Ergò etiam ars, debet excedere in perfectione intellectũ principiorum. Antecedens est certum. Et consequentiam probo; nàm sapientia, vt testatur Aristoteles in capite septimo sequenti, est quid pertinens ad artes, seu contentum in ipsis artibus; & sicquid quid convenit sapientiæ, & de illa verificatur, debet convenire artibus, & verificari de illis. Ergò si sapientiæ convenit, quod habeat excessum perfectionis respectu intellectus principiorum; id ipsum debet admitti, & fateri in artibus in comparatione ad eundem intellectum principiorum.

TRIGESIMO Tertio arguitur perfectius videtur illud, quod in comparatione ad aliud continet perfectionem illius, & vlterius superaddit aliquam aliam perfectionem, quàm id, quod tantum habet vnam, & nudam perfectionem. Sed ars videtur continere perfectionem attinentem ad intellectum principiorum, & superaddere aliam novam perfectionem. Ergò ars est perfectior, & præstantior virtus, quàm habitus intellectus principiorum. Maior videtur certa. Et minorem probo: perfectio attinens ad intellectum principiorum videtur consistere in eo,

quod

quod perfectè cognoscãtur principia attinentia ad res, seu essentias creatas, secluſa omni actione, aut factione: sed ars imprimis habet cognoscere perfectissimo modo regulas, quæ ad ipsam artem pertinent, & quæ se habent per modum principiorum respectu illius; & aliàs vltrà perfectam cognitionem, & contemplationẽ talium regularum habet dirigere ad exercendam perfectam factionem in materia coresspondente eidem arti. Ergò ars secundùm suam propriam rationem, & modum procedendi continet perfectionem attinentem ad intellectum principiorum, & aliàs superaddit aliam novam perfectionem; & sic debet esse habitus, seu virtus perfectior, quã intellectus principiorum.

TRIGESIMO Quarto arguitur, secundùm Aristotelèm in superiori libro secundo, capite 3. de ratione virtutis est, quod versetur circà difficile, ad hoc vt per ipsam virtutem removeantur difficultates occurrentes circà determinatas materias. Ergò illa virtus in comparatione ad alias erit perfectior, quæ versatur circà magis difficile; superando maiorem difficultatem. Sed ars versatur circà magis difficile; ita vt per artem superetur maior difficultas, quàm per intellectum principiorum. Ergò perfectior virtus est ars, quàm intellectus principiorum. Minorem probo: intellectus principiorum versatur circà prima principia essentialia rerum, disponendo, & stabiliendo intellectum ad hoc vt rectè, & sine errore procedat in cognitione talium principiorum; & ars versatur circà cognitionem factibilium disponendo intellectum ad hoc vt rectè dirigat alias potentias in ordine ad factionem. Sed difficilius est disponere, firmare, & stabilire intellectum ad rectè, & sine errore procedendum in materijs contingentibus, & variabilibus, quales sunt materiæ attinentes ad artes; quàm firmare ipsum circà cognitionem rerum immobilium, & invariabilium, qualia sunt principia essentialia rerum. Ergò ars versatur circà magis difficile, quã intellectus principiorum; & sic debet esse virtus perfectior, quàm dictus habitus intellectus principiorum.

TRIGESIMO Quinto arguitur, illa virtus debet esse superior, & perfectior quæ versatur circà superius obiectum. Sed ars videtur versari circà superius obiectũ quàm intellectus principiorum. Ergò est virtus præstantior illo. Maior apparet certa ex eo, quod dignitas, & specificatio omnium virtutum, & habituum desumitur ex obiecto eis correspondente. Et minorem probo; illud obiectum videtur superius, quod ad plura se extendit, & plura infrà se continet. Sed obiectum correspondens arti se extendit ad plura, & continet intrà, aut infrà se plura, quàm obiectum correspondens intellectui principiorum. Ergò ars videtur versari circà superius obiectum, quàm intellectus principiorum. Cætera apparent certa, & vltimã minorem probo; obiectum propriè, & per se correspõdens intellectui principiorum solùm sunt principia essentialia rerum, vt contemplanda, vt patet: & obiectum propriè correspondens arti videtur habere ampliationem non solùm ad contẽplationem, sed etiam ad factionem, & non solùm ad ea, quæ sunt, verum etiam ad ea, quæ non sunt, vt videtur colligi ex Aristotele in superiori capite quarto; vbi agens ex professo de arte inquit: *At vero circà generationem ars omnis versatur, & inuentionem contemplationemve, quonam pacto fiat eorum aliquid, quæ, & esse, & non esse possunt.* Sed maiorem amplitudinem, & extensionem habet id, quod se extendit ad ea, quæ sunt & non sunt, & ad contemplandũ, & etiam efficiendum, quàm id, quod solùm habet extensionem ad determinatã contemplationem eorũ, quę sunt. Ergò obiectũ correspondens arti se extendit ad plura, & continet sub se plura, quã obiectum correspondẽs intellectui principiorũ; & sic ars habet obiectũ superius, & est superior, & perfectior virtus, quã dictus habitus intellectus.

DENIQVE Arguitur, illa virtus est perfectior, quæ ex se est ratio rectificandi cæteras alias virtutes in comparatione ad eam, quæ talem rationẽ non habet. Sed ars, per se habet, quod sit ratio rectificandi omnes alias virtutes: & hoc non convenit intellectui principiorum. Ergò perfectior virtus est ars, quàm intellectus principiorum. Maior videtur certa, & minorẽ probo ex illa doctrina, quam tradit D. Augustinus, libro 4. de Ciuitate Dei capite 12. & lib. 15. cap. 3. & lib. 19. cap. 1. vbi docet, quod virtus est ars rectè viuendi. Quasi ars sit ratio, aut causa generalis perficiẽdi, seu præstandi rectificationẽ omnibus virtutibus. Ergò certa est minor. Ac per consequens, conclusio.

RESPONDETVR Tamen ad primum argumentum, distinguendo maiorẽ; illa est virtus subalterna, quæ sub se, aut infra se continet alias virtutes specie differentes, distinguo maiorem. Si illas contineat tanquã partes subiectivas, de quibus possit prædicari, aut verificari, concedo

maio-

maiorem. Si illas non continet, vt partes subiectivas, respectu quarum fundet dictam prædicationem nego maiorem. Sed intellectus principiorum continet infrà se alias virtutes specie differentes, distinguo minorem; continet illas, aut tanquàm minus perfectas, aut aliquo modo dependentes à se omitto minorem. Continet eas, tanquàm partes subiectivas, de quibus possit legitimè, & verè prædicari, nego minorem, & consequentiam. Nàm ad hoc vt per aliquam rationem superiorem constituatur species subalterna, non sufficit, quod sub illa ratione quomodocunque cõtineantur plura; sed est necessarium quod talitèr contineantur, quod se habeant, vt partes subiectivæ, de quibus possit formaliter prædicari, tanquàm superius de inferiori. Et cum intellectus principiorum hoc non habeat respectu sui, & scientiæ; quia de scientia nullo modo potest prædicari; & respectu sui non fundat prædicationem formalem superioris de inferiori; consequens est, quod dictus habitus intellectus principiorum non habet requisita ad constitutionem speciei subalternæ, nec illam potest constituere.

AD Secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; ex eo quod omnis scientia ad sui ad quisitionem, conservationem, & vsum, præsupponit necessario intellectum principiorum; nõ debet habere minorem extensionem intellectus principiorum, quàm habet ipsa scientia; distinguo minorem; non debet habere minorem extensionem, sivè eodem, sivè diverso modo: concedo maiorem. Non debet habere minorem extensionem, fundãdo eam eodem modo præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si ratione dependentiæ exigatur, aut maior, aut ad minus æqualis extensio in intellecta principiorum, àc datur in scientia, non tamen est necessarium, quod talis extensio fiat eodem modo; sed satis est, quod fiat diverso modo, scilicèt subaltiori motivo, & ratione formali; ità vt ea, quæ in comparatione ad scientias multiplicant species sub motivis aut rationibus formalibus diversis, in ordine ad intellectum principiorum habeant conformitatem, & fundent convenientiã, & continentiã intra eandẽ rationẽ formalẽ superiorẽ, aut superiori modo se habentem; & sic solum cõstituat vnam, & eandẽ speciẽ. Ad eum modũ, quo intrà eandem lineam intellectivam currit inter intellectum passibilem, & omnes habitus illum determinantes, & cum ipso intellectu, aut per ipsum operantes; cũ enim omnes dicti habitus operentur per intellectum, & sine intellectu nullum actum, aut operationem possint exercere; equalem, aut maiorem extensionem debet habere intellectus passibilis, àc habent omnes dicti habitus, sed non est necessarium, quod extensio intellectus se habeat eodem modo, àc extensio habituum; quia in habitibus, aut respectu illorum multiplicantur rationes formales specificativæ, & sic habitus intellectuales multiplicantur specie. At verò intellectus sub vna ratione superiori, & vniversaliori fundat extensionem ad omnia ea, circà quæ versantur habitus in ipso residentes, ob quod in ratione potentiæ semper intellectus permanet in eo, quod sit vna simplicissima potẽtia secundũ speciẽ athomam. Et sic pariformitèr philosophamur in intellectu principiorum in comparatione ad scientias.

AD Tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorẽ; quanto aliquid est superius, & præstantius, tanto maiorẽ extensionem debet habere, distinguo maiorem; quando superioritas, aut præstantia præcisè habet esse logicũ, aut methaphisicum; omitto maiorem. Quando præstantia aut superioritas præcisè attinet adesse phisicum in ordine ad manifestandum dignitatem, aut principalitatem in rebus, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam: quia superioritas arguens maiorem extensionem, aut continentiam specierum, solùm est superioritas logica, non autem superioritas attinens ad dignitatem, & excellentiam. Nàm sensus externus absolutè sumptus continet sub se plures species, seu potentias specie differentes vt sunt quinque sensus externi; & intellectus non continet similes species, sed solùm est vnicus secũdùm speciem athomã, & tamen quantum ad superioritatẽ phisicã desumptã ex dignitate, & excellentia superior potentia est intellectus, quã omnes sẽsus. Et sic ex eo quod intellectus principiorũ habeat superioritatẽ, & excessum dignitatis respectu artis; nõ sequitur, quod quià ars cõtinet sub se plura inferiora specie differentia, constituendo speciem subalternam; quod similem speciem debeat constituere intellectus principiorum.

AD Quartum argumentum respondetur, distinguẽdo maiorẽ; multiplicatio specifica habituũ, & virtutum desumitur ex diversitate obiectorũ, circà quę versantur ipsi habitus; distinguo maiorem, ex diversitate obiectorũ formaliũ, concedo maiorem. Ex diversitate obiectorũ materialiũ; ne-

nego maiorem. Sed intrâ ſpheram intellectus principiorum dantur plura obiecta ſpecie differentia, diſtinguo minorem; ſpecie differentia, quantum adeſſe entitativum, ſeu materiale; omitto minorem. Specie differentia formaliter, & quantùm ad correſpondentiam ad dictum habitum principiorum, nego maiorem. Et conſequentiam. Quia ad multiplicationem ſpecificam non ſufficit diverſitas ſpecifica obiectorum inquacunque conſideratione, ſed eſt neceſſaria diſtinctio ſpecifica obiectorum ſecundum illum ſpecialem reſpectum, aut habitudinem, quam dicunt habitus ad talia obiecta. Et cùm prima principia, quæ correſpondent intellectui principiorum, tanquàm legitima obiecta; etiã ſi conſiderata in ſe ipſis, habeãt diſtinctionem ſpecificam, quãtum ad ſuum eſſe entitativum, aut materiale: tamen ſecundùm reſpectum, aut habitudinem, ſub qua reſpiciuntur ab intellectu principiorũ non habeant diſtinctionẽ aliquam formalem, ſimiliter non fundãt, nec habent diſtinctionẽ ſpecificam præſtandam tali habitui, ob quod intellectus principiorum nec multiplicatur, nec poteſt ſpecificè multiplicari, & ſic ſolùm conſtituit ſpeciem athomam, ſeu infimam virtutis intellectualis.

AD Quintum argumentum reſpondetur, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam. Et ad probationem, diſtinguo antecedens; intellectus principiorum extenditur ad omnes illas ſpecies, ad quas extenditur, & ſub ſe continet, temperantia; diſtinguo antecedens; extenditur diverſo modo, àc temperantia, omitto antecedens. Extenditur eodem modo, negò antecedens, & conſequẽtiam. Nàm etiam ſi intellectus principiorum extendatur ad omne id, quod pertinet ad temperantiam, & ſub temperantia continetur; tamèn non extenditur eodem modo, ſed valde diverſo: quia temperantia talitèr fundat extenſionem ad omnem materiam ſub ea contentam, quod non reſpicit illam ſub eodem motivo, aut ratione formali; ſed ſub diverſis, & ſic habet diverſa ſpecificativa, & rationes legitimas ad multiplicandas ſpecies; & illas multiplicat conſtituendo virtutem ſubalternam. At verò intellectus principiorum, omnes materias tàm ex his, quæ attinent ad temperantiam, quàm quæ attinent ad reliquas virtutes, reſpicit ſub vnico tantum motivo, & ratione formali; ob quod intrà propriam lineam non multiplicat ſpecies, nec poteſt conſtituere habitum ſubalternum, ſed virtutem habentem rationem ſpeciei infimæ.

AD Sextum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, & minori, negãdo conſequentiam. Propter manifeſtam, & legitimam rationẽ diſparitatis, quæ occurrit, & datur inter prædicta extrema, inter quæ fit comparatio, & adducitur paritas nam in ſapientia, ſcientia, arte, & prudentia, dantur diverſa motiva, & rationes formales attinẽtes ad lineas ſingularum quatuor prædictarũ virtutum; & ob hanc rationem conſtituunt plures ſpecies virtutũ, quod non contingit in intellectu principiorum; ex eo quod intrà lineam talis intellectus non occurrit, aut datur diverſitas rationum formalium, quæ exigũtur ad multiplicationem ſpecierum. Ad eum modum, quo etiam contingit intrà genus virtutum cardinalium; vbi tres, quæ ſunt prudentia, iuſtitia, & temperantia conſtituunt ſpecies ſubalternas virtutum; & fortitudo ſolum conſtituit ſpeciem athomam ob rationem diſcriminis aſsignatam.

AD Septimum argumentum reſpondetur, diſtinguẽdo maiorem, ſi propter aliquam rationem deberet denegari intellectui principiorum, quod conſtituat virtutem cardinalem; maximè quià eſt virtus intellectualis diſtinguo maiorem: quià eſt virtus intellectualis purè, & nudè, ità vt nihil includat virtutis moralis, ratione cuius fundet, & habeat connexionem cum alijs virtutibus moralibus, oſtendendo rationem, aut modum cardinis reſpectu vitę humanæ, omitto maiorem. Quia eſt virtus intellectualis abſolutè, & quomodocunque, nego maiorem, & minorem cùm conſequentia. Quià ratio, ob quam denegatur intellectui principiorum, quod conſtituat virtutem cardinalem, non eſt, quià præciſè eſt habitus intellectualis, quoad ſubſtantiam, cùm hoc ipſum habeat prudentia, & tamèn conſtituat perfectiſsimã virtutẽ cardinalem. Sed quià taliter clauditur, ſeu continetur intrà lineam intellectualem, quod nullo modo participat rationem virtutis moralis, ſub qua ratione fundet connexionem cùm alijs virtutibus morum; ita vt ſe habeat, & oſtendat tanquam cardo vitæ activæ; quod exigitur ad fundandam, & conſtituendam virtutem cardinalẽ; & cùm aliàs prudentia licet quoad ſubſtantiam, & eſſentiam ſit virtus intellectualis, tamen quoadmodum, ſeu materiã & rectificationem, quam exigit, & preſupponit in appetitu, habeat, quod ſit moralis; vt dictũ eſt; ideò virtutẽ cardinalẽ, & inter omnes alias perfectiſsimam, cõſtituit.

AD Octavum argumentum reſpondetur, conceſſo antecedenti, negando conſequentiam. Et ad probationem, diſtinguo maiorem; ideo temperantia

constituit virtutem cardinalem: quia inter alias virtutes morales, est præstantior, & principalior, distinguo maiorem, quià est præstantior, & principalior, taliter quod se habet per modum cardinis respectu earum, & totius vitæ humanæ activæ, concedo maiorem. Quià est principalior, præcisè, aut quomodocunque, nego maiorem. Sed etiam intellectus principiorum incomparatione ad easdem virtutes morales habet, quod sit habitus nobilior, distinguo minorem, per modum cardinis, aut participando aliquo modo rationem virtutis moralis, nego minorem. Habet, quod sit nobilior præcisè, & secluſa tali ratione cardinis respectu vitæ activæ, omitto minorem, & nego consequentiam. Quià non sufficit quæcunquæ principalitas ad constituendum virtutem cardinalem, sed etiam ratio cardinis respectu vitę activæ; quod non datur, aut salvatur in intellectu principiorum.

AD Nonum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, concesſa maiori, nego minorem. Quia ad hoc vt aliqua virtus dicatur haberè proprié rationem cardinis respectu aliarum virtutum, non sufficit, quod incomparatione ad alias habeat quo modocunque prioritatem, seu antecedentiam, sed est necessarium, quod talitèr sit prior, quod aliæ habeant necessariam dependentiam ab ea, ità vt sinè illa existere nequeant; & ab ea mutuentur aliquam proprietatem exactam ad statum, & vsum perfectum virtutum. Et cùm intellectus principiorum incomparatione ad alias virtutes taliter se habeat; quod etiam si aliquo modo ostendat prioritatem, seu antecedentiam respectu earum; tamen aliæ virtutes non habeant talem dependentiam ab intellectu principiorum, quod non possint esse sinè illo; nec ab eo mutuentur aliquam proprietatem; sicut mutuantur á prudentia discretionem, seu directionem ad agendum; & à iustitia rectitudinem; & à fortitudine, firmitatem in operando; & à temperantia modum attemperationis, seu rationalis moderationis; fit consequens, quod in intellectu principiorum non salvantur requisita ad constitutionem virtutis cardinalis; & sic illam non potest constituere.

AD Decimum argumentum respondetur, admissa maiori, negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; virtus moralis dicitur à more, distinguo; à morè, secundùm quod mos includit, aut dicit rectam inclinationem, aut appetitum rectificatum, concedo maiorem. A more secundùm quòd mos præcisè dicit vsum, seu assuefactionem, aut humanam consuetudinem, nego maiorem. Sed circà intellectum principiorum potest dari mos, seu consuetudo, distinguo minorem, secūdùm quòd mos, seu consuetudo solùm dicit vsum, seu humanam assuefactionem, omitto minorem. Secundùm quòd mos dicit, seu includit inclinationem studiosam, aut rectificationem appetitus, nego minorem & consequentiam. Quia vt animadvertit Angelicus Magister 1.2. quæstione 58. articulo 1. in principio corporis: *Mos autem duo significat, quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur actorum 15. nisi circuncidamini secundum morem Moysi, non poteritis salui fieri quandoquè verò significat inclinationem, quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Vnde, & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Vndè dicitur secundo Machabeorum 11. quod leonum more irruentes in hostes, prostrauerunt eos. Et sic accipitur mos in Psalmo 67. vbi dicitur. Qui habitare facit vnius moris in domo.* Itaque ratio virtutis moralis non salvatur propriè in intellectu principiorum, nec quod habeat rationem virtutis cardinalis.

AD Vndecimum argumentum respondetur, quod cùm virtutes cardinales desumantur, & ostendantur per ordinem ad quatuor potētias humanas; in vnaquaque earum illa debet esse virtus cardinalis, quæ occupat, aut obtinet primum locum, aut sedem, non quomodocunque, sed per modum cardinis, & exemplaris, vndè reliquæ virtutes morales, desumunt aliquam proprietatem. Et cùm intellectus principiorum, etiam si respectu potentiæ intellectivæ, quæ est principalissima inter humanas potētias. Habeat primum locum quantum ad intellationem naturalem; tamen non se habeat per modum cardinis, aut exemplaris, à quo cæteræ alię virtutes morales desumant aliquam proprietatem, aut specialem modum virtuosum, quem observēt; consequens est, quod habitus intellectus principiorum non constituit, nec potest constituere virtutem cardinalem.

AD Duodecimum argumentum respōdetur, negando maiorem. Et ad probationem respondetur ex sæpè dictis, distinguendo maiorem; ratio virtutū cardinalium desumitur ex principalitate earum, distinguo maiorem; ex principalitate virtutum, secundum quamlibet consideratiōnem, nego maiorem. Ex principalitate earum intrà lineā moris, seu virtutū moralium, servando alias cōditiones exactas ad rationē talium virtutū, concedo maiorē. Sed intellectus principiorū est princi-

pa-

ci palior virtus,quàm fortitudo ,& iuſtitia , diſtinguo minorem , eſt principalior intrà lineam , aut genus virtutum moralium ; ita vt ſe habeat per modum cardinis,aut exemplaris reſpectu earum , negò minorem.Eſt principalior,& exiſtens extrà genus virtutum moralium;omitto minorem , & nego conſequentiam. Quia principalitas,in qua fundatur, & ad quam conſequitur eſſe,aut ratio virtutis cardinalis, non eſt principalitas virtutis abſolutè, & quomodocunque ſumptæ : ſed principalitas dicens exceſſum , & habens rationem cardinis intrà lineam moralem.Sapientia enim abſolutè loquendo eſt ſuprema, & principaliſsima inter omnes virtutes,tam morales , quàm intellectuales , & tamen quia eſt virtus abſolutè intellectualis , & nullo modo induens rationem moralis , non eſt virtus cardinalis. Et ob eandem cauſam,& rationem, quanvis intellectus principiorum ſit virtus principalior,quàm iuſtitia,& fortitudo ; non eſt virtus cardinalis;quià non participat vllo modo rationem moralis.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur,concedendo maiorem, & negando minorem.Et ad probationem diſtinguo maiorem , cognitio principiorum,proùt principia, & cauſæ concluſionum ſunt , eſt dignior , & præſtantior, quàm cognitio ipſarum concluſionum, diſtinguo maiorem ; intrà eundem ordinem,aut lineam,concedo maiorem.In diverſis lineis , aut ordinibus principiorum, & concluſionum,nego maiorem. Sed intellectus principiorum , ſecundum propriam rationem;& quatenus talis , ſolum exercetur circà principia , vt principia ſunt , & ſapientia verſatur , & exercetur circà concluſiones , vt concluſiones ſunt, & deductæ ex principijs,diſtinguo minorem;ſapientia verſatur circà concluſiones deductas ex principijs alterius ordinis,ſeu altioris lineæ,quàm ſunt principia per ſe, & propriè pertinẽtia ad intellectum principiorum concedo minorem.Circà concluſiones deductas ex eiſdem principijs, circà quæ verſatur intellectus principiorum, nego minorem , & conſequentiam. Quæ ſolutio eſt expreſſa doctrina Angelici Parentis , & Magiſtri 1. 2. quæſtione 66.articulo 5.ad 4.vbi inquit: *Ad quartum dicendum;quod Veritas,& cognitio principiorum indemonſtrabilium dependet ex ratione terminorum.Cognito enim quid eſt totum, & quid eſt pars,ſtatim cognoſcitur,quod omne totum eſt maius ſua parte.Cognoſcere autem rationem entis,& non entis,& totius,& partis, & aliorum,quæ conſequuntur ad ens , ex quibus,ſicut ex terminis conſequuntur principia indemonſtrabilia , pertinent ad ſapientiam. Quia ens commune eſt proprius effectus cauſæ altiſsimæ :ſcilicet Dei : & ideò ſapientia non ſolum vtitur principijs indemonſtrabilibus, quorum eſt intellectus concludendo ex eis ſicut etiam aliæ ſcientiæ;ſed etiam iudicando de eis, & diſputando contra negantes.Vnde ſequitur, quod ſapientia ſit maior virtus quàm intellectus.*

AD Decimum quartum argumentũ reſpondetur,conceſſa prima maiori,negando minorem.Et ad probationem,diſtinguo maiorem;ille habitus intrà lineam intellectivam,eſt perfectior,qui maiorem, & magis completam cognitionem format de ſuo obiecto , diſtinguo maiorem, cæteris paribus, concedo maiorem. Si in cognitione incompleta correſpondente alicui habitui , non obſtante eius incompletione,reperiatur, aut includatur maior perfectio, quàm in cognitione completa attinente ad alios habitus,nego maiorem. Et conformiter ad diſtinctionem traditam , nego minorem , & conſequentiam. Quià perfectio , & nobilitas cognitionis præſtantis dignitatem,& nobilitatem habitibus intellectualibusnon conſiſtit in eo quod cognitio ſit completa,aut incompleta , ſed in eo quod obiectum attactum præſtet,aut non præſtet illi excellentiam. Et cùm obiectum cõtreſpondens ſapientiæ,etiam ſi completè,& perfectè non attingatur;tamen ſit ità elevatum, & ſupremum,quod ſub illo modo,ſub quo attingitur,præſtet maiorem nobilitatem , quàm tribuit,aut poteſt tribuere obiectum ſcientiæ,completè cognitum;indè eſt,quod ſapientia ſemper habet elicere præſtãtiores, & nobiliores actus ,quàm ſcientia , & ſic conſervat excellentiam reſpectu ſcientiæ, & intellectus principiorũ.Pro cuius doctrinæ illuſtratione,& ampliori illius intelligentia conſiderãda,& meditanda occurrit doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor vbi proximè in ſolutione ad tertiũ argumentum; vbi hæc habet.*Sicut Philoſophus dicit in primo de anima.Vna notitia præfertur alteri,aut ex eo,quod eſt nobiliorum,aut propter certitudinem. Si igitur ſubiecta ſint æqualia in bonitate , & nobilitate illa quæ eſt certior,erit maior virtus, ſed illa,quæ eſt minus certa de altioribus,& maioribus,præfertur ei,quæ eſt magis certa de inferioribus rebus.Vnde Philoſophus dicit in ſecundo de Cœlo, quod magnum eſt de rebus cœleſtibus aliquid poſſe cognoſcere etiam debili,& topica ratione Et in primo de partibus animalium dicit quod*

amabile eſt magis, paruum aliquid cognoſcere de rebus nobilioribus, quam multa cognoſcere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maximè in ſtatu huius vitæ non poteſt perfectè aduenire, vt ſit quaſi eius poſſeſsio, ſed hoc ſolius Dei eſt, vt dicitur in primo methaphiſicæ. Sed tamen illa modica cognitio, quæ per ſapientiam de Deo haberi poteſt omni alij cognitioni præfertur.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, omiſſa, aut admiſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem ſimiliter concedo maiorem, & nego minorem; quià maior extenſio, quàm habet ſapientia ad attingendum principia, & concluſiones, præſtantiori modo; quàm id exercent intellectus principiorũ, & ſcientia, non arguit dari maiorem compoſitionem in ipſa ſapientia, quàm in intellectu principiorum; ſed potius maiorem puritatem elevationem, & ſimplicitatem. Quia quando Ariſtoteles aſſerit, quod ſapientia eſt intellectus, & ſcientia, non eſt ſenſus, quod ſapientia ſit habitus compoſitus ex habitu ſcientiæ, & habitu principiorum, tanquàm ex legitimis eius partibus, ſeu habitibus partialibus; ſed quod eſt habitus continens modo eminentiori dignitatem, & perfectionem vtriuſque; ad eum modum, quo de intellectu poteſt dici, quod eminentèr cõtinet omnes ſenſus, non quia ex illis componatur formalitèr tanquam ex partibus; ſed quia præſtantiori modo extenditur ad cognoſcendum omnia, quæ per omnes ſenſus, tam externos, quam internos cognoſci poſſunt.

AD Decimum Sextum argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorem. Quia tam longè abeſt in ratione dependentiæ, quod ſapientia dependeat ab intellectu principiorum, quod potius in re datur, & ſalvatur oppoſitum; ſcilicet quod intellectus principiorum habet ſubordinationem ad ſapientiam, & dependentiam ab ea, abſque eo, quod ſapientia vllo modo dependeat ab intellectu principiorum communiter dicto. Quià vt paulò ſuperius oſtendimus ex Angelico Parente; principia, quæ contemplatur ſapientia, & quibus vtitur ad deducendas concluſiones, non ſunt principia particularia attinentia reſtrictè ad iſtam vel illam naturam, ſicut ſunt diffinitiones, ſeu principia eſſentialia, quibus vtitur, aut quæ directè contemplatur intellectus principiorum: Sed ſunt principia altiſsima conducentia ad demonſtrandum aliquo modo iſta principia particularia; & ſic in ordine ad demonſtrationem, ſeu declarationem ſuorum principiorum, aut propriæ materiæ dependet habitus intellectus à ſapientia, tanquàm à ſuperiori luce, præſtante, aut potente præſtare illuſtrationem ipſi habitui intellectus. Et ſapiẽtia non dependet propriè ab intellectu; quià in veritate, & cùm proprietate non componitur ex illo; ſed alia principia valde ſuperiora, & vniverſaliora reſpicit, quæ ad intellectum principiorum non pertinent tanquàm proprium obiectum, aut materia. Præterquàm quod dato, & non admiſſo; quod ſapientia componeretur ex intellectu principiorum; tunc reſpiceret illum, tanquam partem ſui, oſtendens in ſe ſapientia rationem totius integri. Et cùm non obſtante dependentia totius à ſuis partibus; totum ex ſe habeat, quod inquãtum totum, & completum eſt, ſit perfectius, quam eius partes. Conſequens eſt, quod ſapientia ſemper conſervat, & habet rationem habitus, ſeu virtutis intellectualis perfectioris, quàm intellectus principiorum.

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur, concedendo primum antecedens. Et negando conſequentiam. Et ad probationem nego antecedens. Aut claritatis gratia; illud diſtinguo quod ſapientia eſt quædam ars, diſtinguo, antecedens; ſumpta arte; in acceptione lata, & acommodando rationem vnius alteri per quandam analogiam, aut ſimilitudinem. Omitto antecedens. Sumpta arte in conſideratione propria, & acceptione ſtricta, nego antecedens, & conſequentiam. Nàm Ariſtoteles attribuens in allegato loco ſapientiæ, quod ſit ars, ſeu virtus artis, non loquitur in ſenſu proprio; ità vt confundat artem cum ſapientia. Tùm quia ars, & ſapientia ſunt habitus attinentes ad diverſas lineas intellectuales; cùm ſapientia ſit habitus pertinens ad lineam ſpeculativam, & ars pertineat ad lineam practicam; tùm quià Ariſtoteles ſi in loco allegato in argumento cùm proprietate attribueret arti quod eſſet ſapientia, & ſapientiæ; quod eſſet ars; contradiceret ſibi ipſi; ſi quidem in capite tertio præcedenti tradens diviſionem habitus, ſeu virtutis intellectualis in quinque membra, ſeu ſpecies differentes, proponit artem, & ſapientiam, vt extrema diſtincta, non minus, quàm cætera alia membra, quæ aſsignat, & poſtea in capite quarto agit ſeorſim, & in ſpeciali de arte, vt de habitu condiſtincto à cæteris alijs. Vndè ratio, & modus quarè Philoſophus attribuit ſapientiæ, quod ſit ars, eſt

ad

ad ostendendum altitudinem, & præstantiam sapientiæ suprà reliquas virtutes intellectuales; desumendo quasi methaphorã ab artibus, & à denominationibus, quæ circà ipsas artes solent vsurpari; nàm in artibus non attribuitur denominatio sapientis cuicunque artifici, sed solum illis artificibus, qui sunt peritissimi, præstantissimi, & exactissimi in qualibet arte; vt apparet in exemplis, quæ apponit. Et ad hunc modum absolutè loquendo ratio sapientiæ simplicitèr dictæ solùm appropriatur, & dicitur de illis hominibus, qui sunt exactissimi in cognoscendo, & contemplando; ità vt perfectè cognoscant, & contemplentur altissima. Quarè sapientia nõ est ars, nec ex hoc capite suaderi potest, quod intellectus principiorum sit virtus præstantior, aut perfectior quàm sapientia.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; illa inter alias virtutes intellectuales est maior, & præstantior, quæ inter omnes habet primatum accedendo magis ad intellectum; distinguo, quæ habet primatum, quantùm ad prioritatem, aut antecedentiam temporis præcisè; nego maiorem. Quæ habet primatum quantùm ad dignitatem, & excellentiorem modum operandi, concedo maiorem. Sed intellectus principiorum videtur habere primatum, seu primatiam inter omnes alias virtutes intellectuales; distinguo minorem; quantùm ad antecedentiam temporis, seu præcedentiam in duratione, omitto minorem. Quantum ad dignitatem, & excellentissimum modum operandi, nego minorem, & consequentiam. Quià ex præcissa antecedentia, seu prioritate durationis, quam videtur habere intellectus principiorum incomparatione ad sapientiam non deducitur, quod ea excedat in superioritate & perfectione, seu dignitate.

AD Decimum nonum argumentum respondetur distinguendo maiorem; id, quod præsupponit perfectionem alterius, & alias superaddit novam perfectionem; est perfectius, quàm id, quod præsupponit; distinguo maiorem; si contineat intrinsicè, & formaliter vtramque perfectionem, concedo maiorem. Si vtramque dictam perfectionem non contineat, nego maiorem. Sed scientia præsupponit perfectionem attinentem ad habitum intellectus principiorum; & aliàs superaddit aliam novam, & propriam perfectionem respectu illius, distinguo minorem; ità vt perfectionem attinentem ad habitum intellectus principiorum solùm respiciat præsuppositivè, concedo minorem. Ità vt illam dicat, aut contineat formaliter, & propriè, nego minorem, & consequentiam. Quia ad hoc, vt scientia esset perfectior, & nobilior, quàm intellectus principiorum, non sufficit, quod quomodocunque ex se præmittat, aut præsupponat perfectionem attinentem ad intellectum principiorum, & superaddat aliquam novam perfectionem ad pristinam præsuppositam; sed necessarium erat quod in se ipsa formalitèr contineret dictam perfectionem, superaddendo de novo aliam. Aut quod ad minus illa perfectio, quam de novo superaddit, & continet, vt propriam, sit maior, seu præstantior, quàm alia, quæ præsupponitur. Et cùm scientia secundùm propriam rationem non contineat, aut exprimat perfectionem habitus intellectus principiorum, sed solum illam respiciat quasi præsuppositivè, & de materiali, & alias perfectio propria, quam superaddit, sit inferioris conditionis incõparatione ad propriam perfectionẽ intellectus principiorum, vt constat ex dictis in probationibus adductis pro quarta cõclusione; ideò semper salvatur, & manet, quod intellectus principiorũ sit præstãtior habitus, & nobilior virtus; quàm scientia.

AD Vigesimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem; perfectiori modo cognoscitur aliquod obiectum, quando cognoscitur non solum in se, sed etiàm in suis causis, & per suas causas, quàm quando cognoscitur præcissè in se, distinguo maiorem: quando obiectum per se loquendo est demonstrabile, & cognoscibile per suas causas, seu ad propriam, & perfectam sui cognitionem, dependet à cognitione causarum, omitto maiorem, quãdò obiectum, per se loquendo non habet esse demonstrabile, sed independenter à resolutione in alias causas potest perfectè cognosci, nego maiorem, Et omissa minori, nego consequẽtia. Quià, etiam si in illis rebus, de quibus, per se loquendo, potest fieri demonstratio, & dari scientia; perfectior sit cognitio scientifica, quæ de illis habetur, quàm cognitio simplex, in qua, aut per quam res non cognoscuntur demonstrativè, & per proprias causas: tamèn loquendo de cognitione rerum indemonstrabilium, qualia sunt prima principia essentialia rerum perfectior est illa cognitio, qua cognoscuntur, claré, & manifestè illà principia, vt rationes, cognoscendi se, & cognoscendi alia

quàm cognitio scientifica, seu demonstrativa. Vndè semper habet perse loquendo, intellectus principiorum elicere perfectiores actus quàm scientia; & sic constituit perfectiorem habitum intellectualem, quàm illa.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, negando maiorem absolutè sumptam; quià aliud est, quod intra ordinem, seu modum procedendi naturæ quodlibet agens naturale particulare habeat procedere de imperfecto ad perfectum; vt experitur in omnibus, & singulis huiusmodi agentibus procedentibus de potentia ad actum; aliud est, quod intrà lineam agentium naturalium quantò ipsà agentia sunt priora, tantò sint imperfectiora; primum enim est verum, secundùm autem est falsùm. Nàm prius est agens principale, quàm instrumentale; cùm istud moveatur ab illo, & sic præsupponat aliud; & prior est causa, prima quàm secunda; & tamen absolutè, & simplicitèr est perfectior, & præstantior causa prima, quàm causa secunda, & causa principalis, quàm instrumentalis. Vnde non obstat, quod intellectus principiorum sit prior in ordine operandi, seu intelligendi, quàm scientia, ad hoc vt sit habitus perfectior illa.

AD Vigesimum Secundum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem; illa virtus inquacunque linea est superior, quæ infrà se continet plura inferiora, distinguo maiorem. Respectu illorum inferiorum, quæ infrà se continet, omitto maiorem. In comparatione ad alia, quæ infrà talem virtutem non continetur, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià imprimis, ex eo, quod scientia cõtineat infrà se, plures species quàm continet intellectus principiorum, solùm sequitur; aut suadetur quod sit superior superioritate logica, tanquàm genus, cuius est proprium fundare; & habere superioritatem respectu specierum; non autem quod habeat superioritatem phisycam, aut quasi phisycam, ostendentem nobilitatem, & excellentiam in operationibus, ei correspondentibus. Quia ad hoc non deservit multiplicatio specierum Quia intra genus, aut lineam virtutum cardinalium plures species continet infra se temperantia, quæ est virtus subalterna, quàm fortitudo, quæ est species infima; & tamen nobilior, & perfectior virtus est fortitudo, quàm temperantia vt in proprijs locis ostendimus.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, ad missa maiori, negando minorem, quia non est idem quod aliquid sit prius alio; & ratio influendi in aliud tanquàm in posterius; àc quod sit medium ordinatum ad aliud, tanquam, ad finem. Omnis enim causa in comparatione ad suum effectum, se habet, vt quid prius, dicens ordinem ad effectum, tanquam ad posterius; & tamen non omnis causa habet rationem medij ordinati ad effectum, tanquàm ad finem. Quarè ex eo quod intellectus principiorum dicat ordinem ad scientiam tanquam ad aliquid posterius, in quo influat, non exinde sequitur, quod intellectus principiorum ex se habeat subordinationem ad scientiam, tanquàm ad aliquid superius, nec quod scientia excedat in perfectione, & nobilitate ipsum habitum intellectus principiorum.

AD Vigesimum Quartum argumentum respondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similiter concedo maiorem, & nego minorem. Quia ratio disponendi perfectiori modo ad optimum, seu ad fœlicitatem, in qua consistit summum bonum humanum, principalitèr desumitur ex modo operandi elevatius, seu cognoscendi sub altiori, & elevatiori ratione intrà lineam intellectualem; quia hoc modo agens rationale, seu intellectuale magis accedit ad statum contemplandi perfectissimè, in quo stat suprema fœlicitas humana: & cùm intellectus principiorum, quantum est ex se, & ex propria ratione operandi, & procedendi, habeat elevatiorem, seu abstratiorem modum attingendi, & contemplandi proprium obiectum, quàm scientia; consequens est; quod perfectiori modo participat modum disponendi ad fœlicitatem, seu ad optimum bonum humanum, & etiam rationem virtutis; quam scientia: & sic est perfectior illa.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, distinguo maiorem; perfectior modus operandi intrà lineam intellectivam est, operari, aut procedere præceptivè, & imperativè, quàm sinè imperio, & dominatione, distinguo maiorem; cæteris paribus, concedo maiorem. Si aliàs, seu ex alio capite detur aliqua specialis ratio afferens excessum, seu elevatiorem modum contemplandi, nego maiorem, & omissa minori; nego consequentiam. Quia etiam si cæteris paribus

bus intrà lineam intellectualem sit perfectior modus procedendi, procedere imperando, aut præcipiendo, quàm operari, sinè tali modo; aut alitèr : etiam si intrà lineam activam, seu practicam, imperium sit inditium superioritatis; tamèn absolutè loquendo in linea practica excessus desumitur, ex altiori, & elevatiori attingentia obiecti, contemplando illud ; & cùm intellectus principiorum non attineat ad lineam activam, seu practicam, sed ad partem purè speculativam ; & in modo contemplandi, & attingendi proprium obiectum habeat procedere modo elevatiori; inde est, quod secundum istam rationem fundat, & habet excessum respectu habitus prudentiæ.

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur, admissa, seu concessa maiori, negando minorem. Quià cùm suprema facilitas, & summum bonum humanum consistat in contemplatione; illa virtus, quæ melius disponit hominem ad cõtemplandum ; videtur etiam habere rationem melioris dispositionis humanæ in ordine ad optimum ; & cùm intellectus principiorum; ex eo, quod est habitus magis contemplativus, quàm prudentia excedat prudentiam, secundùm prædictam rationem; fit consequens, quod in modo attingendi obiectum, & disponendi ad fœliciratem, præstantiori modo se habet intellectus, quàm prudentia ; & sic eam excedit secundùm istam considerationem.

AD Vigesimum septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: perfectior modus procedendi, & operandi est procedere modo resolutivo, circà omnia, quæ pertinent ad vitam humanam per agendam, quàm non procedere modo resolutivo, distinguo maiorem, in aliquibus rebus, aut secundum aliquam considerationem, omitto maiorem. Absolutè, & generalitèr loquendo, nego maiorem ; & omissa minori, nego consequentiam. Quià etiam si in illis rebus, quæ ratione specialis obscuritatis, aut difficultatis, quam continent, & ob quam indigent resolutione, seu procedendi circà eas modo resolutivo; sit melior resolutio, seu modus resolutivus, quàm carentia talis modi; tamen in illis rebus, aut cognitionibus, quæ non habent talem indigentiam non est melior resolutio. Et quià intellectus principiorum est huiusmodi, ex eo, quod per se versatur circà prima prima principia ; ideò non indiget resolutione ; & in hoc excedit quantum ad modum operandi, prudentiam.

AD Vigesimum octavum argumentum respondetur duplicitèr: primò, quod maior, aut minor permanentia in habitibus, non est signum certum præstantiæ, aut maioris perfectionis in eis; quià firmiores, & magis permanentes videntur esse in hominibus habitus naturales, quàm habitus, aut virtutes infusæ; & tamen multò sublimiores, prestantiores, & perfectiores sunt habitus infusi, quàm naturales, seu adquisiti.

SECVNDO, Concessa maiori, nego minorem. Quià quid quid sit de subiectione, aut non subiectione ad oblivionem, quantùm est ex se, firmior, & diuturnior est habitus intellectus principiorum, quàm habitus prudentiæ; quià in homine, quantò aliquid est naturalius, tantò videtur esse firmius, & permanentius. Sed habitus intellectus principiorum est naturalior, quàm prudentia; ob quod docet D. Thomas, quod habet esse à natura speciali modo intèr reliquos habitus, vt videre est 1.2. quæstione 51. artic. 1. Ergo diuturnior, firmior, & permanentior est, secundùm propriam rationem habitus intellectus principiorum, quàm prudentia : & consequentèr, ex hoc capite non est inferior ad eam.

AD Vigesimum nonum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: sed præstantior, nobilior, & perfectior est vita speculativa, quàm actua, distinguo minorem, ex proprio genere, & quantum ad modum procedendi, seu operandi, omitto minorem. Secundum aliàs considerationes particulares, nego minorem, & consequentiam. Quià etiam si verum sit, quod attenta propria ratione, & ex suo genere vita contemplativa excedat activam; tamèn attendendo intrà duas prædictas lineas ad aliqua specialia, benè cõponitur, & stat, quod copia aliquorum actuum, seu fructuum attinentium ad vnam excedant parvitatem fructuum alterius; & secundum hunc modum, aut considerationem dicimus, quod abundantes fructus, quos per se loquendo, affert, & confert prudentia, intrà vitam activam, excedunt fructus, quod causat intellectus principiorum in vita contemplativa.

AD Trigesimum argumentum respondetur, quod ex maiori accessu, seu appropinquatione ad radicem inqualibet linea, solùm convincitur, quod id, quod magis accedit ad radicem, habeat vniversaliorem influxum in fructus, seu effectus, procedentes à tali arbore; non autem, quod

fruc-

fructus sint præstantiores. Et sic datu casu, quod intellectus principiorum magis accederet ad animam, quæ est radix legitima humanarum operativum, non exinde convincitur, quod ei correspondeant perfectiores operationes, nec quod sit habitus excedens prudentiam ratione fructuum, seu effectuum, quos intrà vitam humanam causat. Præterquam quod cùm tàm prudentia, quàm habitus intellectus principiorum subiectentur in eadem potentia intellectiva æqualem accessum, seu approximationem ostendunt respectu radicis vitæ humanæ, seu rationalis. Et sic ratione maioris approximationis ad talem radicem non convincitur, quod intellectus principiorum fundet, aut habeat excessum in communi, dando fructus vitæ humanæ incomparatione ad prudentiam.

AD Trigesimum primum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; rectitudo est de ratione virtutis generaliter loquendo, distinguo maiorem: rectitudo dicens conformitatem ad rationem, sivè practicam, sivè speculativam, concedo maiorem. Rectitudo secundùm quod præcisè dicit perfectionem, se tenentem ex parte appetitus, aut attinentem solùm ad rationem practicam, nego maiorem. Sed rectitudo magis convenit, & appropriatur arti, quàm intellectui principiorum, distinguo minorem. Rectitudo attinens ad intellectum practicum specialiter in ordine ad facienda, seu circà factibilia, concedo maiorem, Rectitudo, dicens præcisè conformitatem ad rationem speculativam, nego minorem, & consequentiam. Quià etiam si in ordine ad faciendum magis attribuatur arti, quàm intellectui principiorum rectitudo: tamen absolutè loquendo, præstantior rectitudo convenit intellectui principiorum, quàm arti, & perfectior habitus est ille, quàm ista.

AD Trigesimum secundùm argumentum respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Et ad probationem constat solutio in suprà dictis in solutione ad decimum septimum argumentum. Quià ibi Aristoteles non confundit sapientiam cùm arte, sed solum vtitur comparatione, seu similitudine desumpta ex artibus ad ostendendum, quod propriè conveniat sapientiæ: nàm sicut in linea artificiali; illi dicuntur sapientes artifices, qui exactissimi, & præstantissimi sunt intrà suam artem: ità ad sapientiam attinet constituere homines sapientes, cùm magna exactione, & præstantissimos ad contemplandum supremas veritates. Sed semper conservat non solùm distinctionem, sed magnum discrimen intèr artem, & sapientiam, & sic non obstat: quod intellectus principiorum sit inferioris nobilitatis respectu sapientiæ, adhoc, vt sit habitus nobilior, & præstantior arte.

AD Trigesimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem; & ad probationem, dico: quod ad intellectum principiorum non attinet, quod sit cognoscitivus principiorum quomodocunque, sed quod illa cognoscat altissimè, & perfectissimè contemplando ea: vt verum necessarium, æternum, & infallibile, ars autem solùm attingit, seu cognoscit factibilia, vt vera contingentia, factibilia, & defectibilia; & cùm primus modus attingendi, & cognoscendi obiectum sit simpliciter nobilior, & præstantior, quàm secundus; indè est, quod ars nunquàm elevatur, aut pertingit ad perfectionem, seu nobilitatem artis, & sic semper manet, quod ars sit virtus simpliciter inferior respectu prudentiæ.

AD Trigesimum quartum argumentum respondetur: primò, quod Aristoteles attribuens virtuti, quod versetur, circà difficilè, non fistit præcisè in eo; sed dicit, quod est de ratione virtutis, quod versetur, circà difficilè, & bonum: vndè præstantia, & excessus virtutum principalius ostenditur, & colligitur ex bono, circà quod versantur, quàm à difficultate, quam superant; & cum dato, & non concesso: quod ars versetur circà obiectum difficilius: tamèn intellectus principiorum, per se versetur circà obiectum melius, elevatius, seu nobilius, & præstantius, quale est verum æternum, necessarium, & infallibile, attinens ad prima principia; consequens est, quod non obstante maiori difficultate, quæ per artem superetur; tamèn intellectus principiorum obtinet, & conservat maiorem perfectionem, quàm ars. Secundò respondeti potest, quod licet firmare intellectum, circà contingentia modo certissimo, & infallibile, sit difficilissimum; tamen firmare illum, circà contingentia, eo modo, quo per se loquendo pertinet ad artem, facilius est, quàm perfectè penetrare, & cognoscere prima principia, sicut attinet ad intellectum principiorum. Et sic ex vtroque capite videtur habere excessum

in-

intellectus principiorum respectu artis.

AD Trigesimum quintum argumentum respondetur admissa maiori, negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem: illud obiectum videtur superius, quod ad plura se extendit, distinguo maiorem, videtur superius, superioritate Logica, attinente ad ampliorem, vel minus amplam prædicationem, omitto maiorem. Superius superioritate Physyca, attinente ad nobilitatem, & excellentiam habituum, seu virtutum, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià superioritas attinens ad nobilitatem, & excellentiam virtutum non attenditur, aut desumitur ex maiori, aut minori extensione in ordine ad prædicandum; sed ex perfectiori, & elevatiori modo operandi; & cùm in hoc excedat artem intellectus principiorum, semper manet, quod sit perfectior arte.

AD Trigesimum sextum argumentum respondetur, admissa maiori, distinguendo minorem; sed ars habet, quod sit ratio rectificandi cæteras alias virtutes, distinguo minorem; ars sumpta in acceptione lata, & ampla, secundùm quod accipitur ars, pro quacunque vera, aut recta ratione, concedo minorem. Ars sumpta in acceptione stricta, & rigorosa, secundùm quod ars determinatè dicit habitum factivum, seu efficiendi, cùm recta ratione, nego minorem. Et consequentiam. Et quando Divus Augustinus asserit, quod virtus est ars rectè vivendi, loquitur de arte sumpta primo modo; non autem de arte sumpta in secunda acceptione. Vndè de arte strictè accepta nunquam verificatur, quod habeat excessivam, nec æqualem rectitudinem, aut perfectionem in comparatione ad intellectum principiorum, & sic semper salvatur, quod illa sit imperfectior isto?

CAPVT SEPTIMVM,

DE SAPIENTIA.

LITTERA TEXTVS.

SAPIENTIAM Autem in artibus, ijs tribuimus, qui in ipsis sunt exactissimi. Phidiam enim sapientem sculptorem lapidum dicimus; & Polycletum statuarium itidem sapientem. Atque hic per sapientiam nihil aliud intelligimus, quàm ipsius artis virtutem. At quosdã etiã esse sapientes omnino: non aliqua ex parte, nec aliquid aliud, quam sapientes arbitramur. Vt in margitè dicit Homerus: Diuum is munere, nec fossor, nec durus arator, nec sapiens alia vlla nimirum extitit arte. Quarè constat exactissimam scientiarũ, ipsam sapientiã esse. Sapientem ergo non solùm ea, scire, quæ ex principijs, cognoscũtur, sed etiãcircà principia dicere vera oportet. Quarè sapiẽtia, ntellectus est, & scientia; & (vt caput habens) scientia rerũ earũ, quæ honorabilissima sunt. Per absurdum est enim si quispiam facultatem ciuilem aut prudentiam studiosissimam esse putet, si non sit homo eorum optimum, quæ sunt in mundo. Quod si salubre quidem, ac bonum aliud est hominibus, aliud piscibus; album autem, & rectum, semper est idẽ; & sapiens omnes idẽ profectò: prudẽs verò diuersum dixerint esse. Quod enim circà se ipsum rectè singula perspicit: id prudẽtiam habere dixerint, & huic ipsa commisserint. Quapropter, & non nullas belluas prudentiam habere dicunt. Quæcunque in sua vita prouidendi vim habere videntur. Constat autem eandem non esse sapientiam, & facultatem ciuilem. Nàm si eam facul-

facultatem ſapientiam eſſe dicent, quæ circà commoda propria verſatur: multæ ſanè ſapientiæ erũt. Non enim vna circà omnium animalium bonum, ſed alia, atque alia circà vnumquodque bonum verſatur, niſi de omnibus, quæ ſunt vna ſit facultas medendi. Quod ſi homo præſtantiſſimum eſſe cæterorum animalium diſceretur, nihil refert. Et enim homines ſint alia longè diuiniora natura; vt ea manifeſtiſſimè, ex quibus ipſe conſiſtit mundus. Patet igitur ex his, quæ diximus; ſapientiam ſcientiam eſſe, & intellectum eorum, quæ honorabiliſſima ſunt natura. Qua propter Anaxogoram, & Thalem, & ſimiles, ſapientes quidem, at non prudentes, inquiunt eſſe; cùm videant ipſos propria commoda ignorare; & ſuperflua quidem, & admiranda, & difficili à cognitu, diuina. què ſcire ipſos, ſed inutilia dicunt: quia non quærunt bona humana. Prudentia autem circà humana verſatur, & in quibus habet conſultatio locum. Prudentis enim hoc maximè opus dicimus eſſe, benè, inquam, conſulere. Conſultat autem de his nemo, quæ aliter ſe ſe habere non poſſunt: & quorum non eſt aliquis finis. Atque is bonum agendum. Is autem ad benè conſulendum eſt ſimpliciter aptus, qui coniectura, quod eſt homini optimum eorum, quæ cadunt in actionem, excogitando mente capere poteſt. Neq; prudentia eſt vniuerſalũ ſolũ, ſed ſingula etiam oportet cognoſcere. Eſt enim actiua; & actio circà ſingula ipſa verſatur. Qua propter, & neſcientes non nulli, magis quã non nulli ſcientes idonei ſunt ad agendum. Et in cæteris ij, qui ſunt experte. Nàm ſi quiſpiam ſciat leues carnes facilè concoqui, ac eſſe ſalubres, quæ verò ſint leues ignoret, non efficiet ſanitatem. Sed qui ſcit auium carnes leues eſſe, atquè ſalubres, ijs efficiet magis. Prudentia autem eſt actiua; quarè vtramque cognitionem, aut hanc potius habere oportet. Fuerit autem quædam; & hæc architecturæ ſubiens rationem.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

IN Hoc præſenti capite ſeptimo, quod eſt caput quintum, ſecundi tractatus iſtius libri texti, inſtituit Ariſtoteles ſermonem de ſapientia. Et circà hoc aſſumptum tria præcipuè efficit. Primò determinat de ſapiente, & ſapientia communitèr dicta; oſtẽdẽs quis particularitèr dicitur ſapiens, & in quo ſtet ſapientia particularis, quę eſt ſapientia ſecundum quid. Secundo declarat, in quo conſiſtat ſapientia generalis, quæ eſt ſapientia ſimpliciter. Et tandem tertio comparat ſapientiam ſimpliciter dictam, cùm prudentia; & manifeſtat, quomodo ſe habeat reſpectu illius; ſuadendo ſapientiam eſſe nobiliorem, & excellentiorem prudentia, & qualibet alia virtute intellectuali; ſivè ſit virtus activa, ſivè contemplativa. Et hæc de littera textus in generali.

PRIMA PARS.

IN Prima enim parte, dicit Philoſophus: *Sapientiam autem in artibus, ijs tribuimus, qui in ipſis ſunt exactiſſimi. Phidiam enim ſapientem ſcultorem lapidum dicimus; & Polycletum ſtatuarium itidem ſapientem. Atque hic per ſapientiam nil aliud intelligimus, quàm ipſius artis virtutem.*

IN Ordine ad conſequendum principale intentum, quod circà hoc caput oſtendit Philoſophus, quod eſt declarare, in quo ſtet, ſeu conſiſtat propria ratio ſapientiæ ſimpliciter dictæ, in hoc primo textu, & parte explicat, quid ſit ſapientia particularis, & communitèr, ſeu ſecundùm quid dicta. Et obſervat eandem formam, ſeu methodum, quam ſervavit ſuprà in capite quinto ad manifeſtandam propriam rationem prudentię. Et ex illa diſtinctione, quam ibi proponit de prudentia, intelligitur facilè diſtinctio ſapientiæ generalis, & particularis, quam proponit in hoc præſenti, & ſequenti textibus.

DICIT Enim Philoſophus, quod cùm ad prudentiam pertineat conſiliari maximè; ideò ad omnes habitus, ad quos attinet præſtare conſilium, ſolet extendi aliqualis ratio, & denominatio prudentiæ. Sed cum hac animadvertentia, & diſcrimine; quod ad illos, ad quos ſolùm pertinet conſiliari, ſeu conſilium præſtare in hac, vel illa materia particulari determinatè; vt videre eſt in arte domificatoria in ordine ad conſtructionem domus: & in arte ſartoria in ordine ad ſcindendam, & ſuendam veſtem; & infrenefactiva in ordine ad efficienda frena, & vtendum illis,

illis. In huiusmodi enim artibus, seu habitibus solùm reperitur ratio prudentiæ similitudinariè, & secundùm quid. Quarè quantumvis aliquis in aliqua, aut aliquibus artibus; & circà illarum materiã, seu operationes, & effectus, possit consilium præstare; tamen talis, nec est, nec dicitur simpliciter prudens. Quià ratio prudentiæ stat in hoc, quod absolutè, & sinè restrictione aliqua possit prudens consiliari, & directionem præstare, circà omnia agibilia, quæ extrà dependentiam à regulis huius, vel illius determinatæ artis, vniversaliter conducunt ad vitam humanã agendam. Et qui hoc habet, est, & dicitur simpliciter prudens, & habitus, per quem in esse talis constituitur, est, in quo stat, seu consistit ratio prudentiæ simpliciter dictæ, quæ absolutè, & omnibus modis habet rationem talis.

ET Ad hunc modum dicit in præsenti Aristoteles; quod cùm ad sapientiam pertineat, quod sit cognitio elevata, & excellentissima, habita modo superiori, & per superiores, seu altissimas causas: in illis hominibus, in quibus reperitur, quod modo excellenti, certissimo, & perfectissimo, obtinent aliquas ex superioribus artibus, dirigendo, & disponendo varias materias, eis correspondentes, seu ordinantes alios artifices inferiorum artium deservientium ad finem superioris, & principalioris artis, quam profitentur; tales enim dicuntur artifices sapientes. Quæ quidem doctrina exemplo patefit amplius. Ille enim artifex, qui in linea domificandi dirigit, & ordinat modo superiori, & perfectissimo, quomodo tegulæ, & lateres sunt efficiendi, & quomodo lapides debeant quadrari, & ligna sunt secanda, leviganda, & per polienda, & clavi formandi; ad hoc, vt modo magisteriali, & cùm perfectione domus, seu ædificia construantur; iste enim, qui obtinet aliqualem modum sapientiæ, quantum ad superioritatem plurium artium, in quibus præstat directionem, & architectonicè disponit, talis enim dicitur sapiens architector, seu architectus. Et hoc est exemplum, quod in textu adducit Aristoteles de Phidia, qui nomen habuit sapientis in arte fabrili; ob rationem dictã: scilicet, quià optimè disponebat incisionem lapidum & laterum, & accommodationem omnium materialium deservientium ad construenda ædificia. Et etiã Polycletus dictus est sapientissimus statuarius, seu factor statuarum: quià modo architectonico, superiori, & perfectissimo disponebat efficientiam statuarum, seu illarum sculturam. Ideòque sapientiam particularem statuit Philosophus in vltima, & consumata peritia, & intelligentia cuiuslibet artis; quam vocat virtutem artis. Quià cùm virtus cuiuslibet rei, vt dicitur, libro 1. de Cœlo, textu 116. Attendatur secundum vltimum, ad quod potest, seu ad quod se extendit tales res; ob hanc rationem, quando peritia artis, se extendit ad vltimum statum, & gradum perfectionis, ad quem potest pervenire: artifex dicitur habere omnem virtutem artis, & esse sapientem in illa linea; quanvis non sapientia generali, & absoluta, quæ est sapientia simpliciter; tamen sapientia secundùm quid.

SED Dices: ea, quæ sunt propria vnius lineæ, seu generis, non possunt communicari alijs diversi generis, seu diversæ lineæ: quià nullum genus potest communicari, & contrahi: nisi per ea, quæ sub illo continentur. Sed sapientia, & artes sunt res diversarum linearum; cùm ars pertineat ad lineam activam, seu factivam; & sapientia ad lineam speculativam; quæ in habitibus constituunt diversissimam rationem. Ergò in artibus quomodocunque habeantur non potest reperiri contracta, & participata ratio sapientiæ; nec artifices ratione artium præcisè possunt participare, & habere rationem sapientiæ. Et sic videtur improprijssimè, & malè allata doctrina huius textus.

AD Hoc enim respondetur; quod etiam si in rebus diversarum linearum nõ possit reperiri, quod vna participet propriam rationem alterius simpliciter, & quoad substantiam; tamen non est inconveniens, quod vna participet aliquem modum alterius; & secundum talem modum induat denominationem. Nàm qualitas, & substantia sunt diversissimæ res, attinentes ad diversas lineas, seu prædicamenta, vt per se patet; & tamen substantia reperitur, quod disponatur à qualitate, seu qualificetur, & participet denominationem àqualitate; & non solùm per hoc, quod ipsa habeat passivè qualificari, verum etiam quantum adhoc, quod ipsa substantia aliquomodo habeat qualificare. Nàm differentia substantialis, verè, & propriè pertinet ad lineam substantiæ; cùm essentialiter dicatur, seu prædicetur de prima substantia; & tamen habet modum qualificantis; ob quod in diffinitione differentiæ, omni differentiæ generaliter loquendo, attribuitur, quod prædicetur

tur in quale. Ergò etiam si ars, & sapientia pertineant ad diversas lineas habituũ: ars videlicet ad lineam practicam, & sapientia ad speculativam; tamen vna poterit induere, & habere modum alterius, & ab altera denominari, saltim secundùm quid. Et sic, quià artes perfectissimè habitæ, seu adquisitæ, hoc modo se habent respectu sapientiæ, denominationem participant à sapientia; & homines obtinentes tales artes dicto modo, dicuntur sapientes particularitèr. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte sic prosequitur Philosophus: *Atquosdam etiã esse sapientes omnino: non aliqua ex parte, nec aliquid aliud, quam sapientes arbitramur. Vt in Margitè dicit Homerus: Diuinum is munere, nec fossor, nec durus arator, nec sapiens alia vlla minimum extitit arte. Quarè constat exactissimam scientiarũ, ipsam sapientiã esse Sapientem ergo non solùm ea scire, quæ ex principijs cognoscũtur, sed etiã circà principia dicere vera oportet. Quarè sapiẽtia, intellectus est, & scientia; & (vt caput habens) scientia rerum earum, quæ honorabilissima sunt.*

IN Hoc enim textu ostendit Aristoteles, quis sit sapiens simplicitèr; & in quo stet similis ratio sapientiæ. Et dicit: quod ille dicitur sapiens simplicitèr, qui habet notitiam, non quidem restrictam in particulari ad istam, aut illam lineam rerum, sed notitiam generalem omnium entium, & præcipuè maximè difficiliũ. Ad eum modum, quo prudens simplicitèr dicitur ille, qui non solùm præstat consilium circà hanc materiam, vel illam; sed qui in omnibus materijs in differentibus, attinentibus ad peragendam humanam vitam, & præcipuè circà difficilia: sic sapiens propriè, absolutè, & simplicitèr dicitur, qui non solùm scit in hac, vel illa materia: sed qui scientiam habet de omni ente, & præcipuè de difficilioribus, cognoscens priora, & altiora principia, à quibus omne ens dependet, & per quæ omnia possunt cognosci, & manifestari: qualia sunt causæ vniversalissimæ in essendo, & incognoscendo. Vt ipse Aristoteles etiam declarat in Proœmio Methaphisicæ.

ET Ad comprobandum assumptum, & doctrinam propositam adducit Philosophus dictum Poetæ Homeri: qui intendens introducere sapientem quendam, nomine Margitem, dicit: quod talis Margites non fuit fossor, aut arator, aut peritus in aliqua alia particulari arte; sed quod absolutè, & simplicitèr, omnibus modis habuit cognitionem omnium entium, seu omnium rerum. Et supposito, quod ratio sapientiæ propriè, & simplicitèr dictæ consistat in tali supremo modo cognoscendi: ex hoc infert Philosophus, quod sapientia tenet primatum inter omnes scientias; ità vt incomparatione ad eas sit habitus, seu virtus simpliciter nobilior, & præstantior.

CVIVS Doctrinæ ratio est clara. Quià id, quod participat, & includit, seu continet in se perfectionem alicuius naturæ; & vlterius habet aliquam aliam perfectionem, vel eandem perfectionem participat modo superiori; est quid superius, & obtinens maiorem dignitatem. Sed sapientia participat omnem perfectionem attinentem ad quamlibet scientiam modo superiori, quàm ipsæ scientiæ. Ergò est superior, & simplicitèr perfectior omnibus scientijs. Maior est certa, & potest amplius declarari. Nàm ideo homo est perfectior brutis, quià participat omnes perfectiones attinentes ad bruta modo superiori; & aliàs vltrà tales perfectiones participat, & habet aliquas alias. Et minorem sic ostendo. Quia perfectiones scientiarum, consistunt principaliter in eo; quod cognoscant certò, & infallibilitèr veritates vniversales deductas in conclusionibus ex principijs, & causis particularibus, seu ex principijs, quę habent rationem primorum principiorum in determinata, & particulari linea. Ità vt tales veritates, & conclusiones, per quas manifestatur, possint reduci ad principia, & manifestari infallibilitèr per suas causas, secundùm primam diffinitionem scientiæ, quam tradit Aristoteles, lib. 1. Posteriorum, cap. 2. dicens: quod scire est rem per causam cognoscere, & quod illius est causa, & quod alitèr se habere non potest. Sed etiam sapientia habet cognoscere conclusiones magis vniversales, & per principia vniversalia, & magis manifesta, cognoscendo directè, & superiori modo non solùm conclusiones, sicut efficiunt scientiæ; verum etiam principia, vt paulò inferius ostendemus ex Aristotele. Ergò sapientia participat, & habet omnem perfectionem substantialitèr attinentem ad scientiam: & aliàs aliquam aliam superiorem perfectionem. Et consequentèr, est superior, & eminentior omnibus scientijs.

DEINDE Dicit Philosophus, & quasi

quasi ex dictis infert: quod cùm sapientia simpliciter dicta; directè formaliter, & per se respiciat, tanquàm proprium obiectum omnem veritatem attinentem vniversalissimè ad omne ens, ad distinctionem scientiarum particularium, quæ solum respiciunt, & speculantur veritates particulares; ideò sapientia non solùm versatur, circà veritates demonstratas, quæ deducuntur in conclusionibus, verũ etiam circà veritates formaliter contentas in principijs. Quià si hoc modo non se haberet, non versaretur formaliter, circà omne ens, vt dictum est, & sic dicit Philosophus: *Sapientem ergò non solum ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur. Sed etiã circà principia dicere vera oportet.*

ET Tandem concludit tradens diffinitionem sapientiæ, quæ stat in hoc: quod sapientia est habitus, seu virtus intellectualis, *quæ est intellectus, & scientia.* Ex qua diffinitione confirmatur assumptum superius propositum, quantum adhoc, quod sapientia sit superior omnibus scientijs; cùm contineat perfectionem scientiarum; & aliàs aliam perfectionem, quam non continent scientiæ, nempè perfectionem habitus intellectus principiorum.

SED Intelligentia huius diffinitionis, seu descriptionis, quã de sapientia tradit Aristoteles, est difficilis. Ob quod varij Expositores variè illam intelligere. Nàm quidam, apud Ioannem Buridanum, in hoc præsenti libro sexto, quæstione 12. Et apud Magistrum Zumel, 1. par. q. 1. artic. 6. in solutione ad 6. argumentum, distinguunt de scientia, quæ adquiritur per demonstrationem *quia*; & de scientia, quæ adquiritur per demonstrationem *propter quid*: ideſt, procedentem per principia, & causas essendi, rei, seu veritatis demõstratę in cõclusione. Et relicta scientia causata ab effectu quantũ ad lineã essendi, seu à causa cognoscendi præcisè, quod attinet ad demonstrationẽ *quia*: quia in huiusmodi scientia, vt tali, non salvatur ratio sapiẽtię. Et attendendo ad scientiã causatã per demonstrationẽ *propter quid*. Dicũt: quod in tali demonstratione propter quid sunt tria considerãdas: scilicet, & quod principia, seu præmissæ, ex quibus deducitur cõclusio, sint vera: quià aliàs ex illis nõ posset deduci formaliter conclusio, & scientia vera. Et quod conclusio deducta ex principijs sit vera: quià aliàs si vera, & infallibilis non esset, per eam non causaretur scientia. Et tandẽ quod principia sint causa conclusionis; seu quod principia, & conclusio inter se connectatur, tanquàm causa, & effectus.

QVOD Clarius manifestatur apponendo exemplum. Nàm quando demonstratur, & declaratur per suam propriam causam in essendo, & per demonstrationem propter quid, quod detur eclipsis Lunæ; ex eo, quod datur interpositio terrę inter ipsam Lunam, & Solem, quæ est propria causa eclipsis. Ibi enim occurrunt trià consideranda: nempe, & cognitio certa, & evidens eclipsis, attinens ad conclusionem; & cognitio interpositionis terræ inter Solem, & Lunam, quæ attinet ad causam, seu ad principia. Et etiam cognitio de hoc, quod talis interpositio terræ inter Solem, & Lunam, sit causa eclipsis. Vel clarius alio exemplo manifestatur, in quo stet sensus huius sententiæ.

IN Hac enim demonstratione propter quid. Omne rationale est risibile. Omnis homo est rationalis. Ergò omnis homo est risibilis. Hic enim, & possumus considerare veritatem, & infallibilitatem præmissarum; & possumus considerare veritatem, & certitudinem conclusionis; & tertio tandem possumus considerare connexionem, quæ reperitur inter conclusionem, & præmissas. Et ex his tribus considerationibus, veritas præmissarum attinet directè ad habitum principiorum intellectus. Veritas autem conclusionis, vt effectus attinet ad habitum scientiæ; quæ per se, & formaliter respicit, vt obiectum proprium, veritatem demonstratam. Et connexio conclusionis cùm causis, seu principijs contentis in præmissis, pertinet ad habitum sapientiæ. Et quià ista connexio, quæ per se inspicitur, seu attenditur à sapientia, amplectitur vtrumque obiectum; scilicet, & obiectũ intellectus principiorum, & etiam obiectũ scientiæ. Ideò dicit Aristoteles, & diffinit sapiẽtiã, per hoc, quod sit, *Virtus intellectualis, quæ est intellectus, & scientia.* Et secundũ istam expositionem, & non aliam, dicunt salvari præfatam diffinitionem sapientiæ ab Aristotele tradita in præsenti textu.

SED Hæc sentẽtia, tãquã omninò falsa cõmunitèr solet reijci, hoc pacto. Nã si ratio sapiẽtiæ propriè, strictè, & simplicitèr dictæ salvaretur in cognitione illationis, seu cõnexionis cõclusionis, seu cõsequẽtiæ cũ principijs, seu veritatis deductæ in cõclusione cũ veritate cõtẽta in principijs; sequæretur, quod quælibet sciẽtia quãtũuis sit inferioris ordinis; dùm modo habeat rationẽ scientiæ, & efficiat demonstrationem propter quid, sit verè, propriè, & simplicitèr sapientia. Sed ratio sapientiæ non competit omni scientiæ, infe-

rioris ordinis; etiam si efficiat demonstrationem propter quid. Ergò ratio sapientiæ non potest consistere, aut salvari in eo, quod sapientia per se, & formaliter attendat ad prædictam connexionem veritatis conclusionis, cùm veritate præmissarum. Maiorem sic ostendo: nàm in omni scientia, quantumvis sit inferioris ordinis; dum modo rationem scientiæ obtineat, & efficiat demonstrationem propter quid; reperitur, quod formaliter respiciat connexionem veritatis conclusionis, cùm veritate principiorum. Nàm vt Aristoteles docet, vbi suprà: scientia habita per demonstrationem propter quid: *Est rem per causam cognoscere, & quod illius est causa, & quod aliter se habere non potest.* Vbi ostendit, quod ad scientiam, quæ adquiritur per demonstrationem propter quid, non solùm pertinet cognoscere rem: hoc est, conclusionem, seu veritatem in ea contentam, sed etiàm pertinet, cognoscere illam *per causam*: id est, per principia, ex quibus deducitur; quià debet cognosci, *quod illius est causa*. Sed cognoscendo, quod illius est causa: hoc est, quod præmissæ, seu principia sunt causæ conclusionis; cognoscitur formaliter connexio conclusionis, & veritatis illius cùm principijs, in quo ponunt, & constituunt proprium obiectum formale, & rationem formalissimam speculativam sapientiæ. Ergò ex eo, quod sapientia propriè versetur, circà cognitionem talis cõnexionis; cùm hoc reperiatur inqualibet scientia inferioris ordinis; sequitur, quod quælibet scientia talis ordinis inferioris habeat rationem sapientiæ.

ET Primam minorem, sic probo; tùm quià sapientia simpliciter, & propriè dicta, est illa, quæ habetur per altissimas causas, & suprema principia. Sed scientiæ inferioris ordinis, etiam si efficiant demõstrationes propter quid manifestando cõclusiones per suas causas: tamen non vtuntur altissimis principijs, sed tantum manifestationẽ suorũ obiectorũ efficiũt per causas, & principia ordinaria. Ergò ratio sapientiæ non salvatur in quacunque scientia inferioris ordinis. Tùm quià si quælibet scientia inferioris ordinis haberet rationem sapiẽtiæ; iàm coinciderent inter se scientia, & sapientia; & in illis non multiplicaretur ratio habitus intellectualis, nec darentur quinque virtutes intellectuales specie differentes, contra id, quod docet Philosophus in toto isto libro; & præcipuè in capite 3. & 6. præcedentibus, & etiam in hoc præsenti capite. Ergò in scientijs inferioris ordinis non salvatur propriè ratio sapientiæ, nec in illis est admittenda. Et consequenter, nec admittendum est, quod ratio propria sapientiæ stet, aut salvetur in eo, quod per se, formaliter, & directè circà connexionem conclusionis, seu veritatis in ea contentæ, cùm principijs, ex quibus talis veritas demonstrata, & conclusio deducuntur.

DEINDE Præfata intelligentia, & accommodatio diffinitionis Aristotelis; est manifestè contra tenorem eiusdem diffinitionis. Nàm si ad scientiam directè attineret cognitio conclusionum; & ad habitum intellectus cognitio principiorum: & ad sapientiam precisè attineret cognitio illationis, seu connexionis illorum extremorum: iàm sapientiæ nõ conveniret id, quod propriè convenit intellectui principiorum, nec id, quod attinet ad scientiam: sed solùm id, quod est medium inter obiectum intellectus, & obiectum scientiæ; & sic per ordinem ad tale obiectum consistens determinatè in medio, sapientia haberet, quod esset habitus medius existens inter scientiam, & intellectum; ob quod deberet Aristoteles dicere, quod sapientia consistit in tali habitu medio: non autem quod sit scientia, & intellectus. Sed non diffinit sapientiam determinatè per ordinem ad illud medium, sed modo relato. Ergò talis expositio, & accommodatio diffinitionis Aristotelis, non est conformis litteræ textus; ac perconsequens, nec sententiæ, & menti eiusdẽ Philosophi.

IDEO Alij dicunt secundo; quod ratio sapientiæ consistit in eo, quod sit intellectus, & scientia; non quia respiciat obiectum medium inter tales habitus, vt asserebat sententia primo loco reiecta: nec quià formaliter respiciat ipsum obiectum scientiæ, aut intellectus, sed quià de materiali vtrumque præsupponit, & modo speciali, & superiori vtrumque cognoscit; & quod vnum est propter aliud.

SED Hæc accommodatio, & intelligentia diffinitionis ferè coincidit cùm sententia præcedenti; & ex ea sequuntur eadẽ incõvenientia. Et ideò eisdem rationibus illã reijciũt cõmunitèr Philosophi.

Et Contra illam sic specialitèr insurgò. Si enim ratio sapientiæ cõsisteret propriè, & formaliter in eo, quod præsupponeret intellectum, & scientiam, cognoscendo quod vnum erat causa alterius; sequæretur, quod in sciẽtia subalternata, quatenus talis scientia est, salvaretur ratio sapientiæ. Sed ratio sapientiæ non potest dari, aut salvari in scientia subalternata. Ergò ratio sapientiæ non potest consiste-

re

re propriè, & formaliter in eo, quod sit habitus præsupponens intellectum, & scientiam, cognoscendo vnum esse propter aliud. Sequælam sic ostendo: nam sciẽtia subalternata necessariò supponit scientiam subalternantem; & scientia subalternãs necessariò præsupponit habitum principiorum, à quibus dependet. Ergò scientia subalternata necessariò supponit intellectum principiorum, & scientiam, & alias superaddit aliquam aliam novam cognitionem, seu modum scientificum, & perfectum, novum, & speciale obiectum correspondens tali scientiæ subalternatæ. Ergo ratio sapientiæ, quam assignat hæc sẽtentia, salvatur in scientia subalternata. Et primam minorem sic ostendo. Nàm sciẽtia subalternata est essentialiter dependẽs à subalternante & sic est inferior illa, vt omnes fatentur in libris posteriorum. Sed nulla sapientia obtinens verè, & propriè talem rationem sapientiæ; potest esse inferior respectu alicuius scientiæ. Ergò scientia subalternata, quæ essentialiter est inferior respectu subalternantis, non potest obtinere rationem sapientiæ simpliciter dictæ. Et consequenter, nec ratio sapientiæ potest stare in eo, quod præsupponat intellectum principiorum, & scientiam, superaddendo aliquam rationem novæ perfectionis, seu cognitionis.

DEINDE; Quia si ratio sapientiæ præcisè consisteret in eo, quod supponeret intellectum principiorum, & scientiã, superaddendo aliquam novam perfectionem, aut perfectiorem modum cognoscendi; impropriè diceret Philosophus, quod sapientia est scientia, & intellectus. Sed Aristoteles expressè, & directè dicit de sapientia, quod est intellectus, & scientia. Ergò hæc interpretatio, & intelligentia sapiẽtiæ est contraria diffinitioni Aristotelis. Maiorem sic ostendo: tertia operatio intellectus necessariò supponit primã, & secundam operationem ipsius intellectus; videlicet simplicem apprehensionẽ, & compositionem: & alias superaddit novũ, & magis perfectum modum cognoscendi, seu legendi, & penetrandi magis ipsum obiectum propositum; & tàmen tertia operatio intellectus non potest propriè diffiniri per primam, & secundam operationem: quia non potest cum proprietate dici, aut verificari, quod discursus sit apprehensio, & iudiciũ. Ergò quanvis ratio sapientiæ præsupponat intellectum principiorum, & scientiam, superadendo novũ modum perfectionis in cognoscendo; tamen non potest salvari, quod propriè cõsistat, nec propriè de ea dicatur, quod est intellectus, & scientia.

Confirmatur; quia in linea potentiarum in hoc statu, in quo anima rationalis est vnita corpori, intellectus humanus necessario presupponit sensus externos, & internos; & aliàs superaddit novũ, & perfectiorẽ modũ cognoscendi; & tamẽ nõ potest cũ proprietate dici; quod intellectus est sẽsus internus, & externus. Ergò in hoc modo dicẽdi nõ salvatur cũ proprietate diffinitio sapiẽtiæ, quã tradit Aristoteles; insistendo in eo; quod sapiẽtia est intellectus, & scientia; quià sapientia præsupponat scientiam, & intellectũ, & superaddat novũ, & perfectiorem modum cognoscẽdi.

IDEO Alij tertiò dicunt: quod sapientia dicitur ab Aristotele intellectus, & scientia; ex eo, quod versatur, non solum circà vniversalissima principia cognoscendi; qualia sunt dici de omni, & dici de nullo; quodlibet est, vel non est; sed etiàm, circà vniversaliora principia, seu vniversalissimas causas essendi; vt sunt Deus, & aliæ causæ vniversales. Et quià tractando de virtutibus procedentibus ab huiusmodi causis, & principijs videtur super excedere rationem intellectus, & scientiæ communiter dictæ: ideò dicit Aristoteles, quod sapientia est scientia, & intellectus: ideſt, habitus super excedens scientiam, & intellectum; non autem quod formaliter, & quoad substantiam, vel essentiam sit propriè scientia, & intellectus.

SED Contrà istam expositionem obstat adhuc: quod in illa, aut conformiter ad illam non salvatur legitimus, & proprius sensus huius textus. Nàm ad tradendum præfatam diffinitionem præmittit Aristoteles, quod sapientia versatur circà vniversalissimas conclusiones, deductas ex vniversalissimis principijs, & post notitiam talium conclusionum, & principiorum, ita vniversalium, & superiorum; vlterius attribuit sapientiæ, quod sit intellectus, & scientia: hoc est, non attribuit talem rationem, ex eo, quod sapientia æquivaleat principijs cõmunibus, seu inferioris ordinis, & sciẽtiæ deductæ ex illis; ex eo, scilicet, quod versando circà principia vniversalia; vel solũ attẽdẽdo ad cõclusiones vniversalissimas, habeat talẽ rationẽ: sed ex eo, quod vtrũq; inspicit; asserit, & docet Aristoteles, quod est intellectus, & sciẽtia. Ait enim Philosophus: *sapiẽtẽ ergò nõ solũ ea scire, quæ ex principijs cognoscũtur, sed etiam circà principia dicere vera oportet. Quarè sapientia intellectus est, & scientia; rerum earum, quæ honorabilissima sunt.* Ergò

ratione æquivalentiæ, aut superioritatis respectu, & principiorum inferioris ordinis non attribuit Aristotelis sapientiæ, quod sit intellectus, & scientia; sed id affirmat respectu suprẽmorum principiorum, & conclusionum.

SECVNDO; Quia contra istam expositionem ad huc vrget alia instantia ex superius traditis. Nàm ideò opinio accommodat, sapientiæ; quod sit intellectus, & scientia; quia æquivalet, seu superemineat, & excedit intellectum, & scientiam inferioris ordinis. Sed etiam intellectus æquivalet, supereminet, & excedit omnes sensus internos, & externos: siquidem omnia, quæ per sensus internos, & externos percipiuntur; attinguntur etiam, & superiori, & perfectiori modo cognoscuntur per intellectum. Ergò eodem modo, quo sapientia dicitur intellectus, & scientia, posset etiam intellectus humanus dici sensus internus, & externus. Sed intellectui non potest, cùm proprietate attribui, aut accommodari, quod sit sensus internus, & externus; sed ad summum id potest de illo dici per aliquam methaphoram. Ergò secundam istam expositionem diffinitio sapientiæ, quam tradit Aristoteles, solùm convenit sapientiæ impropriè, & per methaphoram. Et cùm hoc nõ sit admittendum; nequè admittenda est hæc vltima interprætatio, aut sensus illius.

QVARTO. Deinde alij admittentes compositionem in habitibus, dicunt sapientiam esse intellectum principiorum, & scientiam. Quia est quidam habitus tertius compositus ex habitu intellectus, & scientia. Ad eum modum, quo in habitu cuiuslibet particularis scientiæ admittunt compositionem ex varijs partibus, seu habitibus partialibus, ex quibus tanquam ex partibus integrantibus constat habitus scientiæ, & per quam partium additionem, & ablationem intenditur, seu augetur, & remittitur.

HÆC Interpretatio, non minus quam præcedentes, venit reijcienda. Et contrà eam obstat primò: quià ad salvandam rationem intellectus, & scientiæ in habitu, seu virtute sapientiæ, non est necessarium recurrere ad compositionem habituum. Ergò talis compositio est superflua, & vt talis non est admittenda. Antecedens probo; quia absque eo, quod habitus habeat aliquas partes, & compositionem ex eis, potest extendi ad plura, etiam si sint diversa. Ergò ad hoc, vt sapientia extendatur ad includendum, aut continendum in se rationem intellectus, & scientiæ, non est necessarium recurrere ad compositionẽ. Consequentia patet, & antecedens probo; idem enim intellectus, qui est potentia spiritualis carens omni compositione, & partibus componentibus, extenditur ad cognitionem omnis entis, tàm substantialis, quàm accidentalis; tàm realis, quàm rationis; tàm creati, quàm increati. Ergò etiam habitus poterit, se extendere ad omnia obiecta, ad quæ potest dicere ordinem, seu habitudinem, absque eo, quod habeat aliquam compositionem, sed solum per hoc, quod sit simplex. Antecedens constat, & consequentiam probo: quià habitus est perfectio accommodata potentiæ, & conformans se, cùm ipsa potentia; siquidem vnumquodque accõmodatur, & recipitur ad modum recipientis. Et nullus habitus excedit spherã, & extensionem potentiæ, quam determinat. Ergò cùm potentia etiam si habeat maiorem amplitudinem, & extensionem, quàm habitus, potest sinè aliqua compositione se extendere ad attingendum, & cognoscendum omnia obiecta illi correspondentia; etiam habitus sapientiæ, quantumvis extensus, & amplus sit, poterit amplectere, & continere in se rationem intellectus principiorum, & scientiæ, absque eo, quod habeat partes, aut includat aliquam compositionem.

SED Dices; esse discrimen inter potentiam intellectivam; & etiam intèr quãcunque potentiam, & habitum ei correspondentem. Nàm potentia cùm sit cõgenita cũ natura, seu consequatur ad formam naturalem, quæ est forma spiritualis carens partibus; & cõsistens in indivisibili; ob hanc rationem potentia intellectiva comproducta cùm anima, servat modum attinentem ad ipsam animam: & quia anima, in qua radicatur, & ad quam consequitur, est formaliter indivisibilis; ideò etiam ipsa potentia intellectiva est indivisibilis formaliter. At verò habitus adquisiti, qualis est habitus sapientiæ, de quo in præsenti est sermo; cùm non sint congeniti à natura, & consecuti ad formam rationalem, nec ad potentiam indivisibilem, sed comparentur, aut adquirantur nostris proprijs actibus; vt docet Aristoteles suprà in principio libri secundi; & actus generantes tales habitus multiplicentur; etiam potest dari multiplicatio in productione illorum; & possunt per diversos, aut distinctos actus generari distincti habitus partiales, aut partes habitus. Itaquè habitus adquisiti, qualis est sapientia, possunt esse compositi,

ti, etiam si intellectus esset, & sit qualitas, seu potentia simplex, & formaliter indivisibilis.

SED Contrà hoc sit insurgò. Quià modus generationis, seu productionis distinctus non diversificat entitatem, & rationem propriam rei genitæ: nàm etiam si totum compositum substantiale integrũ producatur per generationem substantialem, ad quam correspondent, tanquàm terminus totalis, & adæquatus, materia prima, forma substantialis, potentiæ immediatè operativæ, & substantia; stat optimè, quod aliqua ex rebus attactis, & productis per generationem, sint indivisibilia, vt anima, & potentiæ; & alia admittant divisionem, vt quantitas, & materia. Ergò ratio legitima simplicitatis, & carentiæ compositionis, aut habendi partes, & compositionem ex eis, non rectè desumitur ex modo, aut diversitate generationis, aut productionis rerum, sed desumi, & attendi secundùm propriam rationem, & naturam. Sed attenta, & debito modo considerata natura cuiuslibet habitus; non apparet ratio aliqua, ob quam, sicut intellectus passibilis extenditur ad plura, & diversa obiecta; quæ intrà suam spheram, & amplitudinem obiectivam continentur, non obstante, quod sit potentia, & qualitas simplex; similiter sapientia, cùm sit habitus adquisitus; non posit etiam, sinè aliqua compositione se extendere ad omnia sua obiecta. Ergò habitus sapientiæ, secluſa omni compositione formali, seu entitativa poterit attingere omnia, quæ ad ipsum attinent; & sic sinè admisione talis compositionis, poterit induere, & habere rationem intellectus principiorum, & scientiæ.

CONFIRMATVR Hoc; quià inter habitus adquisitos, & infusos eidem lineæ correspondentes, solùm videtur dari variatio, & diversitas ordinis; quantum adhoc, scilicet, quod adquisitus sit naturalis, & infusus sit supernaturalis, cæteris alijs servatis. Vndè eodem modo se habet in linea naturali sapientia adquisita, ac in linea supernaturali sapientia infusa. Et similiter eodem modo habet esse in linea naturali temperantia adquisita proprijs actibus humanis; ac se habet in linea supernaturali temperantia divinitùs communicata. Sed virtutes infusæ non habent compositionem, sed sunt qualitates simplices perficientes potentias, quibus insunt, secundùm proprium modum indivisibilem talium potentiarum. Ergò à paritate, etiam virtutes adquisitæ, qualis est sapientia naturalis, debent esse simplices, absque eo, quod admittant compositionem. Vndè non benè recurritur ad compositionem habitus sapientiæ ad salvandam, & verificandam diffinitionem traditam à Philosopho, quantum adhoc, quod sapientia est intellectus, & scientia.

ALIIS Quam pluribus rationibus solet impugnari huiusmodi admisio cõpositionis in habitibus. Quæ quidem rationes à Thomistis proponuntur in varijs locis. Nàm alij eas tradunt in prohœmio Logicæ; & alij in posterioribus eiusdem Logicæ; ad ostendendum habitum esse simplicem qualitatem. Alij eas proponunt in libro primo de Generatione, in tractatu de Alteratione ad ostendum nullam qualitatem admittere compositionem partium, sed omnes esse formas simplices, admittentes, aut participantes intensionem, per maiorem radicationem earundem qualitatum præexistentium in eodem subiecto.

OMISSIS Igitur alijs modis dicendi in hac materia: sensus diffinitionis sapientiæ, quam in præsenti tradit Philosophus; videtur stare in hoc: quod sapientia est habitus; *qui est intellectus, & scientia*: Id est, habitus simplex, respicens per modum vnius, seu sub vna ratione formalissima, & superiori, obiectum intellectus principiorum, & obiectum correspondens scientiæ. Et hoc modo verificatur; aut salvari potest in sapientia, quod formaliter eminentèr sit intellectus principiorum, & sit scientia. Ad eum modum, quo de anima rationali verificatur, quod sit vegetativa, & sensitiva. Quia cùm sit unica forma spiritualis, simplex, & indivisibilis; continet tamen formaliter eminentèr illos gradus inferiores; & non obstante, quod entitativè sit spiritualis; tamen quià eminenter continet gradum vegetandi; ideo causat in homine eadem formales operationes, quas anima vegetativa causat in brutis. Et ob eandem rationem causat etiam alias operationes sensitivas, quas anima sensitiva causat in brutis.

QVÆ Expositio videtur conformis doctrinæ, quam in expositione eiusdem textus tradit Angelicus Magister, dicens: *Infert quoddam corelarium ex dictis, & dicit: quod quià sapientia est certissima; principia autem demonstrationum sunt certiora conclusionibus, oportet, quod sapiens non solum sciat ea, quæ ex principijs demonstrationum concluduntur circà ea, de quibus considerat, sed etium quod verum dicat circà ipsa prin-*

cipia prima: non quidem quod demonſtret ea; ſed inquantum ad ſapientes pertinet notificare communia; puta totum, & partem; æquale, & inæqualia; & alia huiuſmodi; quibus cognitis, principia demonſtrationum innoteſcunt. Vndè, & ad huiuſmodi ſapientem pertinet diſputare contrà negantes principia; vt patet, in quarto Methaphiſicæ. Sic ergò Vlterius concludit, quod ſapientia, inquantum dicit Verum circà principia, eſt intellectus; inquantum autem ſcit ea, quæ ex principijs concluduntur, eſt ſcientia. Diſtinguitur tamen à ſcientia communiter ſumpta, propter eminentiam, quam habet inter alias ſcientias. Eſt enim Virtus quædam omnium ſcientiarum. Ecce vbi rationem ſapientiæ declarat D. Thomas per eminentiam ipſius ſapientiæ ſuprà alios habitus ſpeculativos; quià ad modum virtutis eminenter continet in ſe alios habitus, ſeu rationes eorum.

ET Vt hæc intelligentia, ſeu accommodatio, & expoſitio diffinitionis ſapientiæ amplius explanetur, & declaretur; oportet aliqua contrà eam obijcere, vt ex ſolutionibus argumentorum, magis percipiatur eius probabilitas, aut rectitudo. Et primo arguitur. Sapientia conſtituit habitum intellectualem diſtinctum ab intellectu, & ſcientia. Ergò non poteſt coincedere cum in intellectu, & ſcientia; ità vt de illa verificetur, quod eſt intellectus principiorum, & ſcientia. Antecedens conſtat ex diviſione virtutum intellectualium, quàm efficit Ariſtoteles, ſuprà cap. 3. Et quam repetit, & confirmat in præcedenti cap. 6. Et conſequentiam probo; quià in nulla recta diviſione membra dividentia poſſunt inter ſe coincidere; ità vt vnum ſit aliud, & cùm alio confundatur. Ergò cùm ſapientia, intellectus principiorū, & ſciētia ſint in diviſione habituum intellectualium, vt tria membra condiviſa, & contrapoſita, non debent coincidere inter ſe, ita vt vnum verificetur de alio. Et ſic nullo modo poteſt verificari de habitu ſapientiæ, quod ſit intellectus principiorum, & ſcientia.

CONFIRMATVR Hoc: quià ſapientia in ſe legitimè, & propriè conſiderata eſt vnus habitus intellectualis tantùm; ſcientia verò, & intellectus ſunt duo habitus intellectuales, ſeu duę virtutes realiter, & ſpecificè diſtinctæ, vt ex relata diviſione conſtat. Sed impoſsibile eſt, quod id, quod formaliter eſt vnum tantum, formalitèr etiàm ſit duo; ſiquidem vnum dicit eſſe indiviſum, ſeu carentiam diviſionis; & duo ècontrariò neceſſario dicunt diviſionem, & diſtinctionem; & carentiam vnitatis, ſeu identitatis, quæ ſunt rationes incompatibiles. Ergò impoſsibilè eſt, quod idem habitus ſapientiæ ſit intellectus, & ſcientia.

CONFIRMATVR Secundo; quià ex eo, quod ratio hominis, & ratio æqui, & leonis ſunt tres rationes condiviſæ, & condiſtinctæ; implicat, quod vna ſit alia, & quod detur aliquod tertium, in quo reperiatur, aut ſalvetur, quod ſit formaliter homo, equs, & leo. Sed etiam ſapientia, ſcientia, & intellectus, ſunt habitus ſpecie diſtincti, & inter ſe condiviſi. Ergò impoſsibile apparet, quod vnum eorum ſit aliud; & conſequentèr, quod habitus ſapientiæ ſit habitus principiorum, & ſcientia.

SECVNDO Deindè arguitur, ſi propter aliquam rationem ſapientia eſſet intellectus, & ſcientia; maximè quià conſtaret, ſeu componeretur ex talibus habitibus. Sed ſapientia non conſtat, aut componitur ex talibus habitibus ſcientiæ, & intellectus; immò potius quanvis ex illis conſtaret, non poſſet deſumere denominationem ab eis. Ergò nullo modo poteſt verificari, quod ſapientia ſit habitus principiorum, & ſcientia. Maior videtur certa: quià nihil poteſt denominari propriè, & in recto ab eo, quod in ſe non habet. Ergò ſi ſapientia propriè, & in rectò denominaretur ab intellectu, & ſcientia, deberet illos continere. Et minorem probo per partes; & quantum ad primam videlicet, quod ſapientia non componatur ex intellectu, & ſcientia, conſtat ex ſuprà dictis impugnando vltimam ſententiam reiectam. Quià ſapientia, cum ſit verus habitus, eſt vera qualitas ſimplex, carens omni parte, & compoſitione. Et quo ad ſecundam partem, probo ſic: nullum enim compoſitum propriè habet denominationē partium componentium: ſi enim homo componitur, tanquàm ex partibus phiſycis, & eſſentialibus, ex materia, & forma; homo non dicitur materia, & forma. Ergò etiam ſi ſapientia componeretur ex habitu intellectus principiorum, & ex ſcientia; non poſſet ſalvari, aut verificari, quod ſapientia ſit habitus primorum principiorum, & ſcientia.

Denique; quia ratio potiſsima, obquam ſapientia poſſet dici intellectus principiorum, & ſcientia, videtur conſiſtere in eo, quod ſapientia conſiderat principia, & concluſiones ſibi occurrentes. Sed id non eſt ſufficiens, adhoc, vt talem denominationem habeat. Ergò non datur

ſuf-

ſufficiens ratio ad verificandam prædictam diffinitionem, quam tradit Ariſtoteles de ſapientia. Maior conſtat, & minorem probo; quia in Mathematicis, & in alijs quibuslibet ſcientijs reperitur; quod cognoſcat, & per ſe inſpiciant, tàm principia eis correſpondentia, quàm concluſiones, quas deducunt ex talibus principijs; & tamen illæ ſcientiæ non dicuntur intellectus, & ſcientia; quià aliàs, iàm haberent rationem ſapientiæ. Ergò non ſufficit, quod ſapientia conſideret, & per ſe reſpiciat principia, & concluſiones, ei correſpondentes, ad hoc, vt dicatur intellectus, & ſcientia. Et conſequenter, nullo modo videtur poſſe verificari prædicta diffinitio, de ſapientia; ſcilicet, quod ſit intellectus principiorum, & ſcientia.

RESPONDETVR Tamen ad primum, quod ex eo, quo ſapientia ſit habitus principiorum, & ſimul ſcientia, non amittit, quod ſit membrum condiviſſum, & condiſtinctum formaliter ab ipſa ſcientia, & habitu principiorum; nàm etiam ſi anima rationalis formaliter eminentèr ſub ratione, aut modo ſuperiori contineat proprium eſſe animæ vegetativæ, per quod conſtituuntur plantæ, legumina, & cætera alia viventia vegetativa; & etiam contineat formaliter eminentèr gradum ſentiendi attinentem ad animam ſenſitivam, per quam conſtituuntur bruta; hoc non tollit, quod indiviſione animæ in communi conſideratæ, conſtituat diverſum membrum dividens; & quod optimè condiſtinguatur, & condividatur ab alijs animabus. Ita vt diviſio trimembris, quæ efficitur de anima in communi conſiderata in animam vegetativam, ſenſitivam, & intellectivam ſit recta. Ergò ſimilitèr quanvis ſapientia formaliter eminenter contineat habitum intellectus principiorum, & ſcientiæ; tamen quia formaliſsimè illa continet ſub ratione ſuperiori poteſt conſervare formalem diverſitatem exactam ad rationem rectæ diviſionis, ita vt diviſio ſit recta.

SIMILITER Etiam intrà lineam ſcientiarum, quanvis reſpectu ſcientiæ inferioris ordinis practicum, & ſpeculativum ſint rationes eſſentialiter diverſæ; & taliter contrapoſitæ, quod ſit impoſsibile, quod detur aliqua ſcientia inferioris ordinis, cui vtraque ratio, ſcilicet practici, & ſpeculativi competat; tamen abſolutè loquendo, optimæ componitur, & ſtat, quod detur ſcientia ſuperioris ordinis, in qua ratio practici, & ſpeculativi formaliter coadunentur, & contineantur; vt communitèr docent Theologi cùm D. Thoma 1. parte, quæſtione 1. articulo 4. Et ſic pariformitèr in præſenti; licet enim cognitio verſans circà principia, & concluſiones modo ordinario, & inferiori adæquætur in ſcientiam, & intellectum; tamen attendendo ad modum cognoſcendi abſolutè, & ſub ratione ſuperiori; optimè ſtat, quod detur habitus continens vtramque rationem attinentem ad intellectum, & ad ſcientiam, conſervando formalem diverſitatem, aut diſtinctionem reſpectu eorum. Et ſic contingit in præſenti materia, in eo quod attinet ad ſapientiam in ordine ad intellectum principiorum, & ſcientiam.

AD Primam confirmationem reſpondetur, quod ex eo, quod ſapientia formalitèr eſt vnus tantum habitus, & ſcientia, & intellectus ſunt duo; ſolum ſequitur; quod intellectus, & ſcientia non ſint habitus partiales, componentes, vt tales habitus diſtincti habitum, in quo conſiſtit ſapientia. Sed non aufertur, quod ipſa ſapientia in ratione vnius habitus formalitèr ſimpliciſsimi, & indiviſibilis, contineat vtramque rationem attinentem, tàm ad intellectum principiorum, quàm ad ſcientiam, modo ſuperiori, & ſublimiori, vt dictum eſt, abſque eo, quod ex tali modo continentiæ ſequatur aliquod abſurdum, ſeu inconveniens.

AD Secundam confirmationem reſpondetur, quod etiam ſi in aliquibus rationibus, ſeu rebus ſpecialiter condiviſis, ſecundum quod non fundant manifeſtam repugnantiam, poſsit ſalvari, quod aliqua, membra condiſtincta, & condiviſa contineantur in aliquo tertio ſuperiori; vt apparet in exemplis appoſitis; tamen in alijs, quæ fundant maiorem, ſeu magis expreſſam repugnantiam, non eſt neceſſarium, quod ſemper poſsint contineri in alio, præcipuè quantum ad proprias rationes differentiales, ſecundùm quas habent contrapoſitionem, & repugnantiam formalem; vt reperitur in exemplo in hac ſecunda confirmatione appoſito; & ideò hoc non tollit, quod ratio ſcientiæ, & ratio intellectus, quæ ſunt accidentia fundantia repugnantiam reſpectu ordinis inferioris tamen in ordine ſuperiori præſcindant à tali repugnantia; & contineantur, & reperiantur contenta in eodem habitu.

AD Secundum argumentum reſpondetur ex dictis; quod ſapientia habet quod ſit intellectus, & ſcientia; non quidèm quia componatur ex duobus habitibus diſtinctis; quorum vnus, ſeu vna pars

ſit

sit intellectus principiorum, & altera pars sit scientia, sed ex eo, quod cùm sit vnus simplex, & indivisibilis habitus, sub ratione formali superiori amplectitur, & comprehendit omne id, quod correspondet, seu pertinet ad habitum principiorum, & ad scientiam. Ad eum modum, quo anima rationalis constitutiva hominis est vegetativa, & sensitiva, continens omne id, quod pertinet ad animas plantarum, & brutorum. Sed hoc non habet ex eo, quod admittat compositionem ex talibus animabus; sed quia non obstante, quod sit vna forma simplex spiritualis, & indivisibilis; tamen formaliter eminentèr, seu modo superiori continet omnia ea, quæ ad plantas, & bruta pertinent. Et eodem modo, & absque aliqua compositione contingit in sapientia, quod ratione suæ eminentiæ, & superioritatis contineat circà principia, & conclusiones vniversalissimas, omne id, quod attinet ad scientiam, & ad habitum intellectus principiorum, respectu rerum communium, seu entium, & specierum inferiorum.

AD Vltimam obiectionem negatur minor, & ad probationem, nego maiorem. Quia Mathematicæ, & aliæ similes scientiæ ordinis inferioris non versantur directè, & formalitèr circà principia, sed præsupponendo principia, & habitum principiorum ad ipsas attinentem; directè, & formalitèr solum respiciunt, & solum attendunt ad conclusiones, quæ deducuntur, & ad veritates, quæ in ipsis continentur. Scientiæ enim inquit Aristoteles, solum sunt de veritatibus demonstrabilibus, seu de veritatibus, quæ in conclusionibus deducuntur, & demonstrantur; & sic solùm respiciunt principia, & habitum eis correspondentem de materiali, & præsuppositivè, non verò formalitèr, tanquàm quid ad eas directè, & propriè attinentem. At verò sapientia ratione suæ celsitudinis; & quia est habitus ità supremus, vt ad illam pertineat, & ab eo procedat supremus actus humanus, in quo formalitèr consistit fœlicitas, vt ex dicendis in libro decimo constabit; non solùm per se, & directè respicit, & attendit ad conclusiones, verum etiam ad principia, & ideò vtrumque formalitèr eminentèr includit. Quod non currit in alijs scientijs inferioribus, quæ ratione suæ inferioritatis, & limitationis non se extendunt ad respiciendum formalitèr principia, seu veritates primas in illis contentas, sed solùm respiciunt veritates, quæ continentur in conclusionibus. Ad modum, quo reperitur inter potentias cognoscitivas inferiores, & superiores. Nàm sicut sensus externi; ex eo quod sunt potentiæ limitatæ, & infimæ in linea cognoscendi; talitèr se habent, quod visus solum respicit lucidum coloratum; & eius activitas solùm se extendit formalitèr ad attingendum tale obiectum. Et auditus sonorum, & olfatus odorem, & sic de cæteris; absque eo quod vnus sensus exterior possit extendi ad attingendum obiectum alterius. Et tamèn sensus interni, ex eo quod sunt potentiæ superiores participantes aliquam maiorem immaterialitatem, attingunt subaltiori ratione, & perfectiori modo cognoscunt omnia obiecta sensuum inferiorum. Et quia intellectus prsibilis etiam est superior potentia respectu omnium sensuum, tam exteriorum, quàm interiorũ; modo superiori. Attingit omnia obiecta correspondentia omnibus sensibus, tàm externis, quàm internis. Et sic se habet sapientia respectu, scientiarum, & habitus intellectus principiorum versantiũ circà veritates attinentes ad entia ordinaria, & inferiora; quià illi habitus, vt potè inferioris rationis; habent suam limitationem, & solum se extendunt ad veritatem determinatam, vel principiorum, vel conclusionum, & sapientia tanquàm superior omnia includit, & omnia comprehendit, & sic est habitus scientiæ, & principiorum simul, vt eam diffinit Aristoteles. Et hæc de secunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem, & vltima parte capitis, ait Philosophus: *Per absurdum est enim, si quispiam facultatem ciuilem, aut prudentiam, studiosissimam esse putet, si non sit homo eorum optimus, quæ sunt in mundo.* In hac enim parte comparat Aristoteles sapientiam cum prudentia. Et demonstrat sapientiam, & prudentiam esse virtutes distinctas, pluribus, & varijs rationibus. Et primum rariocinium proponit in hoc textu, quod ad hanc formam reducitur. Si prudentia esset idem, ac sapientia; prudentia esset præstantissimus habitus inter omnes habitus intellectuales. Sed prudentia non est præstantissimus habitus inter omnes alios habitus intellectuales. Ergò non potest esse idem, àc sapientia. Maior declaratur amplius; quando enim duo inter se identificantur; talitèr se habent, quod quid quid convenit vni, convenit etiàm alteri: quià aliàs, vel non erunt idem, vel de eis verificabuntur duæ contra

dic-

dictoriæ. Sed ſapientiæ convenit, quod ſit præſtantiſsimus habitus inter omnes habitus intellectuales. Tum propter eius elevationem in ſpeculando; in quo excedit habitus practicos; tùm propter eius vniverſalitatem in attingendo veritates attinentes non ſolùm ad concluſiones, verum etiam adpriora, & vniverſaliora principia; in quo excedit alios habitus ſpeculativos. Qui ſunt intellectus principiorum, & ſcientia. Ergò ſi prudentia eſſet idem cùm ſapientia; prudentia eſſet præſtantiſsimus habitus, inter omnes habitus, ſeu virtutes intellectuales. Et minorem probat Philoſophus in hunc modum. Dignitas enim, & præſtantia habitus deſumitur ex dignitate, & præſtantia obiecti, vt conſtat inductivè diſcurrendo per omnes habitus. Sed obiectum prudentiæ non eſt præſtantius inter reliqua obiecta correſpondentia alijs habitibus intellectualibus. Ergò nec ipſa prudentia eſt habitus præſtantior inter alios. Maior conſtat, & minorem probat ipſe Ariſtoteles: nàm obiectum proprium correſpondens prudentiæ eſt homo: cùm prudentia præcipuè, & maximè verſetur circà agibilia, quæ exercentur intrà ipſum hominem. Sed homo non eſt ens, aut obiectum præſtantius in vniverſo, & inter aliaobiecta, ad quæ ſe extendunt habitus, ſeu virtutes intellectuales; nàm Cœli, quantum ad rationem corporis, & ſubſtantiæ incorruptibilis, ſunt præſtantiores homine, ſecundùm quod homo eſt compoſitum ſubſtantiale corruptibile. Et etiam quantum adeſſe ſpirituale, & intelligibile, præſtantiores hominibus ſunt intelligentiæ, ſeu Angeli ad quorum cognitionem, ſeu contemplationem ſe extendunt aliqui habitus intellectuales. Ergò prudentia non reſpicit, aut habet obiectum ſuperius, & præſtantius inter reliquas virtutes intellectuales; & ſic non eſt habitus, aut virtus præſtantior nec poteſt eſſe idem cùm ſapientia, ſed debet eſſe habitus realiter diſtinctus ab ea.

QVOD Si ſalubre quidèm, ac bonum, aliud eſt hominibus, aliud piſcibus. Album autem, & rectum ſemper eſt idem; & ſapiens omnis idem profectò; prudens verò diuerſum dixerint eſſe; quod enim circà ſe ipſum rectè ſingula perſpicit; id prudentiam habere dixerint, & huic ipſa commiſſerint. Qua propter, & nonnullas belluas prudentiam habere dicunt, quæcunque in ſua vita pronidendi vim habere videntur. Conſtat igitur eandem non eſſe ſapientiam, & facultatem ciuilem. Nàm ſi eam facultatem ſapientiam eſſe dicent, quæ circà commoda propria verſatur; multæ ſanè ſapientiæ erunt; non enim vna circà omnium animalium bonum; ſed alia, atque alia circà vnumquodque verſatur. Niſi de omnibus, quæ ſunt, vna ſit, & facultas medendi.

IN Hoc textu probat ſecundò Ariſtoteles, quod ſapientia, & prudentia ſint habitus diverſi. Et ſecundam rationem proponit ſub hac forma. Illi habitus ſunt diverſi, qui verſantur circà diverſa obiecta. Sed ſapientia, & prudentia, ſeu facultas civilis: (quià pro eodem ſumit in præſenti Ariſtoteles prudentiam, & facultatem civilem) verſantur circà diverſa obiecta. Ergò ſunt habitus diverſi. Maior conſtat, & minorem probat, ſapientia verſatur circà ea, quæ apud omnes ſunt eadem, & non admittunt variationem, cùm ſapientia verſetur circà veritates vniverſaliſsimas, æternas, & invariabiles; prudentia verò verſatur circà commoditates, & convenientias humanas, quæ diverſæ ſunt apud diverſas gentes, & Nationes, ſeu Provincias, & Civitates. Quia ſicut ſalubre, & bonum eſt diverſum apud homines, & apud piſces: ità commoditates, aut convenientiæ humanæ, ad quas attendit prudentia, ſeu facultas civilis, diverſæ ſunt apud diverſos populos. Sed ea, quæ ſunt eadem apud omnes gentes ſinè aliqua differentia, aut variatione; & ea quæ ſunt valdè diſtincta, & variabilia, ſunt diverſa; vt manifeſtè, & per ſe conſtat. Ergò diverſum obiectum reſpicit prudentia ab eo, quod per ſe reſpicit ſapientia. Et conſequenter, ſapientia, & prudentia ſunt diſtincti habitus.

ET Confirmat hoc ex communi modo loquendi, quo aliquibus animalibus, non obſtante, quod carent ratione, quià tamen habent ſpecialem curam in providendo, attribuitur prudentia. Vt videre eſt, in apibus, vulpibus, & formicis, & alijs ſimilibus animalibus, quibus attribuitur, quod habeant prudentiam, & providentiam in ordine ad propriam commoditatem, ad ſimilitudinem, ſeu analogiam deſumptam ex prudentia, vel providentia humana. Sed in his, & alijs huiuſmodi, eſt diverſus modus providendi: nàm circà diverſa, & diverſo modo providet apes, àc vulpes; & vulpes, àc formicæ. Ergò prudentia verſatur circà ea, quæ ſunt diverſa, & variabilia. Sed ſapientia verſatur circà ea, quæ ſunt eadem apud omnes, & invariabilia; & nunquam accommodatur, aut attribuitur brutis animantibus. Ergò valde diverſo modo ſe habent ſapientia, & prudētiā, & ſic debent eſſe diverſi habitus.

QVEM

QVÆM Textum, & rationem ſecundo loco adductam declarat Angelicus Magiſter, dicens: *Secundam rationem ponit; quæ quidem procedit ex hoc, quod quædam ſunt; quorum ratio conſiſtit in propoſitione, & habitudine ad aliquid. Et ideò huiuſmodi non poſſunt eſſe eadem quantum ad omnia. Sicut patet, quod non idem eſt ſanum, & bonum hominibus, & piſcibus. Quædam verò dicuntur abſolutè, ſicut album in coloribus, & rectum in figuris. Et quia ſapientia eſt de his, quæ in ſe, & abſolutè ſunt talia, eſt enim de primis entibus, oportet ab omnibus dici, quod idem ſit, quod eſt ſapiens in omnibus, & quod ſit eadem ſapientia ſimpliciter reſpectu omnium. Sed id, quod eſt prudens oportet, quod ſit alterum apud diuerſos: propter hoc, quod prudentia dicitur ſecundum propoſitionem, & habitudinem ad aliquid; ille enim, qui poteſt bene ſpeculari ſingula, quæ pertinent ad ſe ipſum, dicitur eſſe prudens; & tali conceditur, ſiue attribuitur prudentia. Et indè eſt, quod per quandam ſimilitudinem homines, quaſdam beſtias dicunt eſſe prudentes, quæcunque ſcilicet videntur habere quandam potentiam prouiſiuam circa propriam vitam, non quidem ex ratione, quæ propriè ad prudentiam pertinet. Sic igitur manifeſtum eſt, quod ſapientia, quæ eſt præcipua, non eſt idem, quod politica. Si enim poneremus, quod illa ſcientia, quæ eſt circà vtilia, qualis eſt politica, eſſet ſapientia quæ eſt omnium caput; ſequæretur, quod eſſent multæ ſapientiæ. Non enim poteſt eſſe vna aliqua ratio circà ea, quæ ſunt bona omnibus animalibus, ſed oportet, quod circà ſingula animalia ſit altera conſideratio conſiderans, quid ſit bonum vnicuique. Et eadem ratio eſt de medicina, quæ non poteſt eſſe vna omnium. Dictum eſt enim ſuprà, quod ſicut ſanum, ità, & bonum eſt alterum hominibus, & piſcibus. Oportet autem eſſe vnam ſolam ſapientiam. Quia ad eam pertinet conſiderare, quæ ſunt communia omnibus entibus. Vndè relinquitur, quod politica, quæ eſt gubernatiua humanæ multitudinis, non poteſt eſſe ſapientia ſimpliciter, & multò minus prudentia communiter dicta, quæ eſt gubernatiua vnius.*

PERGIT Vlterius Ariſtoteles in textu, dicens: *Quod ſi homo præſtantiſſimum eſſe cæterorum animalium diceretur, nihil refert. Et enim homines ſunt alia longè diuiniora natura vt ea manifeſtiſſimè, ex quibus conſtitit ipſe mundus. Patet igitur ex his, quæ diximus; ſapientiam ſcientiam eſſe, & intellectum eorum, quæ honorabiliſſima ſunt natura.* Excludit enim in hoc textu Ariſtoteles obiectionem, quæ poſſet proponi ad probandum, quod prudentia habet præſtantiſsimum obiectum, quale eſt homo; ob quod videtur coincidere cùm ſapientia, ad quod reſpondet Philoſophus, quod alia dantur præſtantiora hominibus; qualia ſunt Deus, Angeli, & Corporea Cœleſtia in ratione incorruptibilium. Et ſic nihil conuincitur contra doctrinam adductam. Et ex nupèr, aut novitèr dictis confirmat diffinitionem traditam de ſapientia; dicens iterum: quod ſapientia eſt ſcientia, & intellectus eorum, quæ honorabiliſſima ſunt natura.

QVIA Propter Anaxagoram, & Thalem, & ſimiles ſapientes quidem; at non prudentes inquiunt eſſe; cùm vident ipſos propria commoda ignorare; & ſuperflua quidem, & admiranda, & difficilia cognita, diuinaque ſcire ipſos, ſed inutilia dicunt; quia non quærunt bona humana. Prudentia enim circa humana verſatur, & in quibus habet conſultatio locum. Prudentis enim hoc maximè opus dicimus eſſe. Benè inquam conſulere. Conſultat autem de his nemo, quæ aliter ſeſe habere non poſſunt, & quorum non eſt aliquis finis. Atque is bonum agendum. Is autem ad benè conſulendum eſt ſimpliciter aptus, qui coniectura, quod eſt homini optimum eorum, quæ cadunt in actionem, excogitando mente capere poteſt,

IN Hoc textu confirmat Ariſtoteles exemplis differentiam aſsignatam inter ſapientiam, & prudentiam, quantum ad hoc, quod prudentia verſatur circà conuenientias humanas, & ſapientia ab hoc preſcindit. Nàm homines quàtumvis ſapientes, & diuina altè contemplantes; ſi tamen competenti modo non curent de agendis, & commoditatibus, ſeu de rebus conuenientibus ad vitam humanã perfectè agendã dicuntur imprudẽtes vt apparet in Thalete, & Anaxagora; de quibus traditur, quod cum Thales totus eſſet elevatus in perſpiciendo, & conſiderando aſtra, de ambulans in hac exercitatione, incidit infoueam: & cum illum flentem videret quædam vetula, quaſi reprehendens eum dixit: ò Thales, tu quidem quæ antè pedes ſunt, nequis videre; & quæ in Cœlo ſunt, putas cognoſcere. Et etiam de Anaxagora dicitur; quod cùm eſſet vir nobilis, & dives, relictis ſuis cognatis, & bonis paternis, totus ſe dedit ſpeculationi, & contemplationi rerum naturalium ſinè aliqua cura rerum agendarum. Et cùm reprehenderetur vt negligens; quia non haberet curam de patria; tûnc, oſtenſo cœlo, reprehendenti reſpondit: *mihi valdè eſt cura* de patria. Ex quo conſtat differentiam inter ſapientiam, & prudentiam ſtare in hoc, quod ad ſapientiam propriè, & ſolùm pertinet ſpeculare, & contemplare

vni-

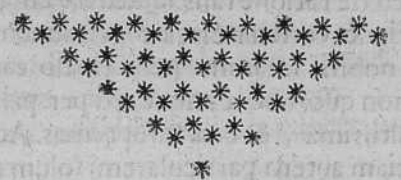
vniuerſaliſsima, alta, & diuina. Et ad prudentiam pertinet legitimè conſulere, & providere de agendis, quæ contingentes ſunt, & aliter ſe habere poſſunt.

QVAM Doctrinam ſuo præexcelſo ſtilo tradit in expoſitione eiuſdem textus Angelicus Magiſter, dicens: *Dicit ergò primò, quod quia prudentia eſt circà bona humana, ſapientia autem circà ea, quæ ſunt homine meliora; indè eſt, quod homines dicunt Anaxagoram, & quendam alium Philoſophum, qui vocabatur Thales; & alios ſimiles eſſe quidem ſapientes, non autem prudentes, eo quod homines vident eos ignorare ea, quæ ſunt ſibi ipſis vtilia; & dicunt, eos ſcire inutilia, & admirabilia, quaſi excedentia communem hominum notitiam: & difficilia, quæ indigent diligenti inquiſitione, & diuina propter nobilitatem naturæ. Ponit autem ſpecialiter exemplum de Thalete, & Annaxagora: quia ſpecialiter ſuper hoc reprehenſi ſunt. Cùm enim Thales exiret domum, vt aſtra conſideraret, incidit in foueam, eo que lugente, dixit ad eum quædam vetula. Tu quidem, ò Thales, quæ ante pedes ſunt, nequis videre, & quæ in Cœlo ſunt putas cognoſcere. Anaxagoras autem, cum nobilis, & diues eſſet, paterna bona ſuis dereliquit, & ſpeculationi naturalium ſe dedit; non curans de politicis; vndè vt negligens reprehendebatur; & dicenti ſibi, non eſt tibi cura patriæ? Reſpondit: mihi patria valde curæ eſt, oſtento Cœlo. Ideò autem homines dicunt eos ſcire inutilia: quia non inquirunt de bonis humanis; propter quod etiam non dicuntur eſſe prudentes. Nàm prudentia eſt circà bona humana. De quibus contingit conſiliari. Prudentis autem maximè videtur eſſe opus, benè conſiliari. Nullus autem conſiliatur de neceſſarijs, quæ impoſsibile eſt aliter ſe habere, cuius modi ſunt res diuinæ, de quibus ſapientes prædicti conſiderant. Neque etiam poteſt eſſe conſilium de quibuſcunque rebus non ordinatis ad aliquam, finem qui eſt operabile bonum, de quibus conſiderant ſcientiæ ſpeculatiuæ, etiàm ſi ſint circà corruptibilia. Ille autem eſt ſimpliciter bonus conſiliator; ac per conſequens prudens; qui ratiocinando poteſt conijcere; quid ſit optimum homini ad operandum.*

DENIQVE Concludit Philoſophus præſens caput, dicens: *Neque prudentia eſt vniuerſalium ſolùm, ſed ſingula etiàm oportet cognoſcere. Eſt enim actiua. Et actio circa ſingula ipſa verſatur. Qua propter, & neſcientes nonulli magis quàm nonulli ſcientes idonei ſunt ad agendum. Et in cæteris ij, qui ſunt experti. Nàm ſi quiſpiam ſciat leues carnes facilè concoqui, ac eſſe ſalubres, quæ verò ſint leues ignoret, non efficiet ſanitatem ſed qui ſcit auium carnes leues eſſe, atque ſalubres, is efficiet magis. Prudentia autem eſt actiua. Quare vtramque cognitionem, aut hanc potius habere oportet. fuerit autem quædam; & hæc architectiuræ ſubiens rationem.*

COMPROBAT Autem, & confirmat ſuperius dictum; ſcilicet quod prudentia verſatur circà ea, quæ aliter ſe habere poſſunt. Nàm prudentia non eſt ſolum circà vniverſalia, quæ ſunt æterna, ſed circà ſingularia, quæ ſunt temporalia, & variabilia. Cuius ratio eſt: quià prudentia eſt activa; & præcipuè verſatur circà agibilia, quæ habent eſſe per actionem; & actio ſolum poteſt agere ſingulare. Ob quod illi, qui in rebus ſingularibus, in quibus tantum fiunt experientiæ, ſunt magis verſati, & experti, ſunt magis idonei ad procedendum prudenter, vt conſtat exemplo adducto: nam qui per experientiam plus ſcit de conuenientia carnium ad ſanitatem conſequendam; melius ſanat. Et ſic liquet, prudentiam verſari circà ſingularia.

QVOD Clarius oſtendit D. Thomas, dicens: *Manifeſtat quoddam quod dixerat aſſignans ſcilicet rationem; quarè prudentia ſit circà operabilia. Prudentia enim non ſolum conſiderat vniuerſalia, in quibus non eſt actio, ſed oportet, quod cognoſcat ſingularia, eo quod eſt actiua: ideſt, principium agendi. Actio autem eſt circà ſingularia. Et inde eſt, quod quidam non habentes ſcientiam vniuerſalium ſunt magis actiui, circà aliqua particularia, quàm illi qui habent vniuerſalem ſcientiam; eo, quod ſunt in alijs particularibus experti. Putà ſi aliquis medicus ſciat, quod carnes leues ſunt benè digeſtibiles, & ſanæ; ignoret autem quales carnes ſint leues, non poterit facere ſanitatem. Sed ille, qui ſcit, quod carnes volatilium ſunt leues, & ſanæ, magis poterit ſanare. Quia igitur prudentia eſt ratio actiua, oportet, quod prudens habeat vtramque notitiam; ſcilicet, & vniuerſalium, & particularium. Vel ſi alteram contingat ipſum habere: magis debet habere hanc ſcilicet noticiam particularium, quæ ſunt propinquiora operationi.* Et hæc de hoc capite ſeptimo.



QVÆS-

QVÆSTIO PRIMA.

In quo consistat formaliter ratio sapientiæ. Prout condistinctæ à reliquis habitibus intellectualibus.

AD Ampliorem declarationem doctrinæ, & mentis Aristotelis, primo loco proponimus examinandam essentiam, seu naturam sapientiæ, quia hoc est principale intentum, quod indicat habere Philosophus in hoc capite. Et ideò inquirimus: in quo propriè, & formaliter consistat ratio sapientiæ propriè dictæ, prout condistingitur à reliquis habitibus intellectualibus. Et quià essentia cuiuslibet rei est idem, ac species illius, & species clauditur in duobus terminis, aut adequatè constituitur, & consistit in duobus prædicatis, quæ sunt genus, & differentia, attinentia ad talem rem: ideo difficultas præcipuè examinanda reducitur ad duo puncta. Quorum vnum est circà genus. Et alterum circà differentiam. Circà genus quidem quid sit illud, quod respectu sapientiæ se habet vt prædicatum intrinsecum, & essentiale fundans convenientiam in sapientia respectu aliarum rerum, à quibus condividitur tanquam distincta species: ita, vt per modum partis potentialis; & contrahibilis prædicetur inquid de eadem sapientia. Et circà differentiam, quæ sit illud, quod se habet vt primum, seu radicale, & adæquatum distinctivum, per quod sapientia habet distinctionem à reliquis rebus, quæ non participant eius naturam, seu essentiam.

NOTO Primo ex his, quæ Aristoteles docet in hoc præsenti capite, sapientiam absolutè loquendo de illa esse in duplici differentia, seu duplicem habere acceptionem. Nam alia est sapientia vniversalis, & alia est sapientia particularis. Ad sapientiam enim vniversalem non attinet quæcunque cognitio, aut contemplatio; sed de ratione talis sapientiæ est, quod præcipuè versetur circà cognitionem rerum nobilissimarum penetrando earum esse, non quomodocunque, sed per principia altissima, & causas supremas. Ad sapientiam autem particularem; solum pertinet attingere, & cognoscere circà determinatas, seu particulares materias modum, quo architectonicè, seu perfectissimè tales materiæ sunt ordinandæ, & dirigendæ circà factionem. Vt contingit in quam pluribus artibus respectu illorum artificum, qui deveniunt ad summum, seu ad exactissimam, & perfectissimam cognitionem illius, ob quod tales artifices, qui valde periti sunt in illis artibus, quæ aliquam specialem contemplationem exigunt, & ab ea dependent; solent dici sapientes. Vt apparet in exemplo Phidiæ, & Polycleti, quos refert Aristoteles in textu. Inter quas quidem sapientias: scilicet vniversalem, & particularem, datur discrimen in eo, quod vniversalis est sapientia propriè, strictè, & simpliciter dicta. Sapientia autem particularis, solùm habet rationem talis impropriè, secundum quid & per aliquam Analogiam, seu methaphoram, & cuando in præsenti inquirimus de ratione formali, seu essentiali constitutiva sapientiæ; non procedit difficultas de sapientia particulari impropria, & methaphorica, sed determinatè disputamus, de constitutivo sapientiæ vniversalis, propriè, & simpliciter dictæ.

NOTO Secundo, quod cùm Aristoteles in hoc præsenti capite attribuit sapientiæ, quod sit intellectus, & scientia, & intellectus nominet, seu dicat, & exprimat substantiam intellectivam; & scientia per se dicat habitum; ideo circà genus sapientiæ potest in controversiam adduci, & legitimè disputari; an sapientia sit de genere potentiarum; ità vt coincidat cùm intellectu respiciendo potentiam pro legitimo genere. An verò sit de genere habituum, participando verè, & propriè rationem habitus, tanquàm vera species illius; vel pertineat ad aliquam ad aliam lineam præter potentiam, & habitum.

NOTO Tertio; quod cùm differentia secundum Porphirium in capite tertio prædicabiliū sit id, quo singula differunt; & res possint inter se differre multipliciter; ideò dantur plures differentiæ; nàm vnum solet differre ab alio; vel tanquam per accidens commune, eo modo, quo differt homo albus per albedinem ab homine nigro; vel tanquam per accidens proprium, eo modo, quo differt homo à brutis per risibilitatem; vel tanquàm per rationem primariam intrinsecam, & essentialem, eo modo, quo differt idem homo à brutis per prædicatū rationale. Ob quod in allegato loco dividit Porphirius differentiam in communem, propriam, & proprijssimam. Et quando in præsenti quærimus de differentia attinente ad sapientiam non est controversia de differentia communi, aut propria; sed de differentia pro-

prijs-

prijſsima, & eſſentiali. Quæ enim, ſi fortè inveniri, & aſsignari poteſt ſit differentia prorijſsima, & eſſentialis competens ſapientiæ, tanquam diſtinctivum radicale, & adæquatum, per quod defferat ab arte, ſcientia, intellectu principiorum, & reliquis attinentibus ad lineam intellectivam, ſeu intellectualem.

NOTO Quartò; ſapientiam ſimpliciter dictam; hoc eſt, prout attinet ad lineam ſapientiæ vniverſalis, habere varias acceptiones, ſeu conſiderationes. Nam aliquando ſumitur prò exercitio, ſeu cognitione, & contemplatione altiſsima rerum ſupernarum habita per altiſsimas cauſas, ſeu per ſuprema principia: & aliquando ſumitur pro cauſa, ſeu principio permanenti inclinante ad eliciéntiam talium cognitionum: & controverſia, ſeu diſputatio præſens, non procedit de ſapientia ſumpta primo modo, ſeu ſecundum primam conſiderationem propoſitam, ſed de ſapientia accepta ſecundo modo. In quo enim conſiſtat, ſeu quod ſit legitimum genus, & proprijſsima differentia, quibus ſapientia permanens, intra ordinem naturalem conſiſtat. Hoc eſt, ſecluſa elevatione ad ordinem ſupernaturalem.

SIT Prima concluſio; ſapientia vniverſalis propriè, & ſimplicitèr dicta, & ſecundùm eſſe permanens conſiderata, non eſt de genere potentiarum; ita vt reſpiciat pro legitimo genere potentiam. Hæc concluſio deducitur ex Ariſtotele, primò ex doctrina, quàm tradit in ſuperiori libro ſecundo, capite primo; vbi oſtendens, quod omnes virtutes, tàm intellectuales, quàm morales, adquiruntur proprijs actibus humanis per aſſuefactionem, & experientiam; ſtatuit hoc diſcrimen inter dictas virtutes ex vno extremo, aut capite, & potentias humanas, ſeu vitales ex alio; ſcilicet quod nulla virtus humana, ſecundùm ſuam formalem entitatem eſt congenita à natura; potentiæ autem ab ipſa natura præſtantur. Ex qua doctrina, ſic argumentor; ſi ſapientia vniverſalis, & ſimplicitèr dicta eſſet de genere potentiarum; ità vt de illa poſſet prædicari, & verificari, quod eſſet potentia; haberet talis ſapientia id, quod eſt proprium potentiarum; nempè quod eſſet congenita à natura, & ſic non dependeret in ſui exiſtentia à longa experientia, & determinata ætate, vt daretur in hominibus, ſed ſtatim ac producuntur daretur dicta ſapientia, ſicut dantur aliæ humanæ, ſeu vitales potentiæ. Atqui ſapientia non datur in hominibus ſtatim, àc generantur; ità vt reſultet in eis per naturalem emanationem eo modo, quo reſultant, aut emanant potentiæ; ſed conformiter ad curſum, & ordinem rerum dependet in ſui adquiſitione, & pruductione à longa experientia, & determinata ætate hominum; vt colligitur ex illo Iob 12. *In antiquis eſt ſapientia, & in multo tempore prudentia.* Ergò ratio potentiæ non poteſt prædicari, & verificari de ſapientia, tanquam de legitima parte ſubiectiva, aut propria ſpecie illius. Ac per conſequens, ſapientia propriè dicta, non reſpicit potentiam pro legitimo genere; ita vt ſit de genere potentiarum.

DEINDE Suadetur concluſio ex doctrina, quam tradit Philoſophus, in ſuperiori capite tertio, vbi dividens principia rectè agendi, & quæ ſunt per ſe determinata ad verum, ſeu ad bonum, inter talia principia enumerat ſapientiam, vt conſtat ex diviſione, quam ibi proponit, & à qua excludit ſuſpicionem, & opinionem ex eo quod ſunt principia indifferentia ad verum, & falſum, ſeu ad bonum, & malum. Ex qua doctrina ſic in fauorem propoſitæ concluſionis argumentor. Si ſapientia eſſet de genere potentiarum, ſeu pertineret ad lineam potentiæ; maximè quia conſtitueret aliquam potentiam humanam, ſeu rationalem. Sed ſapientia non poteſt conſtituere aliquam potentiam humanam, ſeu rationalem. Ergò nec poteſt eſſe de genere potentiarum; reſpiciendo potentiam pro legitimo genere. Maior conſtat, & minorem probo, vt enim docet Philoſophus libro duodecimo Methaphiſicæ; de ratione potentiarum humanarum, ſeu rationalium eſt, quod ſe habeant ad vtrumlibet; id eſt, quod ſint indifferentes ex ſe ad verum, & falſum, ſeu ad bonum, & malum. Sed ſapientia ſtrictè ſumpta non ſe habet ad vtrumlibet, ſed eſt determinata ad bonum, nam aliàs non admitteret illam Ariſtoteles in præfata diviſione principiorum agendi, ſed potius eam excluderet à tali diviſione, ſicut excludit, & removet ſuſpicionem, & opinionem. Ergo ſapientia non poteſt conſtituere potentiam aliquam rationalem, nec poteſt eſſe de genere potentiarum.

CONFIRMATVR Hoc; ſi enim ſapientia conſtitueret aliquam determinatam potentiam humanam, ſeu rationalem ratione cuius conſti-

tutionis verificaretur, & ſalvaretur, quod eſſet de linea, & genere potentiarum talis potentia, vel eſſet ipſe intellectus paſsibilis, vel aliqua alia potẽtia diſtincta. Sed ſapientia non poteſt conſtituere potentiam aliquam, nec coincidendo cum intellectu paſsibili, nec talitèr, quod ſit potentia humana condiſtincta ab ipſo intellectu paſsibili. Ergò nullo modo poteſt conſtituere potentiam, nec ſub tali genere contineri. Maior patet, & minorem per partes probo; & imprimis quod non coincidat cùm intellectu paſsibili, ſic oſtendo: tum quià intellectus paſsibilis, vt in ſuperiori probatione dicebamus, eſt indifferens ex ſe ad bonum, & malum, ad verum, & falſum; & ſapientia vniverſalis, & ſimpliciter dicta, talem vniverſalitatem, aut indifferentiam ad bonum, & malum non habet. Tùm quià intellectus non propriè condividitur, aut contraponitur tanquam membrum dividens in partitione, aut diviſione, quæ fit de principijs agendi in ſcientiam, artem, ſapientiam, & prudentiam, ſicut ponitur ipſa ſapientia. Tùm denique quia intellectus paſsibilis propriè habet rationem ſubiecti *quo* reſpectu artis, ſcientiæ, & prudentiæ, quod ſapientiæ propriè, & ſtrictè ſumptæ non competit. Ergò ſapientia vniverſalis propriè, & ſtrictè accepta non coincidit cùm intellectu paſsibili. Deindè non conſtituit aliquam aliam potentiam diſtinctam ab intellectu. Tùm quià ad ſapientiam propriè pertinet cognitio, ſeu quod ſit principium cognitionis altiſsimæ; ob quod ſi eſſet potentia, deberet eſſe potentia cognoſcitiva ſpiritualis, & conſequenter intellectiva; & ſic darentur in hominibus plures intellectus cognoſcentes, ſeu paſsibiles, realiter diſtincti in vnoquoque homine. Tùm quià talis potentia; cùm eſſet propriè humana haberet capacitatem ad recipiendas aliquas determinatas, & ſpeciales virtutes, quibus in ſe, & in ordine ad proprias operationes determinaretur, & rectificaretur, ſicut determinantur, & rectificantur cæterę humanæ potentiæ, quæ virtutes, nec ſunt aſsignabiles, nec dantur. Ergò non poteſt ſapientia conſtituere vllo modo potentiam. Nec poteſt eſſe de genere potentiarum.

CONFIRMANTVR Hæc omnia ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles libro 1. Methaphiſicæ, capite 1. vbi ſecundum antiquam translationem, hæc habet. *Amplius autèm ſenſuum, nec vnum ſapientiam eſſe ponimus, cum, & his ſingulorum cognitiones maximè ſint propriæ.* Et ſecundum translationem Beſſarionis, dicit: *Præterea ſenſum nullam putamus ſapientiam eſſe. Tametſi ſingularium hæc maximè propriæ cognitiones ſint.* Ex qua doctrina, tale argumentum deducitur; ſi ſapientia eſſet de genere potentiarum; ita vt conſtitueret aliquam potentiam: maximè, vel potentiam ſenſitivam, aut ſenſualem; vel potentiam ſpiritualem. Sed neutram potentiam poteſt conſtituere. Ergò non poteſt eſſe potentia, ità vt pertineat ad genus potentiarum. Maior eſt certa; ex eo quod cùm ſapientia ſit cognoſcitiva, caſu, quo conſtitueret potentiam, illa potentia deberet eſſe cognoſcitiva; & cùm ſolùm dentur potentiæ cognoſcitivæ ſenſitivæ, aut ſpirituales; conſequens eſt, quod caſu, quo ſapientia eſſet potentia; talis potentia deberet eſſe determinatè, aut ſenſitiva, aut ſpiritualis. Et minorem probo per partes. Et imprimis, quod non conſtituat, aut non ſit potentia ſenſitiva, ſuadetur ex relata doctrina Ariſtotelis. Nàm potentiæ ſenſitivæ ſunt ipſi ſenſus. Sed ſecundum Philoſophum, nullus ſenſus eſt ſapientia. Ergò ſapientia non eſt aliqua ex potentijs ſenſitivis. Deindè non poteſt eſſe potentia ſpiritualis; quià intrà lineam, aut gradum ſpititualem ſolum dantur duæ potentiæ, quæ ſunt intellectus, & voluntas; & nulla earum poteſt eſſe ſapientia; non enim poteſt eſſe voluntas: quia ſapientia per ſe habet, quod ſit cognoſcitiva, & perfectiſsimè; & voluntas nullo modo cognoſcit. Vlterius non coincidit cum intellectu propter rationes ſuperius in prima confirmatione ad ductas. Ergò ſapientia non conſtituit potentiam ſenſitivam, nec ſpiritualem, àc, per conſequens, nullo modo habet, quod ſit potentia, aut de genere potentiarum.

SIT Secunda concluſio ſapientia vniverſalis propriè, & ſimplicitèr dicta, eſt de genere habituum intellectualium. Hæc concluſio deducitur primò, ex Ariſtotele ex doctrina, quam tradit in præcedentibus capitibus tertio, & ſexto huius præſentis libri; vbi proponens diviſionem habitus intellectualis, inter alia membra proponit, & aſsignat, tanquam ſpeciale, & proprium membrum dividens, ſapientiam; dicens: quod principia agendi, quæ in linea intellectiva, ſe habent per modum habitus ſunt, *Ars, ſcientia, prudentia ſapienta, intellectus.* Tunc ſic: in omi recta diviſione omnia membra dividentia, quæ in ea aſsignantur, ſeu proponuntur de-

debent participare rationem diuisi. Sed habitus intellectualis partitur, seu dividitur tanquam in proprium membrum attinens ad eius partitionem in sapientiam. Ergò sapientia debet participare verè, & propriè rationem habitus intellectualis, & sic debet induere talem rationem; ita vt sit de genere talium habituum attinentium ad intellectum.

DEINDE Comprobatur hoc assumptum ex alia doctrina, quam tradit Philosophus in libro 1. Methaphisicæ, capite secundo, vbi ex professo agens de sapientia, & intẽdens declarare eius propriam rationem, primò statuit: quod sapientia est de genere scientiarum; & postea hoc stabilito procedit ad determinandum, quo modo sapientiæ adaptatur, & in speciali conveniat, quod sit scientia proprium illi determinatum modum, seu differentiam intrà lineam scientiæ, seu scientiarum, vt constat ex allegato loco. Tunc sic. Sapientia secundùm Aristotelem est de genere scientiarum; ità vt intrà lineam scientiæ absolutè sumptæ contineantur. Ergò sub eodem genere, sub quo continetur scientia absolutè sumpta, continetur etiam sapientia. Sed scientia absolutè sumpta continetur sub habitu intellectuali, & ipsum habitum intellectualem respicit pro legitimo genere, vt expressè docet Aristoteles in superiori, capite tertio dicens: *Quod scientia est demonstratiuus habitus.* Ergo etiam sapientia id ipsum debet habere.

CONFIRMATVR Hoc ex alia expræssa doctrina, quam tradit Aristoteles in præcedenti capite sexto, vbi demonstrans distinctionem, quam habet intellectus principiorum, specialiter à sapientia, scientia, & prudentia, inquit: *Quod si ea, quibus verum dicimus; & nunquam falsum in ijs, quæ possunt, aut non possunt aliter se habere; hæc sunt: scientia, sapientia, prudentia, intellectus. Horum autem trium habitum, nullus esse potest. Atquè tres dico, prudentiam, scientiam, sapientiam. Restat intellectum esse principiorum.* Eccè vbi Aristoteles attribuit rationem habitus sapientiæ; & non quomodocunque, sed tanquàm quid commune, seu tanquam ratio conveniendi cum alijs habitibus scilicet cum scientia, & prudentia. Sed hoc est proprium generis. Ergò ratio habitus se habet per modum generis respectu sapientiæ; & consequenter sapientia est de genere habituum.

DEINDE Suadetur conclusio ex alia doctrina, quam tradit Philosophus in hoc præsenti capite, dùm dicit: *Quarè constat exactissimam scientiarum ipsam sapientiam esse. Sapientem ergò non solùm ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur, sed etiam circà principia dicere vera oportet. Quare sapientia intellectus est, & scientia.* Ex qua quidem doctrina duplex ratiocinium potest formari. Primò nàm sapientia habet, quod sit intellectus, & scientia; seu sapientiæ præstantiori, & perfectiori modo convenit id, quod attinet ad scientiam, & intellectum principiorum. Sed ad scientiam communitèr dictam, & ad intellectum principiorum attinet quod sint habitus; ità vt sub genere habituum contineantur. Ergò idem debet admitti in scientia.

SECVNDVM Ratioticinium fundatur in illa propositione: *Sapientem ergò non solum ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur, sed etiam circà principia dicere vera oportet.* Tunc sic. Sapientia est aliquid propriè pertinens ad intellectum; cùm ad ipsam sapientiam propriè pertineat scirè, & cognoscere. Ergò debet esse de genere eorum, quæ in linea intellectiva concurrunt effectivè ad sciendum, & cognoscendum. Sed in linea intellectuali solùm concurrunt effectivè, seu tanquam legitimæ causæ efficientes immediatè ad sciendum, & cognoscendum potentia intellectiva, & habitus intellectuales. Ergò sapientia debet esse, aut potentia, aut habitus. Sed non est potentia, vt in prima conclusione est probatum. Ergò debet habere rationem habitus; & sic debet esse habitus seu de genere habituum.

DEINDE Suaderi potest proposita cõclusio; ex eo quod sapientia permanens habet proprietates habitus. Ergò debet induere talem rationem; ità vt sit de genere habituum, Antecedens probo; vt enim docet Philosophus in superiori libro secundo capite primo, proprium est habitus, quod sit qualitas permanens adquisita per assuefactionem, seu multiplicationem humanorum actuum; interveniente experientia; quãdo habitus est intellectualis. Sed sapiẽtia per se habet, quod sit qualitas permanens disponens intellectum ad exercendã altissimam contemplationem; & quod adquiratur per assuefactionem, seu frequentationem actuum humanorum, & longam experientiam: ob quod sapientia specialitèr adaptatur senibus, habentibus plurimum experientiæ, vt colligitur ex illo Iob 12. *In antiquis est sapientia.* Ergò sapientia permanens, & simplicitèr dicta habet proprietates habitus. Et sic debet participare eandem rationem: ità vt sit de genere habituum.

SIT Tertia concluſio, ratio differentialis, ſeu differentia proprijſsima attinens ad ſapientiam: cùm non habeat nomen ſpeciale accommodatum, ad eam ſignificandam convenientèr, aut competentèr manifeſtatur per hoc, quod ſit habitus per ſe, & formaliſsimè reſpiciens ſuprema, & abſolutè prima principia, & ſimul concluſiones, quæ ex eis deducũtur, principalitèr in rebus ſupremis, & ſecundario, & quaſi per derivationẽ, aut participationẽ in alijs rebus inferioribus. Ita vt per ſe loquẽdo, ſapientia non verſetur, tanquam circà materiam legitimam, circà naturas inferiores, ſed ſolùm attendat per ſe, & immediatè, tanquam ad propriã materiam, gradus, ſeu naturas ſupremas. Nec exercitium completum, quantum ad eſſe ſpecificum talis habitus ſalvetur in cognitione ſola primorum principiorum abſolutè talium, vt contingit in habitu intellectus principiorum, nec in ſola cognitione concluſionum, vt reperitur in ſcientijs communitèr dictis; ſed formale, & adæquatum exercitium ſapientiæ claudit contemplationem vtriuſque; nempe principiorum, & concluſionum, ità vt per ſe attendat ad contemplationem concluſionum, vt deductarum ex primis principijs, circà ſupremas res, aut honorabiliores naturas. Hæc concluſio ſic propoſita, deducitur ex quam pluribus locis Ariſtotelis. Et primo ex illa doctrina, quàm proponit in hoc præſenti capite, dùm circà illius principium dicit: *Quarè ſapientia intellectus eſt, & ſcientia, & ,Vt caput habens, ſcientia rerum earum, quæ honorabiliſsima ſunt.* Ecce vbi Ariſtoteles ex parte materiæ aſsignat ſapientiæ, quod per ſe, primario, & principaliter verſetur circa ea, quæ honnrabiliſsima ſunt; id eſt, circa ſupremas naturas: & gradus excellentiores, & nobiliores. Et quantùm admodum procedendi, ſeu rationem formalem operandi, quod non ſolùm reſpiciat principia, nec ſolùm attendat ad concluſiones: ſed quod ſub altiſsima ratione, & formalitate vtrumque reſpiciat, & circà vtrumque formalitèr verſetur. Ob quod ſapientiæ attribuit; quod ſimul ſit intellectus, & ſcientia. Id eſt, quod per ſe, & formaliter attingat ſub ratione eminentiori, non ſolum id, quod intellectus attingit circà res; aut naturas inferiores; nec tantùm agnoſcat, id, quod circà eaſdem res, aut naturas attingunt, & contemplantur ſcientiæ communitèr dictæ; ſed vtrumque amplectatur, ità vt eminentèr contineat, & includat modum, aut rationem intellectus, & ſcientiæ, circà cognitionem honorabiliſsimarum, ſeu ſupremarum naturarum, circà quarum perfectam notitiam, aut contemplationem occurrit ſpecialiſsima difficultas vincenda. Ob quod inſtituitur novus, & præſtantiſsimus habitus, qui eſt ſapientia.

DEINDE Hoc ipſum confirmat Ariſtoteles in hoc eodem capite: dum procedens ad demonſtrandam diſtinctionem, quæ intervenit intèr ſapientiam, & prudentiam; hoc probat ex eo, quod de ratione ſapientiæ eſt, quod attingat tanquam primam, & principalem materiam ea, quæ honorabiliſsima ſunt natura; & hoc non convenit prudentiæ: quia prudentia principaliter verſatur, circà hominem, ſeu circà agibilia, quæ intrà ipſum hominem exercentur; & cùm homo etiam ſi inter alia animalia præhemineat, ſeu habeat principatum: tamen non conſtet ſuprema natura ex his, quæ in vniverſo dantur: ſit conſequens; quod prudentia, & ſapientia non coincidunt; ſed ex dicto capite habent realem, & ſpecificam diſtinctionem. Et vlterius etiam confirmat dictam diſtinctionem inter prædicta extrema: ex eo, quod de ratione ſapientiæ eſt, quod eminenter ſit intellectus principiorum, & ſcientia. Et cum hoc non competat prudentiæ, ſecundum ſuam propriam, & ſpecificam rationem. Manifeſtum apparet, quod ſapientia, & prudentia ſunt habitus realitèr, & ſpecificè, diſtincti. Quæ omnia proponit, & docet Philoſophus, his verbis: *Conſtat autem eandem non eſſe ſapientiam, & facultatem ciuilem. Nàm ſi eam facultatem ſapientiam eſſe dicent, quæ circà commoda propria verſatur. Multæ ſanè ſapientiæ erunt. Non enim vna circà omnium animalium bonum, ſed alia, atque alia circà vnumquodque verſatur, niſi de omnibus, quæ ſunt, vna ſit, & facultas medendi. Quod ſi homo præſtantiſsimus eſſe cæterorum animalium diceretur, nihil refert. Etenim homines ſunt alia longè diuiniora natura. Vt ea manifeſtiſsimè, ex quibus ipſe conſtitit mundus. Patet igitur ex his, quæ diximus ſapientiam ſcientiam eſſe, & intellectum eorum, quæ honorabiliſsima ſunt natura.*

DEINDE Hoc ipſum, etiam ſi non ita expreſsè, ſufficientèr inſinuat Ariſtoteles in præcedenti capite ſexto; vbi oſtendens differentiam repertam intèr ſapientiam, & habitum intellectus principiorum, dicit: *Quod intellectus, neque ſapientia eſt: eſt enim ſapientis, de quibuſdam demonſtrationem*

ha-

habere; ideſt ſapientia non coincidit cum intellectu principiorum: quia intellectus ſiſtit in cognitione principiorum; ſapientia autem agnoſcens altiſſima principia, non ſiſtit in contemplatione eorum, ſed vlterius tranſit ad cognitionem concluſionum, formando per ſe demonſtrationem, & contemplando veritatem demonſtratam: non quidem generalitèr circà omnia entia, aut circà omnes naturas, ſed circà aliqua; non enim docet Philoſophus, quod ad ſapientem pertineat formare, aut efficere demonſtrationem de omnibus, ſed de aliquibus: *Eſt enim ſapientis de quibuſdam demonſtrationem habere.* Ideſt, de ſupremis rebus, aut circà honorabiliores naturas. Ergò idem, àc prius.

DEINDE, Idem aſſumptum amplius confirmari poteſt ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles libro 1. Methaphiſycæ, capite 2. vbi ex profeſſo agens de ſapientia, & intendens manifeſtare eius proprijſſimam rationem, inquit: *Primum igitur opinamur, ſapientem omnia maximè, vt poſſibile eſt ſcire, non habentem ſingularitèr eorum ſcientiam.* Eccè vbi ſapiẽtiæ attribuit cognitionẽ omnium, ideſt vniverſaliſſimam verſantem circà ſupremam rationem entis, aut circà alios gradus, & naturas ex ſuperioribus, & excellentioribus; & non quãcũque cognitionẽ, ſed cognitionem maximã, & maximè ſciẽtificã; ideſt, attingẽtẽ prima principia, vt rationes demonſtrandi, & etiã cõcluſiones, vt veritates demonſtratas; ità, vt vtramque rationem; ſcilicet, intellectus principiorum, & ſcientiæ includat, circà ſupremas naturas, & rationes. Ergò in Ariſtotele, idem àc prius.

EANDEM Concluſionem docet Divus Thomas, in quàm pluribus locis; nàm in expoſitione præcedentis capitis ſexti, inquit *Poſtquam Philoſophus determinauit de virtutibus intellectualibus, quæ perficiunt intellectum circà ea, quæ ſunt ex principijs; hic determinat de virtutibus intellectualibus perficientibus ipſum intellectum circà principia. Et duo facit. Primo quidem determinat de intellectu, qui eſt circà principia demonſtrationis. Secundo determinat de ſapientia, quæ eſt circà principia entium.* Eccè vbi D. Thomas docet, quod ad ſapientiam attinet verſari, non circà principia quæcunque, aut quomodocunque, ſed circà principia entium; ideſt, reſpiciens, tanquàm concluſiones principia rerum particularium, verſaturtanquàm circà legitima principia, aut proprias præmiſſas circà prima, & abſolutiſſima, ſeu vniverſaliſſima principia entium, ſeu graduum & naturarum ſupremarum.

QVOD Amplius declarat idem Angelicus Magiſter, circà finem eiuſdem, lectionis quintæ; vbi hæc habet. *Quià ſapientia eſt certiſſima; principia autèm demonſtrationum ſunt certiora concluſionibus; oportet, quod ſapiens non ſolùm ſciat ea, quæ ex principijs demonſtrationum concludunt circà ea, de quibus conſiderat; ſed etiam quod verum dicat circà prima principia, non quidem quod demonſtret; ſed inquantum ad ſapientes pertinet notificare communia; puta totum, & partem, æquale, & inæquale, & alia huiuſmodi, quibus cognitis principia demonſtrationum innoteſcunt. Vndè, ad huiuſmodi ſapientem pertinet diſputare contra negantes principia. Vt patet in quarto Methaphiſycæ. Sic ergò vlterius concludit: quod ſapientia; inquantum dicit verum circà principia, eſt intellectus: inquantum autem ſic ea, quæ ex principijs concluduntur, eſt ſcientia. Diſtinguitur autem à ſcientia communitèr ſumpta propter eminentiam, quam habet inter alias ſcientias, eſt enim virtus quædam omnium ſcientiarum.*

ET 1. 2. quæſtione 57. articulo ſecundo confirmat hæc omnia, dicens, & docens: *Quod ſapientia iudicat de omnibus, & omnia ordinat. Quià conſiderat altiſſimas cauſas.* Et quod omnis ſapientia fieſt ſcientia, inquantum eſt concluſionũ; ſed differt à cæteris ſcientijs, inquantum eſt de principijs. Et tandem docet; *Quod donũ*, quod eſt virtus ſapiẽtie principalitèr eſt de divinis, ſecundariò autem de alijs iudicando *per regulas diuinas.* Quod etiam habet 2. 2. quæſtione 9. articulo ſecundo, & in libro tertio Sententiarum, diſtinctione 35. quæſtione ſecunda articulo 1.

ET Suppoſito, quod doctrina contenta in hac tertia concluſione ſit mens expreſſa Ariſtotelis, & D. Thomæ, quantum ad hoc, quod omnia prædicta ſint de legitimo conceptu, & propria ratione ſapientiæ. Quod in his ſtet proprijſſima, & eſſentialis differentia conſtitutiva eiuſdem ſapientiæ, ſuadetur brevitèr. In eo enim ſtat, aut conſiſtit differentia proprijſſima, & eſſentialis attinens ad vnamquamque rem; quod eſt primum radicale, & adæquatum diſtinctivum illius rei à cæteris alijs, quæ ſunt ſpecie differentes. Sed per hoc, quod eſt fundare habitudinem ad agendum, ſeu ad contemplandum nobiliores, & præſtantiores naturas cognoſcendo eas per altiſſimas

cauſas, & contemplando circà illas non ſolùm principia, ſed etiam concluſiones, diſtinguitur adæquatè ſapientia à cæteris alijs habitibus intellectualibus, qui ſub eodem genere continentur; cùm hoc in nullo alio reperiatur. Et aliàs prædicta ratio radicaliter ſumpta habet rationem primi diſtinctivi. Ergò in eo ſtat eſſentialis, & proprijſsima differentia attinens ad conſtitutionem, & diſtinctionem ſapientiæ.

ET Ex hoc poteſt deduci diffinitio ſapientiæ; dicendo; quod ſapientia eſt: *Habitus intellectualis ex æquo attingens, & contemplans principia, & cõcluſiones circà ſuprema entia, & nobiliores naturas.* Deinde alio modo, diffinit eam Divus Thomas locis vbi proximè: quod *eſt habitus intellectualis iudicans de omnibus rebus in vniverſum per altiſsimas cauſas.* Cicero autem in lib. Tuſculanarum quæſtionũ eam deſcrivit, dicens: quod ſapientia eſt; *Diuinarum, atque humanarum rerum ſcientia, & cognitio.* Divus autem Auguſtinus libro 12. de Civitate Dei capite 14. inquit: quod ſapientia eſt: *Diuinorum cognitio.*

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem adprobandum, quod ſapientia ſit de genere potentiarum. Sapientia ſecundum Ariſtotelem eſt intellectus. Vt conſtat ex his, quæ ſemel, & iterum aſſerit in hoc præſenti capite. Sed intellectus eſt potentia. Ergò etiam ſapiẽtia habet, quod ſit potentia; & debet eſſe de linea, & genere potentiarum.

SECVNDO Arguitur, ſapientia habet proprietates potentiæ rationalis. Ergò debet conſtituere aliquam determinatam potentiam rationalem. Antecedẽs probo: Proprium enim videtur eſſe potẽtiarum rationalium, quod ſint indifferentes ad vtrum libet, ideſt, ad bonum, & malum. Sed ad ſapientiam pertinet, quod habeat indifferentiam ad bonum, & malum; cum ſapientia ex ſui ratione ſolum dicat contemplationem rerum per altiſsimas cauſas; & res poſsint per altiſsimas cauſas cognoſci, tàm in ordine ad malum, quàm in ordine ad bonum, vt apparet in Methaphiſyca, & Theologia, in quibus ſalvatur ratio ſapientiæ, & tamen Theologi, & Methaphiſyci poſſunt prædictas facultates exercere benè, & malè. Ergò ſapientia habet proprietates potentiæ rationalis; & ſic debet conſtituere aliquam potentiam intra talem lineam; ita vt ſit de genere potentiarum.

TERTIO Arguitur, ratio potentiæ ſimpliciter, & propriè dictæ, tàm in linea purè naturali, quàm in linea humana, ſeu morali ſalvatur, & ſtat in eo; quod potentia ſit principium proximum, ſeu immediatè operativum; vt apparet per inductionem diſcurrendo per omnes potentias. Sed ſapientia, per ſe habet, quod ſit principium proximum immediatè operativũ; cum ſit ratio immediatè influens in altiſsimam contemplationem, aut cognitionem rerum divinarum; vt conſtat ex doctrina, quam in præſenti capite tradit Ariſtoteles. Ergò ratio potentiæ ſalvatur in ſapientia. Et conſequentèr ſapientia debet eſſe potentia, & de genere potentiarum.

QVARTO Arguitur ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles libro 1. Methaphiſycæ, capite 2. dùm ait; ad ſapientem attinere ſcire omnia, vt decet, ſeu vt poſſibile eſt; indicans ad ſapientiam attinere cognoſcere omnia. Ex qua doctrina ſic argumentor; ſapientia coincidit cum intellectu poſsibili. Sed intellectus poſsibilis habet verè, & propriè rationem potentiæ. Ergò etiam ſapientia debet eſſe verè, & propriè potentia. Cætera patent, & maiorem probo; proprium enim videtur eſſe intellectus, quod ſe extendat vniverſaliter ad cognoſcendum, ſeu ſciendum omne ens; cum verum abſolutè ſumptum & propriè ſe extendat ad omne ens, & illud comprehendit, ſolùm correſpondeat tanquàm legitimum, & adæquatum obiectum intellectui. Sed cognoſcere omne ens, attingendo omne verum, ſecundùm doctrinam relatam Ariſtotelis convenit ſapientiæ. Ergo ſapientia coincidit cum intellectu poſsibili; & cum intellectus paſsibilis verè, & propriè habeat rationem potentiæ, etiam ſapientia debet habere eandem rationem; & pertinere ad lineam, ſeu ad genus potentiæ.

QVINTO Arguitur; illud, quod attinet ad augmentum, & perfectionem intrinſecam quantitatis, eſt eiuſdem generis cum quantitate, quæ augetur, ſeu perficitur; & id, quod attinet ad augmentum, & perfectionem intrinſecam habituum, remanet etiam intra genus habituum, & ſic de alijs rebus, quæ intrinſicè perficiuntur in omnibus enim illis reperitur; quod intrinſeca perfectio attineat ad eandem lineam,

neam, aut genus illius, quod perficitur. Sed ſapientia, per ſe habet, quod ſit intrinſeca perfectio potentiæ contemplativæ. Ergò debet attinere ad eandem lineam potentiæ, conſtituendo potentiam, & remanendo intra earum genus.

SEXTO Arguitur, & præcedentia argumenta confirmantur; ratio formalis potentiæ ſalvatur in ſapientia. Ergò ſapientia debet habere verè, & propriè rationem potentiæ. Conſequentia patet, & antecedens probo; ratio formalis potentiæ ſtat, ſeu conſiſtit in eo; quod ſit forma, aut qualitas conſtituēs, vt *quo* aliquod ſubiectum potens vt quod, ad eliciendos actus determinatę ſpeciei; vt videre eſt in viſu, auditu, imaginativa, voluntate, & cæteris alijs potentijs, eas percurrendo, & conſiderando; in quibus omnibus; intantum ſalvatur, quod ſint potentiæ, inquantum ſunt legitimæ rationes conſtituentes proprium ſubiectum potens vt quod, ad operandum intra derminatam lineam, & circà ſpeciale obiectum. Sed ſapientia propriè, per ſe, & formaliſsimè habet conſtituere hominem potentem, vt quod ad contemplandum perfectiſsimè divina. Ergò ratio formalis conſtitutiva potentiæ ſalvatur in ſapientia, & conſequentèr ſapientia debet habere verè, & propriè rationem potentiæ; & ad tale genus debet pertinere.

SEPTIMO Arguitur, ſolùm potentijs convenit continere in ſe plures habitus. Sed ſapientia continet in ſe plures habitus. Ergo ſapientia propriè habet, quod ſit potentia. Maior apparet manifeſta per inductionem conſiderando omnia principia effectiva, in quibus plures habitus reperiuntur. Et minorem probo: tàm intellectus principiorum, quàm ſcientia habent rationem habitus, & habituum intellectualium ſpecificè differentium. Sed ſapientia continet in ſe ſcientiam, & intellectum principiorum, vt in hoc præſenti capite teſtatur Ariſtoteles. Ergò ſapientia continet in ſe plures habitus; & ſic debet habere verè, & propriè rationem potentiæ.

OCTAVO Arguitur, ſapientia verè, & perfectiſsimè habet rationem virtutis. Ergò verè, & propriè debet habere rationem potentiæ. Antecedens eſt certum. Et conſequentiam probo ex illa doctrina Ariſtotelis ſæpè adducta, & quam habet libro 1. de Cœlo, & Mundo textu 116. vbi inquit: quod virtus eſt vltimum potentiæ: attribuens rationem potentiæ omni virtuti. Ergò cum ſapientia verè, & perfectiſsimè habeat rationem virtutis intellectualis; verè, & propriè debet etiã habere rationem potentiæ; & debet pertinere ad tale genus.

NONO Arguitur contra ſecundam concluſionem ad probandum, quod ſapiẽtianõ ſit qualitas verè, & propriè attinẽs ad primam ſpeciem prædicamenti qualitatis. Nullus habitus, qui propriè, & ſimplicitèr eſt talis, admittit compoſitionem ex partibus, ſeu ex alijs habitibus partialibus. Sed ſapientia admittit compoſitionem ex alijs habitibus partialibus. Ergò ſapientia non poteſt eſſe verè, & propriè habitus attinens ad primam ſpeciem qualitatis. Maior eſt conſtans in principijs, & doctrina D. Thomæ; qui perpetuo docuit, generalitèr loquendo, non ſolùm de habitibus, ſed etiam de omni qualitate, quod eſt forma ſimplex, & entitativè indiviſibilis, nullam admittens compoſitionem ex partibus. Et minorem probo; ſapientia admittit compoſitionem ex ſcientia, & intellectu principiorum. Sed ſcientia, & intellectus principiorum in comparatione ad ſapientiam habent rationem habituum partialium, ſeu partium componentium. Ergò ſapientia admittit compoſitionem ex partibus, ſeu habitibus partialibus; & ſic non poteſt eſſe verus habitus attinens ad primam ſpeciem qualitatis.

DECIMO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Angelicus Magiſter 2. 2. quæſtione 23. articulo 2. ad primum vbi docet, quod ſapientia, qua formalitèr ſapientes ſumus, eſt quædam participatio divinæ ſapientiæ, quæ èſt Deus. Tùnc ſic; ſi ſapientia humana eſſet habitus non poſſet propriè, & formalitèr habere rationem participationis reſpectu divinæ ſapientiæ; quia in Deo ſapientia non habet propriè rationem habitus, nec vllo modo videtur habitus admittendus in Deo; cùm habitus neceſſariò præſupponat incompletionem, & indeterminationem in potentia, cui correſpondet, dicens imperfectionem, quæ in Deo nullo modo admittenda eſt. Sed ſapientia humana habet, quod ſit formalis, & propria participatio divinæ ſapientiæ, vt teſtatur Divus Thomas. Ergò ſapientia humana non habet propriè, quod ſit habitus, nec ad talem lineam poteſt attinere.

VNDECIMO Arguitur, in ſapientia non ſalvantur ea, quæ ſunt maximè propria habitus. Ergò nec ſapientia poteſt habere rationem habitus. Conſequentia apparet certa: & antecedens probo; de ratio-

ratione habitus est, quod versetur, circà difficile, seu quod detur ad superandam aliquam specialem difficultatem. Sed sapientia non ordinatur, nec per se videtur deservire ad superandam aliquam difficultatem in materia, circà quam versatur. Ergò sapientia nullo modo potest induere rationem habitus. Maior constat ex ipso conceptu, seu ratione habitus; & minorem probo: sapientia, per se attendit, & per se versatur circà cognitionem, aut cõtemplationem entis, quatenus ens est; & sic in hoc præsenti libro sexto, lection. 5. In principio assignat D. Thomas differentiam inter intellectum principiorum, & sapientiam, quantùm adhoc, quod intellectus principiorum versatur, circà principia demonstrationis; sapientia autem circà principia entis. Sed ens, & eius principia sunt facillimæ cognitionis: ex eo, quod sint magis vniversalia inter omnia prædicata; & magis vniversalia sunt nobis magis nota, vt docet Philosophus libro primo Phisicorum, cap. 1. Ergò sapientia, nec per se versatur, nec deservit in materia, quam respicit, ad superandam aliquam difficultatem: & consequenter, sapientia nullo modo potest obtinere rationem habitus.

DVODECIMO Arguitur, actus, & habitus inter se non coincidunt, sed distinguntur; ità vt nec actus sit habitus, nec habitus sit actus. Sed sapientia habet rationem actus. Ergò non est habitus, seu de genere habituum, minorem probo; cognitio non minorat, aut dicit habitum, sed actum. Sed secundum Divum Augustinũ, libro 12. de Trinitate, cap. 19. Sapientia est *diuinarum rerum cognitio*. Ergò sapientia habet rationem actus, & non habitus: & sic non est de genere habituum.

DECIMO Tertio arguitur; & præcedens argumentum confirmatur. Timor Domini, non videtur indicare, aut propriè dicere habitum, sed actum. Sed sapiẽtia propriè videtur dicere timorem Domini, & in eo consistere. Ergò sapientia non consistit in habitu, nec habet ex se talem rationem. Cætera videntur certa, & minorem probo, ex illo Iob, cap. 28. vbi dicitur: *Ecce timor Domini ipsa est sapientia, & recedere à malo intelligentia*. Ergò sapiẽtia absolutè loquendo dicit timorem Domini, & sic non consistit in habitu, nec per se pertinet ad genus illius.

DECIMO Quarto arguitur, si sapientia esset habitus, deberet esse habitus intellectualis, pertinens ad intellectum, tanquam propria dispositio, seu determinatio, & perfectio illius. Sed sapientia non constituit habitum intellectualem perficientem intellectum. Ergò nullo modo potest habere rationem habitus. Maior est certa; & minorem probo, ex doctrina, quam tradit Divus Augustinus, in libro de Gratia Novi Testamenti, capite 18. vbi ait. Quod sapientia est charitas Dei. Sed charitas Dei non est habitus intellectualis disponens, & perficiens intellectum; cùm nullo modo ad intellectum pertineat. Ergo nec sapientia constituit habitum intellectualem perficientem intellectum. Et consequenter, sapientia, nec potest habere rationem habitus, nec respicere habitum pro genere.

DECIMO Quinto arguitur; nullus habitus intellectualis subiectatur immediatè in essentia animæ, sed in intellectu, tanquam in legitimo subiecto, cui adheret, & quod disponit, & determinat ad intelligendum. Sed sapientia non videtur subiectari in intellectu, sed in anima. Ergò sapientia non potest induere, aut habere rationem habitus. Cætera patent, & minorem probo, ex illo Sapientiæ, cap. 1. *In malevolam animam non introibit sapientia, neque habitabit in corpore subdito peccatis*. Eccè vbi assignatur pro legitimo subiecto, cui sapientia inest, seu in quo subiectatur, ipsa anima, prout condistincta à corpore, & ab intellectu. Ergò sapientia non subiectatur propriè in intellectu, sed in anima, & sic non potest esse habitus intellectualis.

DECIMO Sexto arguitur, si sapientia haberet verè, & propriè rationem habitus; maximè habitus adquisiti; cùm in hoc tractatu, aut facultate Æthica, solum sit sermo de habitibus attinentibus ad ordinem naturalem, & qui determinatè habent esse per assuefactionem; ità vt sint, & propriè dicantur adquisiti per humanos actus. Sed nulla sapientia videtur habere rationem habitus adquisiti. Ergò sapientia humana non potest induere rationem habitus attinentis adhunc tractatum. Maior est certa; & minorem probo, ex illo Ecclesiastici, cap. 1. *Omnis sapientia à Domino Deo est*. Tunc sic: illud, quod est à Domino Deo collatum, seu communicatum, non habet esse adquisitum, sed specialitèr in habitibus habet esse infusum, sed generalitèr de omni sapientia dicitur, quod habet esse à Deo, seu quod à Deo confertur, & communicatur. Ergò nulla sapientia habet rationem habitus adquisiti; nec vllo modo

sa-

ſapientia humana poteſt attinere ad genus habituum.

DECIMO Septimo arguitur, ſi ſapientia haberet verè, & propriè rationem habitus intellectualis: maximè habitus ſpeculativi, ſeu attinentis ad lineam purè contemplativam. Sed ſapientia creata non habet rationem habitus, ſeu principij purè contemplativi. Ergò nec poteſt habere vllo modo rationem habitus. Maior apparet certa, ex eo, quod in linea intellectuali ſolùm dantur duo habitus practici, qui ſunt ars, & prudentia, quorum nullus eſt ſapientia. Et minorem probo; id, quod habet rationem factivi, non eſt principium ſpeculativum; cum ratio factivi ſit propria artium, quæ ſunt habitus practici. Sed ſapientia habet rationem principij factivi; vt colligitur, & deducitur ex illo Ezæchielis 28. vbi de Rege Tiri dicit Propheta: *In ſapientia, & prudentia tua feciſti tibi fortitudinem.* Ergò ſapientia creata non habet verè, & propriè rationem principij purè ſpeculativi. Ac per conſequens, nec poteſt vllo modo habere rationem habitus intellectualis.

DECIMO Octavo arguitur, in genere, ſeu prædicamento quantitatis non dãtur habitus. Sed ſapientia videtur attinere ad prædicamentum quantitatis. Ergò ſapientia non eſt habitus, nec poteſt reſpicere habitum pro legitimo genere. Maior patet, & minorem probo; multitudo, & multiplicatio propriè videntur attinere ad quantitatem diſcretam. Sed ſapientia, quatenus talis ſapientia eſt, admittit, & habet multitudinem, & multiplicationem, vt conſtat ex eo, quod in loco relato Ezæchielis ſubditur: *In multitudine ſapientiæ tuæ, & in negotiatione tua multiplicaſti tibi fortitudinem.* Ergò ſapientia propriè, & per ſe pertinet ad prædicamentum quantitatis, & ſic nec eſt habitus, nec poteſt habere ipſum habitum pro legitimo genere.

DECIMO Nono arguitur, id, quod condividitur ab habitibus, non videtur induere, aut participare rationem habitus. Sed ſapientia condividitur, & condiſtinguitur ab habitibus abſolutè ſumptis. Ergò ſapientia non habet, quod ſit habitus. Maior poteſt amplius roborari exemplis eorum, quæ inter ſe contraponuntur, & condividuntur, & minorem probo; nàm ſapientia habet rationem Doni Spiritus Sancti, & inter talia dona connumeratur, vt conſtat, ex illo Iſaiæ, capite 11. Sed Dona ſpiritus Sancti condividuntur, & condiſtinguntur à virtutibus, & habitibus. Ergò etiam ſapientia habet ſimilem condiviſionem ab habitibus; & non poteſt eſſe de genere eorum.

VIGESIMO Arguitur, nullus habitus propriè dictus habet rationem obiecti attingibilis, ſeu perceptibilis per aliquem ſenſum externum; cùm nullus habitus cadat, aut contineatur ſub ratione formali obiectiva attinente ad tales ſenſus. Sed ſapientia ſe habet vt obiectum correſpondens alicui ex ſenſibus externis. Ergò ſapientia non habet verè, & propriè rationem habitus. Minorem probo. Auditus eſt vnus ex quinque ſenſibus externis. Sed ſapientia correſpondet tanquã legitimum obiectum ſenſui auditus; vt conſtat ex illo, quod habetur, Lucę 11. *Regina Auſtri ſurget in iudicio cum viris generationis huius: & condemnabit illos: quià venit à finibus terræ audire ſapientiam Salomonis.* Ergò ſapientia per ſe habet, quod ſit obiectum correſpondens alicui ex ſenſibus externis. Et ſic non poteſt eſſe habitus, nec contineri propriè ſub illo, tanquàm ſub genere legitimo.

VIGESIMO Primo arguitur contra vltimam concluſionem ad probandum, quod non rectè declaretur differentia proprijſsima attinens ad ſapientiam, per hoc, quod verſetur circà principia, & concluſiones rerum altiſsimarum, ſeu divinarum. Illud enim, in quo ſtat, aut conſiſtit differentia proprijſsima cuiuslibet rei, non poteſt convenire alijs rebus condiviſis, & contrapoſitis reſpectu illius rei, cuius eſt differentia. Sed verſari circà principia, & concluſiones rerum convenit alijs rebus condiviſis, & contrapoſitis ipſi ſapientiæ; nempè intellectui principiorum verſari circà principia, & ſcientiæ verſari circà concluſiones. Ergò verſari, aut per ſe reſpicere principia, & cõcluſiones, non habet rationem proprij diſtinctivi in ſapientia reſpectu aliarum rerum, nec poteſt eſſe proprium conſtitutivum, & eſſentialis differentia reſpectu ſapientiæ. Nec obſtat, quod ſapientia dicat habitudinem ad naturas, ſeu ad res honorabiliſsimas, ad quas non dicunt ordinem, ſapientia, & intellectus. Nàm talés res honorabiliſsimas ſolùm reſpicit ſapientia, tanquàm materiam, circà quam verſatur. Sed differentia non deſumitur vllo modo à materia; vt teſtatur illud commune axioma, ſeu proloquium: nempe genus deſumitur à materia, & differentia à forma.

Er-

Ergò absolutè loquendo, differentia proprijssima attinens ad sapientiam non videtur competentèr assignata per id, quod proponitur in tertia conclusione.

DVODECIMO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori capite sexto, dum distinguens sapientiam ab intellectu principiorum, dicit: quod sapientia non est intellectus: ex eo, quod *sapientis est de quibusdam demonstrationem habere.* Tunc sic; ecce vbi Philosophus solum assignat pro obiecto per se inspecto à sapientia, & vnde desumitur differentia illius à reliquis habitibus, *demonstrationem*, seu veritatem vt demonstratam. Sed veritas demonstrata non attinet ad principia, sed solum pertinet ad conclusiones. Ergò secundùm Aristotelem solùm est desumenda differentia attinens ad sapientiam per ordinem ad conclusiones, quæ circà divina, seu circà res honorabilissimas contemplantur, & non per ordinem ad principia: & consequentèr dicta differentia non est rectè assignata.

DECIMO Tertio arguitur, ex alia doctrina, quam tradit Aristoteles in hoc præsenti capite septimo, dùm inquit: *Atquehic per sapientiam nil aliud intelligimus, quam ipsius artis virtutem.* Tunc sic sapientia, prout ad præsens attinet, & secundum quod est perfectio attinens ad lineam intellectivam, secundum Aristotelem, nihil aliud est, quàm virtus artis. Ergò eodem modo est Philosophandum, circà illam, àc circà artes. Et eadem, aut valdè similis differentia est ei assignanda. Sed ad artes non pertinet propriè, quod versentur circà principia, & conclusiones rerum divinarum, aut valdè honorabilium. Ergo neque hoc pertinet ad sapientiam. Et sic differentia proposita non apparet competentur proposita, & assignata in tertia conclusione.

DENIQVE Arguitur, ex doctrina, quam tradunt Aristoteles, & D. Thomas libro primo Methaphisicæ, cap. 1. & lectione 2. Et quam videtur confirmare D. Thomas in expositione præcedentis capitis sexti; vbi sapientiæ videntur attribuere, quod per se respiciat, & per se versetur, tanquam circà proprium obiectum circà ens; sed respectu entis, ex eo, quod est ratio, & prædicatum transcendens, non videntur distingui propriè principia entis, aut conclusiones entis; cùm omnia eodem modo sint entia. Ergo ad sapientiam, quatenus talis sapientia est, & prout ad eam attinet versari circà ens, non pertinet distinguere. Principia, & conclusiones, nec talia obiecta contemplare, & sic differentia proprijssima illius non debet desumi, ex talibus rationibus.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, distinguendo maiorem. Sapientia est intellectus, distinguo maiorem, intellectus passibilis, aut intellectus agens, nego maiorem. Est intellectus, loquendo de intellectu principiorum, sub distinguo eminentèr, concedo maiorem. Formaliter, nego maiorem. Sed intellectus est potentia, distinguo minorem. Intellectus agens, & possibilis, concedo minorem. Intellectus principiorum, nego minorem, & consequentiam. Quiâ intellectus habens rationem potentiæ non est intellectus principiorum; sed intellectus agens, & possibilis: & cum sapientia etiam si eminentialitèr habeat rationem intellectus principiorum; tamen non sit intellectus passibilis, nec agens; sit consequens, nullo modo habere, quod sit potentia.

AD Secundum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Vel illud distinguendo, sapientia habet proprietates potentiæ, distinguo proprietates, quæ sint tales quarto modo, nego antecedens. Proprietates in acceptione ampla, omitto antecedens, & nego consequentiam. Et ad probationem antecedentis, distinguo maiorem; proprium est potentiæ rationalis, quod se habeat ad vtrũlibet, distinguo; proprium in secunda acceptione, omitto maiorem. Proprium quarto modo, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia adhuc admisso, & non concesso, quod sapientia, quantum est ex se, se habeat ad vtrumque: scilicet, ad bonum, & malum; tamen ex hoc non convincitur, quod debeat esse potentia. Nàm suspicio, & opinio, quantùm est ex meritis proprijs, & secundum se habent, quod sint indifferentes ad verum, & falsum, quæ sunt bonum, & malum attinentia ad lineam intellectivam, vt docet Aristoteles in superiori capite tertio: & tamen opinio, & suspicio non habent, quod sint potentiæ rationales, sed sunt quidam determinati habitus intellectuales. Itaquè licet sapientia ex se haberet indifferentiam ad bonum, & malum, non ideò suadetur, quod debeat esse potentia. Præterquam quod sapientia, quantum ex se, & ex propria ratione, non habet indifferentiam ad bonum, & malum, sed abintrinseco est determinata ad verum, quod est bonum intellectus. Et sic ex nullo

ca-

capite habet, quod sit potentia.

AD Tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem; ratio potentiæ simpliciter dictæ, in omni linea stat, & salvatur in eo, quod sit principium proximè, & immediatè operativum, distinguo maiorem. Principium immediatè operativum, primũ intra lineã ipsã; ità vt non præsupponat aliquod aliud principium immediate operativum prius, seu antecedens, cui adhæret, & cum quo proximè cooperetur, concedo maiorem. Salvatur in eo, quod sit principium immediatè operativum quomodocunque, nego maiorem. Sed sapientia intrà lineam rationalem, seu intellectivam habet; quod sit principium proximè operativum, distinguo minorem; supponens aliud principiũ immediatè operativum, cui adhæreat, & quod determinet, qualis est intellectus passibilis, concedo minorem. Habet, quod sit principium immediatè operativum, quod sit absolutè primum, & non præsupponat aliquod aliud, cui adhæreat, & cùm quo simul operetur, nego minorem, & consequentiam. Quià ad rationem potentiæ non sufficit, quod aliquid sit principium immediatè operativum quomodocunque; nàm aliàs omnes habitus essent potẽtiæ; sed ità debẽt esse immediatè operativi, quod non præsupponãt necessariò aliquod aliud principium, cui adhæreant, & cùm sapientia necessariò præsupponat intellectum, tanquam principium anterius in linea principiorum immediatè operantium; consequens est; quod sapientia non attineat ad lineam potentiarum, sed intra lineam, & genus habituum continetur.

AD Quartum argumentum respondetur; negando maiorem, & ad probationem, distinguo maiorem; proprium est intellectus, quod se extendat ad cognoscendum omne ens, distinguo; ad cognoscendum omne ens sub aliqua formalitate, aut ratione speciali, concedo minorem; quod se extendat ad cognoscendum omne ens, secundùm omnem rationem, aut considerationem, nego maiorem. Sed cognoscere omne ens, secundum doctrinam Aristotelis, convenit sapientiæ, distinguo minorem, convenit sapientiæ, tanquam primo principio, cognoscendi immediatè, aut sub illa indifferentia ad bonum, & malum, seu ad verum, & falsum, sub qua omne ens attingitur, seu cognoscitur ab intellectu, nego minorem. Sub quadam ratione, aut modo speciali demonstrandi obiectum cognitum per altissimas causas, & principia, omitto minorem, & nego consequentiam. Quia etiam si sapientia conveniat cum intellectu in attingendo verum, & ens, quod est legitimum obiectum intellectus, sicut pertinet ad omnes habitus, quod versentur, circà obiectum propriæ potentiæ, cui insunt; tamen sapientia fundat habitudinem ad ens, circà quod versatur sub aliquo speciali modo, seu ratione, âc intellectus; & sic non coincidit cùm intellectu, obtinendo, aut participando rationem potentiæ, sed intrà genus habitus conservatur.

AD Quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed sapientia habet, quod sit intrinseca perfectio potentiæ contemplativæ, distinguo minorem. Intrinseca perfectio, se habens per modum formæ specificæ distinctæ, & adhærentis ei, ad determinandam illam, concedo minorem. Habet, quod sit intrinseca perfectio potentiæ contemplativæ per modum compartis, aut modi eiusdem speciei afferentis continuationem, vel aliquam similem vnionem cùm ipso intellectu, nego minorem, & consequentiam; quia quantitas perficiens aliam quantitatem præexistentem præstando ei augmentum, & novam extensionem, taliter se habet cum quantitate præexistente, quod vnum solùm ostendit esse attinens ad eandem speciem, verum etiam cùm illa contineatur, constituendo idem individuum: & cùm ambæ trahantur ad idem esse indiduale, nil mirum, quod etiam pertineant ad idem genus, & eandem speciem. Et etiam modi perfectionis maioris, per quos perficiuntur habitus, talitèr afficiunt qualitatem, seu habitum, cui adveniunt, quod intrà idem esse numericum remanent; ob quod etiam debent remanere intrà eandem speciem, & genus. At verò sapientia incomparatione ad potentiam intellectivam talitèr habet perficere eam, media adhærentia intrinseca; quod nec trahitur cùm intellectu ad idem esse individuale, nec conveniunt in eadem specie. Et sic ex perfectione, quam confert sapienria intellectui passibili, non sequitur, quod debeat convenire in genere proximo cùm illo, nec quod debeat pertinere ad genus potentiæ.

AD Sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem conformiter ad dicta in solutione ad tertium, distinguo maiorem; ratio formalis constitutiva potentiæ, stat

in

in eo, quod per modum formæ, & principij *quo* constituat aliquod subiectum potens, vt quod ad exercendos actus alicuius determinatæ lineæ, distinguo maiorem, per modum primi principij immediatè operativi, non præsupponentis aliquod aliud principium intrà eandem lineam, concedo maiorem. Absolutè, & quomodocunque, nego maiorem. Sed sapientia per se habet constituere hominẽ potentem ad contemplandum divina, distinguo minorem; per modum primi principij immediatè contemplativi divinorum, nego minorem, per modum secundi principij presupponentis aliud prius principium immediatè, & formalitèr contemplativum, quod quidem principium est intellectus, omitto minorem, & nego consequentiam. Quià ad rationem potentiæ exigitur, quod sit primum principium immediatè operativum; & non sufficit, quod sit principium secundùm, eo modo, quo ratio principij operativi reperitur in sapientia; & in reliquis habitibus.

AD Septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, solùm, aut solis potentijs convenit continere in se plures habitus, distinguo maiorem, continere in se plures habitus formaliter, & conservando eorum distinctionem specificam, concedo maiorem. Continere in se plures habitus eminenter, & modo superiori, nego maiorem. Sed sapientia continet in se plures habitus, distinguo minorem; eminenter, seu æquivalenter, & per modum vnius sub vna superiori, & forlissima ratione specificativa, concedo minorem. Continere in se plures habitus, cõservando eorum distinctionem specificam, nego minorem, & consequentiam. Quià ad salvandum esse, seu rationem potentiæ non sufficit continere quomodocunque, aut per æquivalentiam plures habitus, sed requiritur continentia formalis; conservando earum distinctionem entitativam, formalem, & specificam. Et cum hoc non habeat sapientia; ideò non sequitur, quod sit potentia.

AD Octavum argumentum respondetur, concesso primo antecedenti; vt latius ostendemus in quæstione sequenti, negando consequentiam. Et ad probationem, dico: quod ex illa doctrina potius videtur deduci, & legitimè inferri contrarium argumenti, quàm id, quod argumẽtum intendit; quià Aristoteles non dicit, quod virtus sit potentia, sed quod est vltimum potentiæ; ideſt, determinatio, quasi ab extrinseco ad veniens potentiæ, disponens, & perficiens illam vltimo ad operandum perfectissimo modo intra aliquã specialem lineam. Vndè Philosophus indicat sufficientissimè, quod virtus, ex eo, quod sit talis perfectio vltimo disponens potentiam; supponat ipsam potentiam perficiendam; & sic, quod non sit potentia. Et idem sequitur in sapientia, ex eo, quod est virtus intellectualis.

AD Nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, nego maiorem. Sapientia enim vt Aristoteles semel, & iterum asserit in hoc præsenti capite, est intellectus, & scientia; sed non admittit, aut habet compositionẽ ex habitu scientiæ, & intellectus. Quià ratio scientiæ, & intellectus non conveniunt illi per formalem, & entitativam continentiam illorum habituum, sed solum per continentiam eminentialem; ex quo non sequitur, quod sapientia habeat compositionem, nec quod amittat rationem habitus.

AD Decimum argumentum respondetur, negando maiorem. Quia ad hoc, vt aliquid in rebus creatis sit participatio formalis alicuius perfectionis divinæ, non est necessarium, quod res participata habeat idem esse, aut esse eodem modo secundum omnem rationem in creatura, àc in Deo. Nàm omnes perfectiones supernaturales, quas creaturæ participãt àDeo, prout in Deo reperiuntur, sunt substantia in creata, & actus purus; & prout in creaturis existunt, habent rationem accidentium includentium potentialitatem. Et sic non obstat, quod sapientia creata sit participatio Sapientiæ Divinæ. Et quod sapientia, prout in Deo non habeat rationem habitus, adhoc, vt sapientia creata verè, & propriè sit habitus. Prœterquàm quod probabilitèr potest defendi contrarium; scilicet, quod sapientia in Deo habeat rationem habitus; ablatis imperfectionibus.

AD Vndecimum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem admissa, seu concessa maiori, nego minorem. Et ad secundam probationem minoris, distinguo maiorẽ: sapientia per se attendit, & per se versatur circà contemplationem entis, distinguo circà contemplationem entis, efficiendo, aut formando demonstrationem, concedo maiorem. Circà contemplationem entis quomodocunque, nego maiorem.

Sed

Sed in cognitione, aut circà cognitionẽ entis non occurrit aliqua ſpecialis difficultas vincenda, diſtinguo minorem, circà cognitionẽ entis abſolutè, & quomodocumque ſumpti, omitto minorem. Circà cognitionem entis, prout demonſtrabilis, vel formando demonſtrationem de eo, vt attinet ad ſapientiam, nego minorem, & conſequentiam. Nàm etiam ſi attingentia, & cognitio entis vt ſic, abſolutè, & quomodocũque exercita, ſit facilior inter omnes cognitiones intellectuales; ob quod ens ſtatuitur, ſeu aſsignatur pro primo cognito, aut obiecto cognoſcibili à noſtro intellectu; tamen ens, vt demoſtrabile, fundat, & habet ſpecialiſsimã difficultatem ſuperandam; & ſic datur legitimum fundamentum ad hoc, vt ſapientia verſans circà ens ſub dicta ratione habeat, & conſervet rationem habitus.

QVOD Quidem argumentum, & doctrinam proponit D. Thomas libro 1. Methaphiſycæ lectione 2. vbi exponens textum Ariſtotelis, inquit Angelicus Parens. *Oſtendit eidem ineſſe ſecundum: tali ratione. Illa quæ ſunt maximè à ſenſibilibus remota, difficilia ſunt ad cognoſcendum. Nàm ſenſitiua cognitio eſt omnibus communis: cùm ex ea omnis humana cognitio initium ſumat. Sed illa, quæ ſunt maximè vniuerſalia, ſunt ſenſibilibus remotiſsima, eo sẽſus ſingulariũ ſunt. Ergò vniuerſalia ſunt. Ergò difficilima hominibus ad cognoſcendum. Et ſic patet, quod illa ſcientia eſt difficilima, quæ eſt maximè de vniuerſalibus.*

SED Contrà hoc videtur eſſe, quod habetur primò Phiſycorum: ibi enim dicitur, quod magis ſunt nobis primò nota. Illa autem, quæ ſunt primò nota, ſunt magis facilia.

SED Dicendum. Quod magis vniuerſalia ſecundum ſimplicem aprehenſionem ſunt primò nota. Nàm primo in intellectu cadit ens, vt Auicena dicit, & prius in intellectu cadit animal, quàm homo. Sicut enim ineſſe naturæ, quod de potentia in actum procedit, prius eſt animal, quàm homo: ita in generatione ſcientiæ prius concipitur animal, quàm homo. Sed quantum ad inueſtigationem naturalium proprietatum, & cauſarum prius ſunt nota minus communia, eo quod, per cauſas particulares, quæ ſunt vnius generis, vel ſpecies, peruenimus in cauſas vniuerſales. Ea autem, quæ ſunt vniuerſalia in cauſando, ſunt poſterius nota quoad nos, licèt ſint prius nota ſecundum naturam, quanuis vniuerſalia per prædicationem ſint aliquo modo prius quoad nos nota, quam minus vniuerſalia; licet non prius nota, quàm ſingularia. Nàm cognitio ſenſus, qui eſt cognoſcitiuus ſingularium, in nobis præcedit cognitionem intellectiuam, quæ eſt vniuerſalium. Facienda eſt etiam vis in hoc, quod maximè vniuerſalia, non dicit ſimpliciter eſſe difficilima; (ſed fere) illa enim, quæ ſunt à materia penitus ſeparata ſecundum eſſe ſicut ſubſtantiæ immateriales, ſunt magis difficilia nobis ad cognoſcendum, quam etiam vniuerſalia. Et ideò iſta ſcientia, quæ ſapientia dicitur, quanuis ſit prima in dignitate, eſt tamen vltima in addiſcendo.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem. Et negando minorem. Et ad probationem, cõceſſa maiori, diſtinguo minorem, ſed ſapientia eſt rerum divinarum cognitio, diſtinguo minorem. Sapienria tranſiens, ſeu actualis, de qua ibi loquitur D. Auguſtinus, concedo minorem. Sapienria permanens, de qua procedit præſens diſputatio, nego minorem. Ergò ſapientia, non eſt de genere habituum, diſtinguo conſequens; ſapientia tranſiens, concedo conſequentiam. Sapientia permanens, de qua principaliter in præſentia agimus, nego conſequentiam.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed ſapientia propriè videtur dicere timorem Domini, diſtinguo minorem, cauſalitèr, ſeu effectivè omitto minorem. Videtur dicere timorem Domini; propriè, & formalitèr, nego minorem, & conſequentiam. Nam etiàm ſi timor reſpectu ſapientiæ talitèr ſe habeat, quod aliquando ſe habeat, vt diſpoſitio, ſeu vt cauſa diſponens ad adquiſitionem ſapientiæ; & aliquando ſit effectus illius; ità vt ad ſapientiam conſequatur timor; tamen formaliter nunquam habet timor, quod ſit ſapientia; nec ſapientia quod ſit timor. Sed locus facer adductus in contrarium intelligendus eſt de timore in ſenſu cauſali. Et hoc non aufert, quod quanvis timor non eſſet habitus; tamen ſapientia habeat rationem habitus. Præterquam quod etiam datur timor habitualis; ſeu habens verè, & proprié rationem habitus.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem reſpondetur ex eadem doctrina, qua ſatisfactum eſt argumento præcedenti, diſtinguendo maiorem. Sapientia eſt charitas Dei, diſtinguo, eſt charitas Dei, cauſaliter: hoc eſt, reſpiciens charitatem, vt cauſam, omitto maiorem. Eſt charitas Dei formaliter, nego maiorẽ.

Et omissa minori, nego consequentiam. Cui respondet D. Thomas 1.2. quæstione 45. articulo 2. ad 1. dicens: *Quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ secundùm quod saporem quemdam importat.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico; quod ibi anima assignatur tanquam subiectum quod respectu sapientiæ, non autem tanquam subiectum quo, cui immediate insit, & cùm quo, aut per quod proximè, & formaliter operetur. Cuius inditium manifestum est, quod ibi sapientia non tantum comparatur animæ, verum etiam corpori: *In malevolam animam non introibit sapientia, neque habitabit in corpore subdito peccatis.* Et corpus manifestum est, quod non potest esse subiectum quo respectu sapientiæ, sed ad summum poterit habere rationem subiecti *quo* valdè remoti, inquantum est subiectum animæ, & anima medio intellectu est subiectum ipsius sapientiæ. Vnde ex hoc non aufertur, quod sapientia immediatè formaliter, & tanquàm insubiecto quo recipiatur in intellectu. Et quod habeat rationem habitus intellectualis.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem. Sed generaliter de omni sapientia dicitur, quod est à Domino Deo; distinguo de omni sapientia infusa omitto minorem. De omni sapientia generalissimè loquendo, sub distinguo, dicitur quod est à Domino Deo, tãquàm à causa vniversali generaliter influente in omnẽ effectum creatũ, concedo minorem, tanquã à causa speciali infundente, seu operante independenter à concursu creaturæ Nego minorem, & consequentiam. Quia quando in allegato loco Ecclesiastici asseritur, quod omnis sapientia est causata à Deo; vel intelligitur de sapientia infusa determinatè; vel si generaliter extenditur ad omnem sapientiam, sensus verborum est; quod omnis sapientia est à Domino Deo per concursum generalem, quo concurrit adesse, & operationes omnium creaturarum. Et hoc non tollit, quod in productionem seu generationem sapientiæ connaturalis permanentis, habeant homines veram, & positivam influentiam; ità vt per assuefactionem humanorum actuum generetur, & habeatur talis sapientia, interveniente auxilio, seu concursu generali Dei, & sic sapientia habeat, quod sit habitus adquisitus.

AD Decimum Septimum argumentum respondetur dupliciter: primo concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, admissa maiori, distinguo minorem: sed sapientia habet rationem factivæ, distinguo; sapientia particularis sumpta in acceptione lata, secundùm quod sapientia extenditur ad significandam virtutem plurium artium, vt docet Aristoteles in principio huius præsentis capitis, concedo minorem. Sapientia vniversalis, & simpliciter dicta condistincta ab arte, & à reliquis habitibus intellectualibus, nego minorem, & consequentiam. Nàm in illo loco nomine sapientiæ potest intelligi ars secundum præfatam acceptionem, & considerationem. Et hoc modo non aufertur, quod sapientia vniversalis simpliciter dicta, sit simpliciter speculativa, & quod vt talis constituat habitum intellectualem. Secundo potest responderi, quod sicut aliquibus scientijs convenit, quod simul cum ratione scientiæ conservent rationem artis, & quod secundum quod sunt scientiæ sint speculativæ tantùm: & secundùm quod sunt artes, induant, & habeant, quod sint factivæ, & practicæ: ità pariformiter sapientia simpliciter dicta simul cùm esse sapientiæ contineat, & conservet eminenter aliquam rationem artis, per quam habeat, quod aliquo modo sit factiva, & practica. Vt de Sacra Theologia inter alia loca docet Angelicus Patens, & Præceptor 1. parte quæstione 1. articulo 4. Sed hoc non aufert, quod sapientia constituat habitum, & perfectissimum habitum attinentem ad lineam intellectualem.

AD Decimum Octavum Argumentum respondetur concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem; multitudo, & multiplicatio pertinent ad prædicamentum quantitatis, distinguo; multitudo, & multiplicatio quantitativa, seu prædicamentalis, sumpta in acceptione speciali, stricta, & rigorosa, omitto maiorem. Multitudo, & multiplicatio transcendentalis, sumpta in acceptione lata, nego maiorem. Sed in sapientia datur multitudo, & multiplicatio, distinguo minorem; in acceptione lata, seu trascendentali, transeat minor. In acceptione stricta, & prædicamentali, secundum quod pertinet ad prædicamentum quantitatis, nego

mino-

minorem,& consequentiam. Et hoc non aufert,quod sapientia sit verus habitus.

AD Decimum nonum argumentum respondetur,admissa maiori,negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem, sapientia habet rationem Doni Spiritus Sancti, distinguo; sapientia specialissimè sumpta, secundùm quòd non solùm habet rationem virtutis infusæ,verum etiam superadd it specialem modum motionis attinentis ad Spiritum Sanctum,concedo maiorem. Sapientia generalitèr sumpta, nego maiorem, & minorem cum consequentia. Nàm imprimis. Etiam si omnis sapientia propriè, & simplicitèr dicta,haberet rationẽ Doni Spiritus Sancti, non ideò aufertur à sapientia humana, quod verè, & propriè sit habitus;immò ex eo cõfirmaretur, quod haberet talem rationem; quia vt probat D. Thomas 1.2. quæstione 68. articulo 3. Donis Spiritus Sancti, verè, & propriè convenit,quod sint habitus.Deindè nàm admisso,& non concesso,quod Dona spiritus Sancti,non haberent rationem habituum; hoc non impedit, quod sapientia humana simplicitèr dicta talem rationem habitus habeat: quia sapientia humana connaturalis non habet, quod sit Donum Spiritus Sancti.

AD Vigesimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; nullus habitus habet, quod sit obiectum perceptibile per aliquem sensum, distinguo maiorem. Quantum ad entitatem, & quasi substantiam ipsius habitus, omitto maiorem. Quantum ad effectus aliquos procedentes ab ipso habitu, nego maiorem. Sed sapientia est perceptibilis per aliquẽ sensum externum, distinguo minorem, quantum ad aliquem effectum, aut speciale signum correspondens ipsi sapientiæ, concedo minorem. Est perceptibilis per aliquem sensum externum,quantum ad suam entitatem, & substantiam, nego minorem,& consequentiam. Quia quando dicitur, quod auditus percipit sapientiam, non est sensus, quod percipiat sapientiam,quantum ad suam entitatem,& quasi substantiam;sed quod auditus percipit aliquas propositiones vocales, quæ sunt effectus,aut signa ipsius sapientiæ.Et cùm hoc optimè componitur, & stat, quod sapientia sit verus habitus, respiciẽs habitum pro vero, & legitimo genere.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: sed versari circà principia, & conclusiones,convenit scientiæ,& intellectui principiorum:distinguo minorẽ,versari circà prædicta disiunctivè, & modo inferiori, concedo minorẽ. Versari circà principia, & conclusiones simul, & modo superiori, & perfectissimo,sicut attribuitur, & convenit sapientiæ, nego minorem, & consequentiam. quia respicere,vt legitimum obiectum;& proprium specificativum principia, & conclusiones simul,& modo eminentissimo,sicut competit,seu attribuitur sapientiæ, nec convenit intellectui principiorum; nec scientiæ,nec alicui alteri habitui; & sic propriè, & optimè assignatur pro differẽtia essentiali respectu sapiẽtię.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, quod in illo loco assignat Philosophus distinctivum sapientiæ determinatè per ordinem ad intellectum principiorum;& sic quanvis non assignet principia;quia in hoc,quod est versari circà principia videntur convenire intellectus,& sapientia;tamen ibi non excludit à ratione obiecti per se,& vnde debeat desumi quasi partialitèr differentia essentialis correspondens sapientiæ. Et aliàs in hoc præsenti capite nõ semel tantũ assignat Philosophus pro obiecto per se respectu sapientiæ,vtramque rationem. Præter quã quod in demonstratione, quã attribuit Philosophus sapiẽtię;dicẽs: *Quod sapientis est*, de quibusdam demonstrationem habere;videtur vtrũque includi scilicèt,principia,& demonstrationes: quià vtrumque attinet ad demonstrationem.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur ex supra dictis; & præcipuè ex animadversis in primo notabili; quod sapientia duplicitèr potest accipi; nempè,& pro sapientia particulari, secundum quid dicta, & pro sapientia vniversali simplicitèr, & absolutè tali. Et quando Aristoteles attribuit artibus, seu activitati, & virtuti in eis existenti rationem sapientiæ, loquitur de sapientia particulari, & secundum quid, habente solum rationem sapientiæ latè,impropriè, & secundum aliquam anologiam, aut methaphorã.Et de huiusmodi sapientia non procedit tertia conclusio; sed solùm procedit de sapientia vniversali simplicitèr dicta, quæ nullam habet coincidentiam cum artibus; & de huiusmodi certum est verificari rationem in conclusione assignatam, tanquàm legitimum, & radicale distinctivum; & sic est proprijssima differentia respectu illius.

AD Vltimum argumentum respondetur

tur, omissa maiori, negando minorē: quià potius ex eo quod ens habet talem vniversalitatem, quod omnia transcendit, & in omnibus reperitur, stat optimè, quod in eo tanquàm in legitimo obiecto, quod seu quasi totali, & adæquato coadvnentur, & contineantur prædictæ rationes quæ assignantur sapientiæ, tanquàm causæ, à quibus desumitur eius principalis, & proprijssima differentia; sicut in tertia conclusione est assertum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum sapientia sit vera virtus intellectualis, & quam speciem constituat?

NON Est idem aliquid esse habitum intellectualem; àc esse virtutem attinentem ad eandem lineam. Nàm præter quàm quod dantur plures habitus vitiosi attinentes ad intellectum, seu residentes in eo; qui quoad substantiam habent, quod sint habitus intellectuales, absque eo quod participent esse virtuosum; reperiuntur aliqui alij habitus, qui, nec determinatè habent esse virtuosum, nec determinatè habent esse vitiosum; vt videre est, in habitu suspicionis, & opinionis, quos assignat, & excludit à ratione virtutis intellectualis Aristoteles in superiori capite 3. Et sic stabilito, quod sapientia habeat rationem habitus & habitus attinentis ad intellectum; adhuc restat declarandum; àn talis habitus constituat veram virtutem intra genus intellectuale; vel non constituat? Et supposito quod sit vera virtus, quam speciem virtutis constituat; àn scilicèt subalternam; àn verò athomam, seu infimam.

NOTO Primo, sapientiam simpliciter dictam, prout condistinctam ab artibus, & ab eius operationibus dupliciter posse sumi; scilicet, & pro sapientia actuali, & pro sapientia habituali. Sapientia enim actualis dicit actum secundum, seu exercitium, & contemplationem alicuius superioris entitatis, aut honorabilissimæ naturæ, habita per altissimas causas, seu principia. Sapientia autem habitualis dicit qualitatem permanentem, seu habitum positivè inclinantem, & disponentem intellectum ad eliciendos alios similes actus contemplationis. Et præsens disputatio non procedit principaliter de sapientia actuali, sed de habituali: de isto enim habitu sapientiæ vniversalis simpliciter, & absolutè talis, inquirimus; an constituat virtutem verè, & propriè talem attinentem ad genus, seu ad lineam intellectivam.

NOTO Secundo ex his, quæ docet Angelicus Parens, & Magister super caput tertium Isaiæ in principio, & super Psalmum 44. etiam in principio: sapientiam simpliciter dictam, & ad huc habitualiter sumptam; tripliciter haberi; nempe, vel per inspirationem, & infusionem divinam; eo modo, quo participatur, seu habetur sapientia supernaturalis, per se infusa: vel per institutionem, seu assuefactionem humanam nudè sumptam, secluſa omni influentia, aut interventione diabolica; vel per assuefactionem humanam exercitam mediante aliqua revelatione diabolica. Et quando nunc inquirimus de habitu sapientiæ simpliciter dictæ: àn constituat virtutem propriam, & simpliciter talem intra lineam intellectivam: quæstio est de sapientia ethica modo connaturali habita per humanam assuefactionem nudè sumptam.

NOTO Tertiò, quod in habitibus intellectualibus, ad quarum lineam propriè attinet sapientia, possumus duas comparationes efficere, & duplicitèr tales habitus considerare; scilicet possumus eos comparare ad proprium finem, & obiectum, & possumus eosdem habitus comparare ad proprium subiectum, & mediantè subiecto ad finem ab eodem subiecto intentum. Et ex his duabus comparationibus, & considerationibus, quæ in habitibus possunt fieri; animadverto: quod ratio studiositatis in dictis habitibus non desumitur, aut attenditur ex obiecto, aut fine extrinseco operantis, seu subiecti, cui tales habitus insunt, sed ex obiecto proprio, & fine, ad quem per se, & ab intrinseco dicti habitus ordinantur.

SIT Igitur prima conclusio. Habitus sapientiæ vniversalis, & simpliciter dictæ, constituit determinatam virtutem intellectualem, distinctam à prudentia, intellectu principiorum, arte, & scientia. Hæc conclusio habetur expressè in Aristotele in capite tertio præcedenti; vbi tradens divisionem virtutis intellectualis, inter alia membra, seu species, quas proponit; assignat sapientiam. Ergò secundum Aristotelem sapientia verè, & propriè habet quod sit virtus intellectualis.

CON-

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius; nàm in omni recta diuisione membra dividentia debent participare rationem diuisi. Sed in præfata diuisione, quam tradit D. Thomas in prædicto capite tertio, ponit pro diuiso virtutem intellectualem, & statuit, seu assignat pro vno ex membris dividentibus sapientiam. Ergò conformitèr ad doctrinam Philosophi sapientia participat rationem virtutis intellectualis. Et sic debet similem virtutem constituere.

SED Dices, in illo loco non tradere, aut proponere Aristotelem diuisionem virtutis intellectualis propriè dictæ: sed solùm tradere diuisionem principiorum agendi intellectualitèr, præscindendo ab hoc quod talia principia agendi sint, vel nõ sint virtutes. Cuius indiciũ est quod in capite secundo præcedenti absolutè egit Aristoteles de principijs agendi, & intelligendi sub nomine potentiæ; & postea in capite sequenti; scilicèt in tertio huius libri prosequitur eandem materiam, dicens; nunc autem de eis principijs dicamus oportet: & tunc assignat relata principia, & inter ea proponit sapientiam. Ergò ex illa diuisione non infertur legitimè, quod sapientia habeat rationem virtutis intellectualis, sed ad summum deducitur, quod sit principium agendi.

SED Contra hoc est, nàm etiam si in tertio capite præcedenti prosequatur Philosophus sermonem de principijs agendi, & intelligendi, quem sub nomine potentiarum inceperat in capite secundo; tamen non prosequitur talem materiam, aut tractatum sub ratione potentiæ, aut potentiarum, sed sub alia altiori ratione, vt ipse Aristoteles animadvertit in principio dicti capitis tertij; dicens; *De ipsis igitur rursus dicamus oportet, altius initio sumpto.* Idest, sub altiori, & perfectiori ratione, quasi si diceret, in capite secundo egimus de principijs agendi, quæ habent rationem potentiæ; nunc autem agamus de illis, quæ habent rationem habitus virtuosi: & cum habitus virtuosi, vtpotè perfectiones potentiarum, sint præstantiores ipsis potentijs; ideò sumimus altius initium, & aggredimur explanationem præstantioris materiæ, quales sunt virtutes perficientes intellectum, & inter eas assignat sapientiam. Ergò secundum Aristotelem sapientia connumeratur inter virtutes intellectuales: & consequenter debet constituere virtutem intra talem lineam.

CONFIRMATTR Hoc: quia in ratione principij agendi, & intelligendi eodem modo ostendit Philosophus in præfato loco, se habere sapientiam, àc se habent ars, scientia, prudentia, & intellectus principiorum; vt constat ex numeratione, & assignatione talium principiorum. Sed scientia, ars, prudentia, & intellectus principiorum, taliter se habent, quod constituunt veras, & speciales virtutes intellectuales, distinctas à reliquis, vt in proprijs locis ostendimus. Ergò etiam sapientia debet constituere suã determinatam virtutem intra lineam intellectivã distinctã à reliquis virtutibus.

DEINDE Quantum attinet ad mentem, & sententiam Aristotelis confirmatur, & comprobatur proposita conclusio alijs doctrinis, quas adducit in diversis locis. Nàm imprimis in libro primo precedenti capite 7. agens de causis fœlicitatis; inquit. *Eodem modo cum hominis opus vitam quandam esse ponamus, & hànc ipsam operationem animæ, atque actus cum ratione: studiosi profectò viri: hæc ipsa sunt, cùm benè, rectèque fiunt. Singula autem benè per propriam virtutem efficiuntur. Quæ cum ita sint, fit, vt bonum humanum animæ sit operatio per virtutem; & si plures sint virtutes: per optimam nimirum, & perfectissimam, & insuper in vita perfecta.* Tùnc sic. Ecce vbi Aristoteles declarat optimum bonum humanum, seu naturalem fœlicitatem consistere in operatione virtutis, & præstantissimæ, aut nobilissimæ virtutis. Sed in libro decimo, & vltimo huius tractatus Æthicorum; cap. 7. demonstrat idem Philosophus, quod humana fœlicitas naturalis consistit in operatione sapientiæ. Ergò secundum doctrinam, & mentem Aristotelis certissimum est, quod sapientia constituit veram, & perfectissimam virtutem. Et cùm aliàs attineat ad lineam intellectivam, quod constituit virtutem intellectualem.

DEINDE Suadetur idem assumptũ ex doctrina, quam in præsenti capite tradit Philosophus, dicens: *Sapientiam autem in artibus his, qui in ipsis sunt exactissimi. Atque hic per sapientiam nil aliud intelligimus, quàm ipsius artis virtutem.* Tùnc sic. Ecce vbi Aristoteles in relatis verbis proponit sapientiam, quatenus pertinet ad artes, quæ solùm habet rationem sapientiæ secundum quid, in acceptione lata, & per quandam methaphoram; & huiusmodi sapientiæ attribuit, quod sit virtus. Sed sapientia vniversalis, & simplicitèr dicta, de qua procedit

disputatio est multo superior, & præstantior sapientia. Ergò potiori titulo, & ratione debet habere rationem virtutis; & cum pertineat ad intellectum debet habere rationem virtutis intellectualis.

DENIQVE Hoc ipsum convincitur ex doctrina, quam tradit idem Philosophus in capite duodecimo sequenti huius præsentis libri sexti: vbi comparans sapientiam, & prudentiam, tàm inter se, quàm cum alijs virtutibus inquit: *Insuper absurdum sanè videbitur, si prudentia, quæ quidem est inferior sapientia, sit magis domina, quàm ipsa, magisque princeps, nam ea, quæ agit dominatur in singulis, atque iubet. De his igitur est dicendum, nunc enim de ipsis dubitamus tantum. Primum itaque dicimus has expetendas necessè per se ipsas esse. Quippè cum sint partium vtrarumque virtutes, etiam si neutra ipsarum quidquam efficiat. Deinde, & faciunt quidem. At non vt medicina, sed vt sanitas; sic sapientia fœlicitatem. Nàm cum sit pars totius virtutis, fœlicem efficit, ex eo quod habetur, & operatur.* Ex qua doctrina sic argumentor; en vbi Philosophus per comparationem, quam efficit inter sapientiam, & prudentiam, docet, quod præstantior est sapientia, quàm prudentia. Sed hoc non posset verificari, si sapientia non haberet verè, & perfectissimè rationem virtutis intellectualis. Ergò sapientia debet obtinere rationem talis virtutis. Deinde nàm Aristoteles eidem sapiẽtiæ attribuit, quod sit pars omnis virtutis, eodem modo; immò, & præstantius, quàm prudentiæ. Sed prudentia dicitur pars omnis virtutis; ex eo quod est præstantissima, nobilissima, & perfectissima virtus. Ergò hoc ipsum debet admitti in sapientia. Præterea: quia in relato textu attribuit sapientiæ, quod sit principalissima causa fœlicitatis humanæ. Sed fœlicitas, vt constat ex locis supperius adductis, est effectus nobilissimæ virtutis. Ergò sapientia, à qua procedit, seu causatur legitimè humana fœlicitas: habet verè, & perfectissimè, quod sit virtus.

DEINDE Eandem conclusionem docet, & illustrat Angelicus Parens 1. 2. quæstione 57. articulo 1. vbi in argumẽto, sed contra eam convincit sequenti ratiocinio, dicens: *Sed contra; soli habitus speculativi considerãt necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in sexto Æthicorum quasdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ considerat necessaria; quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales sunt virtutes.* Ecce vbi demonstrat D. Thomas, quod habitus intellectuales speculativi versantes circà necessaria, quæ impossibile est aliter se habere; obtinent verè, & perfectè rationem virtutis intellectualis. Sed sapientia est habitus specularivus attinens ad lineam intellectivam, & versans circà obiecta altissima, & valdè necessaria; vt ex legitima consideratione eiusdem sapientiæ constat. Ergò sapientia verè, & propriè obtinet, & conservat rationem virtutis intellectualis.

DEINDE Idem assumptum compro bat: & amplius declarat in corpore eiusdem articuli, inquiens: *Respondeo dicendum quod cũ omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, vt supra dictum est. Duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus. Vno modo, qui à facit ad facultatem benè operandi: alio modo quia cum facultate facit etiam vsum bonum. Et hoc pertinet solùm ad illos habitus, qui respiciunt partem appetitiuam. Eo quod vis appetitiua animæ est, quæ facit vti omnibus potentijs, & habitibus. Cùm igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitiuam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solum intellectiuam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum intellectus. Non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes benè vti potentia, seu habitu. Ex hoc enim, quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad vtendum, sed fit potens speculari verum in his, quorum habet scientiam. Sed quod versatur scientia habita, hoc est movente voluntate: & ideo virtus, quæ perficit voluntatem, vt charitas, vel iustitia, facit etiam benè vti huiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant; sicut Gregorius dicit in sexto moralium, quod contemplativa est maioris meriti, quam activa.* Ecce vbi demonstrat Angelicus Magister, quod sapientia est virtus intellectualis; & vlterius manifestat differentiam, secundum quam habitus intellectuales, & inter eos, sapientia, habent constituere virtutem ad distinctionem virtutum moralium.

DENIQVE Idem assumptum convincit Angelicus Præceptor. In eadem quæstione 57. articulo 2. vbi inquirens: *An sint tantum tres habitus intellectuales speculativi scilicet sapientia, scientia, & intellectus.* Propositam quæstionem in corpore articuli sic resolvit: *Respõdeo dicendũ, quod sicut supra dictũ est. Virtus intellectualis speculativa est, per quã intellectus speculativus perficitur ad cõsiderandum*

randum Verum. Hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile. Vno modo sicut per se notum; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet vt principium, & percipitur statim ab intellectu: & ideò habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem, quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, & se habet in ratione termini, quod quidem potest esse dupliciter: Vno modo, vt sit vltimum in aliquo genere: alio modo, vt vltimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea, quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam, vt dicitur in primo Phisycorum. Ideò id, quod est vltimum respectu totius cognitionis humanæ, est id, quod est primum, & maximè cognoscibile secundum naturam. Et circà huiusmodi est sapientia, quæ considerat altissimas causas, vt dicitur in primo Methaphisycæ. Vndè conuenienter ordinat, & iudicat de omnibus; quia iudicium perfectum, & vniuersale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas. Quibus verbis declarat D. Thomas sapientiam, & constituere virtutem, & assignat etiam potissimam causam, seu rationem, ob quam competit sapientiæ talis constitutio virtutis intellectualis.

QVÆ Quidem ratio ad hanc formam potest reduci. Constitutivum formale virtutis intellectualis stat in hoc, quod sit perfectio habitualis determinans, & disponens intellectum circà cognitionem veri, aliquo speciali modo. Sed sapientia ex se habet, quod sit perfectio habitualis, seu habitus perficiens, & determinans intellectum in ordine ad cognitionem veri habitam per primas, & altissimas causas; vt constat ex proprio conceptu sapientiæ & ex distinctione, quam fundat, & habet respectu intellectus principiorum, & scientiæ. Ergò in sapientia salvatur proprium constitutivum virtutis intellectualis. Et consequenter, quod sit talis virtus.

CONFIRMAT Hoc ipsum Angelicus Parens ex illa vniversalissima doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro 2. capite 6. dum generaliter loquens de omni virtute, inquit: quod virtus est, quæ bonum facit habentem, & benè operantem; ob quod intra determinatam lineam intellectualem; ille habitus debet constituere virtutem, qui perficit hominem inesse intellectuali, & disponit ipsum ad hoc vt benè intelligat sed sapientia habitualis ex se, & secundum propriam rationem perficit hominem inesse intellectuali, disponendo ipsum ad hoc vt benè intelligat, seu perfectissimè contempletur entia, demonstrando veritates per altissimas causas, seu principia. Ergo sapientia participat id, quod propriè exigitur ad constituendam virtutem intellectualem; & eam constituit.

DENIQVE Proposita conclusio confirmari, & illustrari potest variis considerationibus; nam omnis perfectio habitualis ex his, quæ in hominibus reperiuntur, quæ supponit in Deo similem perfectionem, cuius sit participatio, sine dubio habet rationem habitus virtuosi, & intrà illam lineam, cuius est perfectio constituit veram virtutem. Sed sapientia est de genere humanorum actuum attinentium ad intellectum, & supponit in Deo perfectionem simpliciter simplicem, cuius sit participatio; cùm sapientia passim attribuatur Deo, & de illo dicatur in sacris litteris, Psalmo 103. *Omnia in sapientia fecisti.* Et Romanorum 11. *O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei.* Et sic alijs innumerabilibus locis. Ergò sapientia habitualis in creaturis intellectualibus existens habet verè, & propriè, quod sit virtus intellectualis.

DEINDE Omne id, quod in sacris litteris laudatur, & cuius exercitium commendatur, si est habitus habet verè, & propriè rationem habitus virtuosi, seu verè virtutis. Sed sapientia humana simpliciter dicta est verus habitus intellectualis considerata secundùm suum esse permanens, & alias in Sacra Scriptura laudatur, & eius conservatio, & exercitatio commendatur. Vt apparet ex toto libro Proberviorum. specialiter capite 4. *posside sapientiam*, & capite 5. *fili mi attende ad sapientiam.* Et capite 6. *disce sapientiam.* Et sic passim in libris Ecclesiastes, sapientiæ, & Ecclesiastici. Ergò sapientia habitualis verè, & propriè habet, quod sit virtus attinens ad lineam intellectualem.

SIT Secunda conclusio, si sapientia consideretur, secundùm quod attinet ad hunc tractatum, & eam agnovit Aristoteles, & de illa sermonem instituit in hoc præsenti capite; solum datur vnica sapientia, attinens ad lineam virtutum humanarum naturalium: ità vt species virtutis, quam constituit in ista determinata consideratione, est species athoma, seu infima. Hæc conclusio primo videtur expressa Aristotelis in hoc præsenti capite,

dùm

dùm dicit. *Constat autem eandem non esse sapientiam, & facultatem ciuilem. Nam si eam facultatem sapientiam esse dicent, quæ circà commoda propria versatur, multæ sanè sapientiæ erunt.* Ecce vbi Philosophus non solum condistinguit, & condividit sapientiam propriè, & simpliciter dictam à facultate civili. Verum etiam asserit, quod facultas civilis, non potest participare rationem sapientiæ; quià aliàs, si civilis facultas rationem sapientiæ obtineret; iàm darentur plures sapientiæ, deducens quasi ad inconveniens, quod dentur plures species sapientiæ. Ergò sapientia, quantum ad ordinem naturæ, seu considerata sub ea ratione, sub qua eam agnovit Aristoteles, & eo modo, quo de illa tractat, solùm constituit vnicam, & athomam speciem virtutis intellectualis.

DEINDE Eandem conclusionem expressè docet D. Thomas loco suprà adducto ex 1. 2. quæstione 57. articulo 2. in fine corporis, vbi hæc habet, prosequens doctrinam superius allatam. *Ad id verò, quod est vltimum in hoc, vel illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia; & ideò secundùm diuersa genera scibilium sunt diuersi habitus scientiarum. Cùm tamen sapientia non sit nisi vna.* En vbi Angelicus Præceptor inter alia discrimina, quæ assignat inter sapientiam, & scientiam animadvertit, quod inter dicta extrema datur hæc differentia scilicet; quod scientia habet quam plures species; sapientia autem vnicam tantum. Ergò secundùm D. Thomam sapientia humana propriè, & simpliciter dicta non continet sub se plures species; & sic non potest constituere speciem subalternam virtutis, sed solum constituit speciem infimam, seu athomam.

DEINDE Suadetur proposita conclusio ratione. Ad hoc vt sapientia humana constitueret speciem subalternam virtutis, deberet continere sub se plures differentias, aut species sapientiæ. Sed non continet intrà, aut infrà se tales species, seu differentias specificas. Ergò sapientia non potest constituere speciem subalternam sed solum speciem athomam virtutis. Maior patet ex ipso conceptu, & ratione speciei subalternæ, & minorem probo: multiplicatio specifica virtutum requirit, aut præsupponit multiplicationem specificativorum, seu diversitatem obiectorum, & rationum formalium, à quibus desumatur, & in ordine ad quas rationes formales ostendatur, & declaretur distinctio talium specierum. Sed intrà sapientiam simpliciter dictam non continentur plures rationes formales obiectivæ in ordine ad quas desumantur, & declarentur plures differentes species sapientiæ. Ergò sapientia propriè, & simpliciter dicta non continet intrà, aut infrà se plures species, aut differentias specificas virtutum. Maior in scholis, & principijs Angelici Parentis est nota; & vltimam minorem probo ex doctrina, quam idem Angelicus Magister tradit loco vbi proximè in medio corporis; vbi ad demonstrandum potissimam differentiam repertam inter scientiam, & sapientiam, quantum ad elicientiam demonstrationum, dicit. *Verum autem, quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, & se habet per modum termini: quod quidem potest esse dupliciter: vno modo vt sit vltimum in aliquo genere: alio modo vt sit vltimum respectu totius cognitionis humanæ.* Et ex his terminis seu principijs attribuit scientiæ quod respiciat prima principia in aliquo determinato genere; & cùm dentur plura genera determinata, quorum principia, aut termini inspiciantur à scientijs; ideò intrà scientias datur legitima ratio, & causa ad multiplicandas species: & scientia absolutè sumpta specificè multiplicatur. At verò sapientiæ simpliciter dictæ solùm convenit respicere pro termino suæ resolutionis, seu processûs resolutivi, id, quod est vltimum respectu totius humanæ cognitionis; à quo formaliter dependet in sui specificatione. Sed id, quod habet rationem vltimi respectu totius humanæ cognitionis, tantùm est vnicum. Ergo intrà sapientiam simpliciter dictam solum datur vnica ratio formalis conducens ad constitutionem speciei, & sic solùm debet, & solùm potest constitui vnica species athoma dictæ sapientiæ.

SECVNDO Suadetur conclusio à simili, seu paritate desumptà ex alijs virtutibus, & præcipuè ex fortitudine. Nam ideò fortitudo in linea morali non multiplicat species, constituẽdo virtutem subalternam: quia intrà fortitudinem non reperiuntur plures rationes formales specificativæ, sed vna tantum, quæ est ratio firmitatis honestæ in ordine ad rationabiliter se gerendum circà pericula belli. Sed etiam intrà sapientiam propriè, & simpliciter dictam, solùm datur vnica ratio formalis specificans desumpta à primis principijs demonstrativis, seu vltimis terminis attinentibus ad processum resolutivum omnis humanæ cognitionis. Ergò

quem-

quemadmodum in fortitudine non multiplicantur ſpecies, ſed fortitudo ſolum conſtituit vnicam ſpeciem athomam virtutis moralis: ſimiliter debet contingere, & admitti, & fateri in ſapientia; videlicet quod ſolùm conſtituat ſpeciem athomam virtutis intellectualis.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam concluſionem ad probandum quod ſapientia per ſe non habeat conſtituere ſpecialem virtutem intrà lineam intellectualem. De ratione virtutis eſt, quod ſit habitus operativus; ſi quidem virtus ex ſe habet, quod faciat bonum habentem, & benè operantem. Sed ſapientia non habet, quod ſit habitus operativus. Ergò ſapientia nullo modo poteſt conſtituere virtutem. Maior patet, & minorem probo, habitus operativi, oſtendunt eſſe practicum, & contrapoſitum habitibus ſpeculativis: ſi quidem ſpeculativum, & practicum penes hoc differunt; ſcilicet quod practicum eſt idem, àc operativum; & ſpeculativum non habet, quod ſit operativum. Sed ſapientia determinatè habet rationem habitus ſpeculativi, vt ſufficienter declarat Ariſtoteles in hoc præſenti capite, dicens: *Sapientem ergò non ſolùm ea ſcire, quæ ex principijs cognoſcuntur, ſed etiam circà principia dicere vera oportet. Quarè ſapientia, vt caput habens eſt ſcientia rerum earum, quæ honorabiliſsmia ſunt.* Ergò ſapientia non eſt propriè habitus operativus, nec habet conſtituere vllo modo virtutem.

SECVNDO Arguitur, vt enim, docet Philoſophus in ſuperiori libro primo, capite 9. fœlicitas humana eſt præmium virtutis; ob quod omnis virtus ex ſe habet dicere habitudinem ad fœlicitatem, tanquam ad finem, & præmium medijs operationibus virtuoſis conſequendum. Sed ſapientia non ordinatur ad fœlicitatem, tanquam ad præmium, & finem conſequendum medijs ſuis operationibus virtuoſis. Ergò in ſapientia non ſalvatur id, quod abſolutè exigitur ad virtutem, nec poteſt verè, & propriè virtutem conſtituere. Maior ex adiunctis apparet certa, & minorem probo: vt enim docet Philoſophus in capite 12. huius præſentis libris ſexti; fœlicitas humana, aut conſiſtit in ſapientia habituali, aut ad minus in operatione elicita à tali habitu; ait enim. *At non vt medicina ſanitatem, ſed vt ſanitas ſic ſapientia facit fœlicitatem.* Sed idem non ordinatur, ad ſe ipſum, tanquàm ad finem extrinſecum conſequendum. Ergò ſapientia, non ordinatur ad fœlicitatem, tanquam ad præmium, aut finem per ipſam, aut medijs ſuis operationibus conſequendum. Et ſic in ſapientia non ſalvatur id, quod abſolutè exigitur ad conſtituendam virtutem. Nec poteſt vllo modo virtutem conſtituere.

TERTIO Arguitur ſapientia eſt quædam ſpecies ſcientiæ, vt conſtat ex doctrina Ariſtotelis relata in primo argumento: ſcilicet: *Quarè ſapientia ſcientia eſt rerum earum, quæ honorabiliſsima ſunt.* Sed ſcientia non conſtituit virtutem. Ergò nec ſapientia. Minorem probo, id, quod condividitur à virtute, & contraponitur illi, non poteſt conſtituere virtutem, aut eſſe virtus. Sed texte Ariſtotele, libro quarto Topicorum, capite 2. ſcientia, & virtus condividuntur, & contraponuntur inter ſe. Ergò ſcientia non conſtituit virtutem: àc per conſequens, nec ſapientia poteſt vllo modo virtutem conſtituere.

QVARTO Arguitur; ſi ſapientia conſtitueret virtutẽ intellectualem; etiam opinio conſtitueret ſimilem virtutem. Sed opinio non poteſt conſtituere virtutem intellectualem, nec vllo alio modo. Ergo nec ſapientia: conſequentia eſt legitima. Minor conſtat ex Ariſtotele in ſuperiori capite 3. huius præſentis libri. Et minorem probo: ſi propter aliquam rationem ſapientia conſtitueret virtutem intellectualem; maximè quià eſt contemplativa rerum earum, quæ honorabiliſsima ſunt; vt in præſenti capite docet Ariſtoteles. Sed etiam opinio poteſt ſe extendere ad contemplandum ea, quæ honorabliſsima ſunt nam circà talia, ſicut poteſt dari vna ſapientia, poſſunt etiam verſari, & dari quàm plures opiniones. Ergò ſi ſapientia conſtitueret virtutem intellectualem, opinio etiàm conſtitueret ſimilem virtutem; & cùm opinio illam non conſtituat, nec ſapientia.

QVINTO Arguitur; ex illa doctrina, quam in præſenti capite proponit Philoſophus, dùm dicit: *Atque hic per ſapientiam nil aliud intelligimus, quàm ipſius artis virtutem.* Ex qua quidem doctrina ſic argumentor; ſi ſapientia conſtitueret virtutem; maximè virtutem artis; ſiquidem hic nomine ſapientiæ, nihil aliud intelligitur quàm virtus artis. Ergò imprimis dato, quod ſapientia conſtituat virtutem, non habet conſ-

constituere virtutem specialem distinctam ab arte, sed solùm virtutem coincidentem cum arte. Secundo; quia ars nullo modo videtur cõstituere virtutẽ. Ergò si sapientia solùm habet constituere virtutẽ per artem; nullo modo constituit virtutẽ propriè, & strictè acceptam. Antecedens probo; vt enim docet D. Augustinus lib. secundo de libero arbitrio, capite 19. virtus est, qua nullus malè vtitur. Sed omnes artes, secundum se consideratæ sunt talis cõditionis, quod artifices possunt malè vti illis. Ergò artes nullo modo possunt constituere virtutem, & sic nec sapientia.

SEXTO Arguitur ex quadam doctrina, quam loco vbi proximè adducit D. Augustinus, dicens; quod virtus est bonus vsus liberi arbitri. Sed sapientia non est bonus vsus liberi arbitri. Ergò sapientia non potest constituere virtutem. Maior constat ex D. Augustino, & minorem probo, vsus liberi arbitrij propriè, & formaliter pertinet ad voluntatem. Sed sapientia non pertinet propriè, & formaliter ad voluntatem, sed ad intellectũ. Ergò sapientia nõ est bonus vsus liberi arbitri; & consequenter, non potest vllo modo constituere virtutem. Quod assũptum confirmari, & comprobari potest ex doctrina, quam tradit Philosophus in superiori libro 2. capite 6. vbi diffiniens generaliter virtutem, illi attribuit, quod sit habitus electivus, quod de sapientia verificari non potest; ex eo quod electio, seu electivum attinet ad voluntatem; & sapientia pertinet ad intellectum. Ergò idem àc prius.

SEPTIMO Arguitur, secundum Divum Augustinum, libro 1. de Moribus Ecclesiæ, capite 13. virtus est ordo amoris. Sed sapientiæ non competit quod sit ordo, aut ordinatio amoris. Cùm ordinatio amoris fiat determinatè in voluntate, ad quam non pertinet sapientia. Ergò ratio, & diffinitio virtutis, quam tradit Divus Augustinus non verificatur de sapientia, nec sapientia potest habere rationem virtutis.

OCTAVO Arguitur; si sapientia constitueret veram virtutem, præstaret effectum, & denominationem talis. Sed sapientia nonp ræstat effectum, & denominationem attinentem ad virtutes propriè dictas. Ergò sapientia non potest constituere virtutem, quæ verè, & propriè sit talis. Maior patet, & minorem probo; de ratione virtutis est, quod faciat bonum habentem, & quod præstet illi similem denominationem. Sed sapiẽtia per se, & formaliter; etiam si proprio subiecto tribuat denominationem, & effectum sapientis; tamen non tribuit effectum, aut denominationem boni; non enim, ex eo quod aliquis habeat sapientiã quantumvis sit sapiens, non ideò dicitur propriè bonus. Ergò sapientia per se non præstat effectum, & denominationem correspondentẽ ad virtutem propriè dictam, nec per se cõstituit similẽ virtutem.

NONO Arguitur, timor Domini non constituit virtutem intellectualem. Ergò neque sapientia potest constituere similem virtutem. Antecedens constat, ex eo quod virtutes intellectuales pertinent ad potentiam intellectivam, & timor Domini non pertinet ad potentiam aliquam cognoscitivam, sed appetitivam. Et consequentiam probo. Ex illo Iob 28. *Ecce timor Domini ipsa est sapientia, & recedere à malo intelligentia.* Ergò cum sapientia, & timor Domini sint idem; si sapientia constitueret virtutem intellectualem, etiam timor Domini illam constitueret. Et cum timor Domini non possit constituere huiusmodi virtutem, nec sapientia videtur, quod possit constituere illam.

DECIMO Arguitur, si sapientia constitueret virtutem intellectualẽ; etiam charitas posset constituere virtutem intra eandem lineã intellectivam. Sed charitas nec constituit, nec potest constituere virtutem intrà lineam intellectivã. Ergò nec sapientia. Cætera patent, & maiorẽ probo; ex doctrina D. Augustini in libro de Gratia Novi Testamenti, capite 18. vbi inquit; quod sapientia est charitas Dei; & sic cum charitas, & sapientia sint idem; si sapientiæ competeret constituere virtutem intellectualem, etiam deberet convenire charitati. Sed certissimum est non convenire talem constitutionem virtutis intellectualis charitati. Ergò nec debet convenire sapientiæ.

VNDECIMO Arguitur; omnis virtus intellectualis pertinet ad intellectum. Sed sapientia non videtur pertinere ad intellectum. Ergò sapientia non potest constituere virtutem intellectualem. Maior patet, & minorem probo; vnus, & idem habitus non potest pertinere ad intellectum, & ad voluntatem, seu ad appetitum. Sed sapientia pertinet ad voluntatem, seu ad appetitum. Ergo non pertinet ad intellectum. Cætera apparent certa, & vltimã minorem probat D. Thomas ex illo Ecclesiastici 6. vbi dicitur: *sapientia doctrinæ.* Secundum nomen eius est; sed nomen sapientiæ dicitur ab eo, quod pro-

propiè pertinet ad effectum, seu ad potentias appetitivas: nam sapientia dicitur, quasi sapida scientia, seu scientia afferens saporem, seu iucunditatem, & delectationem, quod propiè correspondet appetitui. Ergò sapientia pertinet ad voluntatem, seu ad appetitum, & non ad intellectum. Et sic non potest constituere virtutem intellectualem.

DVODEDIMO Arguitur, nulla virtus est superflua; quià natura abhorret superfluitatem, & non abhorret aliquam virtutẽ. Sed virtus intellectualis sapientiæ est superflua. Ergò sapientia non constituit virtutem intellectualem. Maior est nota. Et minorem probo: si virtus sapientiæ non esset superflua, maximè quia deserviret ad perficiendum, complendum, & determinandum intellectum in ordine ad contemplationem rerum divinarum. Sed ad hoc non videtur virtus sapientiæ necessaria, aut deserviens; quià per habitum intellectus principiorum perficitur, completur, & determinatur sufficienter intellectus ad contemplandum tàm circa divina, quàm circà alia inferiora. Ergò virtus intellectualis sapientiæ distincta ab intellectu est superflua, & sic non debet admitti.

DECIMO Tertio arguitur, nulla virtus intellectualis subiectatur in parte, aut appetitu irascibili. Sed sapientia subiectatur in appetitu irascibili. Ergò sapientia non constituit virtutem intellectualem. Maior est certissima, & minorem probo, in ea parte, aut potentia propriè subiectatur quilibet habitus, vbi quiescit, permanet, & modo connaturali conservatur. Sed sapientia quiescit, permanet, & modo connaturali conservatur in corde, vbi residet appetitus irascibilis, vt colligitur ex illo Proverbiorum capite 14. *In corde prudentis requiescit sapientia, & indoctos quosque erudiet.* Ergò sapientia subiectatur in appetitu irascibili, & sic non constituit virtutem intellectualem.

DECIMO Quarto arguitur, de virtutibus, & omnibus operibus virtuosis possunt homines gloriari; cùm omnes virtutes, & operationes virtuosæ sint conformes rectæ rationi, & conscientiæ; & de omnibus, quæ rectæ conscientiæ conformantur, possint homines optimè gloriari, iuxtà illud Apostoli 2. ad Corinthios, capite 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Sed de sapientia, & operationibus illius non videtur licitum gloriari, secundum illud, quod habetur Ieremiæ capite 9. *Non glorietur sapiens in sapientia sua.* Ergò sapientia propriè, & per se non habet constituere virtutem.

DECIMO Quinto arguitur, omnis virtus in quacunque linea sit, habet aliquod vitium contrarium, vt apparet generaliter discurrendo per omnes; virtutes enim morales rectificativæ passionum, seu partis animalis, vt sunt fortitudo, & tẽperãtia, & omnes partes potentiales earũ non solum adversantur vni vitio, sed duobus, inter quæ statuunt mediocritatẽ: virtutes autem morales rectificativæ actuum humanorum, vt iustitia, & eius species respiciunt pro contrario iniustitiam absolutè sumptã, & diversas iniustitias quas assignat Philosophus in superiori lib. 5. c. 1. & 2. & intrà lineam intellectualẽ, ars, respicit pro contrario vitio inertiam, vt declarat Philosophus in calce capitis quarti præcedentis, scientia etiam videtur contrariari, nescientiæ, seu ignorantiæ. Prudentiæ autem contrariatur imprudẽtia; & sic de cæteris. Sed sapientiæ nullum vitium videtur contrariari. Ergò sapientia nullo modo potest constituere virtutem. Maior patet ex adiunctis, & minorem probo; si sapientiæ contrariaretur aliquod vitium, maximè stultitia: siquidem non apparet aliquod aliud, quod proprius ei adversetur. Sed stultitia non fundat, aut habet aliquam contrarietatem cum sapiẽtia. Ergò sapientiæ nullum vitium contrariatur. Maior apparet certa. Et vltimam minorem probo; vnum contrarium non est per se loquendo causa formationis, aut conservationis alterius, sed potius destructionis, seu corruptionis illius, vt constat ex diffinitione cõtrariorum, quã tradit Aristoteles libro 10. Methaphisycæ cap. 6. dicens: quod contraria sunt: *Quæ sub eodem genere maximè distant, & ad eodem subiecto mutuò se se expellunt.* Sed stultitia per se habet, quod sit causa formationis, seu àdquisitionis, & conservationis sapientiæ; vt colligitur ex illo Apostoli 1. ad Corinthios capite 3. *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc seculo stultus fiat, vt sit sapiens.* Ergò stultitia nullam contrarietatem fundat, aut habet cum sapientia: & sic sapientiæ non videtur contrariari aliquod vitium, nec potest vllo modo constituere virtutem.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Nulla virtus coincidit cùm aliquo vitio. Sed sapiẽtia humana habet coincidentiam cùm aliquo vitio. Ergò sapientia humana non potest constituere virtutem. Maior est certa,

ta, & minorem probo ; ſtultitia eſt quoddam vitium intellectuale, vt patet. Sed ſtultia, & ſapientia inter ſe coincidunt, vt apertè videtur docere Apoſtolus loco vbi proximè dum dicit : *Sapientia huius mundi ſtultitia eſt apud Deum.* Ergò ſapientia humana habet coincidentiam cum aliquo vitio. Ac perconſequens, talis ſapientia nullo modo poteſt conſtituere virtutẽ.

DECIMO Septimo arguitur, caliditas malitioſa, quæ duplicitas dicitur, nullo modo conſtituit virtutem. Ergò nec ſapientia humana poteſt virtutem conſtituere. Antecedens eſt certum, & conſequentiam probo ex doctrina Divi Gregorij, quam tradit libro 10. moralium capite 27. vbi ait : *Sapientia huius mundi eſt cor machinationibus tegere.* Quod videtur attinere ad caliditatem, ſeu duplicitatem animi. Ergo ſi duplicitas ; & caliditas malitioſa non conſtituunt vllo modo virtutem, nec ſapientia humana poteſt illam conſtituere; cùm coincidat cum tali caliditate.

DECIMO Octavo arguitur id, quod conſtituit veram virtutem, ſemper conducit ad conſervationem vitæ humanæ, ſeu rationalis. Ità vt conſervet rationem medij habentis vtilitatem ad talem finem. Sed ſapientia humana non ſemper conſervat vtilitatem ad per agendam humanam ſeu rationalem vitam, ſed aliquando redditur inutilis : vt colligitur ex illo Ieremiæ 49. *Periit conſilium a filijs; inutilis facta eſt ſapientia eorum.* Ergò in ſapientia humana non ſalvantur ea, quæ ſunt de ratione virtutis. Et ſic nullo modo poteſt virtutem conſtituere.

DECIMO Nono arguitur, nulla virtus, verè participans, aut habens rationem virtutis fundat oppoſitionem cùm Deo. Sed ſapientia humana fundat oppoſitionem, & habet inimicitiam cùm Deo. Ergò ſapientia humana non poteſt conſtituere virtutem propriè dictam. Maior patet : quià de ratione virtutis, generaliter loquendo (inquantum virtus eſt) eſt, quod habeat conſonantiam, ſeu conformitatem cùm recta ratione ; ac per conſequens, cùm Deo. Et minorem probo ; ſapientia humana videtur coincidere cùm ſapientia carnis : quià non apparet, quod detur aliqua alia ſapientia carnis, niſi, quæ datur in hominibus, ſeu in anima rationali, dùm eſt vnita carni. Sed ſapientia carnis fundat oppoſitionem, & habet inimicitiam cùm Deo ; vt expreſsè docet Apoſtolus capite 8. ad Romanos, dicens : *Quoniam ſapientia carnis inimica eſt Deo. Legi enim Dei non eſt ſubiecta ; nec enim poteſt.* Ergò ſapientia humana fundat oppoſitionem, & habet inimicitiam cum Deo. Et ſic non poteſt conſtituere virtutem propriè dictam.

VIGESIMO Arguitur, nulla virtus ex ſe habet diſponere, aut motivum præſtare, ad hoc vt à Deo evacuetur, ſeu deſtruatur, vel deperdatur. Sed ſapientia humana, ex ſe præſtat fundamentum, ſeu diſponit, & movet ad hoc vt à Deo deperdatur, ſeu deſtruatur, & evacuetur ; vt conſtat ex illo Apoſtoli 1. ad Corinthios capite 1. *Scriptum eſt enim : perdam ſapientiam ſapientum ; & prudentiam prudentum reprobabo. Vbi ſapiens? Vbi ſcriua? Vbi conquiſitor huius ſeculi? Nonne ſtultam fecit Deus ſapientiam huius mundi?* Ergò ſapientia humana non participat id, quod eſt proprium virtutis. Et conſequenter, nullo modo poteſt conſtituere virtutem.

VIGESIMO Primo arguitur contra ſecundam concluſionem ad probandum; quod ſapientia propriè, & ſimpliciter dicta conſtituat virtutem ſubalternã. Illa virtus, quæ ſubſe continet plures ſpecies differentes, eſt virtus ſubalterna. Sed ſapientia continet ſub ſe plures ſpecies, aut habitus virtuoſos ſpecie differentes. Ergò ſapientia conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis. Maior eſt manifeſta. Et minorem probo ; Sacra doctrina, ſeu Theologia, & Methaphiſica ſunt habitus ſpecie differentes, cùm reſpiciant diverſa obiecta formalia ſpecificativa. Sed Theologia, & Methaphiſica continentur ſub ſapientia propriè, & ſimpliciter dicta, vt de Theologia docet D. Thomas 1. parte quæ. 1. art. 6. & de Methaphiſica docet Philoſophus lib. 1. Methaphiſicæ cap. 1. & 2. Ergò ſapientia continet ſub ſe plures habitus ſpecie differentes.

Et Poteſt hoc confirmari ex eo quod ſupra incommento præcedentis capitis ſexti admiſimus, quod conſtituere ſpeciem athomam virtutis intra lineam virtutum intellectualium eſt proprium intellectus principiorum. Sed ſapientia eſt habitus, & virtus intellectualis diſtincta ab intellectu principiorum. Ergò ſapientia non conſtituit virtutem athomam, ſed ſubalternam intra dictam lineam intellectivam.

Vigeſimo ſecundo arguitur ex doctrina, quã tradit Philoſophus in præſenti capite, dicens : *Sapientiam autem in artibus*

ijs

iis tribuimus, qui in ipsis sunt exactissimi, atque hic per sapientiam nil aliud intelligimus, quàm ipsius artis virtutem. Tunc sic. Secundum Aristotelem, sapientia aut coincidit cùm artibus, aut consequitur ad ipsas artes, & ad earum multiplicationem multiplicatur. Sed in linea artis dantur plures artes specie differentes. Ergò etiam intrà lineam sapientiæ debent dari, & admitti plúres sapientiæ habentes distinctionem specificã. Sed eo ipso, quod dentur plures sapientiæ specie distinctæ, sapientia constituit speciem subalternam virtutis. Ergò talem speciem subalternam & non athomã virtutis debet cõstituere.

VIGESSIMO Tertio arguitur, sapientia secundùm se est intellectus, & scientia. Ergò secundùm se habet constituere speciem subalternam virtutis. Antecedens constat, & consequentiam probo; intellectus, & scientia sunt virtutes specie differentes; & sic si sapientia est intellectus, & scientia; continet intra se plures virtutes specie differentes. Sed eo ipso quod contineat virtutes specie distinctas est species subalterna. Ergò ex eo quod sapiẽtia est intellectus, & sciẽtia, habet etiã quod constituat speciem subalternam virtutis, & nõ speciem athomam, aut infimã.

VIGESIMO Quarto Arguitur sapientia coincidit cùm scientia vt docet Philosophus in hoc capite, dùm dicit: *Quare constat exactissimam scientiarum ipsam sapientiam esse. Et vt caput habens, scientia rerum earum, quæ honorabilissima sunt.* Sed scientia intra lineam intellectualem non constituit speciem athomã virtutis, sed speciem subalternã; vt constat ex tot, & tàm diversis scientijs, quot dantur. Ergò etiam sapientia coincidens cùm scientia, debet constituere speciem subalternam, & non speciem athomam.

VIGESIMO Quinto arguitur; sapientia, & prudentia sunt idem. Sed prudentia constituit virtutem subalternam, vt ostendimus suprà circà caput quintũ; & amplius ostendemus circà sequens caput octavum. Ergò etiam sapientia debet constituere speciem subalternam virtutis, & non speciem athomam. Cætera constant, & maiorẽ probo; ex illo Proverbiorum capite 10. vbi dicitur: *Sapientia est viro prudentia.* Ergò sapientia, & prudentia, sunt idem. Ac per consequens, cùm prudentia intra lineam intellectualem constituat virtutem subalternam; etiam sapientia debet constituere similem speciẽ.

DENIQVE Arguitur; de sapientia humana verificatur, quod sub se contineat plures species sapientiæ; ità vt se habeat ad modum generis respectu earum. Ergò etiam verificatur, quod sit species subalterna virtutis intellectualis. Consequentia videtur legitima: Et antecedens suadeo, primò ex illo actorum capite 7. *Et eruditus est Moyses omni sapientia Ægiptiorum: & erat potens in verbis, & in operibus suis.* Ecce vbi *ly in omni sapientia* si benè inspiciatur, non indicat vniversalitatem specificam intrà in eandem speciem sapientię, sed vniversalitatem genericam continentem varias differentias, & species sapientiæ. Secundo id ipsum videtur colligi, & confirmari ex illo Apostoli ad Ephesios 1. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiæ eius, quæ superabundauit in nobis in omni sapientia, & prudentia.* Idest, secundum omnes differentias, & species sapientię, & prudentię. Tertio idem reperitur 1. ad Colossenses: *Ideò, & nos ex qua die eaudiuimus, non cessamus pro vobis orantes, & postulantes, vt impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia;* & paulò inferius: *Nos Christum anuntiamus corripientes omnem hominem, & docentes omnem hominem in omni sapientia.* Ergò de sapientia humana verificatur, quod subse habeat plures differẽtias, & species sapientiæ; & sic debet cõstituere speciem virtutis subalternam, & non infimã.

RESPONDETVR ad primum argumentũ distinguẽdo maiorem, de ratione virtutis est, quod sit habitus operativus distinguo maiorem; habitus operativus; id est, eliciens aliquem actum secundùm, seu habens propriũ exercitium, sivè practicũ, sivè speculativum, cõcedo maiorẽ. Quod sit habitus operativus, eliciendo, seu exercendo operationem practicam, nego maiorem. Sed sapientia non est habitus operativus, distinguo minorẽ; eliciens operationem practicã, concedo minorem. Non est habitus operativus eliciens, seu exercens operationem speculativam, nego minorem, & consequentiam. Quia ad rationem virtutis intellectualis, qualis est virtus, quam constituit sapientia sufficit esse operativum speculativè. Vnde ad hoc ipsum argumentum respondet Angelicus Magister 1.2. quæst. 57. art. 1. ad 1. dicens: *Quod duplex est opus; scilicèt interius, & exterius; practicũ ergò, vel operatiuum, quod dividitur contrà speculatiuum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculatiuus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum, & secundum hoc est habitus operatiuus.*

AD Secundum argumentum respondetur, quod quando Aristoteles in superiori, lib. 1. cap 9, dicit: Quod fœlicitas est præmium virtutis, intelligitur illa doctrina non vniversaliter incõparatione ad omnẽ virtutẽ: sed præmium virtutis: quasi determinando ad virtutes morales, vt videtur interpretari D. Thomas: vel quod sit præmiũ virtutis incomparatione ad omnes alias virtutes inferiores, præter suprẽmã, in cuius exercitio, seu operatione formaliter, & principaliter stat, aut consistit fœlicitas ipsa. Et cũ sapientia sit suprema inter omnes virtutes; & illius exercitiũ sit perfectissima operatio humana: ideò actus illius non debet ad fœlicitatem ordinari, qui est fœlicitas ipsa. Et hoc non tollit à sapientia, quod sit virtus intellectualis: immò, & confirmat, quod sit optima, & suprema inter omnes virtutes. Vndè Angelicus Parens, vbi proximè ad secundum, ait: *Quod virtus est aliquorum dupliciter. Vno modo sicut obiectorum; & sic huiusmodi virtutes speculatiuæ non sunt eorum, per quæ homo fit beatus, nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem, vel obiectum completæ beatitudinis quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur esse virtus aliquorũ, sicut actuum: & hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum, per quæ homo fit beatus: tùm quia actus harum virtutum possunt esse meritorij, sicut dictum est: tùm etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ incontemplatione veri consistit.*

AD Tertium argumentum respondetur, omissa maiori, negando minorem. Et ad probationẽ, distinguo maiorem; id, quod condividitur contrà virtutem, non potest esse virtus, distinguo maiorẽ: eo modo, aut sub ea ratione, sub qua condividitur à virtute, & contraponitur illi, concedo maiorẽ. Aliter, aut sub alia ratione, nego maiorem. Sed scientia secundũ Aristotelẽ condividitur à virtute, & contraponitur illi, distinguo minorem; à virtute morali, concedo minorem. A virtute intellectuali, seu à virtute vt sic, & absolutè sumpta, nego minorem, & consequentiam. Quià quando Aristoteles dividit scientiam contra virtutem specialiter contraponit sciẽtiam virtutibus moralibus, nõ autẽ virtuti, vt sic: ex quo solũ sequitur, quod sciẽtia, & sapiẽtia nõ sint virtutes morales, sed nõ aufertur, quod sint virtutes intellectuales.

AD Quartum argumentum respondetur, negando prin ã maiorẽ. Et ad probationẽ, distinguo maiorẽ: si propter aliquã rationẽ sapientia constitueret virtutẽ intellectualem; maximè, quia est contemplativa rerũ earũ, quæ honorabilissima sũt distinguo maiorẽ. Quià est contemplativa eorũ benè, seu cũ determinatione, & adhæsione semper ad verũ, concedo maiorẽ. Quià est cognoscitiva, & cõtemplativa eorum præcisè, aut quomodocunq; nego maiorẽ. Sed etiã opinio est cognoscitiva eorũ, quæ honorabilissima sunt, distinguo minorẽ: est cognoscitiva eorũ, sinè firma adhæsione ad verum, transeat minor. Est cognoscitiva illorũ cũ firma adhæsione ad verũ, nego minorẽ, & consequentiã. Quia ad constituendã virtutem intellectualem: exigitur, quod habitus induens, & habens talẽ rationẽ habeat determinationẽ, & firmam adhæsionem ad verũ. Et cũ sapientia hoc observet, & alià s opinio, & suspicio id non participet; ob hanc rationẽ, & causã enumerat Philosophus sapiẽtiã inter virtutes intellectuales, & excludit à tali ratione opionem, & suspicionẽ in cap. 3. præcedenti. Et sic Angelicus Parens, 1. 2. q. 57. art. 2. ad 3. ait: *Quod habitus virtutis determinatè se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonũ autem intellectus est verum. Malum autem eius est falsum. Vndè soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verũ, & nunquã falsũ; opinio verò, & suspicio possunt esse veri, & falsi. Et ideo nõ sunt intellectuales virtutes, vt dicitur in 6. Æthicorum.*

AD Quintũ argumentũ respondetur, quod sicut in expositione litteræ textus huius præsentis capitis annotavimus, & animadvertimus duplex est sapientia: alia scilicet particularis dicens completam, aut perfectam cognitionem in aliqua determinata materia; & alia vniversalis propriè, & simpliciter dicta. Et quando Philosophus in principio huius capitis appropriat rationem, & nomen sapientiæ artibus, loquitur de sapientia particulari sũpta in acceptione lata, & quasi methaphorica; & secundum istam acceptionem, & considerationem verissimum est, quod cũ sapientia est appropriata artibus, non constituit virtutẽ specialem distinctã ab ea virtute, quã constituunt artes. At verò loquendo de sapientia vniversali, & simpliciter dicta, nullam habet coincidentiã cum artibus; ob quod stat optimè, quod constituat virtutem specialem distinctam ab ea, quæ constituitur ab arte. Et ad secundam partem argumenti facilè satis fit, dicendo primò, quod admisso, & non concesso, quod ars non constituat virtutem, id non sufficit ad denegandum sapientiæ, quod constituat similem virtutẽ. Ex eo, quod sapientia vniversalis, & simpli-

pliciter dicta, de qua procedit præsens disputatio, non coincidit cum arte. Secundò respondetur cum D. Thoma, vbi proximè, artic. 3. ad 1. *Quod cùm aliquis habens artem operatur malum artificiatum, hoc non est opus artis; immò est contra artem. Sicut etiam cùm aliquis sciens verum mentitur: hoc, quod dicit, non est secundùm scientiam, sed contra scientiam. Vndè sicut scientia se habet ad bonum sempersitâ, & ars: & secundùm hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit à perfecta ratione virtutis: quiâ non facit ipsum bonũ vsum; sed adhoc aliquid aliud requiritur. Quantumvis bonus vsus, sinè arte esse non possit.*

AD Sextum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, virtus secundùm D. Augustinum est bonus vsus liberi arbitrij, distinguo maiorem, terminativè, hoc est; quiâ dicit habitudinem ad vsum liberi arbitrij, seu ad operationem liberã, tanquã ad terminum, seu effectum correspondentem virtutibus, concedo maiorẽ. Est vsus liberi arbitrij formalitèr præcisè, nego maiorem. Sed sapientia non est vsus liberi arbitrij, distinguo minorem, nõ est vsus liberi arbitrij formalitèr, omitto, seu concedo minorem. Non est vsus liberi arbitrij terminativè; hoc est, habitus dicens ordinem ad eliciendos actus liberos, nego minorem, & consequentiam. Quiâ de ratione virtutis non est, quod sit vsus, seu exercitiũ liberi arbitrij per modũ actus secundi, sed solũ exigitur, quod dicat ordinẽ ad elicientiã actuũ liberorum, & adhoc non est necessarium, quod actus exercẽatur formaliter ab ipsa volũtate, sed satis est, quod exequantur cũ beneplacito voluntatis; vt apparet in actibus fortitudinis, & tẽperantiæ, qui immediatè exercentur à potentia irascibili, & concupiscibili. Et quia hoc salvatur in sapientia, etiam salvatur, quod sit virtus intellectualis. Et sic D. Thomas 1.2.q. 55. art. 1. ad 2. interprætatur doctrinam D. Agustini, in qua fundatur hoc argumentum, dicens: *Quod bonus vsus liberi arbitrij dicitur esse virtus secundum eandem rationem: quia scilicet est id, ad quod ordinatur virtus, sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis, quàm bonus vsus liberi arbitrij.*

AD Septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem virtus, secũdum D. Augustinum, est ordo amoris, distinguo maiorẽ; virtus intellectualis, nego maiorem. Virtus moralis, omitto maiorẽ, & omissa etiam minori, nego consequentiã. Nã præfatam doctrinã D. Augustini interpretatur D Thom. duplicitèr; primò loco, vbi proximè in solutione ad 4. argumentum, dicens: *Quod virtus dicitur ordo, vel ordinatio amoris, sicut id, ad quod est virtus. Per virtutem enim ordinatur amor in nobis.* Et secundum istam interpretationem potest accomodari sapientiæ, & alijs virtutibus intellectualus prædicta descriptio virtutis. Alio modo illam exponit, quæs. 56. art. 3. ad 1. dicens: *Quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta: non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quiâ dependet aliqualitèr ab amore, inquantùm dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor.* Et secundum istam interpretationem videtur appropriari præfata descriptio virtutibus moralibus. Et quomodocũq; sumatur, non obstat adhoc, vt in sapientia salvetur, quod perfectissimè habeat rationẽ virtutis intellectualis.

AD Octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem: de ratione virtutis est, quod faciat bonum habentem, & præstet ei similem denominationem, distinguo maiorẽ; eo modo, quo est virtus, cõcedo maiorẽ. Alitèr, nego maiorẽ. Sed sapientia non tribuit proprio subiecto effectũ, & denominationẽ boni, distinguo minorẽ. Absolutè, & secundũ omnẽ rationẽ, aut considerationẽ, omitto minorẽ. Intrà propriã lineã sapiẽtiæ, aut sapientis, nego minorẽ, & cõsequentiã. Quiâ ad salvandã rationẽ virtutis absolutè loquendo; nõ est necessariũ, quod id, quod participat talẽ rationẽ faciat bonũ habentẽ secũdũ omnẽ rationẽ, & considerationem; sed satis est, quod constituat, & denominet bonũ habẽtẽ intrà illã lineã, in qua constituitur, seu ad quã pertinet virtus. Et cũ sapientia intrà genus intellectuale tribuat subiecto effectũ, & denominationẽ perfectissimè intelligentis; id sufficit adhoc, vt intra eandẽ lineã cõstituat perfectissimam virtutem.

AD Nonũ argumẽtũ respondetur; omisso, aut concesso antecedenti, negando consequentiã. Et ad probationẽ, distinguo antecedens: *Timor Domini est ipsa sapientia.* Distinguo: est ipsa sapientia, inquãtũ habet rationẽ signi, indicantis, aut manifestãtis eã, cõcedo antecedẽs. Est ipsa sapiẽtia formalitèr, seu entitativè, nego antecedẽs, & consequẽtiã. Quia intantũ dicitur de timore Domini, quod sit sapientia, inquãtũ est inditiũ, quod perfectissima cognitio de Deo, qualis pertinet ad sapientiã ad est homini; cui inest timor ipsius Domini. Sic interpretatur præfatum locũ Iob Anlicus Parẽs, 2.2.q.45. art. 1. ad 3. dicẽs *Quod sicut pietas, quæ pertinet ad cultũ Dei est manifestativa fidei: inquãtũ per cultũ Dei protestamur fidẽ; ita etiã pietas manifestat sapiẽtiam.*

Et propter hoc dicitur, quod pietas est sapientia & eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur, quod homo habet rectum iudicium de diuinis. Quia Deum timet, & colit.

AD Decimum argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem, distinguo maiorem. Sapientia secundùm Diuum Augustinum est charitas Dei, distinguo maiorem: est charitas Dei effectivè; hoc est, habens rationem effectus respectu charitatis perfectæ, concedo maiorem. Est charitas Dei entitativè, & formaliter, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Quia quando Divus Augustinus, attribuit sapientiæ, quod sit charitas Dei, loquitur in sensu causali; hoc est, quod charitas Dei est causa conservans veram sapientiam, non autem loquitur in sensu entitativo, aut formali, quæ doctrina habetur in Angelico Magistro, loco vbi suprà, articul. 2. Vbi in fine hæc habet: *Circa res diuinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis. Sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiam, secundum quod Donum est Spiritus Sancti. Sicut Dionisius dicit in secundo capite de Diuinis Nominibus, quod Ierotheus est perfectus in diuinis, non solum dicens, sed & patiēs diuina. Huiusmodi autem compassio, siue connaturalitas ad res diuinas fit per charitatem, quæ quidem vnit nos Deo. Secundum illud 1. ad Corinthios 6. Qui adhæret Deo vnus Spiritus est. Sic ergò sapientia, quæ est donum, causam quidèm habet in voluntate; scilicet charitatem. Sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est iudicare.* Et in solutio ad primum, inquit: *Quod Augustinus loquitur de sapientia, quantum ad suam causam, ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ: secundum quod sapientia saporem quendam importat.* Itaque non obstat, quod charitas non constituat virtutem intellectualem, adhoc, vt sapientia illam constituat.

AD Vndecimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorē. Et ad secundam probationem, respondet Angelicus Præceptor, vbi suprà ad secundum: quod sapientia dicitur sapida scientia, quantum ad causam, quæ est charitas, non autem quantum ad suum esse formale, & entitativum. Et prosequitur, dicens: *Si tamen iste sit intellectus istius authoritatis; quod non videtur; quia talis expositio non conuenit, nisi secundum nomen, quod habet sapientia in Latina lingua. In Græco autem non competit & fortè, nec in alijs linguis. Vndè potius videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro eius fama, quæ a cunctis commendatur.*

AD Decimum secundum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem etiam, concedo maiorem, & nego minorem. Quia intellectus principiorum non habet perficere, seu complere, & disponere intellectum in ordine ad perfectam cognitionem, & contemplationem divinorum. Sed solùm perficit intellectum circà cognitionem, & contemplationem illorum principiorum, quæ deserviunt, seu conducunt ad efficiendas demonstrationes circa inferiora, seu humana. Et cùm circà diuina occurrat noua, & maior difficultas vincenda. Ideò præter intellectum principiorum, est necessarius habitus sapientię residens in intellectu, complendo, perficiendo, & determinando illum in ordine ad cognitionem, & perfectam contemplationem divinorum.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concedo etiam maiorem, & nego minorem. Nā ibi, aut nomine cordis intelligitur intellectus; qui ex eo, quod in linea spirituali est primum principium, quo mediante anima rationalis immediatè incipit moveri, habet analogiā cùm corde, quod est principiū, à quo incipiūt, & causantur motus vitales attinētes ad vitā animalem; & obhāc causam intellectus dicitur cor. Vel nomine cordis potest intelligi voluntas; iuxta illud Apostoli ad Rom. cap. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Idest, in nostris voluntatibus, quæ sunt legitima subiecta, quibus ineſt charitas, & in hoc sensu; intelligentia illius loci Proverbiorum; scilicet *in corde prudentis requiescit sapientia*: stat in hoc, quod requiescit in voluntate. Causaliter, tanquàm in causa, à qua dependet in sui conservatione. Non verò, quod requiescat formaliter, & entitativè in voluntate: quia hoc solum competit intellectui, in quo legitimè subiectatur constituendo veram, & perfectissimam virtutem intellectualem.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed de sapientia, & operibus illius nō est licitum gloriari, distinguo minorem: de sapientia mundana, methaphorica, & impropriè dicta, omitto minorem. De sapientia vera, & perfecta, quæ simpliciter habet rationem talis, nego minorē, & cōsequentiam. Quia etiamsi

de

de sapientia mundana ; quæ impropriè solùm , & per quandam methaphoram dicitur sapientia, non sit licitum gloriari; tamen de vera, & propria sapientia licitum est,quod homines glorientur.Ita Angelicus Magister 2.2. quæstione 45.artic. 4.ad 1. dicens *Quodillud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, siue etiam in rebus diuinis per rationes humanas, de qua sancti non gloriantur,sed eam se fatentur non habere,secundum illud Prouerb. 30. Sapientia hominum non est mecum. Gloriantur de sapientia diuina secundum illud 1. ad Corinthios 1. Facta est nobis sapientia à Deo.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur,admissa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concessa etiam maiori,distinguo minorem. Sed stultitia habet,quod sit causa formationis, adquisitionis,& conservationis sapientiæ, distinguo minorem:stultitia quædam methaphorica , & impropriè dicta , omitto minorem. Stultitia rigorosa , & propriè dicta,nego minorem , & consequentiam. Quam solutionem tradit Angelicus Parens,vbi suprà, quæst.46.artic.1. ad 2. dicens : *Quod sicut est quædam sapientia mala, quæ dicitur sapientia sæculi: quia accipit pro causa altissima & fine vltimo aliquod terrenorum bonorum:ita etiam est aliqua stultitia bona huic sapientiæ malæ opposita. Per quam aliquis terrena contemnit.Et de hac stultitia loquitur Apostolus.* Cùm dicit quod homines fiant stulti,vt sint sapientes.

AD Decimum sextum argumentum respondetur,concessa maiori,negando minorem.Et ad probationem, concedo maiorem,& distinguo minorem. Sed stultitia , & sapientia inter se coincidunt, distinguo minorem:stultitia, & sapientia propriè dicta,nego minorem.Stultitia, & sapientia impropriè,& per methaphoram dicta, omitto minorem , & nego consequentiam. Quia vt D. Thomas docet, vbi suprà, articulo 3.ad 2.Verbum Apostoli dicentis; quod sapientia huius mundi stultitia est apudDeum:intelligendum est, de ipsa sapientia mundana, impropria, & methaphorica, quæ apud homines habetur pro sapientia;cùm potius sit ignorantia diuinorum,& defectus cognitionis,& contemplationis eorum ; eodem modo quo agnoscenda , & contemplanda sunt.

ET Ex hoc patet solutio ad decimum septimum argumentum ; quià doctrina Diui Gregorij , cui tale argumentum innititur:si,militer est intelligenda, & interpretanda de sapientia mundana apparenti, & impropria , non autem de sapientia propria , & simpliciter dicta.

AD Decimum octavum argumentum respondetur,concessa maiori,loquèdo de sapientia vera , & strictè sumpta, distinguendo minorem. Sed sapientia humana non semper conservat vtilitatem ad peragendam vitam humanam, seu rationalem ,distinguo minorem: sapientia secundùm quid ; & habens esse apparens, concedo minorem. Sapientia simpliciter dicta,nego minorem,& consequentiam.Quià ille textus Ieremiæ intelligitur de sapientia vana,mundana, & apparenti;non autem de sapientia vera , & simpliciter dicta. Quarè licet ex illo loco colligatur,& conuincatur,quod prima sapientia,nec sit;nec possit esse virtus ; tamen non conuincitur , nec vllo modo colligitur,quod secunda;nempè sapientia, vera, & simpliciter dicta,non sit vera virtus intellectualis.

AD Decimum nonum argumentum respondetur , ex eadem doctrina , concedendo maiorem , & negando minorem. Et ad probationem , distinguo maiorem; sapientia humana coincidit cùm sapientia carnis,distinguo ; aliqua sapientia humana,concedo maiorem.Omnis humana sapientia,nego maiorem.Et omissa minori , distinguo consequens. Ergò sapientia humana fundat , & habet oppositionem cùm Deo, & non constituit virtutem,distinguo consequens. Aliqua sapientia humana;nempè illa,quæ habet , tantùm esse improprium,& apparens,concedo consequentiam. Omnis sapientia humana , seu in hominibus existens , nego consequentiam. Vt constat ex latè dictis in præcedentibus solutionibus.

AD Vigesimum argumentum respondetur , concedendo maiorem , & negando minorem;aut claritatis gratia , distinguendo illam: sed sapientia humana,ex se præstat fundamentum adhoc , vt euacuetur , & deperdatur à Deo , distinguo minorem : sapientia vana , & apparens, concedo minorem. Sapientia vera , & propriè dicta, nego minorem , & consequentiam. Quià locus Apostoli in argumento propositus , solum loquitur de sapientia apparenti , & impropriè dicta.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur,distinguẽdo maiorẽ : illa virtus, quæ sub se continet plures virtutes specie differẽtes,est virtus subaltera, distinguo maiorẽ: si illas contineat, tanquã

partes subiectivas, de quibus prædicetur, concedo maiorem. Aliter, nego maiorē. Sed sapientia continet sub se plures virtutes specie differentes, distinguo minorem: tanquam habitus inferiores, respectu quorum ostendat, aut habeat superioritatem, omitto minorem; continet sub se plures virtutes specie differentes, tanquam partes subiectivas, de quibus possit prædicari per modum generis, nego minorem, & consequentiam. Et ad probationem posset responderi, quod Methaphisicæ, & Theologiæ; non convenit simpliciter ratio sapientiæ; sed solum Theologiæ, quæ speculatur altissimas causas, & prima principia attinentia, tàm ad ordinem naturalem, quàm ad lineam supernaturalem; & quod etiam si Methaphisicæ attribuatur, quod habeat rationem sapientiæ; hoc solùm illi tribuitur incomparatione ad alias scientias, respectu quarum se habet, vt caput, vt animadvertit Philosophus in hoc præsenti capite. Et sic quantum ad absolutam considerationem, & perfectionem sapientiæ simpliciter dictæ, solùm datur vna species sapientiæ, quæ est Sacra Doctrina, seu Theologia. Sed quia hæc solutio nō coheret cū doctrina, & principijs Aristotelis. Ex eo, quod Aristoteles agnovit sapientiam vniversalem, perfectam, & simpliciter dictam; & tamen non agnovit Sacram Theologiam. Ideò aliter est occurrendum probationi, dicendo: quod sapientia potest sumi dupliciter; nempè, vel per ordinem ad cognitionem divinorum eo modo, quo lumine naturali potest haberi cognitio, & contemplatio eorum; ad eum modum, quo dicit Apostolus, capite 1. ad Romanos, quod invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt à creatura mundi intellecta conspiciuntur, & sempiterna eius virtus, & divinitas: vel per ordinem ad cognitionem divinorum eo modo, quo divina possunt agnosci, & contemplari interveniente lumine supernaturali fidei. Et si sapientia consideretur primo modo; vt sic, non datur, nisi vna species sapientiæ, quæ est Methaphisica. Et in hoc sensu loquitur, & procedit secunda conclusio proposita. Si autèm sapientia consideretur, prout præscindit in suo esse, & adquisitione à lumine naturali, & supernaturali; hoc modo dantur plures species sapientiæ; sed hoc non contrariatur secundæ conclusioni: quia illa procedit de sapientia sumpta in prima consideratione. Et ex hoc etiam constat solutio ad obiectionem adiunctam loco confirmationis. Nàm in intellectu principiorum propriè dicto, non datur duplex differentia, aut species talium habituum intrà ordinem adquisitionis, seu habituum, qui proprijs actibus adquiruntur: & sic intellectus principiorum absolutè constituit vnam speciem athomam habitus adquisiti. At verò sapientia adquisita; licet secundùm quod innititur principijs purè naturalibus, sit species athoma; tamèn secundùm quod præscindit à principijs, & lumine naturali, & supernaturali constituit speciem virtutis intellectualis subalternam, continens sub se plures species, de quibus, tanquam de partibus subiectivis propriè prædicetur.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, ex doctrina sæpè tradita ad exponendam illam propositionem Aristotelis; scilicet, quod quando Philosophus attribuit sapientiam artibus, nō loquitur de sapientia vniversali, & simpliciter dicta, sed de sapientia particulari sumpta in acceptione lata, & ampla; & quod in ista acceptione, aut conformitèr adhanc considerationem, sapientia constituat speciem subalternam virtutis, sicut & illam constituunt artes, cum quibus coincidit, non negamus. Sed solum dicimus cum eodem Aristotele, in secunda conclusione, quod sapientia strictè, & simpliciter dicta, prout condistincta ab artibus constituit speciem athomam virtutis intellectualis.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur: omisso antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationē, distinguo maiorem: intellectus, & scientia sunt virtutes specie differentes, distinguo maiorem. Si sumantur, accipiantur, & considerentur, quantùm ad suum esse entitativum, seu formale, concedo maiorē. Si considerētur eminentialiter, eo modo, quo pertinent ad sapientiam, & continentur in ea, nego maiorem. Sed eo ipso, quod contineat virtutes specie distinctas, est species subalterna, distinguo minorem: eo ipso, quod illas contineat infrà se, tanquam partes subiectivas, de quibus possit prædicari, concedo minorem; eo ipso, quod illas contineat eminenter, nego minorem, & consequentiam. Nàm ad constituendam speciem subalternam in quacūque linea non sufficit continentia eminentialis plurium specierum, aut plurium rerum specie differentium: quia anima rationalis eminenter continet animam vegetativam, & sensitivam, quæ seorsim consideratæ, & existentes, constituunt diversas species animarum. Et tamen anima

ra-

rationalis non constituit speciem subalternam animæ, sed solùm speciem infimam continentẽ sub se inferiora solo numero differentia, de quibus prædicetur. Et cùm sapientia incomparatione ad scientiam, & ad habitum principiorum taliter se habeat, quod solùm contineat illos eminentèr. Fit consequens, quod ex tali continentia non sequitur, quod constituat speciem subalternam virtutis intellectualis.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem. Sapientia coincidit cùm scientia, distinguo maiorem; cùm scientia communitèr dicta, nego maiorem. Cum scientia sumpta in specialissima acceptione; quatenus est contemplativa divinorum, & demonstrativa circà illa, deducendo conclusiones per altissimas causas, concedo maiorem. Sed scientia non constituit speciem athomam virtutis, distinguo minorem; scientia communitèr dicta, omitto minorem. Scientia specialitèr sumpta, pro illa, quæ est contemplativa divinorum, & demonstrativa circà ea, subdistinguo; secundum quod præscindit à lumine, & principijs naturalibus, & supernaturalibus, seu revelatis, concedo minorem. Secundùm quod intra lineam habitus adquisiti innititur principijs naturalibus, nego minorem, & consequentiam.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem, dico: quod ibi sapientia sumitur non in sua rigorosa significatione, prout dicit habitum intellectualem speculativum determinantem intellectum ad cognitionem, seu contemplationem divinorum: sed sumitur in acceptione ampla, secundùm quod sapientia solùm dicit perfectam cognitionem circà directionem agibilium. Et quod sapientia hoc modo, aut secundùm istam considerationem constituat speciem subalternam virtutis intellectualis, non obest conclusioni, quæ solum procedit de sapientia stricte sumpta. Et vt condistincta à prudentia, & à reliquis virtutibus intellectualibus.

AD Vltimum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, dico: quod in illis locis Sacris, in quibus insinuantur, aut proponuntur plures species sapientiæ; aut debemus intelligere nomine sapientiæ scientiam absolutè sumptam; in quo sensu non negamus, quod sapientia constituat speciem subalternam virtutis intellectualis. Vel casu, quo talia loca intelligantur de sapientia propriè, & simpliciter dicta; tunc loquuntur de sapientia, prout abstrahit ab ea, quæ innitur lumine naturali, & principijs naturalibus, & ab ea, quæ innititur lumine fidei, & principijs naturalibus. Vel aliàs loquuntur de sapientia, prout abstrahit, seu prescindit à sapientia infusa, & adquisita. Et quod hoc modo constituat speciem subalternam, nec negamus, nec in secunda conclusione negavimus.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrùm sapientia constituat Virtutem cardinalem? Et quem gradum dignitatis habeat inter reliquas Virtutes?

PER *Absurdum* (inquit Philosophus in hoc capite) *est enim; si quispiam facultatem ciuilem, aut prudentiam studiosissimam esse putet; si non sit homo optimum eorum, quæ sunt in mundo. Quod si salubre quidem, ac bonum aliud est hominibus, aliud piscibus. Album autem, & rectum semper est idẽ; & sapiens omnes idem profecto, prudens verò dixerunt esse.* Comparat enim Aristoteles in ratione studiositatis, seu perfectionis virtuosæ sapientiã cũ prudentia: indicãs sapientiam esse præstantiorem prudentia. Et quià prudentia intèr reliqua capita attinentia ad suam præstantiam, & excellentiam habet, quod sit virtus cardinalis. Ideò ad declarandum modum, quo sapientia in se, & respectu reliquarum virtutum se habet, & gradum dignitatis, & excellentiæ, quem obtinet, præsentem subiungimus quæstionem.

NOTO Primo, quod cùm sapientia habeat varias acceptiones; ità vt aliquando sumatur pro virtute, & perfectione artium, vt in præsenti capite asserit Philosophus; aliquando autèm pro scientia; ex eo, quod sapientia dicitur, quasi sapida scientia: aliquando autem pro prudentia; secundum quod in Proverbijs, dicitur: *Sapientia est viro prudentia.* Et etiam sumatur specialissimè, & proprijssimè, pro habitu intellectuali continente in se eminenter scientiam, & intellectum principiorum, & versantem circà divina: nunc sumimus, & consideramus sapientiam in ista vltima acceptione; quià cum comparatio fiat intèr sapientiam ex vno capite,

&

& reliquas virtutes ex alio : præcisse debemus accipere, & considerare sapientiã seorsim, proùt condistinctam à cæteris alijs virtutibus, & secundùm quod constituit determinatam speciem.

NOTO Secundo, quod cùm virtus cardinalis principaliter exprimat, & dicat, quod se habeat per modum cardinis respectu aliarum virtutum; dupliciter potest dubitari; àn sapientia obtineat, & habeat rationem cardinis; nempè, vel incõparatione ad virtutes morales; vel respectu aliarum virtutum intellectualium. Et vt resolutio sit plenior, secundùm vtranque comparationem, & considerationem disputabimus, & determinabimus; àn, & quomodo conueniat; vel non cõueniat virtuti intellectuali sapientiæ, sumptæ secundum suam strictam, & rigorosam acceptionem, & rationem, quod sit virtus cardinalis, tàm incomparatione ad virtutes morales, quàm respectu virtutum intellectualium.

NOTO Tertio dupliciter posse contingere aliquam virtutem esse, & dici perfectiorem alia; scilicet, aut simpliciter, & quantum ad suam naturam, & substantiam, vel quasi substantiam, vel secundum quid, & quantum ad aliquam circũstantiam, aut rationem accidentalem. Et ex hac animadversione statuo, & præmito, vt certum, quod loquendo de excessu, secundùm quid aliæ virtutes possunt habere, & ostendere excessum nobilitatis, & præstantiæ respectu sapientiæ propriè, & simpliciter dictæ; nàm hoc ipsum in præsenti capite videtur asserere, & comprobare Aristoteles, dùm ait: *Quæ propter Anaxagoram, & Thalem, & similes, sapientes quidem, at non prudentes, inquiunt esse, cùm videant ipsos propria commoda ignorare, & superflua quidem, admiranda, & difficilia cognitu scire ipsos, sed inutilia, dicunt: quia non quærunt bona humana.* Ecce vbi in ordine ad inquirenda, & consequenda aliqua bona humana, prudentia ostendit, & habet excessum supra sapientiam, quæ ex se abstrahit, seu præscindit ab inquisitione talium bonorum: vnde in hoc est præstantior, seu perfectior prudentia, quàm sapientia; quarè difficultas disputanda, solum procedit de excessu perfectionis simpliciter.

SIT Prima conclusio : si sapientia comparetur ad virtutes morales sub hac comparatione, aut consideratione non habet rationem virtutis cardinalis propriè, & rigorosè. Hæc conclusio deducitur, & probatur primo, ex doctrina, quam tradit D. Thomas 1. 2. quæstione 61. articulo 1. Ex qua quidem doctrina sic conficio probationem: ad hoc, vt aliqua virtus intra genus morale, aut respectu virtutum moralium induat, & habeat rationem virtutis cardinalis, debet etiam participare, vel rationem, & essentiam, vel saltim aliquem modum sufficientem adhoc, vt legitimè talis virtus dicatur moralis, vt constat inductivè percurrendo, & attentè considerando alias virtutes cardinales, quæ pro eadem linea, seu respectu virtutum moralium ab omnibus assignantur, & admittuntur. Sed sapientia propriè, & strictè accepta nullo modo habet rationem virtutis moralis; sed præcisse clauditur, & sistit intra lineam virtutum intellectualium. Ergò incomparatione ad virtutes morales, sapientia nec constituit, nec potest constituere virtutem cardinalem.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc assumptum amplius, considerando in speciali prudentiam; ideò enim incomparatione ad alias virtutes morales, seu intrà genus, & lineam moris, prudentia cõstituit virtutem cardinalem; quià quanvis quoad substantiam, & entitatem sit virtus intellectualis; tamẽ ratione materiæ, & finis, quẽ respicit, induit modũ virtutis moralis; ob quod similẽ denominationẽ etiã participat, vt docet D. Thom. loco allegato. Ita vt si prudentia id non haberet nullo modo videtur posse annumerari inter virtutes cardinales. Sed sapientia taliter se habet, quod nec quoad substantiam, nec quoad materiam, nec quoad modum habet, quod sit virtus moralis, sed absolutè manet in ratione virtutis intellectualis purè speculative. Ergò sapientia nullo modo potest constituere virtutem cardinalem per comparationem ad virtutes morales.

CONFIRMATVR Secundo, si enim sapientia, non obstante, quod contineatur intrà genus intellectuale, vt virtus, seu habitus purè speculativus, constitueret virtutem cardinalem, etiam intellectus principiorum, scientia, & ars, possent constituere similes virtutes cardinales; siquidem eadem ratio apparet in omnibus; cùm omnes vnivocè participent rationem habitus, & virtutis intellectualis. Sed ars, scientia, & habitus intellectus principiorum non constituunt, nec vllo modo possunt constituere virtutem cardinalem incomparatione ad morales; vt in proprijs locis ostendimus. Ergò neque sapientia potest constituere similem virtutem.

DEIN

DEINDE Suadetur eadem concluſio; in ſapientia incomparatione ad alias virtutes morales non ſalvatur id, quod exigitur ad rationem virtutis cardinalis. Ergò ſapientia per ordinem ad tales virtutes morales non poteſt habere propriè, quod ſit virtus cardinalis. Antecedens probo; de ratione virtutis cardinalis eſt, quod cæteræ aliæ reſpectu quarum habet tale eſſe, participent aliquam proprietatem illius. Vt apparet conſiderando eas, quæ propriè habent talem rationem; ex eo enim quod prudentia eſt virtus cardinalis incomparatione ad morales ab ea participant omnes virtutes morales diſcretionem, & directionem. Et ob eandem rationem participant à iuſtitia modum rectitudinis, ſeu æquitatis, & à fortitudine firmitatem, & à temperantia moderationem, ſeu attemperationem. Sed à ſapientia, nec participant, nec videntur poſſe participare aliquid. Ergò in ſapientia incomparatione ad alias virtutes morales non ſalvatur id, quod exigitur ad conſtitutionem virtutis cardinalis, & ſic non poteſt conſtituere ſimilem virtutem.

SED Dices, quod ab eâ poſſunt participare, immò, & videntur participare ſcientiam, ſeu cognitionem, quam aſsignat Philoſophus in ſuperiori libro ſecundo capite 3. aſsignans proprietates attinentes ad virtutes cardinales, & quas debent participare aliæ virtutes inferiores morales; quarum proprietatum prima eſt; quod operans virtuosè operetur *ſciens*, ideſt, præſupponendo perfectam cognitionem; quod ſpecialiſsimè videtur attinere ad ſapientiam, quæ eſt virtus maximè cognoſcitiva, ſeu præſtantiori modo diſponens, & determinans intellectum ad cognoſcendum. Ergò ex hoc capite ſcilicet ex defectu participandi aliquam proprietatem, aut propriam illius rationem, non debet denegari ſapientiæ, quod conſtituat virtutem cardinalem per ordinem ad virtutes morales.

SED Contrà hoc eſt, nàm ſcientia, ſeu cognitio, quam præſupponunt, & per quam regulantur virtutes morales, non eſt cognitio attinens ad ſapientiam. Ergò in ſapientia non datur aliqua ſpecialis proprietas, quæ participetur à dictis virtutibus. Antecedens probo; cognitio, quam virtutes morales præſupponunt, & à qua dependent in ſuis operationibus directive, ſeu per modum dirigentis, eſt cognitio practica; vtpote ordinata ad agenda, ſeu ad agibilia, qualia ſunt operationes attinentes ad virtutes morales, inferiores. Sed cognitio practica, non attinet ad ſapientiam, quæ eſt virtus intellectualis putè ſpeculativa. Ergò aliæ virtutes morales particulares, non participant directionem, ſeu ſcientiam, & cognitionem à ſapientia. Et aliàs non eſt aſsignabilis aliqua alia proprietas, quam communicet. Ergò ex deffectu communidandi alijs virtutibus aliquam proprietatem, optime denegatur ſapientiæ, quod conſtituat virtutem cardinalem per ordinem, aut incomparatione ad virtutes morales.

DEINDE Suadetur concluſio ex doctrina, quam tradit Angelicus Doctor loco vbi proximè articulo ſecundo: vbi numerum virtutum moralium, & cardinalium, ſeu virtutum, quæ habent, quod ſint cardinales incomparatione ad virtutes morales deſumit, & demonſtrat per ordinem ad potentias humanas, quæ ſunt capaces rectificationis, ſeu diſpoſitionis, & determinationis virtuoſæ; ità vt tot debeant dari, & admitti virtutes cardinales, & non plures, quot dantur potentiæ humanæ capaces virtutum. Sed ſolum dantur quatuor potentiæ humanæ capaces virtutũ, quæ ſunt intellectus, voluntas, appetitus iraſcibilis, & appetitus concupiſcibilis. Et per ordinem ad dictas quatuor potentias habent rationem virtutum cardinalium; per ordinem ad intellectum prudentia, per ordinem ad voluntatem, iuſtitia; per ordinem ad iraſcibilem, fortitudo; & per ordinem ad potentiam concupiſcibilem, temperantia. Ergò non datur locus, aut potentia aliqua determinata, reſpectu cuius ſapientia conſtituat virtutem cardinalem in ordine ad rectificandos mores, & ſic non poteſt ſimilem virtutem conſtituere.

SED Dices, quod potius ex hoc motivo, ſeu conſideratione videtur deduci quod ſapientia debeat conſtituere determinatam virtutem cardinalem. Nàm ſicut in parte ſenſuali dantur duæ potentiæ ſenſuales appetitivæ, quarum vna eſt, & dicitur appetitus iraſcibilis; & alia dicitur appetitus concupiſcibilis; etiam intrà partem intellectualem datur duplex intellectus; ſcilicet intellectus ſpeculativus, & intellectus practicus. Sed ex eo quod intra dictam lineam ſenſualem multiplicantur potentiæ appetitivæ, datur etiam multiplicatio virtutum cardinalium per correſpondentiam ad eas; ſcilicet fortitudo reſpectu iraſcibilis, & temperantia reſpectu concupiſcibilis. Ergò etiam intra lineam intellectivam debet dari ſimilis multiplicatio, & diſtinctio virtutum cardinalium; ità

ità vt prudentia induat rationem virtutis cardinalis respectu intellectus practici. Et sapientia habeat similem rationem respectu intellectus speculativi.

SED Contra hoc est, imprimis, quià intellectus speculativus, & practicus non multiplicant, & constituunt potentias realiter distinctas, sicut illas multiplicant appetitus irascibilis, & concupiscibilis. Ergò ex eo quod per ordinem ad dictos appetitus multiplicentur virtutes cardinales, non sequitur, quod debeant multiplicari per ordinem ad intellectum practicum, & speculativum. Antecedens probo; quià ad multiplicationem specificam potentiarum exigitur multiplicatio obiectorum formalium præstantium diversam speciem, aut specificationem. Sed intellectus practicus, & speculativus non respiciunt diversa obiecta formalia, à quibus desumant diversam speciem, aut specificationem, cum intellectus vtroque modo verse-tur primariò, & principaliter circà verum; & solùm distinguatur inesse practici, & speculativi secundùm diversas circunstantias, aut rationes accidentales, aut insistendi in veritate, aut fundandi habitudinem ad directionem alicuius operis. Ergò intellectus practicus, & speculativus non multiplicant potentias realiter distinctas, sicut illas constituunt, & multiplicant appetitus irascibilis, & concupiscibilis. Et consequenter, ex eo, quod ad multiplicationem illorum appetituum multiplicentur, seu dentur duæ virtutes cardinales, quales sunt temperantia, & fortitudo, non sequitur; quod intrà lineam intellectivam debeant dari aliæ duæ similes virtutes cardinales, quarum vna attineat ad intellectum practicum, & alia ad speculativum. Ità vt sapientia per ordinem ad intellectum speculativum constituat virtutem cardinalem dicentem, aut fundantem respectum ad virtutes morales.

DEINDE Nàm dato, & non concesso, quod intellectus speculativus constitueret potentiam realiter, & specifice distinctam ab intellectu practico; hoc non sufficeret, vt in eo, aut per ordinem; ad illum multiplicaretur aliqua virtus cardinalis fundans ordinem ad morales. Ergò etiam si per ordinem ad quatuor potentias humanas prædictas multiplicentur quatuor dictæ virtutes cardinales; tamen non est ratio legitima ad hoc, vt per ordinem ad intellectum speculativum sapientia constituat, & multiplicet virtutem cardinalem distinctam ab alijs quatuor. Antecedens probo; cùm enim omnis virtus moralis sit practica, præsupponit tanquam exemplaria, & cardines, à quibus similes virtutes dependent aliquid practicum. Sed nec intellectus speculativus, nec sapientia habent esse practicum, sed purum, & nudum esse speculativum. Ergò etiam si intellectus speculativus constitueret potentiam realiter, & specificè distinctam ab intellectu practico, id non sufficeret, ad hoc vt in eo, aut per ordinem ad illum multiplicaretur aliqua virtus cardinalis, fundans ordinem ad morales. Ac per consequens, ex nullo capite, aut consideratione apparet fundamentum ad admittendum quod sapientia constituat determinatam virtutem cardinalem dicentem ordinem, aut fundantem habitudinem cardinis respectu moralium.

SIT Secunda conclusio: sapientia intrà lineam intellectivam, seu incomparatione ad alias virtutes intellectuales habet modum, seu rationem cardinis sufficientem ad hoc vt intrà illud genus, seu lineam sit, & dicatur virtus cardinalis. Hæc conclusio deducitur ex doctrina Aristotelis, & Angelici Magistri; & suadetur primò à simili, seu paritate desumpta ex virtutibus cardinalibus attinentibus ad lineam moralem, seu moralium virtutum. Inter virtutes morales illæ sunt, & dicuntur cardinales, quæ incomparatione ad alias sunt principaliores, ità vt se habeant tanquam radices, aut exemplaria, à quibus aliæ participant aliquam perfectionem, aut quas imitantur. Sed intrà lineam intellectualem sapientia se habet vt superior, & præstantior virtus, vt amplius ostendemus in conclusione sequenti; & alias se habet vt exemplar, quod aliæ virtutes imitantur, & sub quo continentur: vt apparet considerando singulas, & comparando eas ad sapientiam. Nàm imprimis, si comparemus artem ad sapientiam: de ista compatatione dicit Philosophus in hoc capite: *Sapientiam autem in artibus ijs tribuimus, qui in ipsis sunt exactissimi. Atque hic per sapientiam nil aliud intelligimus, quàm ipsius artis virtutem.* Indicans, quod artes imitantur sapientiam, ita vt ab ipsa sapientia quasi contrahant, & participent esse virtuosum. Si autem comparemus intellectum principiorum, & scientiam cùm sapientia; inquit: *Quarè constat exactissimam scientiarum ipsam sapientiam esse. Sapientem ergò non solum ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur, sed etiam circà principia dicere vera oportet. Quarè sapientia intellectus est, & scientia, & vt caput habens; scien-*

tia

tia rerum earum, quæ honorabiliſsima ſunt. Vbi oſtendit principalitatem, quam habet ſapientia ſuper intellectum principiorum, & alias ſcientias communiter dictas. Et tandem ſi ſapientia comparetur ad prudentiam, manifeſtè docet Philoſophus; tam in hoc capite ſeptimo, quàm in 12. ſequenti, quod ſapientia eſt virtus intellectuális, nobilior, & præſtantior, quàm prudentia, vt inferius amplius ponderabimus, & declarabimus. Ergo intrà lineam intellectualem, & in præciſſa comparatione ad virtutes illius generis ſapientia habet modum virtutis cardinalis, & ſimilem virtutem conſtituit.

DEINDE Eadem concluſio comprobatur, & illuſtratur ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor in libro 3. Sententiarum, diſtinctione 34 quæſtione 1. articulo 4. vbi docet, quod ſapientia dirigit alias virtutes intellectuales; prudentia verò morales. Ex qua quidem doctrina ſic conficio probationem; eo modo comparat D. Thomas intrà genus intellectivum ſapientiam ad alias virtutes intellectuales, ſicut prudentiam ad virtutes morales. Sed prudentia intra lineam moralem ex vi illius modi, quo ſe habet ad alias virtutes illius lineæ moralis, conſtituit virtutem cardinalem. Ergo etiam ſapientia incomparatione ad virtutes intellectuales, ſuo modo habet conſtituere virtutem cardinalem.

DEINDE Confirmatur hoc aſſumptum ex doctrina, quam habet idem Angelicus Præceptor 1.2. quæſtione 57. articulo 2. ad 2. & quæſtione 66. articulo 5. incorpore, & quæſtione 68. articulo 7. quibus in locis oſtendit; quod ſapientia eſt maxima inter omnes virtutes intellectuales iudicans, & ordinans eas. Ergò ſapientia incomparatione ad alias virtutes intellectuales, talitèr ſe habet, quod non ſolùm gerit munus, quaſi exemplaris ſuperioris imitandi; verum etiàm iudicat de illis, & influit in eas ordinationem. Sed in hoc videtur ſufficientèr ſalvari ratio virtutis principalis, & cardinalis intrà ipſam lineam intellectualem. Ergò ſapientia intrà dictam lineam debet conſtituere ſimilem virtutem.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc aſſumptum exemplo deſumpto à prudentia incomparatione ad alias virtutes morales. Ex eo enim quod prudentia iudicat, & ordinat alias virtutes morales, obtinet inter eas rationem virtutis cardinalis, non quomodocunque, ſed modo præſtantiſsimo, & excellentiſsimo inter omnes alias, quibus competit intrà eandem lineam moralem conſtituere virtutes cardinales. Sed vt ex relatis locis, & doctrinis Angelici Parentis conſtat, ſapientia incomparatione ad omnes alias virtutes intellectuales, taliter ſe habet, quod iudicat, & ordinat omnes illas. Ergò obtinet, & habet incomparatione ad eas, quod ſit virtus cardinalis. Et quia ex dicendis circà ſequentem concluſionem in ordine ad demonſtrandam nobilitatem, & excellentiam ſapientiæ ſimul comprobabitur hæc concluſio; ideò ad aliam gradum facimus.

SIT Tertia concluſio; inter omnes virtutes humanas adquiſitas tàm morales, quàm intellectuales, ſapientia obtinet primum locum; ita vt ſit excellentior, nobilior, & præſtantior inter omnes illas. Hæc concluſio manifeſtè deducitur ex varijs locis Ariſtotelis. Et primò infertur ex doctrina, quam tradit in hoc præſenti capite; vbi attingit, aut proponit comparationem ſapientiæ ad reliquas virtutes intellectuales; & reſpectu omnium, & ſingularum earum; illam repræſentat, aut declarat ſuperiorem, & valde præſtantiorem; nàm incomparatione ad artem, dicit, quod ſapientia, eo modo, quo participatur ab artibus; habet, quod ſit virtus ipſarum artium, & quod ſolum attribuitur artibus, & artificibus, ſecundùm quod habent ſtatum exactiſsimum, & perfectiſſimum; oſtendens manifeſtam ſuperioritatem, & exceſſum perfectionis in ſapientia reſpectu artis. Deinde comparans ſapientiam ad intellectum, & ſcientiam, aſſerit, quod ſapientia in ſe habet, ſeu eminenter continet perfectionem ſcientiæ, & intellectus, ex quo liquet, perfectiorem, & nobiliorem eſſe reſpectu vniuſcuiuſque. Et tandem comparans ſapientiam cùm prudentia, probat, quod ſapientia excedit innobilitate, & perfectione prudentiam, formans ſequens ratiocinium.

SI Propter aliquam rationem prudentia excederet inperfectione ſapientiam, & non econtra; maximè quià perfectio habituum, & virtutum deſumitur ex perfectione materiæ, ſeu obiectorum, circà quæ verſantur, & cùm prudentia verſetur circà hominem, ſeu agibilia ab ipſo homine, & homo videatur perfectior, ſeu nobilior materia, ſeu obiectum, ad quod ſe extendant eius operationes; ſit conſequens, quod prudentia reſpiciat nobilius obiectum, quàm ſapientia, & ſic ſit præſtantior illa. Sed hæc ratio, inquit ipſe Ariſtoteles, non ſubſiſtit, & falſo nititur

titur fundamento: quià sapientia versatur circà nobilius obiectum, quàm prudentia. Ergò ex eo quod virtutes desumant suam præstantiam, nobilitatem, & perfectionem ex obiecto circà quod versantur, tàm longe abest ab eo, quod prudentia excedat in perfectione sapientiam, quod potius èconversò sequitur manifestè, quod sapientia excedat prudentiam. Minorem probat Philosophus: prudentia enim versatur circà hominem, & circà agibilia, seu agenda ab eo; & sapientia versatur circà res divinas, & honorabilissimas, contemplando eas. Sed præstantius obiectum ostendunt; & constituunt res divinæ, vt contemplandæ, quàm homo, vt operans modo contingenti, & defectibili. Ergò perfectius obiectum correspondet sapientiæ, quàm prudentiæ. Et sic potius convincitur, quod sapientia excedat prudentiam, quàm sequatur oppositum.

ET Ex hoc etiam deducitur, quod sapientia ex se, & secundùm propriam rationem sit virtus præstantior omnibus virtutibus moralibus. Quia intrà genus virtutum moralium prudentia se habet, vt regina, præcipiens, & præstans omnibus directionem & dilectionem. Ita vt sit nobilior, & excellentior inter omnes illas; vt in varijs locis, & præcipuè super caput quintum huius præsentis libri demonstravimus. Sed sapientia est nobilior, & perfectior quàm prudentia. Ergò etiam habet, quod sit perfectior, & præstantior, quàm omnes aliæ virtutes morales.

DEINDE Eadem conclusio deducitur manifestè ex Aristotele: dum in libro primo præcedenti capite 7. agens de causis summi boni humani consistentis in fœlicitate: docet, quod causa, à qua procedit, seu causatur humana fœlicitas, est optima, & suprema omnium virtutum humanarum; inquit enim: *Quæ cùm ita sint, fit vt bonum humanum, anima sit operatio per virtutem: & si plures sint virtutes: per optimam nimirum, & in supèr in vita perfecta.* Et postea in libro decimo sequenti, capite etiam 7. & 8. demonstrat humanam fœlicitatem causari ab habitu, seu virtute sapientiæ; ex eo quod consistit in vltima contemplatione diuinorum, quæ est propria dictæ virtutis. Ergò secundum doctrinam, & mentem Aristotelis, sapientia simpliciter, & perfectissimè sumpta, est nobilissima, & summa inter omnes virtutes humanas adquisitas; loquendo tã de moralibus, quàm de intellectualibus.

ET Quòd attinet ad mentem Aristotelis vltimo comprobatur conclusio ex quadam doctrina, quam ad alios fines superius adduximus, & quam habet Philosophus in capite 12. sequenti huius sexti libri, vbi loquens de sapientia, & prudentia, comparando illas tàm inter se, quàm ad reliquas virtutes, ait: *Absurdum sanè videbitur si prudentia, quæ quidem est inferior sapientia, sit magis domina, quàm ipsa, magisque princeps. Nam ea, quæ agit dominatur in singulis, atque iubet. De his igitur est dicendum. Nunc enim de ipsis dubitamus tantum: Primum itaque dicimus, has expetendas necessariò per se ipsas esse: quippè cùm sint partium vtrarunque virtutes; etiam si neutra ipsarum quidquam efficiat. Deinde, & faciunt quidem. At non vt medicina sanitatem. Sed vt sanitas, sic sapientia fœlicitatem. Nàm cùm sit pars totius virtutis, fœlicem efficit, ex eo quià habetur, ac operatur.* Ecce vbi Aristoteles inter omnes alias virtutes morales, & intellectuales excipit istas duas; scilicet sapientiam, & prudentiam, tanquam præstantiores respectu reliquarum de quarum præstantia assignat rationem, quæ stat in eo, videlicet quod reliquæ aliæ virtutes præter has, se habent, vt partes earum. Quarè solum invenit Philosophus difficultatem indeterminando inter duas dictas virtutes, quæ illarum sit perfectior: & tamen resolvit perfectiorem, & excellentiorem, & magis dominam esse sapientiã, quàm prudentiam. Et sic tanquam legitimam, & propriam causam tribuere esse humanæ fœlicitati; ad modum, quo sanitas constituit proprium subiectum, cui inest, sanum. Ergò secundum doctrinam, & mentem Aristotelis certissima est proposita conclusio.

DEINDE Eadem conclusio illustratur aliquibus doctrinis Angelici Patentis. Et prima sit, quam tradit 1. 2. quæstione 66. articulo 5. vbi inquirens: vtrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales: quæstionem propositam resolvit conclusione affirmativa, & eam probat in argumento *sed contra*, ex doctrina, quam tradit Philosophus in hoc præsenti capite, dum sapientiæ attribuit incomparatione ad alias virtutes, quod sit caput eorum. Sed caput inquacunque linea obtinet rationem partis, aut membri præstantissimi. Ergò etiam sapientia incomparatione ad reliquas virtutes humanas, habet, quod sit summa, & præstantissima.

DEINDE Hoc assumptum confirmat incorpore eiusdem articuli, inquiens:

Re-

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto; obiectum autem sapientiæ præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, vt dicitur in primo Methaphisicæ, & quia per causam iudicatur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus: inde est, quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; & eius est ordinare omnes. Et ipsa est quasi architectonica respectu omnium. Quibus verbis, non solùm expresè asserit Angelicus Magister propositam conclusionem; verum etiam illam demonstrat evidenti ratiocinio; quod sub hac forma proponit. Excellentia, & dignitas virtutum, sicut, & omnium habituum, desumitur ex præstantia, & nobilitate obieti, quod per se respiciunt, & circà quod versantur. Sed sapientia per se respicit, & per se versatur circà præstantius, & nobilius obiectum, quam reliquæ virtutes intellectuales. Ergò est summa, seu nobilior inter omnes illas. Maior constat perinductionem, & est axioma certissimum in principijs, seu doctrina D. Thomæ. Et minorum probo; sapientia enim, quatenus talis sapientia est, versatur circà Deum, & illum contemplatur, vt proprium obiectum, reliquæ autem virtutes intellectuales vt scientia, ars, prudentia, & intellectus, versantur circà obiecta creata. Sed præstantius, & nobilius obiectum est Deus, quam omnes creaturæ. Ergo sapientia per se respicit, & per se versatur circà nobilius obiectum, quàm reliquæ virtutes intellectuales, & consequenter, est perfectior, & præstantior omnibus illis.

VLTERIVS Hoc ipsum illustratur ex doctrina, quam tradit idem Angelicus Magister in eadem 1. 2. quæstione 68. articulo 7. incorpore, vbi ait: *Dignitas bonorum dupliciter potest attendi. Vno modo simpliciter; scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt à suis principijs. Alio modo, secundum quid: scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, ead em est ratio comparationis in ipsis & in virtutibus: quià bona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes. Vt supra dictum est. Vnde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus; & in ipsis virtutibus intellectualibus contemplatiuæ præferuntur actiuis, vt sapientia intellectui, & scientia prudentiæ, & arti: ità tamen quod sapientia præfertur intellectui, & intellectus scientiæ, sicut prudentia, & synesis eubuliæ: ita etiam in donis sapientia, & intellectus, scientia, & consilium præferuntur pietati, & fortitudini, & timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, & fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini; & fortitudo temperantiæ.* Ecce vbi comparando duas lineas virtutum inter se; scilicet intellectuales, & morales, declarat Angelicus Præceptor, quod præstantiores, & nobiliores sunt virtutes intellectuales, quàm morales. Et rursus comparando ipsas virtutes intellectuales inter se, præstantior, & perfectior est sapientia, quàm cæteræ aliæ. Ergò absolutè loquendo, sapientia est summa inter omnes virtutes vtriusque lineæ.

ET Ratio potissima ad hoc conuincendum est illa, quam assignat D. Thomas 2. 2. quæstione 123. art. 12. & quæst. 141. art. 8. ad ostendendam graduationẽ, quæ reperitur inter virtutes cardinales inter se comparatas, quæ ad hanc formã potest reduci. Virtus humana, quatenus talis virtus est, prout distincta à virtutibus, & facultatibus purè naturalibus, cõsistit in eo, quod sit perfectio quædã habitualis attinens ad vitã rationalẽ, seu intellectualẽ, ità vt omnis virtus humana, inquantum talis virtus est, habet ordinari per se ad conservandum bonum rationis; & ablata à quocumque habitu, ista habitudine, seu respectu, aufertur etiam ab eo, esse virtuosum. Ergò illi habitus, inquibus præstantiori modo inuenitur, aut salvatur, vita rationalis, seu intellectualis, seu disponere, & perficere ad exercitium talis vitæ erunt præstantiores, & perfectiores virtutes humanæ. Antecedens est certum, & consequentia legitima. Tunc sic. Sed facta comparatione inter omnes virtutes humanas, tàm morales, quàm intellectuales, perfectiori, & præstantiori modo reperitur, quod disponãt, & perficiant ad exercitium vitæ rationalis, seu intellectualis virtutes intellectuales, quàm morales, & inter intellectuales, sapientia. Ergò sapientia propriè, & simplicitèr dicta est summa, & nobilior inter omnes virtutes humanas generaliter loquendo. Minorem subsumptam declaro amplius. Sicut enim perfectiori modo habet, seu participat vitam rationalem id, quod illam habet formaliter, & per essentiam, quàm id, quod illam habet participativè, seu per quandã habitudinem ad id, quod eam continet formalitèr: ità similitèr perfectiori, & præstantiori modo habet disponere ad talem vitam, seu ad exercitium illius, i

quod determinat, disponit, & perficit ad exercitiū proprijssimū,& formalæ vitæ rationalis,seu intellectualis,quā id,quod determinat ad exercitiū vitale,quod solū habet esse rationale secundū quandā habitudinem,seu respectū ad aliud extrinsecum, in quo formaliter adest,seu existit ratio, & intellectio.Sed virtutes morales,& intellectuales inter se collatæ , seu cōparatæ taliter se habent,quod virtutes intellectuales disponunt,determinant,& perficiūt ad vitā rationalem, seu intellectualē formaliter exercendā;& morales solū dicunt ordinē, seu habitudinem ad exercitium , & conservationē vitæ rationalis, removēdo impedimenta occurrentia ad perfectum vsum,& conservationē talis vitæ.Et aliàs virtutes intellectuales,illa,quæ inesse formali præstantiori modo intelligit , seu ratiocinatur est sapientia;tū quia non solùm attingit, & cognoscit res,quantum adesse accidentale actionis,& factionis, sicut ars, & prudentia;sed etiā penetrat,& cognoscit illas quantum adesse essentialemnō quidem cognoscendo tātum principia, sicut intellectus principiorum,nec cognoscendo tantū conclusiones , sicut scientiæ; sed vtrūque penetrādo,& altissimo modo cognoscendo.Tum quia sapientia propriè, & per se habet contemplare diuina: reliquæ autem virtutes intellectuales solū versantur circà obiecta creata.Ex quibus manifestè apparet præstantia in intelligendo in sapientia respectu aliarum virtutū intellectualium. Ergò facta comparatione intèr virtutes morales,& intellectuales,perfectiori , & præstantiori modo reperitur, quod disponant,& perficiant vitam rationalem,seu intellectualem,virtutes intellectuales,quàm morales;& inter intellectuales sapientia. Et consequenter,sapientia est præstātissima,&summa inter omnes virtutes humanas adquisitas absolutè loquēdo.

DEINDE Comprobatur conclusio , & confirmatur proposita ratio; insistendo in doctrina, quam adduximus ex Aristotele ex cap.12. sequenti:amplius illam extendendo, & declarando : inquit enim Aristoteles:quod intèr omnes humanas virtutes prudentia , & sapientia sunt præstantiores : quià respiciunt cæteras alias , tanquam partes sui, & solùm proponit dubiū circà ipsas prudentiam, & sapientiam inter se comparatas;quę enim earum sit maior,& præstantior. Tunc sic.sed sapientia est simpliciter perfectior , quā prudentia. Ergò generaliter , & absolutè loquendo perfectior , & summa intèr omnes virtutes humanas est sapientia. Minorē probo: sapientia enim,& prudentia respectu vitæ rationalis; talitèr se habent, quod sapientia est maxima perfectio attinens ad vitam rationalem contemplativam; & prudentia est maxima perfectio inter illas, quæ pertinent ad vitam rationalem , seu intellectualem activam,seu practicam; vt constat considerando proprias rationes vniuscuiusque,& comparando,seu mensurando eas cùm alijs perfectionibus intrà proprias lineas.Sed præstantior,& simpliciter nobilior est maxima perfectio attinens ad vitam rationalem contemplativam,quàm summa, seu maxima perfectio attinens ad vitam rationalem activam.Ergò sapientia est simplicitèr perfectior,quā prudentia.Cætera constant, & vltimam minorem probo;quælibet perfectio debet proportionari cùm suo perfectibili ; nam ablata proportione,non apparet, quomodo vnum se habeat, vt perfectio alterius. Sed vita contēplativa est simplicitèr prēstantior,& perfectior, quàm activa. Ergò præstantior , & simplicitèr perfectior est maxima perfectio attinens ad vitam rationalem contemplativam , quàm ad vitam moralem activam.

Cætera patent , & vltimam minorem probo,& illustro, probationibus, quas ad hoc ipsum convincendū tradit Angelicus Parens 2.2.quæst. 182. art. 1. vbi in argumento sed contrà sic eam convincit. *Sed contrà est,quod Dominus dicit Lucæ 10 Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Per Mariam autem significatur vita contemplatiua. Ergò contemplatiua vita potior est, quam actiua.* Deinde in corpore articuli eā demonstrat sequentibus verbis, & ratiocinijs. *Respondeo dicendùm:quod nihil prohibet, aliquid secundùm se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur.Dicēdum est ergo , quod vita contemplatiua simpliciter melior est , quàm actiua. Quod Philosophus in decimo Æthicorum probat octo rationibus,Quarum prima est,quia vita contemplatiua conuenit homini secundum id,quod est optimum in ipsis;scilicet secundùm intellectum, & respectu propriorum obiectorum,scilicet intelligibilium; vita autem actiua occupatur circa exteriora. Vnde Rachel, per quam significatur vita contemplatiua , interpretatur visum principium: vita autem actiua significatur per Liam ; quæ erat lippis oculis.Vt Gregorius dicit libro sexto moraliū.Secundò quia vita contēplatiua potest esse magis cōtinua;licet non quantū ad summum cōtemplationis gradū, sicut supra dictum est.Vnde Maria, per quam significatur vita cōtemplatiua, describitur secus pedes Domini assiduè sedens. Tertiò quià maior est delectatio vitæ contemplatiuæ , quam actiuæ. Vnde Augustinus dicit in libro de verbis Domi-*

Domini, quod Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quarto, quia in vita contemplatiua est homo magis sibi sufficiens; quia paucioribus ad eam indiget. Vnde dicitur Lucæ decimo: Martha Martha solicita es, & turbaris ergà plurima. Quintò, quià vita contemplatiua magis propter se diligitur; vita autem activa ad aliud ordinatur. Vndè in Psalmò 26. dicitur: Vnam petij à Domino, hanc requiram, vt inhabitem in Domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, vt videam voluptatem Domini. Sextò, quià vita contemplatiua consistit in quadam vacatione, & quiete, secundum illud, Psalmi 45. Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus. Septimò, quia vita contemplatiua est secundum diuina; vita autem activa est secundum humana. Vnde Augustinus dicit in libro de Verbis Domini, in principio erat Verbum; ecce quod Maria audiebat: Verbum Caro factum est: ecce cui Martha ministrabat. Octauò, quià vita contemplatiua est secundum id, quod est magis proprium homini; videlicet secundum intellectum: in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis, & brutis communes. Vndè in Psalmo 35. Postquam dictum est; homines, & iumenta saluabis Domine; subditur id, quod est hominibus speciale; in lumine tuo videbimus lumen. Nonam rationem addit Dominus, Lucæ 10. Cùm dicit optimam partem elegit Maria. Quæ non auferetur ab ea; quod exponens Diuus Augustinus, in libro de Verbis Domini, dicit: Non tu malam, sed illa meiorem. Audi vndè, meliorem: quia non auferetur ab ea; à te autem auferetur aliquando onus necessitatis, æterna est dulcedo veritatis. Ex quibus euidenter constat præstantiorem, & valdè nobiliorem esse vitam rationalem contemplativam, quàm activam. Ergò etiam summa, & maxima perfectio correspondens illi priori debet esse superior, & excellentior, quàm maxima perfectio correspondēs vitæ posteriori, nempè activæ. Et cùm illi correspondeat, vt maxima perfectio sapientia, & isti vltimæ prudentia. Præstantior, & excellentior virtus, simplicitèr loquendo, est sapientia, quàm prudentia.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum; quod sapientia habeat rationem cardinis, seu virtutis cardinalis respectu virtutum moralium. Sapientia habet rationem cardinis, & virtutis cardinalis respectu virtutum intellectualium, vt in secunda conclusione asseruimus. Ergò etiam debet habere rationem virtutis cardinalis respectu moralium. Antecedens constat ex secunda conclusione, & consequentiam probo; cùm enim perfectiores, & præstantiores sint virtutes intellectuales, quàm morales, magis videtur esse habere rationē cardinis respectu intellectualium, quā respectu moralium. Sed qui potens est ad magis, etiam est potens adminus, seu qui cōtinet, & includit magis, etiam videtur includere, & continere minus. Ergo si sapientia habet rationem cardinis respectu virtutum intellectualium; etiàm debet induere rationem cardinis, seu virtutis cardinalis respectu virtutum moralium.

SECVNDO Arguitur, & præcedens argumentū confirmatur: sapientia se habet, vt cardo, aut virtus cardinalis respectu prudentiæ: cùm sit cardo incomparatione ad omnes virtutes intellectuales, & prudentia secundùm suam speciem, & essentiam habeat, quod sit virtus intellectualis. Sed prudentia etiam habet, quod sit virtus moralis. Ergò sapientia constituit virtutem cardinalem, non solùm incomparatione ad alias virtutes intellectuales; verum etiàm incomparatione, aut secundum habitudinem ad virtutes morales.

TERTIO Arguitur, ratio, seu proprietas cardinis, ratione cuius accommodatur, seu attribuitur prudentiæ, quod habeat rationem virtutis cardinalis, proprius convenit, & melius appropriatur sapientiæ, quàm prudentiæ, adhuc incomparatione ad virtutes morales. Ergò vel vtraque, vel neutra debet constituere virtutem cardinalem per ordinem ad virtutes morales. Antecedēs probo; ratio enim, seu proprietas cardinis, ratione cuius attribuitur prudentiæ, quod sit virtus cardinalis respectu morali ūest, *scientia*; quià Aristoteles in superiori libro secundo, capite quarto. Assignans proprietates, quas obseruant omnes virtutes morales ad studiosè operandū, primo loco proponit sciētiam, dicens; quod omnis, qui virtuosè operatur; primo

debet operari ſcientia. Sed ſcientia proprius convenit, & melius appropriatur ſapientiæ, quæ vt Philoſophus docet in hoc præſenti capite, eſt quædam ſcientia; quam accommodetur prudentiæ, de qua nunquam cùm proprietate dicitur, aut prædicatur ſcientia. Ergò ratio, ſeu proprietas cardinis in ordine ad virtutes morales proprius accommodatur ſapientiæ, quam prudentiæ; & ſic vel vtraque, vel neutra, debent conſtituere virtutem cardinalem per ordinem ad morales; & cum prudentia illam conſtituat; etiam ſapientia debet eam conſtituere.

QVARTO Arguitur, ex doctrina, quam tradit D. Thomas 1.2. quæſtione ſexageſima prima, articulo primo. Vbi docet, quod virtutes cardinales ſunt, aut dicunt idem, ac virtutes principales. Sed ſapientia propriè obtinet, & oſtendit principalitatem, & excellentiam incomparatione ad omnes virtutes morales. Ergò ſapientia participat id, quod exigitur ad conſtituendam virtutem cardinalem per ordinem ad morales; & ſic debet conſtituere ſimilem virtutem.

QVINTO Arguitur; ſi ſapientia non conſtitueret virtutem cardinalem reſpectu moralium, nec iuſtitia poſſet aliam ſimilem conſtituere. Sed iuſtitia conſtituit virtutem cardinalem incomparatione ad morales. Ergò etiam ſapientia. Cætera patent, & maiorem probo; ſi propter aliquam cauſam, ſapientia, non obſtante eius dignitate, & excellentia ſuprà omnes alias virtutes, non conſtitueret virtutem cardinalem reſpectu virtutum moralium; maximè, quià non pertinet ad eandem lineam moralem. Sed comparando iuſtitiam ad alias virtutes morales inferiores, non pertinet ad eandem lineam, ſed eſt virtus alterius lineæ valdè diverſæ; cùm iuſtitia ſit de genere illarum virtutum moralium, quæ verſantur circà actus; & aliæ virtutes inferiores reſpectu iuſtitiæ ſint de genere earum, quæ verſantur circà paſsiones. Ergò ſi ſapientia non conſtitueret virtutem cardinalem, quæ verè haberet rationem cardinis reſpectu virtutum moralium, nec iuſtitia poſſet ſimilem virtutem conſtituere. Et cum iuſtitia verè illam conſtituat; conſequens videtur, quod etiam ſapientia illam conſtituat.

SEXTO Arguitur, inqualibet humana potentia, ex his, quæ habent indifferentiam, & indigent determinatione proveniente ab habitibus, ſeu virtutibus; virtus, quæ eſt potiſsima, ſeu excellentior, & præſtantior inter omnes, quæ ſubiectantur in illa potentia, habet rationem cardinis, ſeu virtutis cardinalis. Vt appareat diſcurrendo per eas: inter virtutes enim adquiſitas, quæ pertinent ad voluntatem, & eam diſponunt, & rectificant, potiſsima eſt iuſtitia; & hæc eſt cardinalis; & in potentia iraſcibili præſtantior virtus eſt fortitudo, & etiam eſt cardinalis: & ſimiliter in appetitu concupiſcibili temperantia habet, quod ſit cardinalis, ex eo, quod eſt perfectior virtus ex his, quæ pertinent ad talem potentiam. Ergò hoc ipſum debet obſervari in intellectu; ità vt intrà potentiam intellectivam, illa virtus habeat abſolutè eſſe, & rationem cardinalis, quæ eſt præſtantior inter omnes alias virtutes, quæ pertinent ad eandem potentiam. Sed virtus perfectior, & excellentior inter omnes, quæ pertinent ad intellectum, eſt ſapientia. Ergò ſapientia debet habere rationem virtutis cardinalis abſolutè, & omnibus modis; ità vt ſit talis non ſolùm incomparatione ad virtutes intellectuales, verum etiam reſpectu moralium.

SEPTIMO Arguitur; ſi ſapientia haberet aliquod impedimentum adhoc, vt incomparatione ad virtutes morales non conſtituat virtutem cardinalem; maximè, quia ad conſtitutionē talis virtutis exigitur, quod ſit virtus moralis, & quoniam hoc non videtur competere ſapientiæ: ideò ſapientia non poteſt conſtituere virtutem cardinalem prædicto modo. Sed ſapientia, loquendo ſpecialiter, aut determinatè de ſapientia adquiſita, habet, quod ſit virtus moralis. Ergò abſolutè, & ſecundùm omnem conſiderationem debet conſtituere virtutem cardinalem. Maior apparet certa: immò, & conſtat ex dictis circà probationem primæ concluſionis, & minorem probo; virtus enim moralis dicitur à more, ſeu à conſuetudine, & aſſuefactione. Sed ſapientia adquiſita: ex eo, quod adquiſita eſt, habet eſſe per aſſuefactionem, ſeu conſuetudinem. Ergò ſapientia adquiſita, inquantùm adquiſita eſt, habet, quod ſit virtus moralis. Et conſequentèr, abſolutè, & ſecundum omnem conſiderationem debet conſtituere virtutem cardinalem.

Octavo arguitur: difficilius apparet, quod temperantia, & fortitudo, quæ ſunt inferiores virtutes incōparatione ad iuſtitiam, & prudentiā, habeāt rationē virtutū cardinaliū reſpectu prudentiæ, & iuſtitiæ; quā quod ſapiētia, quæ eſt virtus ſuperior,

&

& præſtantior his omnibus, habeat rationẽ cardinis reſpectu illarũ; cũ de ratione virtutis cardinalis ſit, quod oſtendat principalitatem, & ſuperioritatem reſpectu earum, in ordine ad quas eſt talis virtus cardinalis. Sed temperantia, & fortitudo verè, & propriè habent, & conſervant, quod ſint cardinales reſpectu prudentiæ, & iuſtitiæ: cùm omnes quatuor dictæ virtutes mutuo ſe participent, vt ex Divo Ambroſio, & alijs Sanctis Patribus oſtendimus, ſuprà in tomo ſecundo, libro tertio, Agentes de Fortitudine, & Temperantia. Ergò etiàm ſapientia debet obtinere, & habere rationem virtutis cardinalis reſpectu aliarum virtutum moralium.

NONO Arguitur; contrà ſecundam concluſionem ad probandum, quod ſapientia intrà lineam intellectivam non habeat propriè modum, aut rationem virtutis cardinalis incomparatione ad alias virtutes intellectuales. Si ſapientia intrà lineam intellectualem conſtitueret virtutem cardinalem; maximè quiâ ſe habet, vt ſuperior reſpectu aliarum. Sed hoc non ſufficit ad conſtituendum virtutem cardinalem. Ergò non eſt ſufficiens ratio, aut cauſa ad inſiſtendum in eo, quod ſapientia habeat modum, aut rationem virtutis cardinalis intrà lineam virtutum intellectualium. Maior videtur certa: quià ablata ſuperioritate, quam ſapientia habet, & oſtendit incomparatione ad alias virtutes ſuæ lineæ intellectualis, non apparet ratio adhoc, vt ei attribuatur, quod ſit virtus cardinalis. Et minorem probo; intrà lineam virtutum moralium magnanimitas videtur habere ſuperioritatem reſpectu aliarum virtutum eiuſdem lineæ; ex eo, quod vt docet Philoſophus in ſuperiori libro quarto, capite 3. in omnibus alijs virtutibus operatur aliquid magnum, quaſi magnificando eas, & earum actus, ſeu operationes; in quo oſtendit quandam excellentiam ſuprà alias. Sed hoc non ſufficit, vt magnanimitas conſtituat virtutem cardinalem. Ergò etiam intrà lineam intellectualem non ſufficit, quod ſapientia incomparatione ad alias virtutes, ſit ſuperior, adhoc, vt conſtituat virtutem cardinalem.

DECIMO Arguitur; ſi propter aliquam rationem ſapientia fundaret, & cõſtitueret virtutem cardinalem intrà lineã virtutum intellectualium; maximè, quià eſt fundamentum, in quo fundantur, & quaſi radicantur, ſeu ſtabiliuntur virtutes intellectuales. Sed hoc non ſufficit adhoc, vt conſtituat ſimilem virtutem; quià humilitas, vt teſtatur Divus Gregorius, homil. 7. in Evangelia, eſt virtus fundans firmans, & ſtabiliens omnes virtutes attinentes ad lineam moralem, & tamen non conſtituit virtutem cardinalem intrà talem lineam. Ergò nec ſapientia poteſt legitimè illam conſtituere intrà dictam lineam intellectualem.

VNDECIMO Arguitur; ſi ſapientia conſtitueret virtutem cardinalem intrà lineam virtutũ intellectualiũ, potiori ratione poſſet, aut deberet illã conſtituere ſciẽtia. Sed ſcientia adhuc intra lineam intellectualem non conſtituit virtutem cardinalem. Ergò nec ſapientia debet habere talem modum, aut rationem. Cætera patent, & maiorem probo: cùm enim ſapientia ſit quædam determinata ſpecies ſcientiæ, ſuperior videtur eſſe ſcientia, quàm ſapientia; itâ vt ſapientia participet eſſe, ſeu rationes, & proprietates ſcientiæ, & non èconverſo. Ergò maior ratio, & maius fundamentum apparet in ſcientia in ordine ad conſtituendum virtutem cardinalem intra lineam intellectualem, quàm in ſapientia. Et tamen ſcientia non conſtituit ſimilem virtutem. Ergò nec ſapientia debet eam conſtituere.

DVODECIMO Arguitur; ex illa doctrina, quam tradit Divus Auguſtinus in libro de Gratia Novi Teſtamenti, cap. 18. Vbi inquit, quod ſapiẽtia eſt charitas Dei. Sed charitas non computatur inter virtutes cardinales, & ſpecialiter intrà lineam intellectivam non poteſt habere talem rationem, cùm non ſubiectetur in intellectu, ſed in voluntate. Ergò nec ſapientia poteſt habere vllo modo rationem virtutis cardinalis, adhuc comparando eam intrà lineam intellectualem ad virtutes illius generis.

DECIMO Tertio arguitur contra vltimam concluſionem, ad probandum, quod ſapientia non ſit ſumma, aut ſuprema inter omnes virtutes humanas. Imperium eſt manifeſtum inditium ſuperioritatis in imperante, reſpectu illius, cui imponitur præceptum, ſeu intimatur tale imperium. Sed ſapientia, & prudentia taliter ſe habent, quod prudentia imperat ſapiẽtiæ; & ſapientia nũquam videtur imperare prudentiæ. Ergò præſtantior, & nobilior virtus eſt prudentia, quàm ſapientia. Maior per inductionem apparet in omni linea rerum imperantium. Et minorem probo, ex doctrina Ariſtotelis; tùm quià in capite 12. huius præſentis libri in medio videtur id aſſerere; tùm quià in

ſuperiori libro primo capite 2. docet Philoſophus, quod ad politicam, ſeu prudentiam attinet determinare, & præcipere, quot, & quales diſciplinæ debeant admitti, & addiſci in Civitatibus; & cùm vna ex diſciplinis ſit ſapientia; ad prudentiam attinet imperare ſapientiæ. Et alias ſapientia nunquam videtur imperare prudentiæ. Ergò ſapientia, & prudentia inter ſe collatæ, aut comparatæ, taliter ſe habent, quod prudentia imperat ſapientiæ, & non è converſò. Et ſic nobilior, & præſtantior virtus eſt prudentia, quàm ſapientia.

DECIMO Quarto arguitur, illa eſt præſtantior virtus, in qua perfectiori modo ſalvantur ea, quæ ſunt de ratione virtutis abſolutè ſumptæ. Sed ratio virtutis præſtantiori, & perfectiori modo ſalvatur in prudentia, quàm in ſapientia. Ergò nobilior, & præſtantior virtus eſt prudentia, quàm ſapientia. Maior apparet certa, & minorem probo: de ratione enim virtutis abſolutè loquendo, eſt, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum; ideſt, ordinans hominem ad fœlitatem, in qua ſtat, aut conſiſtit optimum bonum humanum. Sed hoc, quod eſt diſponere, & ordinare hominem ad fœlicitatem melius, & proprius ſalvatur in prudentia, quàm in ſapientia; ex eo quod prudentia eſt recta ratio agibilium, per quæ homo ad fœlicitatem perducitur; quod non invenitur in ſapientia; quia vt proponens hoc argumentum inquit D. Thomas: *Sapientia non ponderat humanos actus, quibus ad beatitudinem perueniatur.* Ergò ratio virtutis perfectiori, & præſtantiori modo ſalvatur in prudentia, quàm in ſapientia. Ac per conſequens, præſtantior, & ſimpliciter perfectior virtus apparet illa, quàm iſta.

DECIMO Quinto arguitur, præſtantia, & exceſſus perfectionis in virtutibus colligitur, & deſumitur, ex perfectione actuũ, quos virtutes eliciunt, ſeu exercent. Sed præſtantiores actus exercet, ſeu elicit quàm ſapientia. Ergò præſtantior, & excellentior virtus eſt prudentia, quàm ſapientia. Maior conſtat, tum per inductionem; tùm ex communi axiomate aſſerente, quod habitus ſpecificantur, & determinantur, & perficiuntur per actus, quos eliciunt. Et minorem probo: cùm enim tàm ſapientia, quàm prudentia habeant rationem virtutum intellectualium, quarum actus ſunt cognitiones, illi actus in comparatione ad tales virtutes erunt perfectiores, qui habent rationem perfectionum cognitionum. Sed perfectiorem cognitionem elicit prudentia, quàm ſapientia. Ergò præſtantiores actus illi correſpondent. Cætera patent, & vltimam minorem probo; prudentia enim cùm verſetur circà agenda, ſeu agibilia humana, exercet cognitionem circà illa; & ſapientia elicit cognitionem circà divina. Sed maiorem, pleniorem, & perfectiorem cognitionem exercent homines circà agibilia humana, quàm circà divina, cùm de rebus humanis poſsint habere cognitionem perfectam, & comprehenſivam, & de rebus divinis non poſsint talem cognitionem formare, vt conſtat ex illo Iob 36. *Ecce Deus Magnus vincens ſcientiam noſtram*; ideſt, excedens noſtram cognitionem. Ergò perfectiorem cognitionem, & actus elicit prudentia, quàm ſapientia: & conſequenter, perfectior virtus eſt illa, quàm iſta.

DECIMO Sexto arguitur, intellectus principiorum eſt perfectior virtus, quàm ſapientia. Ergò ſapientia non eſt ſumma, & præſtantiſsima inter omnes virtutes intellectuales. Antecedens probo; intellectus principiorum eſt habitus, ſeu virtus intellectualis præſtantior ſcientia. Ergò debet eſſe præſtantior etiam, quàm ſapientia. Antecedens eſt certum, & conſequentiam probo; ideo intellectus principiorum eſt virtus dignior, & excellentior ſcientia: quià ſcientia concludit ex principijs, oſtendens dependentiam ab habitu principiorum in concluſionibus, quas per ſe attendit, aut inſpicit. Sed etiam ſapientia concludit ex principijs indemonſtrabilibus, oſtendens dependentiam ab eis; ſiquidem ſinè interventione talium principiorum, non poſſet deducere concluſiones. Ergò ſicut intellectus principiorum eſt virtus dignior, & præſtantior quàm ſcientia, etiam debet eſſe perfectior, & excellentior, quàm ſapientia; & ſic ſapientia non eſt ſumma, & præſtantiſsima inter omnes virtutes intellectuales.

DECIMO Septimo arguitur: ars videtur præſtantior inter omnes virtutes intellectuales. Ergò talis præſtantia, aut exceſus perfectionis non convenit ſapientiæ. Antecedens probo; illa virtus, quæ in comparatione ad alias, ſe habet vt totum, continens alias, aut reſpiciens eas vt partes, eſt præſtantior cæteris alijs, reſpectu quarum ſe habet vt totum; ideò enim aſſerit Philoſophus in præcedenti libro 5. capite primo. Quod iuſtitia legalis eſt dignior inter alias virtutes morales particulares: quià omnes illas continet

in

in se,ità vt se habeat, vt totum,respiciens eas,vt partes. Sed ars generaliter se habet vt totum respectu omnium virtutum respiciendo eas,vt partes:siquidem vt testatur Divus Augustinus libro 4. de Civitate Dei capite 21. & libro 19. capite 1. virtus generaliter loquendo est ars rectè vivendi. Ergò ars est præstantior, & nobilior inter omnes virtutes intellectuales; ac per consequens, talis præstantia, & excessus perfectionis non debet adaptari,seu appropriari sapientiæ.

DECIMO Octavo arguitur:intra lineam intellectualem superior est scientia;quàm sapientia. Ergò sapientia non est suprema inter omnes virtutes intellectuales.Antecedens probo; in quacumque linea illud est superius alio,quod continet aliud infrà se. Sed scientia continet infra se sapientiam; cum sapientia sit quædam species scientiæ,de qua scientia absolutè sumpta prædicatur; vt constat ex Aristotele dicente in hoc presenti capite: *Quod sapientia est scientia rerum earum,quæ honorabilissima sunt.* Ergò intrà lineam intellectualem scientia est superior,quàm sapientia;& sic sapientia nec est,nec potest esse summa,aut suprema inter omnes virtutes intellectuales.

DECIMO Nono arguitur:omnes virtutes existentes in eadē potentia sunt æquales. Ergò non datur inter eas talis excessus, quod sapientia sit virtus super excedens alias virtutes intellectuales residentes in eadem potentia,cui ipsa sapiētia inest. Antecedens probo,illud, cuius ratio consistit in maximo non potest esse maius,vel minus. Sed ratio omnium virtutum consistit in maximo;cùm omnis virtus consistat in eo, quod sit vltimum potentiæ. Ergò omnes virtutes existentes in eadem potentia sunt æquales:& sic nulla earum poterit habere excessum super alias; nec sapientia poterit excedere reliquas virtutes existentes in intellectu; & quæ dicuntur, & sunt virtutes intellectuales.

VIGESIMO Arguitur:præstantiores videntur esse virtutes morales, quàm intellectuales.Sed sapientia est virtus purè intellectualis. Ergò sapientia non potest esse dignior,& nobilior virtus,quàm prudentia,& aliæ virtutes morales.Maiorem probo,cùm enim de ratione virtutis sit,quod bonum faciat habentem,illæ virtutes sunt præstantiores, quibus proprius, aut melius convenit,quod bonum faciant habentem. Sed constituere, aut facère bonum habentem, præstantiori modo convenit virtutibus moralibus, quàm intellectualibus; cùm virtutes intellectuales, non faciant bonum simpliciter habentem,sed solum secundum quid, præstando restrictam denominationem boni, ad propriam speciem vniuscuiusque; & virtutes morales constituant proprium subiectum bonum simpliciter tribuendo illi similem denominationem. Ergò præstantiores sunt virtutes morales quàm intellectuales. Et cùm sapientia sit virtus purè intellectualis,non potest esse generaliter dignior omnibus virtutibus.

VIGESIMO Primo arguitur: ideò attribuimus sapientiæ, quod sit præstantior,& perfectior, quàm prudentia; àc per consequens, quàm reliquæ virtutes; quià sapientia pertinet tanquam legitima perfectio ad vitam contemplativam; & prudentia, & aliæ virtutes pertinent ad vitam activam; & quià est præstantior vita contemplativa, quàm activa; etiam sapientia est perfectior quam prudentia, & reliquæ virtutes. Sed perfectior, & præstantior est vita activa, quàm contemplativa. Ergò ex hac doctrina,& fundamento, potius sequitur, quod prudentia,& aliæ virtutes activæ sint perfectiores sapientia,quàm sequatur oppositum. Maior constat ex probationibus adductis pro tertia conclusione. Et minorem probo;vt enim docet Aristoteles libro 3. Topicorum capite 1. id est,honorabilius, & melius,quod secundum rectam, & legitimam politicam tribuitur hominibus melioribus, & magis dignis honore.Sed secundum rectam,& legitimam politicam vita activa tribuitur hominibus melioribus,& existentibus in statu, in quo sunt magis digni honore; scilicet prælatis, & in potestatibus constitutis, & vita contemplativa relinquitur alijs hominibus, seu personis particularibus extra talem statum,& dignitatem, existentibus. Ergò perfectior, & præstantior est vita activa, quàm contemplativa. Et consequenter, conformitèr ad vltimam rationem adductam in ordine ad suadendam vltimam conclusionem,potius videtur dicendum, quod prudentia excedit in perfectione sapientiam,quàm admittatur oppositum.

VIGESIMO Secundo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Nullus debet abstrahi à maiori, vt applicetur, seu mancipetur minoribus; quarè Apostolus commendat 1. ad Corinthios 12 *Emulamini charismata meliora.* Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ,& mancipantur,seu occupantur,circà

cà vitam activam; vt apparet in illis religiosis, qui vel intra propriam religionem, vel extrà illam transferuntur ad statum prælationis. Ergò vita activa ex se habet, quod sit maior, perfectior, & præstantior, quàm contemplativa; & sic virtutes correspondentes illi debent esse præstantiores, quàm virtutes, quæ correspondent isti. Et cum vitæ activæ correspondeat tanquam potissima perfectio, seu vt virtus perficiens, prudentia; & vitæ contemplativæ correspondeat sapientia; consequens apparet, quod prudentia sit præstantior, dignior, & multo perfectior virtus, quàm sapientia.

VIGESIMO Tertio arguitur, cùm enim virtutes ex se habeant disponere proprium subiectum ad fœlicitatem, quasi gerentes munus, aut modum meriti in ordine ad fœlicitatem, quàm respiciunt, vt præmium; illa virtus inter alias videtur dignior, & præstantior, quæ est maioris meriti, seu magis meritoria præmij. Sed virtutes activæ, qualis est prudentia, sunt magis meritoriæ præmij, seu fœlicitatis, quàm virtutes contemplativæ, qualis est sapientia. Ergò præstantior, & dignior virtus est prudentia, quàm sapientia. Maior videtur certa, & minorem probo; quantò aliqua virtus est magis laboriosa, afferens, aut sustinens per suos actus maiores labores; tantò illa virtus est magis meritoria; vndè Apóstolus 1. ad Corinthios capite 3. inquit: *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Sed virtutes activæ sunt magis laboriosæ, quàm contemplativæ; quarè Sancti Patres vitæ activæ attribunt laborem, & vitæ contemplativæ appropriant quietem. Et sic Divus Gregorius Homilia 14. super Ezechielem, inquit: *Omnis, qui ad Deum conuertitur, prius necesse est vt defudet in labore; deest, illam accipiat; vt post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat.* Ergò virtutes activæ sunt magis meritoriæ præmij, seu fœlicitatis, quàm virtutes contemplativæ. Ac per consequens, perfectior, & præstantior est prudentia, quàm sapientia.

VLTIMO Arguitur; prudentia, aut coincidit cùm sapientia, aut est superior illa. Ergò nullo modo potest salvari, quod sapientia sit virtus præstantior, quam prudentia. Antecedens probo; id, quod verè dicitur, seu prædicatur de alio, aut coincidit cùm eo, aut est superius illo; si quidem nihil de alio potest verificari, nisi hoc modo. Sed prudentia verè dicitur, seu propriè prædicatur de sapientia, vt constat ex illo Proverbiorum capite 10. *Sapientia est viro prudentia.* Ergò prudentia aut coincidit, aut est superior incomparatione ad sapientiam. Ac per consequens, nullo modo videtur posse salvari, quod sapientia sit virtus præstantior quàm prudentia; ità vt sit summa inter omnes humanas virtutes.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, concesso primo antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem; sed qui potens est ad magis, seu qui includit, & continet magis, etiam est potens ad minus, seu continet minus, distinguo minorem: loquendo de magis, & minus intrà eandem lineam, concedo minorem. Loquendo de magis, & minus in comparatione ad differentes lineas, nego minorem, & consequentiam. Etiam si equus possit producere alium equum, quod est magis, quam producere formicam; tamen formicam non potest producere; quià licet sit minus, non tamen est minus intrà propriam lineam, seu spheram activitatis attinentis ad equum. Et sic etiam si habere rationem cardinis, seu virtutis cardinalis intrà lineam intellectualem, seu respectu virtutum intellectualium sit magis; aut quid maius, quàm id ipsum, aut simile habere respectu virtutum moralium; tamen quia sunt res attinentes ad diversas lineas, non sequitur, ex eo quod sapientia habeat maius, quod etiam debeat habere minus.

AD Secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; sapientia se habet vt cardo respectu prudentiæ, distinguo maiorem; secundum rationem, aut considerationem, sub qua prudentia sistit in cognitione, aut proùt præcisè habet rationem virtutis intellectualis, concedo maiorem. Secundùm quod induit, aut participat rationem virtutis moralis, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià cùm sapientia habeat perfectissimè, & architectonicè rationem virtutis intellectualis, vt docet de illa Angelicus Magister; & aliàs nullo modo participet, aut habeat rationem virtutis moralis; ideò solùm habet rationem cardinis secundum illam primam rationem, quam verè continet, & non quantùm ad secundam rationem, quam nullo modo participat. Et sic in comparatione ad virtutem prudentiæ solùm habet sapientia rationem cardinis respectu illius, secundùm quod præcisè sistit intrà lineam intellectus; non autem

qua-

quatenus participat, aut transit ad genus virtus moralis.

AD Tertium argumentum respondetur, negando antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem; ratio, ob quam attribuitur prudentiæ, quod sit cardo, aut virtus cardinalis respectu virtutum moralium est *scientia*; distinguo maiorem: *scientia* secundum quod affert, aut dicit cognitionem practicam, directivam agibilium, seu agendorum, ad hoc vt exequantur conformiter ad inclinationem naturæ rationalis, vt rationalis est, concedo maiorem. Scientia quomodocumque, aut purè speculativè sumpta, nego maiorem. Sed ratio scientiæ proprius convenit, & melius appropriatur sapientiæ, quàm prudentiæ, distinguo minorem; ratio scientiæ purè speculativæ, seu in alia acceptione sumpta, omitto minorem. Ratio scientiæ, secundum quod affert discretionem, & regulationem practicam dirigentem circà agibilia, seu agenda ad hoc, vt debito modo exequãtur, nego minorem, & consequentiam. Quià ratio scientiæ, secundum quam attribuitur prudentiæ, quod fundet, & constituat virtutem cardinalem incomparatione ad morales, determinatè est illa scientia, quæ affert cognitionem practicam directivam agendorum; & cum huiusmodi cognitio, & scientia nullo modo conveniat sapientiæ; sed sit propria prudentiæ; etiam est proprium prudentiæ, quod sola illa inter cæteras virtutes intellectuales constituat virtutem cardinalem incomparatione, aut habitudine ad virtutes morales.

AD Quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, secundum D. Thomam virtus cardinalis est, aut dicit idem, ac virtus principalis, distinguo maiorem: participans aliquod esse illius lineæ, respectu cuius habet rationẽ cardinis, aut virtutis cardinalis, cõcedo maiorem. Si non participet aliquod esse, aut aliquam rationem sufficientẽ ad tribuendum illi denominationẽ intrà illã lineã, nego maiorem. Sed sapientia habet, quod sit virtus principalis, & principalissima non solum incomparatione ad virtutes intellectuales, sed etiam per ordinem ad virtutes morales, distinguo minorem: ità vt à linea morali participet, vel in ordine ad eam habeat aliquod esse, aut rationem; vndè participet denominationem virtutis attinentis ad talem lineam, nego minorem. Aliter, transeat minor, & nego consequentiam. Quia ad constituendam virtutem cardinalem in aliqua linea, non sufficit habere excellentiam, aut principalitatem in ea, aut respectu illorum, quæ in ipsa continentur: sed inter alia quàm plura requisita, exigitur, quod virtus cardinalis, aut quantum adesse essentiale, aut adminus quantum ad aliquam rationem accidentalem participet legitimè denominationem virtutis attinentis ad talem lineam; & cum sapientia non obstante eius summa excellentia, & perfectione, non includat aliquam rationem sufficientem, ad hoc vt legitimè dicatur, aut denominetur virtus moralis; consequens fit; quod incomparatione ad virtutes morales non potest propriè habere rationem cardinis, aut virtutis cardinalis.

AD Quintum argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem; sed comparando iustitiam ad alias virtutes morales inferiores, non est virtus eiusdem lineæ, distinguo minorem, non est virtus eiusdem lineæ genericæ; hoc est, attinens ad genus virtutum moralium, nego minorem. Non est virtus eiusdem lineæ, quasi specificæ, seu alicuius generis magis determinati, contenti intrà genus virtutum moralium, transeat minus; & nego consequentiam. Quià iustitia etiam si non sit eiusdem lineæ quasi specificè, aut virtus attinens ad genus determinatum, ad quod pertinent, & intrà quod clauduntur virtutes moderativæ, aut rectificativæ passionum: tamen continetur legitimè intrà genus morale; & hoc sufficit, vt in ordine ad tale genus constituat virtutem cardinalem: quod cùm non habeat sapientia; ideò non potest constituere similem virtutem cardinalem.

AD Sextum argumentum respondetur: distinguendo antecedens; in qualibet humana potentia, illa virtus, quæ est præstantior, seu perfectior habet rationem cardinis, seu cardinalis, distinguo antecedens, intrà illam lineam, aut genus, ad quod pertinet, & in quo habet denominationem, concedo antecedens. Extrà tale genus, nego antecedens. Et subdistinctione data, concedo consequentiam. Et omissa minori subsumpta, nego vltimam consequentiam. Quià vt dictum manet, ad constituendam virtutem cardinalem simul cùm principalitate exigitur participatio alicuius rationis, & denominationis attinentis ad illam lineam; & cum sapientia solum participet hoc intrà lineam intellectualem, & non in linea morali; ideò solum in illa linea, & non in

mora-

morali habet rationem cardinis, aut virtutis cardinalis.

AD Septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationam, distinguo maiorem, virtus moralis dicitur à more, distinguo maiorem. Secundùm quod mos dicit rectitudinem, aut rectificationem appetitus in ordine ad operandum rationaliter, concedo maiorem, dicitur à more, secundùm quod mos præcisè dicit consuetudinem, aut assuefactionem nego maiorem, & omissa minori, nego consequentiam. Quia ad hoc vt aliqua virtus sit moralis, non sufficit, quod quomodocunque dicat morem, aut consuetudinem: quià aliàs omnes virtutes intellectuales, in quibus datur assuefactio, seu consuetudo, essent virtutes morales; sed vlterius exigitur rectificatio appetitus, aut necessariò præsuppositа, aut causata per virtutem moralem. Et cum sapientia præscindat à tali rectitudine; ideò nullo modo habet rationem virtutis moralis, nec potest incomparatione ad virtutes morales constituere virtutem cardinalem.

AD Octavum argumentum respondetur, negando maiorem; quià etiam si fortitudo, & temperantia sint virtutes cardinales, obtinentes rationem talium, non solum respectu aliarum virtutum moralium inferiorum, sed etiam respectu iustitiæ, & prudentiæ: id provenit, ex eo quod omnes continentur intrà lineam moralium; & cùm respectu cæterarum virtutum attinentium ad eandem lineam conservent rationem virtutum principaliorum: inter se etiam habent mutuam communicationem suarum præcipuarum formalitatum, seu proprietatum, & adinvicem fundant necessariam dependentiam. at verò sapientia incomparatione ad virtutes morales, non fundat convenientiam in participando esse, aut denominationem moralem, nec in ordine ad virtutes morales exercet aliquam influentiam, aut communicat aliquam proprietatem. Et sic non solùm est difficilius hoc secundùm, quàm illud primum, verum etiam hoc est impossibile: & illud valde connaturale attenta natura, & ordine rerum, aut virtutum moralium.

AD Nonum argumentum respondetur: distinguendo maiorem; si sapientia haberet rationem virtutis cardinalis respectu intellectualium, maximè quia se habet vt superior respectu earum, distinguo maiorem; quia se habet, vt superior respectu earum, iudicando de eis, & ordinando illas, vt docet Angelicus Magister in locis allegatis pro secunda conclusione, concedo maiorem. Quià se habet, vt superior præcisè, aut quomodocunque, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià ad obtinendam, rationem virtutis cardinalis non sufficit habere superioritatem quomodocunque, sed habere superioritatem per se, & simpliciter, quantum ad propriam naturam, fundando etiam per se influentiam aliquam in alias virtutes: & cùm magnanimitas non habeat superioritatem simpliciter incomparatione ad alias virtutes morales, sed solùm habeat superioritatem secundùm quid, & accidentalem: in quantùm per accidens influit in aliquod augmentum, aut circunstantiam operationum virtuosarum; ideò licet magnanimitas in sua linea morali non constituat virtutem cardinalem; illam tamen constituit sapientia.

AD Decimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si propter aliquam rationem sapientia fundaret, & constitueret virtutem cardinalem intra lineam virtutum intellectualium; maximè quia est fundamentum, in quo fundantur, & quasi radicantur, seu stabiliuntur aliæ virtutes intellectuales; distinguo maiorem: quià est fundamentum, à quo positivè dependet in ordine ad suam correctionem, & regulationem: ad hoc vt de eis iudicet, & eas ordinet, & si opus fuerit præstet lucem ad earum debitum processum, seu modum procedendi, admitto maiorem. Quià est fundamentum, in quo fundantur, taliter, quod necessariò in sui existentia dependeant ab ipsa, aut quià se habet, vt removens prohibens, præcisè, ad modum, quo segerit, aut habet humilitas in linea morali, auferendo impedimenta vanitatis occurrentia, & obstantia, ne detur fructus virtutum, sicut oportet, nego maiorem. Et omissa minori subdistinctione tradita, nego consequentiam. Quià etiam si sapientia incomparatione ad alias virtutes intellectuales, non se habeat, vt fundamentum earum eodem modo, ac se habent virtutes cardinales incomparatione ad morales: quæ inter se taliter connectuntur, quod aliæ sinè alijs esse non possint: tamen superiori modo habet rationem fundamenti, & cardinis sapientia, in quantum obtinet rationem supremæ regulæ mensurantis, & ordinantis reliquas virtutes suæ lineæ. Et ob hanc causam ei attribuimus, quod speciali modo

do

do habeat rationem virtutis cardinalis, quanvis id non competat humilitati.

AD Vndecimum argumentum respondetur, negando maiorem; & ad probationem, dico; quod sapientia dicitur species quædam scientiæ, sumpta scientia in acceptione lata, seu secundum rationem generalē habitus demōstrativi, quæ quidē ratio convenit, tàm sapientiæ, quàm sciētiæ; non autē ei convenit, quod sit scientia considerando scientiā in stricta acceptione, secundū quod condividitur scientia à reliquis virtutibus intellectualibus; & sic sapientia, nec participat id, quod est proprium scientiæ, seu aliquam proprietatē illius, sed solum participat rationem quandam genericam, seu generalem convenientem, vt quid commune vtrique, scilicet tàm sapientiæ, quàm scientiæ. Et cum alias sapientia non respiciat scientiam vt virtutem præstantiorem, aut digniorem, à qua reguletur, seu iudicetur, & ordinetur, seu corrigatur, sed potius èconverso se habeant; consequens est; quod ratio virtutis cardinalis, eo modo, quo potest salvari intrà lineam intellectualem, non convenit scientiæ, sed soli sapientiæ; & sic sola sapientia constituit similem virtutem.

AD Duodecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; sapientia est charitas Dei, distinguo maiorem: est charitas Dei causaliter, seu effectivè; hoc est, respiciendo charitatem Dei aliquando, vt causam, & aliquando, vt effectum, concedo maiorem. Est charitas Dei formaliter, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergò sapientia non potest constituere virtutem cardinalem intrà lineam intellectualem, distinguo consequens: si sumatur causalitèr, aut effectivè, concedo consequentiam. Si sumatur determinatè, & formalitèr pro supremo habitu intellectuali attinente ad lineam virtutum intellectualium, & perficiente præstantiori, & excellentiori modo intellectum, nego consequentiam. Quia hoc modo non est charitas, nec habet aliquod aliud impedimentum, adhoc vt verificetur de ea secunda conclusio proposita.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico; quod etiam si prudentia proprius habeat imperare, quàm sapientia; tamen nunquā imperat ipsi sapientiæ, sed solum, tanquā ministra, aut ancilla sapientiæ habet imperare alijs facultatibus, aut virtutibus inferioribus; & hoc est, quod Aristoteles docet in locis allegatis in argumento. Vnde adhoc ipsum argumentum respondet D. Thomas 1. 2. quæstione 66. articulo 5. ad 1. *Quod cum prudentia sit circa res humanas; sapientia vero circá causam altissimam; impossibile est, quod prudentia sit maior Virtus, quàm sapientia; nisi vt dicitur in sexto Æthicorum, maximum, quod est in mundo esset homo. Vnde dicendum est, sicut in eo libro dicitur, quod prudentia non impetat ipsi sapientiæ: sed potius èconverso: quià spiritualis iudicat omnia, & ipse à nemine iudicatur, vt dicitur 1. ad Corinthios 2. non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia; sed imperat de his, quæ ordinantur ad sapientiam; scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Vnde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiæ: introducit enim ad eam, præparans ei viam sicut ostiarius ad Regem.*

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Et prodissolutione doctrinæ adiunctæ, meditanda venit doctrina, quam tradit Angelicus Magister loco vbi proximè ad secundū dicens: *Quod prudentia considerat ea, quibus pervenitur ad fœlicitatem; sed sapientia considerat ipsum obiectum fœlicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et siquidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui obiecti; esset perfecta fœlicitas in actu sapientiæ: sed quià actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideò actus sapientiæ est quædam inchoatio, seu participatio futuræ fœlicitatis, & sic propinquius se habet ad fœlicitatem, quàm prudentia.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Et pariformitèr fit ad secundam probationem. Quià etiam si cognitio versans circà divina, qualis est cognitio attinens ad sapientiam, sit magis distans à comprehensione, quàm cognitio versans circà agenda, aut agibilia humana; qualis est cognitio prudentiæ: hoc non impedit, quod illa cognitio sit præstātior ista, ex eo quod dignitas, & præstantia operationum, non desumitur ex maiori, vel minori attingentia proprij obiecti, sed ex dignitate maiori, aut minori proprij obiecti, circà quod per se, & formalitèr versantur: & cum obiectum, quod per se, & formalitèr respicit sapientia, sit dignius, & præstantius, quàm obiectum for-

formale, circà quod versatur prudentia; ideò semper salvatur, quod sapientia sit superior virtus, quàm prudentia. Vnde Angelicus Parens ibidem in solutione ad tertium argumentum ait: *Quod sicut Philosophus dicit in tertio de anima; vna notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. Si igitur subiecta sint æqualia in bonitate, & nobilitate; illa, quæ est certior, erit maior virtus. Sed illa, quæ est minus certa de altioribus, & maioribus præfertur ei, quæ est magis certa, de inferioribus rebus. Vndè Philosophus dicit in secundo de Cœlo; quod magnum est de rebus cœlestibus aliquid posse cognoscere, etiam debili, & topicaratione. Et in primo de partibus animalium dicit, quod amabile est magis, paruum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quàm multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia autem, ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maximè in statu, huius vitæ, non potest perfectè advenire, vt sit quasi eius possessio, sed hoc solius Dei est, vt dicitur in primo Methaphisycæ. Sed tamen illa modica cognitio, quæ per sapientiam de Deo haberi potest omni alij cognitioni præfertur.*

AD Decimumsextum argumentũ respondetur, negando primũ antecedens. Et ad probationem, concesso antecedenti, nego consequentiam. Et ad probationem concessa maioris distinguo minorem; sed etiam sapientia concludit ex principijs indemonstrabilibus, distinguo, supponens aliquem habitum principiorum superiorem, à quo dependeat, nego minorẽ. Concludit ex principijs indemonstrabilibus, quæ ad ipsam sapientiam pertinent, & quæ respicit tanquàm propria obiecta eo modo, quo attendit ad ipsas conclusiones, concedo minorem, & nego consequentiam. Quia causa, ob quam habitus principiorum est præstantior, quàm scientia, est; quia est habitus distinctus ab habitu scientiæ, quem ipsa scientia præsupponit; & à quo formalitèr dependet ad exercendos proprios actus, deducendo conclusiones; quarè scientia respicit illum habitum, vt formalitèr superiorem. At verò sapientia demonstrans, seu deducens conclusiones ex principijs indemonstrabilibus, non respicit aliquem habitum principiorum superiorem, à quo dependeat, & respectu cuius ostendat, aut habeat inferioritatem, sed solùm vtitur propriis principijs, quæ ad ipsam sapientiam pertinent, quarè nulli alteri habitui humano ex his, quì per assuefactionem generantur subditur. Sed est suprema virtus inter omnes virtutes humanas adquisitas. Itaque ad hoc argumentum respondet Angelicus Præceptor in solutione ad quartum: *Quod veritas, & cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum, & quid est pars; statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte; cognoscere autem rationem entis, & non entis, & totius, & partis, & aliorum, quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quià ens commune est proprius effectus causæ altissimæ; scilicet Dei. Et ideò sapientia non solùm vtitur principijs indemonstrabilibus, quorum est intellectus concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ; sed etiam iudicando de eis, & disputando contrà negantes. Vndè sequitur, quod sapientia sit maior virtus, quàm intellectus.*

AD Decimum septimum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, concessa maiori, nego minorem, nec obstat illa descriptio virtutis, quam tradit Divus Augustinus, dicens; quod virtus est ars rectè vivẽdi nam vt exponit dictam descriptionem Angelicus Parens 1.2. quæstione 58. articulo 2. ad 1. ibi nomine artis intelligit Divus Augustinus, non quidem artem sumptam in stricta, & propria acceptione; sed artem sumptam in latissima acceptione, & consideratione; scilicet secundùm quod ars dicit quancunque rectam cognitionem. Vndè ars, secundùm propriam considerationem sumpta, non habet rationem totius virtutis, nec ostendit aliquam superioritatem incomparatione ad sapientiam; nec ex hoc capite aufertur; quod sapientia sit summa, & suprema omnium humanarum virtutum, quæ per assuefactionem habentur.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem distinguo maiorem: illud, inquacunque linea est superius alio, quod continet aliud infrà se, distinguo maiorẽ, sub ea precisa ratione, qua aliud infrà se continet, omitto maiorem. Sub alijs, considerationibus, nego maiorem. Sed scientia continet infrà se sapiẽtiam, distinguo minorem; continet illam ad summum eo modo, quo ratio generica continet sub se rationes specificas, omitto minorem. Continet illam infrà se alitèr, nego minorem, & consequentiam. Quià imprimis etiam si scientia propriè diceretur, seu prædicaretur de sapiẽtia, ex hoc solùm conviceretur, quod sapientia esset superior per modum rationis genericæ; ex quo non sequitur maior dignitas, seu

ex

excellentia in naturâ: quia omnia genera ſunt dicto modo ſuperiora, quàm ſpecies, quæ ſub eis continentur; & tamen nobiliores, & magis perfectæ ſunt ſpecies, quàm genera. Præterquàm quòd ſapientia propriè ſumpta non continetur, tanquàm propria ſpecies illius ſub ſcientia rigoroſè accepta; quia ſcientia ſumpta cum proprietate fundat, & habet dependentiam ab habitu principiorum, quâ dependentiâ nullo modo habet ſapientia: quarè omnibus modis conſervat præſtantiâ ſuper ſcientiâ, & reliquas alias virtutes.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem diſtinguo maiorem; illud, cuius ratio conſiſtit in maximo, non ſuſcipit magis, & minus, diſtinguo, ſi maximum non ſuſcipiat, aut habeat latitudinem graduum, concedo maiorem. Si talem latitudinem admittit, nego maiorem. Sed omnis virtus conſiſtit in maximo, diſtinguo minorem: in maximo admittente latitudinem graduum maioris, & minoris perfectionis, concedo minorem. In maximo non admittente talem latitudinem, nego minorem, & conſequentiam. Quia vltimum potentiæ, quod attribuitur virtutibus, non eſt vnum, & idem reſpectu omnium virtutum, ſed valdè diverſum connotans diverſas potentias, & in eis valdè differentes habitudines ad materias diſtinctas, in ordine ad quas inſpiciuntur diverſa obiecta formalia, à quibus deſumuntur variæ ſpecificationes, & diverſi gradus dignitatis. Quarè virtutes omnes inter ſe comparatæ non obſervant, aut participant eâdem dignitatem, & excellentiam, ſed aliæ ſunt præſtantiores aliis; & ſapientia reſpectu omnium virtutum adquiſitarum.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Et ad probationem diſtinguo maiorẽ. Ex eo quod de ratione virtutis eſt, quod bonum faciat habẽtem; illæ virtutes ſunt præſtantiores, quibus convenit proprius, aut melius, quod bonũ faciant habentem, diſtinguo; præſtando ei perfectiorem, aut elevatiorẽ modum operandi, concedo maiorem. Ex eo quod abſolutè tribuant ampliorem denominationem boni præciſsè, dummodo non habeant perfectiorem, ſeu magis elevatũ, & præſtantiorem modum operandi nego maiorem. Sed facere, aut cõſtituere bonum habentem, præſtantiori modo cõvenit virtutibus moralibus, quã intellectualibus, diſtinguo minorem; quantũ ad præſtandam ampliorẽ, ſeu minus reſtrictã denominationem boni, omitto minorem. Quantum ad tribuendum perfectiorem, aut elevatiorem modum operandi, nego minorem, & conſequẽtiã. Quia maxima præſtantia, ſeu excellentia virtutum, non deſumitur, aut colligitur præciſsè ex ampliori, aut minus ampla denominatione boni, quam præſtãt proprio ſubiecto, ſed ex elevatiori modo attingẽdi obiectum, & deſumendi ab eo ſpecificationem: & cũ in hoc excedant virtutes intellectuales alias virtutes morales; & inter intellectuales ſapientia ſuperexcedat: ſemper in ſapientia ſalvatur, quod ſit dignior omnibus alijs virtutibus humanis. Et attingens Angelicus Parens materiã huius argumẽti 1. 2. quæſt. 66. art. 3. reſpondet. *Ad ſecundum dicendum, quòd ſecundùm virtutes morales dicitur homo bonus ſimpliciter, & non ſecundùm intellectuales virtutes ea ratione: quia appetitus mouet alias potentias ad ſuũ actũ. Vndè per hoc etiam nõ probatur, niſi quòd virtus moralis ſit melior ſecũdũ quid.*

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationẽ concedo maiorem, & diſtinguo minorẽ. Sed vita activa tribuitur hominibus melioribus, & exiſtentibus in ſtatu, in quo ſunt magis digni honore; diſtinguo minorem; vita activa ſimul cum contẽplativa, aut præſupponens altã, & perfectam contemplationem, cõcedo minorem. Vita activa nudè, aut præciſsè ſumpta nego minorẽ, & conſequentiam. Quia prælati, quibus commendatur directiõ ſubditorũ & qui aliquo modo mancipãtur vitæ activæ; ſupponuntur perfectiſsimi in vita contẽplativa; & ſecundũ hoc perficiũtur Ità D. Thom. 2. 2. quæſt. 182. art. 1. ad primum dicens: *Quod ad prælatos non ſolũ pertinet vita activa, ſed etiam debent eſſe excellentes in vita contemplativa. Vndè Gregorius dicit in Paſtorali; ſit rector actione præcipuus, præcunctis in contemplatione ſuſpenſus.*

AD Vigeſimum ſecundũ argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem nullus debet abſtrahi à maiori, vt mancipetur minori, diſtinguo maiorẽ, totaliter, ſeu per remotionem abſolutam à maiori, concedo minorẽ. Non debet abſtrahi aliquo modo à maiori, hoc eſt, quantum ad aliquã rationẽ accidentalem, conſervãdo eſſe ſubſtãtiale maioris, vt mãcipetur minori, occurrẽte neceſsitate, aut cauſæ efficiẽti exigente, talẽ abſtractionẽ, aut remotionẽ, nego maiorẽ. Sed aliqui abſtrahũtur à vita cõtẽplativa, vt mãcipẽtur vitæ activę; diſtinguo minorẽ; abſtrahũtur totaliter

ralitèr; aut ſine interventione neceſsitatis id exigentis, nego minorem. Abſtrahuntur quantum ad aliquid, & interveniente neceſsitate id exigente, omitto minorem, & nego conſequentiam. Quià vt Angelicus Parens docet vbi ſupra in ſolutione ad tertium; *Ad opera vitæ actiuæ interdum aliquis à contemplatione auocatur propter opera præſentis vitæ, non tamen hoc modo, quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deſerere. Vndè Auguſtinus dicit 19. de Ciuitate Dei; otium ſanctum quærit charitas veritatis, negotium iuſtum, ſcilicèt vitæ actiuæ, ſuſcipit neceſsitas charitatis. Quã ſarcinam ſi nullus imponit; percipiendæ, atque intuendæ vacandum eſt veritati. Si autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter charitatis neceſsitatem; ſed nec ſic omninò veritatis delectatio deſerenda eſt, ne ſubſtrahatur illa ſuauitas, & opprimatur iſta neceſsitas. Et ſic patet, quod cum aliquis à contemplatiua vita ad actiuam vocatur, non hoc fit per modum ſubtractionis, ſed per modum additionis.*

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur, admiſſa maiori, negãdo minorem. Et ad probationem nego maiorem abſolutè ſumptam, pro cuius ſolutionis debita intelligentia conſideranda venit doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor vbi proximè articulo 2. ad primum, vbi dicit. *Quod labor exterior operatur ad augmentum præmij accidentalis. Sed augmentum meriti reſpectu præmij eſſentialis conſiſtit principaliter in charitate; cuius quoddam ſignum eſt labor exterior toleratus propter Chriſtum; ſed multò expreſsius eius ſignum eſt, quod aliquis prætermiſis omnibus, quæ ad hanc vitam pertinent, ſoli diuinæ contemplationi vacare delectetur.*

AD Vltimum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem diſtinguo maiorem; id, quod dicitur de alio; aut coincidit cum eo, aut eſt ſuperius illo, diſtinguo; ſub ea ratione, ſub qua dicitur, aut prædicatur de illo, omitto maiorem. Abſolutè loquendo, aut ſecundùm omnem rationem, nego maiorem. Sed prudentia dicitur, ſeu verè prædicatur de ſapientia; diſtinguo minorem. Secundùm quãdam analogiam, aut methaphoram; omitto minorem. Prædicatur de ſapientia proprié, nego minorem, & conſequentiam. Nàm ſenſus, in quo prudentia dicitur, aut prædicatur de ſapientia eſt ille, quem aſsignat, & declarat Angelicus Parens 2. 2. quæſtione 47. articulo 2. ad primum; dicens. *Quod ſapientia conſiderat cauſam altiſsimam ſimpliciter. Vndè conſideratio cauſæ altiſsimæ in quolibet genere pertinet ad ſapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum cauſa altiſsima eſt finis communis toti vitæ humanæ; & hunc finem intendit prudentia. Dicit enim Philoſophus in ſexto Æthicorum; quod ſicut ille, qui ratiocinatur benè ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur eſſe prudens, non ſimpliciter, ſed in hoc genere, ſcilicet in rebus bellicis; ità ille, qui benè ratiocinatur ad totum benè viuere, dicitur prudens ſimpliciter. Vndè manifeſtum eſt, quod ſapientia eſt prudentia in rebus humanis, non autem ſapientiâ ſimpliciter: quia non eſt circà cauſam altiſsimam ſimpliciter: eſt enim circà bonum humanum. Homo autem non eſt optimum eorum, quæ ſunt. Et ideò ſignanter dicitur, quod prudentia eſt ſapientia viro, non autem ſapientia ſimpliciter.*

* * *

CA

CAPVT OCTAVVM.

DE PARTIBVS PRVDENTIÆ.

LITTERA TEXTVS.



T *Qui ciuilis facultas, & prudentia idem est habitus : esse tamen ipsarum non idem est. Eius autem, quæ in Ciuitate versatur, ea quidem (quæ est vt architectura) prudentia, legum est ferendarum facultas. Quæ verò in singulis versatur: ciuilis, nomine communi vocatur. Hæc autem est actiua, & deliberatiua. Decretum enim in actionem venit vt vltimum. Id circò rem ciuilem hos solos gerere dicunt. Hi namque soli agunt, per inde, atque ij, qui suis manibus artis conficiunt opus. Videtur autem ea maximè prudentia esse, quæ sibi ipsi quispiam vni quærit, ac prospicit bona. Atque hæc ipso communi nomine prudentia nuncupatur. Illarum autem alia gubernandæ rei familiaris; alia ferendarum legum facultas, alia ciuilis vocatur. Atque huius alia est deliberatiua, alia iudicialis. Cognitionis igitur quædam species fuerit, ea, quæ bona sunt sibi, scire. Sed magnam differentiam habet. Atque qui sciunt ea, quæ sibi ipsis sunt bona, inillisque versantur, prudentes esse videntur : ciuiles autem negotiosi. Quapropter, & Euripides dixit. Qui namque prudens sum negotio sine? Licebat inter milites cui viuere: æquâque partem habere cunctis ex bonis. Quærunt enim, quod sibi ipsis est bonum; & hoc arbitrantur esse agendum. Ex hac igitur opinione est ortum, prudentes hos esse. Et tamen proprium vniuscuiusque bonum non est fortasse sine rei familiaris gubernatione, atquè ciuilis. Præterea autem quonam modo sua cuiusque administranda sit res, non est manifestum, atque considerandum est. Indicatur id, quod dicitur illo signo. Geometræ enim iuuenes, & Mathematici, ac sapientes in talibus fiunt: prudentes autem fieri non videntur. Causa autem est, quod & singularium rerum est ipsa prudentia. Quæ quidem per experientiam notæ fiunt. Inuenis autem nō est expertus. Experientiam enim temporis efficit longitudo. Nàm, & hoc quispiam considerauerit: cur puer mathematicus quidem fieri potest, sapiens autem, aut naturalis non potest? An quia Mathematica quidèm sunt per abstractionem : horum verò principia experientia innotescunt? Et hæc quidem adolescentes non credunt, sed dicunt. Illorum autem diffinitiones non sunt obscuræ. Præterea peccatum, quod fit in consulendo, aut circà vniuersale, aut circà singulare fieri solet. Ignorare namque quispiam potest, aut omnes aquas ponderosas esse prauas, aut hanc ponderosam esse. Prudentiam autem non esse scientiam patet; est enim, vt dictum est, ipsius extremi. Tale enim id, quod cadit in actionem. Opponitur igitur intellectui. Hic enim est terminorum. Ratio quorum non est. Hæc autem est vltimi, cuius non est scientia, sed sensus. Non propriorum quidem : sed qualis est is, quo sentimus id, quod vltimum in Mathematicis est, triangulum esse. Stabitur enim, & ibi. Sed hic prudentia magis est, quam sensus. Illius autem est alia species.*

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

QVIA Prudentia vltra rationem virtutis intellectualis, quam essentialiter participat; sicut aliæ quæ subiectantur in intellectu; vlterius habet specialem rationem virtutis moralis fundans connexionem cum ipsis virtutibus moralibus, & se habens, vt regula, seu mensura earum; & ex hac parte indiget ampliori, & specialiori declaratione; ideò postquàm Philosophus in quinque præcedentibus capitibus egit in particulari de singulis quinque virtutibus perficientibus intellectum in ordine ad attingentiam veri: in hoc octavo capite, quod est sextum, & vltimum secundi tractatus huius libri; iterum instituit sermonem de prudentia, & in hoc capite duo videtur efficere. Primò proponit aliquas divisiones, seu species, & modos attinentes ad prudentiã, & inter se comparat ad ostendendum quomodo se habeant. Secundò comparat prudentiam absolutè sumptam cum intellectu principiorũ, & cum scientia, declarando qualiter inter se dicti habitus conveniãt, & distinguãtur. Et hæc de littera textus in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima igitur parte capitis, sic loquitur. *At qui ciuilis facultas, & prudentia idē est habitus: esse tamen non idem est.*

IN Hoc enim textu videtur proponere Aristoteles, & comparare duas species prudentiæ inter se. Et dicit: quod civilis facultas, quæ est facultas versans circà regimen politicum multitudinis; & prudentia communiter dicta, quæ consistit in providentia circà propriam commoditatem, seu conveniẽtiam, esse eundem habitum; & habere diversum esse. Et difficile apparet cõponere, quomodo hoc sit intelligendum. Quarè ob varias intelligentias huius textus, varij interpretes circà expositionem illius multa, & diversa dixere. Et vt ad legitimam, & claram expositionem perveniamus.

PRIMO Animadvertendum, & intelligendum est; quod cum prudentia absolutè sumpta sit idem, ac habitus dirigens, & benè dictans circà agibilia humana, seu habitus providens vera cum ratione de agendis circà humanam vitam in his, quæ non sunt determinata, aut regulata per aliquam artem, vt docet Aristoteles in superiori capite quarto; & cum dentur varij modi dictandi, & dirigendi circà agibilia humana, seu varij modi providendi vera cum ratione de agendis circà humanam vitam; ideò dantur varij modi, seu variæ species prudẽtiæ, quæ communiter reducuntur ad tres; scilicèt ad politicam œconomicam, & personalẽ. Quarum prima, nempè prudentia politica; est providentia directiva, seu cognoscitiva, & iudicativa eorum, quæ ad civilem multitudinem pertinent. Prudentia verò œconomica est providentia cognoscitiva, & directiva eorũ, quæ pertinent ad familiam domesticam. Et tandẽ prudentia personalis est providentia in cognoscendo, & dirigendo ea, in quibus quilibet homo in singulari se ipsum regere debet, servatis circunstantijs servandis. Et licèt in his omnibus tribus speciebus, seu modis providẽtiæ reperiatur ratio prudentiæ; tamen secundũ communiorem modum loquendi; nomen *prudentia* est appropriatum ad significandum specialiter prudentiã personalem; quià secundũ communẽ vsum, & modum loquendi, illi homines tantũ solent dici prudentes, qui benè se habent in cognoscendo ea, quæ ad suam personalem, & propriam vitam attinent.

ET Sic quando Aristoteles in præsenti textu comparat facultatem civilẽ cum prudentia, videtur esse idem, ac comparare prudentiam politicam, seu providentiam, quam quis habet in cognitione, & directione civitatis cum prudentia personali. Istas enim duas species prudentiæ cõparat inter se Philosophus in præsẽti textu; dicens: *Quod sunt idem habitus, & quod habent diuersum esse.* Et quomodo hoc intelligatur, & verificetur, restat adhùc manifestandũ. Et vt melius declaretur, oportet aliquas intelligentias, & expositiones interpretum præmittere, & reijcere; vt ex illarũ exclusione determinetur, & prosequatur intelligentia securior, & conformior sententiæ, & menti Aristotelis.

IMPRIMIS Enim Donatus Acciaiolus in præsenti libro, & capite in expositione huius textus inquit; quod facultas, seu prudẽtia civilis, & personalis sunt realiter, & entitativè idẽ habitus; sed differẽs ratione; quod explicat aliquibus exẽplis; primò nàm sicut in motu circulari, quo Cœlum intrà suam sphæram movetur reperitur sursum, & deorsum; & si non ità clarè, & propriè in Cœlo; ad minus manifestè apparet in corpore rotundo,

quod

quod intra hoc vniversum collocatum circulariter moveatur; vt videre est in rota, in cuius circumvolutione, seu motu invenitur, quod detur simul motus sursum respectu partis ascendentis; & motus deorsum partis descendentis: inter quos motus datur realis identitas; quia in eodem subiecto simul recipiuntur, & etiam distinctio secundum rationem respectu diversorum terminorum, quos connotant. Sic enim pariformiter prudentia politica, & personalis sunt realiter idem habitus, & solùm differunt ratione. Secundo hoc ipsum declarat alio exemplo concavi, & convexi, quæ in eadem sphera coincidunt, & secundum diversas rationes, & comparationes distinguntur. Et tandem dicit, quod eo modo se habent inter se prudentia politica, & prudentia personalis; àc se habet iustitia legalis, quæ dicitur tota virtus, & iustitia particularis.

SED Contra hanc expositionem videtur obstare, quod apparet falsa, & valdè impropria. Et primò contra exempla allata sic insurgo. Quia exemplum, quod apponit in motu, quantum ad sursum, & deorsum, vel illud apponit in sphera cœlesti, vel in sublunari. Sed in quocunque ponatur, non convincit intentum. Ergò improprium est hoc exemplum ad ostendendum, quod prudentia politica, & personalis sint realiter idem habitus. Minorem probo; nàm si motus sphæræ, quem Donatus assignat: intelligatur de sphera cœlesti in Cœlo existente in suo proprio orbe, seu respectu illius nondatur sursum, nec deorsum; quia cum cœlum careat omni levitate, & gravitate si respectu illius in suo motu daretur sursum, & deorsum, non posset moveri naturaliter, sed violenter, vtpotè carens omni principio intrinseco dicente ordinem ad tales motus, & cum motus circularis cœli sit vniformis, & naturalis, in tali motu non potest reperiri propriè sursum, nec deorsum, per quorum respectum dicantur duo motus secundum rationem; & vnus, & idem motus secundum rem.

DEINDE Si motus habens sursum, & deorsum attineat ad aliam sphæram, seu corpus sphæricum sublunare; falsum est, quod tunc ratio sursum, & deorsum: sint idem re, & quod solum differant ratione; quia realiter, vt res à re, & vt duæ res differentium specierum distinguntur. Quod sic ostendo: nàm ponamus, quod rota moveatur circulariter; & quod in tali motu detur sursum, & deorsum, secundũ quod aliæ partes ascendunt; & aliæ descendũt. Tùnc enim motus sursum, & deorsum non sunt realiter idem motus, sed motus realiter, & specificè diversi: nàm motus quo partes rotæ ascendunt, est violentus; cum ascensus sit contra naturam illarum partium, quæ habent rationem corporis gravis. Deinde descensus, quo aliæ partes moventur deorsum, est motus naturalis; cum partes descendentes sint graves, & motus deorsum sit naturalis respectu corporis gravis. Sed idem numero motus nõ potest esse simul naturalis, & violentus; cũ naturale, & violentum dicant diversas, & contrarias rationes, quæ in eodem subiecto non possunt compati. Ergò talis motus, quantũ ad rationẽ sursum, & deorsum non potest esse realiter idem, sed est realiter, & specificè diversus. Et sic ex hoc exemplo potius ostenditur quod prudẽtia politica, & particularis sint habitus specie diversi, quã suadeatur, aut aliquo modo ostendatur, quod sint idẽ numero habitus.

DEINDE Etiam secundum exemplũ potius conducit ad ostẽdendã realem distinctionem inter prædictas prudentias, quàm ad suadendã realem identificationẽ earum. Nã ratio concavi, & connexi in corporibus communiter sumitur, & declaratur per superficiẽ internã, & externam, concavam, & convexã. Sed tales superficies; cũ adhæreant diversis partibus corporis, sunt realiter distinctę, absolutè separabiles, & de facto separatæ. Ergò ex hoc exemplo potius convincitur contrarium assũpti, quã cõfirmetur intentũ.

DENIQVE idem contingit, & currit in tertio exemplo; nam eo modo admittit, & asserit Donatus, quod se habẽt prudentia politica, & personalis, àc se habent iustitia generalis, seu legalis, quæ dicitur tota virtus; & iustitia particularis. Sed iustitia legalis, & iustitia particularis constituunt habitus realiter distinctos. Ergò etiam prudẽtia politica, & personalis debent constituere habitus realiter distinctos. Maior constat ex doctrina ipsius Donati, arguendo ad hominem contra illum. Et minorem probo; primò: quia iustitia legalis est, & dicitur omnis virtus; quia mediantibus, aut interveniẽtibus legibus ordinat, & imperat omnes actus virtutum. Sed iustitia particularis nõ est omnis virtus, nec ordinat omnes actus virtutũ, sed solum versatur circà distributiones, & cõmutationes, vt ostendimus in tomo tertio circà caput secundũ precedẽtis libri quinti. Ergò iustitia generalis, & particularis non sunt realiter vna, & eadem virtus, seu vnus, & idem habitus realiter.

SECVNDO: Quia iustitia particularis, & generalis respiciunt obiecta specificativa diversa. Ergò sunt virtutes formaliter, & specificè distinctæ. Consequentia patet, & antecedens probo. Iustitia enim particularis formaliter, & directè respicit pro obiecto iustum particulare: quia iustitia particularis, sivè distributiva sit, sivè commutativa; semper respicit pro termino ad quem personam particularem, ad quam dirigitur æqualitas efficienda, sivè bonorum communiũ per distributionem; sivè bonorum particularium per commutationem. Iustitia autem generalis respicit formaliter pro obiecto iustum vniversale: quia per talem iustitiam ordinantur homines ad bonum commune respiciendo ipsum bonum commune, tanquàm terminum ad quem, & obiectum formale. Sed iustum particulare formaliter, vt tale; & iustum generale, vt generale, sunt obiecta formaliter diversa. Ergò iustitia particularis, & generalis respiciunt diversa specificativa; & sic non sunt habitus, seu virtutes habentes identitatem, sed differentes specie. Et consequenter, si eodem modo se habent inter se prudentia politica & prudentia personalis, ac se habent iustitia particularis, & generalis; cum istæ sint habitus realiter distincti: etiam illi debent habere similem distinctionem realem.

DEINDE. Contra eandẽ expositionẽ sic insurgo: illi habitus, qui respiciunt per se directè, & formaliter diversa obiecta, sunt habitus realiter, & specificè diversi. Sed prudentia politica, & prudentia personalis sunt habitus respicientes per se, & formaliter diversa obiecta. Ergò sunt habitus realiter, & specificè diversi. Maior constat à paritate, & inductione, discurrendo per omnes potentias, & habitus. Nàm ideò intellectus, & voluntas constituunt duas potentias specie differentes: quia respiciendo per se, & formaliter diversa obiecta, habent diversa specificativa. Et in linea habituum similiter, ex eo prudentia, & ars, & fortitudo, & temperantia constituunt habitus seu virtutes realiter, & specificè distinctas: quia respiciunt diversa obiecta formalia, à quibus specificentur. Ergò certa est maior. Et minorem probo: prudentia politica formaliter respicit pro obiecto multitudinem dirigendam in agendis, aut circà agenda, prudentia verò particularis formaliter respicit conveniẽtiã privatam ipsius dirigentis. Sed multitudo, vt multitudo est, formaliter inspecta; & convenientia propria, & particularis, vt talis, sunt obiecta formaliter distincta. Ergò prudentia politica, & prudentia particularis versantur circà obiecta formaliter diversa: & sunt habitus realiter, & specificè distincti.

SED Dices; quod talis differentia obiectiva, quæ assignatur inter prædictas prudentias, solùm videtur attendi secundum differentiam vnius, & multorum, quæ differentia solùm est materialis: quia inter vnum, & multa solùm videtur dari discrimen quantum ad hoc; quod vnum dicit minus, & multa, aut multitudo dicit magis. Sed magis, & minus non diversificant rationes formales, nec constituunt species diversas. Ergò inter prudentiam politicam, seu civilem, & prudentiam particularem, seu monasticam non videtur reperiri diversa ratio formalis specificativa: nec potest salvari, quod sint habitus specie distincti.

SED Contra hoc est. Nàm etiam si vnum, & multa secundùm quod præcisè attenduntur, & considerantur entitativè, prout sunt quædam res contentæ sub eadem forma, fundando distinctionem purè entitativam, seu materialem, non multiplicent, seu diversificent speciem: tamen si inspiciantur quasi reduplicativè sub ratione vnius, & sub ratione plurium, diversas formas ostendunt, seu diversas rationes formales, & specificativa dicunt quia plura, vt plura, & vnum vt vnum, per se, & directè inspecta, diversum esse formale dicunt; & diversas species possunt causare, aut constituere. Sed prudentia monastica, seu personalis respicit per se, propriè, & formaliter directionem vnius: prudentia autem politica directè, propriè, & per se respicit directionem multorum. Ergò vnum, & multa, secundùm quod inspiciuntur à prædictis prudentijs, sunt obiecta formaliter diversa: & sic debent constituere habitus specie differentes: ita vt prudentia monastica, & civilis sint duæ virtutes realiter, & specificè differentes.

CONFIRMATVR, & declaratur hoc amplius. Quià vt paulò antea dicebamus, facta comparatione inter iustitiam generalem, & particularem; videtur, quod tales iustitiæ solùm differunt secundum rationes respiciendi vnum, vel plura; quia videlicet iustitia particularis ordinat, & constituit æqualitatem respectu personarum particularium distribuendo, & commutando; & iustitia gene-

ra-

neralis ordinat ad bonum commune, respiciendo communitatem pro obiecto. Sed ex eo quod per se, & directè respiciunt bonum commune vt tale, & bonum privatum vt tale, habent diversa obiecta formalia, & distinguntur specie per ordinem ad illa. Ergò etiam quia prædictæ prudentiæ, se habent eodem modo in respiciendo vnum, & multa, debent constituere diversas species, & esse habitus realitèr, & specificè distincti.

CONFIRMATVR Secundo: quia non minus possunt fundare realem, & specificam distinctionem vnum, & multa, quando attinguntur sub diversa ratione, quam vnum particulare respectu alterius: cum maior distantia, aut diversitas appareat inter vnum particulare, & multitudinem, quàm in vno particulari respectu alterius. Sed intra lineam iustitiæ, iustitia commutativa, & distributiva, non obstante, quod ambæ respiciunt obiecta particularia, tanquàm terminum, ad quem directè inspiciunt: tamen quia versantur circà talia obiecta, seu personas particulares sub diversa ratione formali, constituunt duas species iustitiæ, & duos habitus realitèr distinctos, vt docet Aristoteles in superiori libro quinto specialitèr in capite 2. & D. Thomas 2. 2. quæst. 61. articulo 1. Ergò multo magis poterit diversificari, aut constitui species diversa inter obiectum particulare, & obiectum commune, vt talia obiecta sunt. Sed prudentia particularis respicit directionem circà agenda in ordine ad vitam, & conuenientiam propriam, & prudentia politica, seu civilis respicit directionem in ordine ad multitudinem, seu ad communitatem propriè, & formalitèr. Ergò habent sufficientissimam rationem, vt constituant species diversas, & vt sint habitus realitèr distincti.

ALII Autem, quos supræsto nomine refert Ioannes Buridanus in præsenti libro quæstione 14. tuentur propositam sententiam ducti ex eo, quod omnia ea, quæ separari non possunt sunt realiter idem: ob quod ad hoc vt prudentia particularis, & civilis realiter distinguerentur; & diversos habitus constituerent; deberent realiter separari. Sed prudentia particularis, seu monastica, & prudentia civilis non possunt realiter separari, vt clarè colligitur ex textu; nam idem, à se ipso realiter separari non potest; & Aristoteles attribuit prædictis prudentijs, quod sint idem habitus. Ergò non possunt inter se admittere realem separationem, nec possunt constituere habitus realitèr distinctos.

SED Hæc interpretatio, aut sententia facilius reijcitur, quàm præcedens: quià fundamentum, in quo nititur est nullum, aut nullius roboris. Ergò, & sententia in eo fundata. Antecedens probo: imprimis, quià optimè stat, quod aliqua distinguantur realitèr, absque eo quod realiter possint separari. Ergò etiam si admittamus, quod prudentia monastica, seu particularis, & prudentia civils non possint separari: tamen non conuincitur, quod non debeant distingui. Antecedens probo; quia in verissima sententia D. Thomæ, quælibet essentia creata distinguitur realitèr à sua propria existentia: & tamen realiter non potest separari ab ea: quià impossibile est, quod detur essentia: quin habeat existentiam. Ergò optimè stat, quod aliqua distinguantur realitèr, absque eo quod possint habere realem separationem.

SECVNDO, Nàm materia prima secundum omnium peripateticorum sententiam est entitas realitèr distincta à tota collectione formarum substantialium; & tamen non potest separari realitèr à tota collectione; quia ad minus naturalitèr loquendo, non potest dari materia prima, sine eo quod informetur aliqua forma substãtiali. Ergò ex eo quod aliqua non separentur realitèr, non sequitur, quod non distinguantur.

TERTIO, Quià secundum opinionem valdè probabilem, totũ substantiale resultans ex vnione materiæ primæ, & formæ substantialis est distinctũ à partibus substantialibus simul sumptis, & vnitis: ex eo quod tales partes adhuc vnitæ habent rationem causæ realis respectu totius, & omnis causa realis, realitèr distinguitur à causato, seu ab effectu: & tamen totum substantiale non potest realitèr separari à partibus simul sumptis: siquidem impossibile est, quod dentur partes simul sumptæ, & vnitæ, quin detur totum; nec èconversò, quod detur totum absque eo quod dentur partes simul sumptæ, & vnitæ. Ergò idem, àc prius.

QVARTO; Relatio enim prædicamentalis comparata ad suum terminum est realitèr distincta à termino: nàm etiam si comparando relationem ad fundamentũ: aliqui asserant, quod relatio idẽtificatur cùm fundamento, absque eo quod habeat aliquam realem distinctionem

nem ab eo; tamen comparando eandem relationem ad terminum; omnes conveniunt in eo, quod relatio prædicamentalis realitèr differt à termino; & cùm ista distinctione à termino, simul habet talem dependentiam ab eo, quod non potest ab ipso separari; quià deficiente termino reali, & realitèr existente, impossibile est, quod ipsa relatio permaneat. Ergò optimè stat, quod aliqua distinguantur realitèr, absque eo quod possint realitèr separari inter se.

DENIQVE Accidentia naturalia, habentia naturalem connexionem cùm essentia, seu cùm natura cuiuslibet rei: qualia sunt virtus relicta ab agente, ad hoc vt effectus naturalis conservetur in absentia sui principalis agentis, & aliæ dispositiones, à quibus dependet naturalis conservatio cuiuslibet rei, sunt realiter distinctæ à substantia cuiuslibet rei naturalis, & tamen non possunt separari ab eis; quia semel facta separatione taliũ extremorum; impossibile est, naturaliter loquendo, quod effectus substantiales conserventur. Ergò benè stat, quod aliqua extrema habeant, & conservent realem distinctionem, absque eo quod admittant realem separationem. Et consequenter, etiàm si prudentia monastica, seu particularis, & prudentia civilis, seu politica non possint inter se realitèr separari; tamen exinde non convincitur quod non distinguantur realitèr.

DEINDE Quià adhuc admisso, quod ad realem distinctionem esset necessaria separatio extremorum, adhuc non est ratio impediens quod prædictæ prudentiæ distinguantur. Ergò optimè stat, quod constituant habitus distinctos. Antecedens probo, prædictæ enim prudentiæ possunt separari. Ergò quanvis sit necessaria separatio extremorum ad salvandum distinctionem realem; non est ratio impediens, quod prudentia personalis, & civilis sint prudentiæ realiter distinctæ. Antecedens probo: nam etiam si prudentia personalis, & civilis, in quantùm sunt virtutes morales connectantur ita vt in præparatione animi, & quantum ad exigentiam debeant habere concomitantiam, aut societatem, tamen hoc non tollit; quod sicut reliquæ virtutes morales, ob eandem rationem exigunt sociari, & comitari; & tamen inter se ostendunt sufficienter separabilitatem, ad hoc vt agnoscatur realis, & specifica distinctio inter eas; sic pariformiter detur separabilitas inter dictas prudentias, saltim per ordinem ad habilitates nativas, seu naturales, in quibus fundantur; vndè manifestè experitur, quod aliqui homines habent dexteritatem, & rectitudinem in ordine ad providendum ea, quæ attinent ad suam particularem vitam, absque eo quod ostendant, aut habeant habilitatem in ordine ad providendum, & dirigendum ea, quæ pertinent ad conservationem civilem, seu politicam communitatis. Quot enim homines in qualibet civitate, aut civili, & politica communitate reperiuntur, qui benè, & prudenter disponunt, & dirigunt ea, quæ attinent non solùm ad suam privatam personam per prudentiam monasticam, seu particularem; sed etiam optimè gubernant ea, quæ pertinent ad suam integram domum, & familiam per prudentiam œconomicam, absque eo quod habeant providentiam, aut ostendant naturalem, aut nativam habilitatem ad regendam totam civitatem; sicut requiritur ad prudentiam civilem. Ergò prudentia particularis, & civilis admittunt, & ostendunt inter se sufficientem separabilitatem, per ordinem ad nativas habilitates, in quibus fundantur, & ad quas consequuntur; & consequenter, ex hoc capite non impeditur, quod habeant realem, & specificam distinctionẽ.

ET Hoc ipsum videtur confirmare Aristoteles paulò inferius; dùm dicit: *Atque qui seorsum ea, quæ sibi ipsis sunt bona in illisque versantur; prudentes esse videntur. Ciuiles autem negotiosi.* In quibus verbis non solum indicat Philosophus, dari distinctionem inter prudentiam particularem, & civilem; verum etiam dari separationem realem; secundum quod dicit, quod ad prudentiam civilem pertinent homines negotiosi; & quod ad particularem non oportet, aut non est necessarium, quod homines sint negotiosi; & cùm negotiosi à non negotiosis separentur; consequens videtur, quod etiam prædictæ prudentiæ habeant realem separationem, & distinctionem, & non realem identitatem. Vt hæc sententia, quam impugnamus, admittebat.

ALII Apud eundem Ioannem Buridanum loco vbi suprà interpretatantur textum propositum in hoc sensu: dicunt enim, quod prudentia particularis, & civilis, seu Politica sunt idem habitus quantum ad substantiam, seu entitatem ipsius habitus; quia idem habitus prudentiæ adquisitæ se extendit ad dirigendum ea, quæ attinent ad convenientiam particularem & ea, quæ pertinent ad civitatem; sed

esse

esse talis habitus est diversum: quiâ in respicientia illorum obiectorum datur variatio quædam accidentalis secundùm diversos respectus ad talia obiecta diversa. Quod manifestant exemplis: primò, vt si de Petro diceretur; quod est alius homo, prout est, seu existit in Ecclesia orando, àc vt est in foro litigando; non quidem quia Petrus sit quoad substantiam alius homo à se ipso in hoc, vel in illo loco; in hac, aut in illa occupatione; sed quia habet diversos modos, aut rationes accidentales.

SECVNDO: Idem assumptum declarant alio exemplo desumpto ex divina intellectione. Nàm Deus intelligit se ipsum; & intelligendo se, intelligit etiã creaturas, quæ sunt entia diversa, & infinitè distantia ab ipso Deo: ob quod possemus dicere: quod cognitio, qua Deus cognoscit, aut intelligit se ipsum, est distincta ab illa cognitione, qua cognoscit creaturas: non quia ex parte entitatis, & substantię actus, sit distincta vna cognitio ab alia; cum intellectio divina sit ipsa substantia Dei, quæ est purissima; & simplicissima entitas, carens omni compositione, & distinctione partium; sed quia habet diversa connotata. Et ad hunc modum dicunt, quod habitus prudentię particularis, & prudentiæ civilis sunt habitus diversi, quantum ad obiecta connotata, sed vnus, & idem realitèr habitus quantum ad substantiam, & entitatem. Et hoc modo intelligunt textum præsentem, in quo dicit Aristoteles; quod facultas civilis, & prudentia idem est habitus, esse autem non est idem.

SED Contra istam interpretationem, & intelligentiam textus sic insurgo. Illi enim habitus, qui per se primariò, & directè, & nõ cum subordinatione vnius ad alterum, respiciunt diversa obiecta, nõ possunt habere eandem substantiam, sed debent esse entitativè, & substantialitèr distincti, & non distincti per connotationes tantùm. Sed prudẽtia particularis, & prudentia civilis respiciunt primariò, per se, & directè diversa obiecta formalia. Ergò non possunt esse idem habitus, quoad entitatem, & substantiam. Maiorẽ sic amplius declaro. Ideò enim fortitudo, & tẽperantia, iustitia, & prudentia constituunt differentes habitus virtutum, nõ solùm per ordinem ad diversa connotata seu distinctione desumpta à diversis connotatis, sed distincta quantum ad entitatem, & substantiam habitus; quia per se, & directè respiciunt diversa obiecta formalia. Ergò inter quoscunque habitus reperta fuerit eadem, aut similis causa, & ratio formalis diversificandi illos; debet etiam salvari, quod tales habitus sint specificè, & quoad substantiam diversi. Et minorem sic probo; quia vt supra diximus; prudentia particularis, vt talis, primariò, per se, & directè respicit agibilia attinentia ad propriam, & privatam personam prudentem: prudentia autem civilis primario, directe, & per se respicit agibilia attinentia ad communitatem, seu ad rectam gubernationem reipublicæ. Sed talia obiecta communia, & particularia sunt diversa. Ergò prædictæ prudentiæ, per se formalitèr, & directè respiciunt diversa obiecta: & sic habent diversa specificativa, & debent esse habitus diversi, non solùm quantum ad modos, & connotationes, verum etiam quantum ad entitatem, & substantiam.

ET Quantum ad exemplum, quod adducitur de intellectione divina non tenet ex eo quod intellectio divina non respicit Deum, & creaturas tanquàm obiecta primaria, & per se, sed solum respicit Deum vt obiectum principale, & primarium: & creaturas, vt obiectum valdè inferius, & secundarium. Et ideò non est ratio ad hoc vt divina intellectio specificetur à creaturis, & ad hoc vt per ordinem ad illas varietur, & multiplicetur quoad substantiam.

DENIQVE Alij ex alio capite dicũt textum Aristotelis propositum interpretandum, & intelligendum esse in hoc sẽsu: scilicèt quod prudentia civilis, & particularis sunt idẽ subiectivè; quia habent idem subiectũ in quo recipiantur, & operentur: & quod esse nõ est idẽ, sed diversum: quia entitas taliũ habituum, seu prudentiarum, est realitèr distincta in vnoquoque eorum respectu alterius; ex eo quod habent diversa specificativa.

SED Hęc interpretatio, etiam si videatur magis accedens ad veritatem, quã præcedentes; adhuc tamen non videtur legitima, & ostendens debitã conformitatẽ cum littera textus. Et cõtra eam sic insurgo. Quia Aristoteles non dicit, quod prudentia civilis, & particularis sunt idẽ quomodocũque; sed quod sunt idẽ habitus: vndè attribuit illis convenientiã non ex parte materiæ, seu potẽtiæ, in qua recipiuntur, sed secundũ rationẽ habitus attinentem ad suũ esse formale; non enim dicit, quod prædictę prudentię sint idem quantum ad materiã, sed dicit; quod vtraque est idem habitus; ideſt, conveniunt

in

in eadem ratione formali attinente ad habitum. Hæc enim videtur legitima mens, seu proprijssimus sensus textus, sed hoc non salvatur in præfata interpretatione. Ergò ista declaratio non est conformis menti Aristotelis: ac per consequens, non est admittenda.

SECVNDO Nàm si esset legitimus, & debitus sensus prædicti textus; quod prudentia civilis, & particularis essent idem habitus, ex eo quod recipiuntur in eadem potentia: etiam posset propriè, & legitimè verificari de omnibus virtutibus intellectualibus, quod sint idē habitus; & similiter poterit dici, & verificari, quod charitas, & iustitia sunt idem habitus. Sed non potest legitimè, & cùm proprietate dici, quod omnes virtutes intellectuales sint idem habitus; nec quod charitas, & iustitia habeant similem idē titatem: cùm charitas, & iustitia, & similiter omnes virtutes intellectuales inter se comparatæ habeant diversam rationē habitus, & virtutis. Ergò ex eo quod prudētia particularis, & civilis subiectentur in eadē potentia, non rectè interpretatur, quod sint idem habitus. Cætera constant, & maiorem probo, quia omnes virtutes intellectuales subiectantur in eadem potentia, nempè in eodem intellectu, & charitas, & iustitia etiam subiectantur in eadem voluntate. Ergò si ob convenientiam existendi in eadem potētia, aut subiecto, verificatur de virtutibus. Quod essent idem habitus: cum talis convenientia subiecti reperiatur in omnibus virtutibus intellectualibus, & etiam in charitate, & iustitia; similiter omnibus prædictis virtutibus prædicto modo comparatis conveniet, quod sint idem habitus. Sed hoc non est conforme doctrinæ Aristotelis, qui de omnibus præfatis virtutibus docet, quod sint habitus entitativè, & specificè differentes: vt constat ex toto hoc tractatu Æthicorum. Ergò quod prudentia civilis, & particularis sint idem habitus, non rectè desumitur ex eo præcisè, quod conveniant in eodem subiecto, sed aliundè est desumendum.

QVARE Præsens textus dupliciter potest exponi, & intelligi primò vt illū exponit D. Thomas 2. 2. quæst. 47. artic. 11. in solutione ad primum argumentū. Dicendo Philosophum non loqui in hoc textu de duplici prudentia prædicta; scilicet de prudentia particulari, & civili: sed solùm loqui de prudentia civili, distinguendo in ea duplicem respectum, seu formalitatem; aliam scilicet facultatis civilis, & aliam prudentiæ. Nàm in prudētia civili duplex ratio includitur, seu continetur; ipsa enim est recta ratio agibiliū circà bonum commune: & secundū quod respicit bonum commune per hunc respectum incompletum, seu in adæquatum dicitur politica, seū civilis. Et quatenus præcisè habet rationem dictandi, seu dirigendi, circà agibilia, dicitur prudentia. Vndè considerando intrà ipsam speciem prudentiæ civilis duplicem rationem propositam; reperitur quod habitus sit idem: quia etiam si respiciat duas rationes, sunt rationes in adæquatæ, & incompletæ, in sufficientes ad specificandum duplicem habitum. Et ideò habitus est idem: esse autem est diversum. Id est, duæ rationes contentæ in illo habitu, seorsim sumptæ, & consideratæ sunt diversæ. Et huiusmodi intelligentia, & expositio textus videtur conformis litteræ. Attentè ipsam inspiciendo, & meditando. Nàm postquam Aristoteles in hoc præsenti textu attribuit prudentiæ, quod sit idem habitus cùm facultate civili; subiungit de eadem prudentia quandam subdivisionem, dicens; quod talis prudentia est duplex: alia videlicet directiva quantum ad imponendas leges: & alia directiva ad servādas ipsas. Sed hæc subdivisio nullo modo competit prudentiæ particulari, sed solum pertinet ad prudētiam politicam, seu civilem. Ergò in præsenti textu solùm loquitur Philosophus de prudentia civili, distinguendo in ea duplicem rationem relatam, secundùm quam admittit differentiam, seu diversitatem, quatenus dicit; quod esse ipsarum rationum non est idem. Et aliàs habitui secundum subsistantiam attribuit, seu accommodat, quod sit idem quantum ad vtramque rationem, nempè, & ad dirigendum circà agibilia, & ad respiciendum bonum commune.

SED Dices, idem inconveniens, & eadem difficultas videtur versari circà istas duas rationes distinctas intrà habitum prudentiæ civilis, ad hoc, vt per illas debeant specificari, & constitui diversi habitus in specie, habentes distinctam subsistantiam, & realem entitatem; àc datur respectu prudentiæ particularis, & prudentiæ civilis. Ergò sicut admittitur ista interpretatio intra prudentiam ipsam civilem: etiam potest, & debet admitti inter duas prudentias; videlicet inter particularem, & civilem. Antecedens sic ostendo. Ideò enim dicimus, quod facta comparatione inter prudentiam parti

cula-

cularem, & civilem, non poteſt ſalvari, quod ſint idem habitus ſecundum ſubſtantiã, & entitatem; quià intrà illas duas prudentias includuntur duæ rationes diverſæ, quas primariò, & per ſe reſpiciũt; ob quod debent deſumere diverſas ſpecificationes, & diſtingui ſpecie. Sed etiam intrà ipſam prudentiam civilem admittimus duas rationes diverſas primo, & per ſe attinentes ad talem prudentiam politicam; ſcilicet, & rationem dirigendi circà agibilia, & rationem inſpiciendi bonum commune. Ergò eadem difficultas datur, vel idem inconveniens ſequitur, ex eo quod prudẽtia civilis cõſtituat vnum, & eundem habitum, ſecundùm vtramque rationem diverſam, quam includit, àc in eo quod conſtituatur vnus, & idem habitus à prudentia particulari, & civili; non obſtante, quod per ſe reſpiciant rationes, & formalitates diverſas. Et ſi hæc ratio obſtat; quarè etiàm non impedit, quod duæ prædictæ rationes formaliter diverſæ, & per ſe inſpectæ à prudentia civili conſtituant vnum, & eundem habitum.

AD Quod reſpondetur aſsignando diſparitatem repertam inter duos caſus, vel inter duo extrema, inter quę efficitur paritas. Nàm prudẽtia civilis, & prudentia perſonalis reſpiciunt primario, directè, & per ſe, duo obiecta adæquata, & completa, ſufficientia ad tribuendam ſpeciem ſeorſim vnicuique eorum; independenter vnum ab alio; & cum poſito ſpecificativo completo, & adæquato, non poſsit non poni ſpecies, ſeu res ſpecificata: fit conſequens, quod non poteſt ſtare, quòd circà talia obiecta completa, quæ per ſe reſpiciunt duæ prædictæ prudentiæ, non conſtituantur diverſi habitus. At verò intrà prudentiam civilem; duæ rationes, quas diſtinguit D. Thomas, non ſunt completæ, & adæquatæ ſufficientes ex ſe ad ſpecificandum habitum determinatum prudentiæ. Cuius ſignum eſt, quod ablata qualibet illarum rationum, & relicta vna tantum ex his, quæ correſpondent prudentiæ civili, nullo modo remanet, nec poteſt ſalvari propria ſpecies prudẽtiæ, vt apparet id ipſum attentè conſideranti. Ergò etiam ſi inter prudentiam civilem, & particularem, ſeu perſonalem non poſsit ſalvari, quod ratione diverſarum rationum, quas primario, & per ſe inſpiciunt, conſtituant vnum, & eundem habitum, tamen intrà ipſam prudentiam civilem poteſt optimè ſtare, & ſalvari, quod duæ rationes diverſæ contẽtæ intrà eius formale obiectũ; quia ſunt incompletæ, & inadæquatæ ſpecificent, & conſtituãt vnum, & eundem habitum.

QVOD Aſſumptum etiam poteſt oſtendi exemplis: nàm actus aggrediendi fortitèr in bello; & actus ſubſtinendi mala illata, non arguunt diverſas fortitudines. Sed ad eundem habitum pertinent, & ab eadem virtute eliciuntur; quià reſpectu ſuæ activitatis, inadæquatè ſe habent; at verò actus donandi liberaliter, ſeu gratioſè ea, quæ non debentur; & actus ſolvendi, ſeu reddendi id, quod debetur: quia ſub diverſis rationibus eliciuntur, ſunt inditia cõvincẽtia eſſe differẽtes virtutes ſpecie iuſtitiam, & liberalitatem. Ergò à ſimili etiam; quià reſpectu duarum prudentiarum, ſcil cet civilis, & perſonalis occurrunt, & dantur diverſæ rationes formales adæquatè ſpecificantes, debent neceſſario fundari, ſeu dari, & admitti diverſi habitus prudentiarum ſpecificatarum; & quià intrà prudentiam civilem non dantur tales rationes, valentes tribuere adæquatè ſpeciẽ. Ideò intrà eandem prudentiã non poſſunt dari plures diverſæ ſpecies prudentiæ conſtitutæ.

ALIO Modo poteſt etiam exponi prædictus textus dicendo; quod Ariſtoteles nomine facultatis civilis intelligit prudentiam civilem; & nomine prudentiæ abſolutè ſumptæ, intelligit prudentiam perſonalem; & de his prudentijs docet, quod ſunt idem habitus, & quod eſſe eſt diverſum. Quod ſic eſt intelligendum; quod illæ duæ prudentiæ conveniunt genericè, & diſtinguntur ſpecificè. Nàm prudentia verè, & propriè, & perfectè participat rationem virtutis; cùm ſit diſpoſitio perficiens, & dirigens ad optimũ, & ad id, quod eſt magis conforme naturę rationali: & cum ad rationem genericam virtutis attineat, quod ſit habitus; inde eſt quod omnis virtus convenit in habitu, tanquàm in proprio genere: & cum in vtraque prudẽtia; tàm videlicet in politica, ſeu civili, quàm in perſonali reperiatur, quod ſit virtus; ideò ambæ tanquam in proprio, & legitimo genere conveniũt in habitu, & ſic ſenſus eſt; quod ſunt idẽ habitus; id eſt, quod conveniunt in habitu; qui habet rationem generis reſpectu vtriuſque: & eſſe dictarum prudentiarum non eſt idem: id eſt, ratio ſpecifica, aut eſſe ſpecificũ vtriuſque eſt diverſum. Quia quamvis conveniant in genere, differunt tamen ſecundũ rationem proprijſsimam ſpeciei. Ad eum modum, quo poſſemus dicere; quod homo, & æquus eſt idem animal,

mal; & esse eorum est diversum. Homo enim, & æqus verè sunt idem animal: quià in eadem ratione generica animalis conveniunt; & esse specificum eorum est diversum; quia vt per se patet homo, & æqus specie differunt.

ET Quod hoc modo se habeant inter se dictæ prudẽtiæ, sic suadeo. Et quantum ad primam partem convenientiæ genericæ; patet quidèm manifestè, quod vtraque prædicta prudẽtia sint idem habitus, seu in eo cõveniant; si quidèm vtraque est virtus, vt potè perfectio habitualis potentiæ in differentis. Et quantum ad secundam partem distinctionis specificę, sic suadeo ratione, quam adducit D. Thomas 2.2 quæstione 47 articulo 11. in corpore, quæ ad hanc formam reducitur. Diversitas specifica habituum desumitur ex diversitate formali obiectorum, quæ respiciunt. Sed diversum obiectum formale respicit prudentia particularis ab eo, quod per se respicit prudentia politica. Ergò istæ duæ prudentiæ constituunt diversas species. Maior constat ex inductione sæpè facta inter habitus, & potentias. Et minorem probo; ratio formalis obiectiva in his, quæ sunt ad finem attenditur, & desumitur ex ipso fine; ob quod docet Aristoteles in superiori libro quinto capite 2 in principio; quod qui committit adulterium causa lucrandi, hoc est, percipiendi excessivum prætium; magis est dicendus avarus, seu iniustus, quàm adulterans: quia magis operatur gratia iustitiæ, seu avaritiæ, quàm adulterij. Sed prudẽtia particularis, & politica sunt habitus dicentes ordinem ad finem, & respicientes per se diversos fines. Ergò respiciunt, & habent diversa obiecta formalia specificativa. Cætera constant, & minorem probo; prudentia particularis per se respicit, tãquam proprium, & adæquatum finem, bonum particulare, seu personale, ad quod dirigit: prudentia autem politica, & civilis per se, & directè respicit, tanquàm proprium, & adæquatum obiectum, seu finem, bonum commune, ad quod ordinat, seu dirigit. Sed bonum particulare sistendo in eo; & bonũ commune per se inspectũ vt commune, sunt diversi fines. Ergò prudentia particularis, & civilis, per se respiciunt diversos fines; & consequenter, habent diversa obiecta formalia specificativa; & distinguntur specie.

SED Contra hoc videntur obstare duo argumẽta, quæ obijcit vbi supra Angelicus Præceptor: quorum primum procedit in hunc modum. Secundùm Aristotelem libro tertio politicorum capite 3. eadem est virtus viri boni, & boni Principijs. Ergo in principijs, seu conformitèr ad doctrinam eiusdem Aristotelis eadem debet esse prudentia particularis, & civilis. Antecedens constat ex loco allegato, & consequẽtiam probo: quià eodem modo videntur se habere prudentia particularis, & prudentia politica: àc se habent virtus boni viri, & virtus boni Principis. Nàm sicut prudentia particularis est illa, quæ per se, & directè solùm attendit ad dirigẽdum agibilia in particulari, & prudentia politica, quæ attendit ad dirigendum agibilia in bonũ commune; ità pariformitèr virtus boni viri videtur illa, quæ dirigit, perficit, & rectificat bonum virum particularem, quãtum ad suum esse personale, & statũ particularem: & virtus principis est illa, quæ perficit principem in ordine ad gubernandum Provintiam, vel Regnum. Ergo eodem modo se habent inter se prudentia personalis, & politica; àc se habent virtus boni viri, & boni Principis. Sed vt constat ex Philosopho duæ prædictæ virtutes; scilicet boni viri, & boni Principis inter se comparatæ non differunt specie, sed sunt vna & eadem virtus. Ergo etiam duæ dictæ prudẽtiæ debent esse vna, & eadẽ virtus.

SECVNDO Nàm illa obiecta, quæ inter se habent subordinationẽ, tanquam superius, & inferius; ità vt vnum ordinetur per se ad aliud, non specificant diversos habitus, sed ad eundem habitum pertinent, Sed obiectum prudentiæ particularis, & prudẽtiæ civilis, talitèr se habẽnt quod vnum ordinatur ad alterum. Ergò non possunt specificare diversos habitus: & sic duæ prudẽtiæ intrà genus habitus non possunt specificè distingui. Maior patet in spe, & charitate: nàm charitas etiam si respiciat, seu ordinetur, & extendatur non solum ad diligendum Deum; sed etiàm ad diligendum proximum: tamen quia talia obiecta, etiam si maximè distantia, & diversa sint, respicit cùm sub ordinatione; scilicet ipsum Deum, tanquã obiectum formalissimum, & primarium, & creaturas, seu proximum, tanquàm obiectum secundarium, & subordinatum Deo, vt primario; ideò ab illis duobus obiectis charitas non participat duplicem specificationem, nec per ordinem ad illa constituit duas species virtutis, sed vnam tantum speciem athomam. Et similitèr spes, quæ etiam est virtus Theologica; quanvis se extendat ad respiciendum, & attingendum duplex obiectum, valdè diver-

versum, eliciendo duplicem actum valdè distinctum; quales sunt actus sperandi glorificationem, seu beatitudinem animę, & actus sperandi glorificationem corporis: & quia prædicta obiecta respicit, & dictos actus elicit cùm subordinatione; ità vt alia se habeant, vt primaria, & alia vt secundaria; non participat duplicem specificationem, nec constituit duplicem speciem spei; sed vnam tantum mdesumptam à principali obiecto. Ergò à simili, seu à paritate, quãdo respectu cuiuslibet alterius virtutis obiecta inspecta habent subordinationẽ, ità vt vnum sit principalius, & alius minus principale, & subordinatum alteri; tunc non possunt specificare, & constituere diversas virtutes, sed vnam, & eandem. Et minorẽ probo; nàm obiectum correspondens prudentiæ personali est bonum particulare, in ordine ad quod providet, & præstat directionẽ: & obiectum correspondens prudẽtiæ politicæ est bonum commune. Sed omne bonum particulare, in quantum particulare est, subordinatur bono communi, tanquam inferius superiori. Ergò obiectum prudentiæ particularis, & obiectum prudentiæ civilis, taliter se habent, quod vnum subordinatur alteri, tanquam secundarium respectu primarij, & minus principale respectu principalioris; & sic non possunt tribuere diversas specificationes, nec per ordinem ad illa possunt distingui specie dictæ prudentiæ.

RESPONDETVR Ad primũ, quod quando Aristoteles asserit in loco allegato politicorũ; quod eadem est virtus boni viri, & boni Principis; loquitur de identitate generica; hoc est, quod eiusdem generis est vtraque virtus; ex eo quod in ratione habitus, seu virtutis conveniunt. Et hæc interpretatio videtur conformis doctrinæ, & menti D. Thomæ, qui loco vbi suprà in solutione ad secundùm, respondens ad hoc argumentum, concludit solutionem dicens: *Sed virtus Principis, & virtus subditi differt specie, sicut etiam virtus viri, & mulieris.* Et sic quanvis eodem modo se habeant prudentia particularis, & politica; hoc non tollit, quod distinguantur, sed potius confirmat distinctionem specificam inter easdem virtutes assignatam.

AD Secundum respondetur, quod subordinatio vnius ad alterum potest contingere dupliciter; scilicet aut taliter quod vnum subordinetur alteri intrà eandem rationem proximam, vel taliter quod vnum subordinetur alteri, tanquàm rationi superiori, & remotiori, seu vt fini posteriori; quando subordinatio efficitur sub eadem ratione formali, vt contingit in obiectis primario, & secundario attinentibus ad charitatem, & ad spem; & ad alias similes virtutes; tunc subordinatio non præstat, aut non relinquit locum ad hoc vt multiplicentur specificationes, seu species per ordinem ad talia obiecta. Si verò subordinatio contingant secundo modo; ita vt vnum subordinetur alteri, tanquam fini posteriori, & superiori hoc non tollit, aut impedit, quod per ordinem ad obiecta subordinata inter se; ratione diversarum formalitatum, sumantur diversæ specificationes, & species habituum; vt apparet in artibus, in quibus reperitur huiusmodi subordinatio artium, & obiectorum ipsarum, conservando specificam distinctionem. Nam ars frenefactiva ministrat, & subordinatur equæstri, equæstris autem militari. Et militaris civili. Et tamen inter omnes prædictas artes, & eorum formalia obieta datur specifica distinctio. Et cùm hoc ipsum contingat inter prudentiam monasticam, seu particularem respectu civilis: fit consequens, quod talis subordinatio non obstat ad hoc vt tales prudentiæ conservent distinctionem specific am.

PROSEQVITVR Vlterius Aristoteles in textu dicens: *Eius autem, quæ in Ciuitate versatur, ea quidem (quæ est vt architectura) prudentia, legum est ferendarum facultas; quæ verò in singulis versatur, ciuilis nomine communi vocatur. Hæc autem est actiua, & deliberatiua. Decretum enim in actionem venit vt vltimum. Idcircò rem ciuilem hos solos gerere dicunt. Hi namque soli agunt, perinde atque ij, qui suis manibus artis conficiunt opus. Videtur autem ea maximè prudentia esse, qua sibi ipsi quispiam vniquærit, ac prospicit bona. Atque hæc ipso communi nomine prudentia nuncupatur. Illarum autem alia gubernandæ rei familiaris; alia ferendarum legum facultas, alia ciuilis vocatur. Atque huius, alia est deliberatiua; aliæ iudicialis. Cognitionis igitur quædam species fuerit; ea, quæ bona sunt sibi scire, sed magnam differentiam habet.*

IN Hoc textu prosequitur Philosophus manifestationem modorum, seu specierũ prudentiæ. Et vt brevius, & clarius varias divisiones prudẽtiæ, quas in relatis verbis proponit ostendamus. Sic est disponenda partitio: prudentia enim secundùm se sumpta; cùm sit directiva agendorum; potest dirigere, vel in ordine ad vnum

tantum, vel in ordine ad multa. Si enim est directiva in ordine ad vnum tantum vt eiusdem ad se ipsum; sic constituit prudentiam monasticam, seu particularem, quæ communitèr nomine absoluto prudentiæ nuncupatur, & respectu huius membri non est assignabilis vlterior, seu alia subdivisio. Si autem prudentia providet, & dirigit in ordine ad multa: quià hoc potest contingere duplicitèr; ideò per ordinem ad multa assignantur plures species; scilicet vel in ordine ad multa intrà eandem domum; & sic dicitur prudentia œconomica, seu rei familiaris. Vel ad multa intrà eandem Civitatem; & sic dicitur prudentia, seu providentia civilis, & politica. Et quià directio, & providentia circà multa componentia Civitatem est multiplex; adhuc assignantur variæ species, aut modi prudentiæ civilis. Nam vel directio, & providentia circà bonum commune versatur circà condendas leges vniversales servandas; instituendo eas modo architectonico, & superiori: vel versatur circà applicationem, vsum, & observantiam talium legum in casibus particularibus. Et si vertetur circà instructionem, & superiorem gubernationem ferendo architectonicè leges: sic solet, denominari prudentia ferendarũ legum, seu prudentia iudicialis: vel vt dicit ipse Aristoteles, facultas architectonica circà res agendas. Et si versetur modo inferiori circà observantiam talium legum compellendo subditos ad hoc, vt conformitèr ad tales leges operentur, prout pertinet ad iudices, seu ministros inferiores, ex his, qui regunt, aut gubernant rempublicam: hoc modo retinet, seu conservat nomen commune prudentiæ civilis. Et de his differentijs prudentiæ civilis dicit quod vnaquæque illarum habet duplicem rationem; scilicet, & quod sit deliberativa, & quod sit iudicialis.

ET Ad hæc membra, & sub divisiones reducitur multiplicitas, & diversitas modorum prudentiæ, quos Philosophus in præsenti textu assignat, & circà ordinem illorum, seu graduationem, & dignitatem, quam habent; notat D. Thomas in præsenti; quod cùm quodlibet totum habeat rationem superioris, & perfectioris respectu cuiuslibet suarum partium: & bonum commune habeat rationem totius respectu boni familiæ, seu domus; & bonum cuiuslibet domus etiam se habeat vt totum respectu boni vniuscuiusque privatæ personæ; ideò dictæ prudentiæ sunt collocandæ, & graduandæ hoc pacto. Scilicet quod perfectior, & præstantior est prudentia architectonica (vtpotè superior) quam prudentia civilis; & civilis est præstantior, quàm œconomica; & œconomica, quàm personalis.

SED Contra hoc videtur obstare ipse textus Aristotelis, dùm in eo dicit: *Videtur autem ea maximè prudentia esse, quæ sibi ipsi quispiam vni quærit, ac prospicit bona.* Vbi manifestè videtur præferre, & anteponere prudentiam personalem omnibus alijs speciebus prudentiæ.

RESPONDETVR Tamen Philosophum in hoc textu non loqui assertive, sed dubitando: vt indicant eius verba, *videtur esse*; non autem, dicit, quod sit. Et ita non contrariatur propositæ anotationi, seu animadversioni,

ET Circà istos modos, aut species prudentiæ civilis occurrit disputandum; àn sint verè, & cum rigorè membra speciei differentia; ita vt faciant, aut constituant divisionem generis in species, nec ne? De quo sermonem instituit Buridanus in præsenti libro sexto quæstione 15. & de eadem materia illustriorem tractatum habet Angelicus Parens 2. 2. quæstione 47. articulo 12. & sequentibus. Et quià de isto puncto fusè agemus in speciali quæstione. Ideò non amplius immoramur in eo, sed ad alia gradum facimus.

DEINDE Inquit Philosophus: *Atque qui sciunt ea, quæ sibi ipsis sunt bona, in illisque versantur, prudentes esse videntur; ciuiles autem negotiosi. Qua propter, & Euripides dixit. Qui namque prudens sum negotio sine? Licebat inter milites, cui viuere. Æquamquè partem habere cunctis ex bonis. Quærunt enim quod sibi ipsis est bonum: & hoc arbitrantur agendum ex hac igitur opinione est ortum, prudentes hos esse,*

IN Hoc enim textu proponit Aristoteles quandam opinionem, aut errorem vulgi asserentem. Rationem prudentiæ solum competere prudentiæ personali: quià cùm ad rationem prudentiæ attineat curare, aut providere de agendis; solùm iudicabant licitum esse, quod vnusquisque provideret de his, quæ ad ipsum attinent. Quarè politicos aut ciuiles curantes, aut providentes de directione aliorum, dicebant esse negotiosos, aut intromittentes se in aliena; & eis denegabant, quod essent prudentes. Et in huius confirmationem, adducit dictum

Euri-

Euripidis Poetæ, qui introduxit quendam militem dicentem ex vulgi opinione; quod ipsę non agens de negotio proprio; sed tantum curans de bono communi, seu alieno, & improprio: quomodo posset dici prudens? Cùm prudentia solùm competat illis, qui solum ostendunt providentiam, & habent curam circà propria negotia; seu in ordine ad dirigendum proprias actiones.

ET Tamen proprium vnius cuiusque bonum non est fortasse sinè rei familiaris gubernatione, atque ciuilis. Præterea quonam modo sua, ciuilisque administranda sit res, non est manifestum, atque considerandũ est. Reijcit nunc Philosophus sententiam, seu errorem propositum, ductus hac consideratione. Nàm cùm homo sit animal rationale, & sociabile, petens ex sua natura vivere, non semper solitariè, sed in consortio, & communitate tam familiæ propriæ, quàm civitatis, quæ ex multis familijs constat, seu componitur; ideò ad homines attinet curare, & providere de his, quæ attinent, non solum ad vitam monasticam, verum etiam de illis, quæ pertinent ad vitam civilem, & politicam, agendam in consortio, tàm propriarum familiarum, quàm aliorum concivium, Sed ad peragendam modo rationali vitam prædicto modo civili; non solum oportet, verum & est necessarium, quod aliqui homines mancipentur ad curandum de bonis communibus, & ad providendum de conservatione communitatis. Ergò ad rationalem providentiam, seu ad prudentiam propriè dictam attinet non solùm, quod vnusquisque curet aut provideat de bonis, & convenientijs privatis, verum etiam de convenientijs aliorum; vt rectoribus domorum, de convenientia, & conservatione familiæ; & gubernatoribus, aut rectoribus Civitatis, de conservatione reipubicæ.

PERGIT Vlterius dicens: *Indicatur id, quod dicitur illo signo. Geometræ enim iuuenes, & mathematici, ac sapientes in talibus fiunt. Prudentes autem fieri non videntur. Causa autem est: quod, & singularium rerum est ipsa prudentia, quæ quidem per experientiam notæ fiunt. Iuuenis autem non est expertus. Experientiam enim temporis efficit longitudo.* Cùm superius dictum sit, quod ad prudentiam attinet, non solum agere de rebus vniversalibus; sed etiàm per se habere hoc, quod est cognoscere res in particulari, aut singulari: nunc hoc dictum comprobat, seu confirmat quodam signo, seu inditio; videlicet; quià iuvenes fiunt mathematici: hoc est Geometræ, & Arithmetici, & non efficiuntur prudentes; dùm permanent in statu iuventutis. Cuius differentiæ, seu discriminis ratio est: quia cùm Mathematicæ abstrahant suum obiectum, & de illo agant proùt omnino abstractum ab omni singularitate, non dependent ab experientijs, quibus iuvenes carent. Et sic in iuvenibus non apparet aliquod obstaculum ad hoc, vt evadant, seu efficiantur Mathematici. At verò prudentia habetur, & perficitur per experientiam, quæ longitudine temporis exercetur, & habetur; & cùm experientia solùm fiat in singularibus: fit consequens, quod prudentia non solum versatur circà vniversalia, sed circà singularia.

DEINDE dicit: *Nàm, & hoc quispiam considerauerit; cur puer Mathematicus quidem fieri potest, sapiens autem, aut naturalis non potest. An quià Mathematica sunt per abstractionem: horum verò principia experientia innotescunt. Quod hæc quidèm adolescentes non credunt sed dicunt. Illorum autem diffinitiones non sunt obscuræ. Præterea peccatum, quod fit in consulendo, aut circà vniversale, aut circà singulare fieri solet. Ignorare namque quispiam potest. Aut omnes aquas ponderosas esse prauas; aut hanc ponderosam esse.* Inquirit in hoc textu Philosophus; quarè pueri possint effici Mathematici; & non possint effici Methaphisici, nec Philosophi, aut naturales. Et reddit eandem rationem discriminis, seu differentiæ, quam proposuit in textu præcedenti. Quià Mathematica non dependet ab experientijs. Nec indiget altissima cognitione, sicut indigent scientiæ naturales, & sapientia. Et sic in iuvenibus datur non solum capacitas, verum etiam debita dispositio, ad hoc vt efficiantur Mathematici: & non datur similis aptitudo, aut dispositio ad hoc vt efficiantur Philosophi, aut Methaphisici. Quia carent ex vno capite experientia desumenda longo tempore de rebus singularibus; & ex alio capite non habent altissimam cognitionem principiorum vniversalium, quæ exiguntur ad Philosophiam, & ad Methaphisicam comparandas.

ET Sic animadvertit Angelicus Parens in expositione huius præsentis textus congruum ordinem adquirendi scientias esse in iuvenibus; vt primo adquirant Logicã, quæ docet modum procedendi scientificè, & adquirẽdi alias scientias; secundo oportet vt instruantur in Mathematicis; quià neque indigent experientia,

nec trascendunt imaginationem. Tertiò debent applicari ad comparandam Philosophiam naturalem; quæ licet experientiam exigat, non tamen ità prolixam vt in iuvenibus non possit reperiri. Quartò debent adquirere scientiam moralem, quæ, & experientia indiget, & animum à passionibus liberat. Quinto tandem debent ascendere ad sapientiam adquirendo Methaphisicam: & postea Sacram Doctrinam, seu Theologiam.

AIT Enim D. Thomas in præsenti: *Mouet circà hoc quæstionem; scilicet quare puer potest fieri Mathematicus, non autem potest fieri Methaphisicus, vel Phisicus; idest, naturalis. Ad hoc respondet Philosophus: quia hæc quidem scilicet Mathematicalia cognoscuntur per abstrationẽ à sensibilibus, quorum est experientia; & ideò ad cognoscendum talia non requiritur temporis multitudo; sed principia naturalia, quæ non sunt abstracta à sensibilibus per experiẽtiam considerantur, ad quam requiritur temporis multitudo. Quantùm autem ad sapiẽtiam subiungit, quod iuuenes sapientialia quidem; scilicet Methaphisicalia non credunt; ideſt, non attingunt mente; licet dicant ore. Sed circa Mathematica non est immanifestum eis, quod quid est; quiá rationes Mathematicorum sunt rerum imaginabilium; sapientialia autem sunt purè intelligibilia. Iuuenes autem de facili operè possunt ea, quæ sub imaginatione cadunt. Sed ad illa, quæ excedunt sensum, & imaginationem, non attingunt mente: quiá non dùm habent intellectum exercitatum ad tales considerationes; tum propter paruitatem temporis tum propter plurimas mutationes naturæ. Erit ergò congruus ordo addiscendi; vt primò quidem pueri logicalibus instruantur: quiá Logica docet modum totius Philosophiæ. Secundo autem instruendi sunt in Mathematicis, quæ nec experiẽtia indigent, nec imaginationem trascẽdunt. Tertio autem in naturalibus, quæ, & si non excedunt sensum, & imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in moralibus, quæ requirunt experientiam, & animum a passionibus liberum. Quintò autem in sapientialibus, & diuinis, quæ trascendunt imaginationem, & requirunt validum intellectum.*

ET Tandem animadvertit Philosophus in relato textu, quod in consiliando, dupliciter fit error, aut committitur peccatum; vno modo circà rationem vniversalem; & alio modo circà indivdua, vt apparet in exemplo, quod apponit de aqua ponderosa. Nàm circà huiusmodi genus à quæ ponderosæ potest occurrere duplex dubium, & duplex consultatio efficienda, & intervenire etiam duplex error circà sententiam, aut determinationẽ consultationis. Nàm primo potest dubitari genericè, seu in vniversali; àn omnes aquæ ponderosæ sint pravæ, nec ne? Secundo stabilito quod omnes aquæ ponderosæ sint generaliter pravæ; hic, & nunc circà istam aquam singularem potest in dubium verti: àn sit, vel nõ sit ponderosa? Et de hoc effici cõsultatio. Et cum consultatio attineat propriè ad prudẽtiam; etiam ad prudentiam propriè pertinet versari, tam circà singularia, quam circà vniversalia. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte capitis in ordine ad intentum in principio propositum dicit Philosophus: *Prudentiam autem non esse scientiam patet. Est enim vt dictũ est ipsius extremi. Tale enim est id, quod cadit in actionem. Opponitur igitur intellectui. Hic enim est terminorum ratio. Quorum non est. Hæc autem est vltimi, cuius non est scientia; sed sensus, non proprius quidem; sed qualis est is, quo sentimus. Id, quod vltimum in Mathematicis est, triangulum esse. Stabitur enim, & ibi; sed hic prudentia magis est quam sensus. Illius autem est alia species.*

IN Hoc textu, & secunda parte capitis comparat Aristoteles prudentiam cùm scientia, & intellectu principiorum. Et primò incomparatione scientiæ cum prudentia dicit; quod prudentia non est scientia. Quod facile suadetur. Nàm de ratione scientiæ, inquantũ talis, est, quod sit speculativa, & quod versetur circà vniversalia, illa cõtemplando. De ratione autem prudentiæ, vt ex superius dictis constat, est, quod versetur, seu respiciat non solum vniversalia, verũetiam particularia; & quod non solùm speculetur, verum etiam operetur, seu agat respiciendo singularia agibilia. Sed idem habitus non potest solum respicere vniversalia extendendo se ad singularia, nec potest esse purè speculativus, dicendo ordinem simul ad actionem. Ergò nec idem habitus potest esse simul scientia, & prudentia. Et consequenter, inter scientiam, & prudentiam, verè, & proprie datur, & debet admitti distinctio.

SECVNDO Comparat eandem prudentiam cum intellectu, & ostendit: convenientiam, & differẽtiam, quam inter se habent. Et dicit; quod prædicti habitus conveniunt in eo, quod ambo versantur circà terminos, seu circà obiecta extrema, circà quæ directè non est ratio sed cum hac differentia, quod intellectus versatur circà terminos, seu extrema, quæ

quæ habent rationem primorum principiorum indemonſtrabilium independenter a ratiocinatione, ſeu diſcurſu; & ideò ratio, aut diſcurſus non verſantur directè circà illa, ſecundum quod correſpondent dicto habitui intellectus principiorum. At verò prudentia verſatur circà terminos, ſeu circà extrema vltima: nempè circà ſingularia, quæ ſolùm ſunt obiecta directa ſenſuum, & non rationis. Et ſic differunt prudentia, & intellectus. Quod alijs terminis hoc ipſum manifeſtat Angelicus Præceptor, dicens: *Oſtendit differentiam inter prudentiam, & intellectum. Intellectus enim non eſt inquiſitiuus, prudentia autem eſt inquiſitiua. Eſt enim conſiliatiua. Conſiliari autem, & quærere differunt, ſicut proprium, & commune, nàm conſiliari eſt quoddam quærere. Et hæc de hoc capite octauo.*

QVÆSTIO PRIMA.

Quæ ſint partes prudentiæ, & quot modis, aut quibus diuiſionibus poſsit diuidi?

TITVLVS Præſentis capitis eſt; *de partibus prudentiæ*, quià intentum præcipuum Ariſtotelis in eo eſt, oſtendere partes attinentes ad ipſam prudentiam. Et quia manifeſtatio partium, & compoſitionis attinentis ad vnamquãque rem propriè efficitur per diviſionem, quæ eſt oratio totum in ſuas partes diſtribuens, aſsignando illius partes, & compoſitionem reſultantem ex eis: ideò ad ampliorem declarationem prudentiæ, & doctrinæ, quam in præſenti capite proponit Philoſophus; inquirimus, quæ ſint partes attinentes ad prudentiam, exquibus ipſa prudentia conſtat: & inquibus, tanquam in legitimis membris poſsit dividi. Et quibus modis, aut quibus diviſionibus prudentia poſsit propriè dividi, aut partiri.

NOTO Primo partes attinentes ad aliquam rem, & reſpectu quarum poteſt fieri diviſio illius rei, eſſe intriplici differentia, nam aliæ ſunt partes ſubiectivæ: aliæ autem ſunt partes integrales: & aliæ ſunt partes potentiales. Partes autem ſubiectivæ dicuntur illæ, quæ propriè habent rationem ſpecierum reſpectu alicuius totius, quod induit rationem generis. Vt idem eſt in temperantia, in qua aſsignantur, vt partes ſubiectivæ abſtinentia, ſobrietas, & caſtitas: ex eo quod reſpiciendo ipſam caſtitatem, tanquam proprium genus intrà eandem lineã multiplicant ſpecies; ad eum modum, quo ſe habẽt homo, leo, & bos reſpectu animalis. Partes autem integrales ſunt illæ, quæ tanquàm accidẽtia oſtendentia maiorem, aut minorẽ extẽſionẽ alicuius totius, deſerviunt ad integritatẽ, & perfectionẽ accidẽtalem illius: vt in rebus artificialibus videre eſt in domo reſpectu tecti, parietũ, & fundamenti, quæ ſunt partes integrales ipſius domus. Et in homine reſpectu capitis, pectoris, manuum, & reliquorum membrorum, quibus accidentaliter perficitur, & reſpectu quorum oſtendit, & habet maiorem extenſionem. Partes autem poteſtativæ, aut potentiales, ſpecialiter loquendo intrà genus, aut lineam virtutum, docet D. Tho. quod communitèr dicuntur aliquæ virtutes adiunctæ, quæ non includunt, aut oſtẽdunt totam potentiam, aut activitatem attinentem ad principalem virtutem, reſpectu cuius ſe habẽt, vt tales partes. Quod varijs modis contingit, vt infrà in ſpeciali quæſtione amplius declarabimus, agendo ſeorſim de huiuſmodi partibus poteſtativis. Et vt clarius iſtam materiam de partibus prudentiæ tractemus, & proponamus, ſeorſim per tres quæſtiones diſtinctas, de tribus generibus partium prudentiæ, & de diviſionibus, quibus prudentia partitur, diſputabimus, & in hac præſenti ſpecialiſsimũ ſermonem inſtituo de diviſione prudentiæ in eius partibus ſubiectivis. Et in ſecunda, de diviſione, qua partitur prudentia in partes integrales, & quomodo huiuſmodi partes prudentiæ competant. Et tandem in tertia quæſtione agemus de partibus potentialibus, ſeu poteſtativis: oſtendendo quæ ſint; quomodo ſe habeant reſpectu prudentiæ; & qualiter prudentia ſecetur, aut dividatur in eis.

ET Cum ad præſentem quæſtionem determinatè attineat agere ſolum de partibus prudentiæ ſubiectivis in quibus tanquam genus, ſeu ſpecies ſubalterna eſt diviſibilis; animadvertendum eſt ex his, quæ docet Angelicus Parens, & Magiſter 2. 2. quæſtione 50. per totam: quinque occurre principaliter de quibus poteſt diſputari; àn ſint, vel non ſint partes ſubiectivæ, ſeu veræ ſpecies prudentiæ. Primò enim de providentia, qua quis regit ſe ipſum, quæ nomine prudentiæ monaſticæ, ſeu particularis ſolet exprimi. Secundò, de providentia regnativa, ſeu legis poſitiva, verſante

circà regimen Regni. Tertiò, de prouidentia politica, quæ ſpecialitèr commitatur obedientiam, & particulares actus habet circà illam materiam. Quartò, circà prudentiam œconomicam, verſantem circà regimen propriæ domus, aut familiæ. Et tandem circà prouidentiam militarem, quæ per ſe habet occupari circà conſultationes, & directionem rerum attinentium ad militiam. De his enim eſt difficultas; àn omnes conſtituant veras, & differentes ſpecies prudentiæ ſimpliciter dictæ; ità vt verè obtineant rationem partium ſubiectiuarum prudentiæ; & diuiſio, qua prudentia partitur in eis, ſit diuiſio generis in ſpecies.

SIT Prima concluſio; prudentia, qua rationabiliter vnuſquiſque regit ſe ipſum, verè, & propriè conſtituit ſpeciem determinatam prudentiæ, habentem rationem partis ſubiectiuæ reſpectu illius. Hæc concluſio deducitur primo ex Ariſtotele, dùm in hoc præſenti capite inquit: *Videtur autem ea maximè prudentia eſſe, qua ſibi ipſi quiſpiam vni quærit, ac proſpicit bona. Atque hæc ipſo nomine communi prudentia nuncupatur.* Ecce vbi dictæ prouidẽtiæ, qua vnuſquiſque in particulari dirigit agenda, quæ ad ipſum priuatè attinẽt, attribuit Philoſophus, quod non ſolum habeat rationem prudentiæ; ſed quod maximè, ideſt, manifeſtius, quàm aliqua alia prouidentia talem ſpeciem conſtituat. Ergò propoſita concluſio conformis eſt doctrinæ, & menti Ariſtotelis.

SED Dices, quod Ariſtoteles ibi non attribuit dictæ prouidentiæ, quod conſtituat ſpeciem prudentiæ aſſertivè, ſed dubitando, & quaſi purè apparenter; vndè non dicit, quòd prouidentia, qua vnuſquiſque proſpicit, & quærit ſibi bona, ſit maxima: ſed quod videtur; ideſt, quod habet apparientiam prudentiæ. Ergò ex doctrina Ariſtotelis non rectè deducitur aſſertivè, quòd huiuſmodi prouidentia habeat, aut conſtituat veram rationem, & ſpeciem prudentiæ; ſed ad ſummum poteſt deduci, quod ſit prudentia ſimilitudinariè, & apparenter.

SED Contra hoc eſt; nàm attentè conſiderando præfactam doctrinam Ariſtotelis; in ea non proponit Philoſophus dubitationem circà ſpeciem, ſed circà conditionem, aut præſtantiam attinentem ad ſpeciem, quam ſubiungit; ſcilicet circà *maximum* aut *maximè*. Ait: *Enim videtur autem ea maximè prudentia eſſe, qua ſibi ipſi quiſpiam vni quærit, ac proſpicit bona.* Quibus verbis, indicat, quod dicta prouidentia verè, & propriè habet, quod ſit prudentia; & ſolum inſinuat dubitationem circà *ly maximè*: quaſi dicat hæc prouidentia, qua vnuſquiſque ſibi quærit, & proſpicit bona, cum ſit vera prudentia, non ſolum hoc habet; ſed etiam intrà lineam prudentiæ, & incomparatione ad alias ſpecies eiuſdem generis videtur eſſe maxima. Ergò ſecundum mentem Ariſtotelis, etiam ſi detur in certitudo circà gradum perfectionis, aut excellentiæ attinentis ad prudentiam monaſticam, ſeu particularem, qua vnuſquiſque prouidet de bonis priuatis, ſibi tantum conuenientibus: tamen certum eſt, quod conſtituit propriam ſpeciem prudentiæ; ita vt ſit pars ſubiectiua illius.

DEINDE Idem aſſumptum clarius deducitur, & conuincitur ex doctrina, quam tradit ipſe Philoſophus in ſuperiori capite quinto, vbi ex profeſſo agens de prudentia, & eius proprijſsimam rationem manifeſtans, inquit. *De prudentia verò quænam ſit percipiemus, ſi contemplabimur, quoſnam ipſos prudentes dicimus eſſe. Videtur itaque prudentis eſſe bene conſulere poſſe circà ea, quæ ſibi ipſi ſunt bona, ac proſunt, non aliqua ex parte, vt quænam ad ſanitatem, vel vires: ſed quæ ad benè viuendum omninò conducant.* Tunc ſic: ratio prudentiæ propriè, & ſimpliciter talis ſecundum Ariſtotelem ſtat in eo; quod quis habeat facultatem ad benè conſulendum generaliter circà omnia ea, quæ ſibi ipſi ſunt bona. Sed hoc ſalvatur in prouidentia monaſtica, ſeu particulari. Ergò prouidentia particularis, qua vnuſquiſque prouidet, & conſulit circà bona propria, & conuenientias priuatas, verè conſtituit ſpeciem prudentiæ.

ET Confirmatur hoc ex diffinitione, quam in eodem capite quinto tradit Philoſophus de prudentia generalitèr ſumpta, ſeu conſiderata, dicens; quod prudentia eſt: *Habitus agendi vera cum ratione, circà ea, quæ ſunt bona homini, atque mala.* Sed ratio agendi vera cum ratione circà ea, quæ ſunt bona, aut mala ipſis hominibus particularibus, ſalvatur in prudentia particulari, quæ nomine communi prudentiæ abſolutè ſumptæ ſolet ſignificari; & nomine magis appropriato ſolet dici prudentia monaſtica. Ergò talis prudentia conſtituit veram ſpeciem intrà proprium genus prudentiæ ſtrictè ſumptæ; & ſic eſt vera pars ſubiectiua illius.

DEINDE Eadem concluſio eſt expreſſa doctrina Angelici Magiſtri quàm pluribus in locis; vt videre eſt 1. 2. quæſtione

tione 57. articulo 4. & 2. 2. quæstione 47. articulo 5. vbi inquirens; vtrùm prudentia sit virtus specialis; affirmativè respondet; & in corpore articuli hæc habet: *Prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt.* Ecce vbi Angelicus Parens statuit rationem essentialem, seu proprijssimam prudentiæ in eo, quod versetur circà directionem agibilium, quæ in ipso operante consistunt, aut in eo continentur. Sed hoc salvatur propriè in prudentia particulari, seu monastica. Ergò talis providentia, aut prudentia constituit veram speciem, seu partem subiectivam respectu prudentiæ propriè dictæ, consideratæ absolutè, seu secundum suum esse genericum,

ET Clarius hoc ipsum docet D. Thomas in eadem 2. 2. in introductione, aut præambulo, ad quæstionem 50. cuius quæstionis titulus est. *De partibus subiectiuis prudentiæ.* Et introducens hanc materiam, seu tractatum, in dicto præambulo, inquit: *Postea considerandum est de partibus subiectiuis prudentiæ. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit se ipsum, iàm dictum est, restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ, quibus multitudo gubernatur.* Ecce vbi agens ex professò D. Thomas de partibus subiectivis attinentibus ad prudentiam; inter tales species, aut partes subiectivas connumerat providentiam, per quam aliquis regit se ipsum. Et quia de illa egerat in quæstione 47. ideo illam omittit, & solum agit de alijs speciebus prudentiæ, quæ versantur circà directionem, seu gubernationem multitudinis. Et ergò secundum D. Thomam verissima est proposita conclusio.

ET Ratio legitima, qua assumptum convincitur, reducitur ad hoc: quià vbi occurrit aut salvatur propria materia correspondès determinato generi virtutum, & intervenit specialis ratio respiciendi, & attingendi talem materiam; debet dari, & admitti species determinata habens rationem partis subiectivæ respectu illius virtutis genericæ, cui talis materia correspondet, vt apparet inductivè discurrendo per omnia genera virtutum; & specialiter liquet in temperantia, & iustitia comparando rationes communes earum ad proprias species vniuscuiusque. Sed intrà lineam agibilium, attinentium ad prudentiam datur propria materia correspondens dictæ virtuti, in agibilibus, quæ intrà vnumquemque hominem exercentur; & aliàs occurrit specialis ratio formalis, sub qua talia agibilia attinguntur, vt supra in exornatione primæ partis præsentis capitis ostendimus. Ergò in ordine ad talia agibilia debet constitui determinata species prudentiæ. Sed talis est prudentia monastica. Ergò prudentia monastica, seu particularis constituit determinatam speciè prudentiæ, habentem rationem partis subiectivæ respectu prudentiæ genericæ, seu in communi consideratæ.

SIT Secunda conclusio: facultas, seu providentia regnativa, versans circà conservationem Regni, aut alterius similis congregationis ciuilis, dirigens subditos conformiter ad rationem in ordine ad conservandam talem communitatem, aut bonum commune constituit determinatam speciem, seu partem subiectivam prudentiæ propriè dictæ. Hæc conclusio imprimis, deducitur ex Aristotele, dum in præsenti capite tradens diuisionem prudentiæ propriè, & simpliciter dictæ; inquit: *Illarum autem alia gubernandæ rei familiaris, alia ferendarum legum facultas, alia ciuilis vocatur.* Ecce vbi postquam Aristoteles assignavit prudentiam particularem, per quam vnusquisque homo in individuo sibi prospicit bona, ad benè agendum; & talem prudentiam particularem, condiuisit à prudentia communi, seu versante circà directionem, aut gubernationem multitudinis; considerans seorsim istam prudentiam communem eam subdividit in prudentiam gubernativam rei familiaris; & prudentiam continentem vim, aut facultatem ferendarum legum; & prudentiam ciuilem. Sed prudentia ferendarum legum; est idem, ac prudètia regnativa: cùm talis facultas ad instituendas leges sit propria principis, seu dominantis in republica. Ergò facultas regnativa secundum Aristotelem constituit determinatam speciem, & partem subiectivam prudentiæ propriè dictæ.

DEINDE Eandem conclusionem non solum expressè asserit; verum etiam probat, & demonstrat Angelicus Parens, & Præceptor 2. 2. quæstione 50. articulo 1. vbi in argumento sed contrà illam deducit, & probat ex Aristotele his verbis: *Sed contrà est, quod Philosophus dicit in tertio Politicorum, quod prudentia sit propria virtus principis. Ergo regnatiua debet esse specialis prudentia.* In qua doctrina, sequens ratiocinium continetur. Si regnativa non constitueret speciem determinatam prudentiæ condiuisam à reliquis speciebus eiusdem generis, non verificaretur

retur, quod esset prudentia propria, aut propria virtus respectu principis: cùm cæteræ aliæ species, aut modi prudentiæ reperiantur non solùm in Principe, sed in alijs quàm pluribus hominibus particularibus. Sed secundum Aristotelem prudentia est propria virtus Principis. Ergò ista specialitas debet intelligi de prudentia regnativa: ità vt constituat determinatam speciem intrà tale genus.

DEINDE Idem assumptum probat D. Thomas incorpore eius eiusdem articuli, hoc pacto: *Respondeo dicendum, quod sicut ex suprà dictis patet, ad prudentiam pertinet regere, & præcipere; & ideo vbi inuenitur specialis ratio regiminis, & præcepti in humanis actibus, ibi etiam inuenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem, quod in eo, qui non solùm se ipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam Ciuitatis, vel Regni, inuenitur specialis, & perfecta ratio regiminis. Tanto enim regimen perfectius est, quanto vniuersalius est ad plura se extendens, & vlteriorem finem attingens: & ideo Regi, ad quem pertinet regere Ciuitatem, vel Regnum prudentia competit secundum specialem, & perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnatiua ponitur species prudentiæ.* Ecce vbi conclusionem propositam probat Angelicus Magister primò ex ratione actuum attinentium ad prudentiam absolutè sumptam; qui quidem actus non solum reperiuntur in regnativa, verum cùm aliqua specialitate, aut diversitate formali incomparatione ad actus correspondentes alijs speciebus prudentiæ. Et argumentatur in hunc modum; distinctio habituum, seu virtutum, sicut, & distinctio potentiarum colligitur, & dignoscitur ex distinctione actuum. Sed in regnativa prudentia reperiuntur differentes actus, ac in alijs speciebus, quæ intrà prudentiam reperiuntur. Ergò regnativa debet constituere speciem prudentiæ distinctam à cæteris alijs speciebus eiusdem lineæ. Maior constat, ex regula, quæ in Schola Divi Thomæ habetur, ad ostendendam vnitatem, & diversitatem potentiarum, virtutum, & reliquorum habituum. Et minorem probo: ad prudentiam enim absolutè sumptam attinet tanquam proprium exercitium, regere, & præcipere; ita vt tanquam per proprios actus exerceatur per imperium, & directionem, aut gubernationem. Sed in regnativa datur specialis ratio formalis, & motivum imperandi, per ordinem ad superiorem, & vniversaliorem finem, quem non respiciunt aliæ species prudentiæ: nempè bonum totius Provintiæ, aut Regni. Ergò prudentia regnativa, per se habet elicere speciales actus, seu actus formaliter distinctos ab illis, quos exercent aliæ species prudentiæ. Et consequenter, debet constituere speciem prudentiæ distinctam à cæteris alijs, in quibus tanquàm in partibus subiectivis partitur prudentia.

DEINDE Hoc ipsum confirmatur, & declaratur exemplo, seu paritate desumpta à iustitia. Nàm sicut ad iustitiam absolutè, & generaliter sumptam attinet reddere vnicuique debitum, seu id, quod suum est; ita pariformiter ad prudentiam absolutè sumptam pertinet dirigere, & præcipere de agendis; & sicut in iustitia variatur motivum, & ratio formalis operandi, seu reddendi debitum per ordinem ad communitatem, seu ad bonum commune incomparatione ad alios homines particulares; sic similiter apparet variatio intrà lineam prudentiæ in eo, quod est dirigere, consulere, & præcipere de agendis, respiciendo formaliter, vt finem, aut legitimum motivum, bonum cõmune Ciuitatis, Provinciæ, aut Regni, aut finem aliquem particularem, & inferiorem. Sed intra lineam iustitiæ, ex eo quod iustitia legalis formaliter versatur circa bonum commune, illud respiciendo, vt motivum in solutione debitorum constituit speciem determinatam iustitiæ habentem rationem partis subiectivę specialis incomparatione ad alias iustitias particulares, quales sunt iustitia commutativa, & distributiva, vt docet Aristoteles in superiori libro quinto capite 12. Ergo etiam quià intrà lineam prudentiæ regnativa habet inspicere, vt motivum respectu propriorum actuum, quos exercet, bonum commune conservationis Regni, debet constituere determinatam speciem virtutis prudentiæ contrapositam essentialiter alijs speciebus eiusdem generis.

SIT Tertia conclusio providentia, quæ reperitur in subditis circà admissionem, & obseruantiam, seu ad implectionem legum, quæ eis à superioribus imponuntur, constituit determinatam speciem prudentiæ propriè dictæ, distinctam ab alijs speciebus. Hæc conclusio est expressa mens Aristotelis in præsenti capite adiuncta expositione D. Thomæ. Ait enim Philosophus: *Eius autem, quæ in Ciuitate versatur; ea quidem (quæ est vt architectura) prudentia, legum est ferendarum facultas, Quæ verò in singulis versatur: ciuilis nomi-*

ne

ne communi vocatur. Hæc autem est actiua, & deliberatiua. In cuius textus expositione, inquit, Angelicus Magister in præsenti libro, lectione 7. *Et quia ista prudentia executiua legis positiuæ retinet sibi commune nomen politicæ: inde est, quod isti soli, qui executuntur leges positas, dicuntur conuersari ciuiliter: quia isti soli operantur in ciuilibus, sicut Chirotechnæ; ideſt, manuales artifices in artificialibus, & comparantur ad leges positores, sicut ad architectores.* Et 2. 2. dicta quæstione 50. articulo 2. eundem textum interprætatur D. Thomas in argumento sed contra, dicens. *Sed contra est, quod Philosophus dicit in sexto Æthicorum. Eius autem, quæ Circà ciuitatem, hæc quidem architectonica prudentia legis positiua. Hæc autem commune nomen habet politica circà singularia existens.* Eccè vbi Aristoteles, & D. Thomas distingunt per ordinem ad leges deservientes ad conservationem Regni duplicem speciem prudentiæ, quarũ vna se habet, vt architectonica, dirigens circà institutionem legum, & præcipiens per ipsas leges; & hæc est regnativa. Alia autem se habet vt inferior, & dirigens ad executionem, & ad impletionem legũ. Et hæc est politica, seu prudentia communitèr dicta, retinens sibi nomen commune. Ergò secũdum Divum Thomam, & Aristotelem providentia politica, de qua loquitur tertia conclusio, verè, & propriè habet rationem prudentiæ, constituendo intra talem lineam speciem, non quomodocunque, sed speciem determinatam condistinctam à prudentia regnativa, & ab alijs speciebus eiusdem lineæ.

ET Hoc ipsum amplius declarat, & illustrat; vbi proximè in corpore articuli, sic prosequens. *Respondeo dicendum, quod seruus per imperium mouetur à domino & subditus à principante. Aliter tamen quã irrationabilia, & inanimata moueantur à suis motoribus. Nàm inanimata, & irrationabilia aguntur solùm ab alio, non autem ipsa agunt se ipsa; quià non habent dominium sui actus per liberum arbitrium; & ideò rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solùm in motoribus. Sed homines serui, vel quicunque subditi; ità aguntur ab alijs per præceptum, quod tamen agunt se ipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam se ipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ, quæ politica uocatur.* Quibus verbis, sequenti ratiocinio convincit Angelicus Doctor propositam conclusionem. Directio, qua homines particulares, seu cives se ipsos dirigunt, & disponunt ad obediendum principantibus; cum sit operatio rationalis, voluntaria, & libera, superans difficultatem specialem ad sui executionem habet propriè, quod sit operatio virtuosa, habens, seu fundans specialem assonantiam, aut conformitatem ad rationem; ob quod ostendit esse virtuosum speciale. Ergò debet correspondere alicui speciali virtuti. Sed imprimis cum habeat esse directivum ad agendum propriè pertinet ad lineam prudentiæ; aliàs non correspondet determinatè regnativæ, nec alicui alteri speciei prudentiæ, præter politicam; vt patet discurrendo per omnes, & illas attentè considerando. Ergò providentia politica constituit specialem partem subiectivam, aut determinatam speciem prudentiæ, distinctam àcæteris alijs speciebus, quæ sub prudentia propriè dicta, tanquam sub genere continentur.

SIT Quarta conclusio; providentia œconomica, seu regimen rei familiaris, constituit veram, & determinatam speciem, habentem rationem partis subiectivæ respectu prudentiæ strictæ sumptæ. Hæc conclusio imprimis est expressa doctrina Aristotelis in præsenti capite, vbi præmissa prima divisione prudentiæ in prudentiam gubernativam vnius personæ, & prudentiam gubernativam multitudinis; vlterius illam prudentiam, quæ per se ordinatur ad gubernandam multitudinẽ subdividit in œconomicam, regnativam, & civilem, dicẽs: *Illarum autem, ideſt, quæ ordinantur ad regendam multitudinem: alia gubernandæ rei familiaris, alia ferendarum legum facultas. Alia ciuilis vocatur.* Ergò certa est conclusio in Aristotele.

ET Eam docet Angelicus Magister; tùm in præsenti libro sexto, lectione 7. in expositione præsentis capitis; tùm 2. 2. quæstione 47. articulo 11. vbi inquirens: vtrum prudentia, quæ est respectu boni proprij sit eadem specie, cum ea, quæ se extendit ad bonum commune; resolvit propositum dubium conclusione affirmativa, asserens, quod inter prædicta extrema datur distinctio specifica. Et hoc assumptum probat in argumento, sed contra; hoc ratiocinio: *Diuersæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune Ciuitatis; & œconomica, quæ de his est, quæ pertinent ad bonum commune domus, vel familiæ; & monastica quæ est de his, quæ pertinent ad bonum vnius*

perſo-

perſonæ. Ergò pari ratione, & prudentiæ ſunt ſpecies diuerſæ ſecundum hanc diuerſitatem materiæ. Quibus verbis probat D. Thomas diſtinctionem inter relatas prudentias, ex diverſitate ſcientiæ, ſeu cognitionis directivæ repertæ in ſingulis earum; & etiam ex diverſitate materiæ dirigendæ, quæ occurrit. Et primum ratiocinium, ſeu probationem efformat in hunc modum; cum enim prudentia per ſe dicat ſcientiam, ſeu competentem cognitionem directivam circà agenda ab hominibus; ibi debet dari diſtincta ſpecie prudentiæ, vbi occurrit, aut intervenit diverſa ſcientia, aut cognitio directiva agẽi dorum. Sed in ordine ad dirigendum ea, quæ ordinantur, ſeu pertinent ad bonum commune Civitatis, & ad dirigendum ea, quæ pertinent ad bonum domus, ſeu familiæ; & reſpectu eorum, quæ pertinent ad vnam ſingularem perſonam; occurrunt, ſeu interveniunt, & ſunt neceſſariæ diverſæ ſcientiæ, ſeu cognitiones directivæ talium agendorum. Ergo regnativa, & politica, quæ attendunt, & per ſe verſantur circà conſervationem boni communis; & œconomica, quæ per ſe reſpicit conſervationem domus, ſeu familiæ. Et monaſtica, quæ ordinatur ad bonum ſingulare vniuſcuiuſque perſonæ; debent conſtituere ſpecies prudentiæ diſtinctas.

ET Idem aſſumptum comprobat, & confirmat Angelicus Parens alia conſideratione deſumpta ex materia; nõ quidẽ nudè ſumpta, ſed prout diverſo modo attacta. Et ratio poteſt ſub hac forma proponi. Quando in ordine ad aliquã virtutem generalem occurrunt diverſę materiæ exigentes intra eandẽ lineã diverſam directionem, aut rectificationem; ibi debent multiplicari ſpecies virtutis ad multiplicationem dictarũ materiarum. Quod aſſumptum manifeſtum fit exemplo adducto ex temperantia. Ex eo enim quod intrà lineam temperantiæ dantur differentes materiæ fundantes novam difficultatẽ in recta attingentia, aut vſu virtuoſo earum; quales ſunt, cibus, potus, & venerea, & exigentes novam rationem formalem attemperativam; ideò intrà lineam temperantiæ per ordinem ad tres dictas materias conſtituuntur tres virtutes ſpecie differentes, quæ ſunt: abſtinentia in ordine ad moderationem, & rectificationem eſculentorum; ſobrietas in ordine ad materiam potationum, ſeu pocuientorum; & caſtitas in ordine ad venerea. Et ſic in alijs lineis. Sed intrà lineam agendorum attinentium ad prudentiam, tanquam propria materia, dantur diverſa agibilia, exigentia diverſam conſultationem, & diverſum modum providentiæ in ordine ad conſervandũ bonum particulare vnius ſingularis perſonæ; & in ordine ad conſervationem vnius domus, ſeu familiæ; & in ordine ad conſervandum bonum vniverſale, ſeu commune totius Regni, aut Civitatis. Ergò reſpectu iſtarum materiarum debent dari diverſæ ſpecies prudentiæ. Et cum vna ſit œconomica; conſequens eſt, quod œconomica debet conſtituere ſpeciem prudentiæ ſpecialem, ſeu determinatam, & condiſtinctam à reliquis ſpeciebus attinentibus ad genus prudentiæ propriè dictæ.

DEINDE In corpore eiuſdem articuli confirmat Angelicus Præceptor idem aſſumptum, inquiens: *Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt ſpecies habituum diuerſificantur ſecundùm diuerſitatem obiecti, quæ attenditur penès rationem formalem ipſius. Ratio autem formalis omnium, quæ ſunt ad finem, attenditur ex parte finis, ſicut ex ſupra dictis patet. Et ideò neceſſè eſt, quod ex relatione ad diuerſos fines diuerſificentur ſpecies habitus. Diuerſi autem fines ſunt bonum proprium vnius, & bonum familiæ, & bonum Ciuitatis, & Regni. Vnde neceſſè eſt, quod prudentiæ differant ſpecie ſecundum differentiam horum finiũ ſcilicet vna ſit prudẽtia ſimpliciter dicta quæ ordinatur ad bonum proprium. Alia autẽ eſt œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ. Et tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune Ciuitatis, vel Regni.* Ecce vbi ex conſideratione finium, & per ordinem ad illos deducit, & demonſtrat D. Tomas, quod providentia, ſeu facultas œconomica dirigens circà agenda attinentia ad domum, ſeu ad propriam familiam, conſtituit propriè ſpeciem prudentiæ diſtinctam à cæteris alijs, quæ ſub prudentia ſtrictè ſumpta, tanquam ſub genere continentur.

ET Eandem concluſionem docet Angelicus Magiſter in quæſtione 48. articulo vnico. Et ex profeſſo proponit, & probat illam in quæſtione 50. articulo 3. vbi in corpore hæc habet. *Reſpondeo dicendum, quod ratio obiecti diuerſificata ſecundum vniuerſale, & particulare, vel ſecundum totum, & partem, diuerſificat artes, & virtutes, ſecundum quam diuerſitatem vna eſt principalis reſpectu alterius. Manifeſtum eſt autem, quod domus medio modo ſe habet inter vnam ſingularem perſonam,*

&

& Ciuitatem, vel Regnum. Nam ſicut vna ſingularis perſona eſt pars domus; ità vna domus eſt pars Ciuitatis, vel Regni. Et ideò ſicut prudentia communitèr dicta, quæ eſt regnativa vnius, diſtinguitur à politica prudentia; ità oportet, quod œconomica diſtinguatur ab vtraque. Quo quidem ratiocinio ſatis clarè convincit propoſitam concluſionem.

SIT Quinta concluſio: providentia, ſeu facultas dirigens humanas actiones in ordine ad bellum, ſeu circà vſum rerum attinentium ad militiam, conſtituit determinatam ſpeciem prudentiæ. Hæc concluſio; quàmvis in Ariſtotele nõ ſit ita expreſſa ſicut præcedentes, deducitur ex eius doctrina efficiendo paritatem de alijs ſpeciebus prudentiæ, quas ipſe Ariſtoteles admittit, & aſſignat, ad providentiam, ſeu facultatem militarem. Et arguendo in hunc modum. Eadem, aut valdè ſimilis ratio datur in providentia militari ad conſtituendam determinatã, & novam ſpeciem prudentiæ, diſtinctam à cæteris alijs ſpeciebus contentis ſub eodem genere; àc datur in providentia œconomica, & regnativa. Sed providentia œconomica, & regnativa conſtituunt determinatas ſpecies prudentiæ, quę ſe habent per modũ partiũ ſubiectivarũ reſpectu prudentię propriè dictę, conſideratæ in communi, ſeu genericè. Ergò etiam providentia, ſeu facultas militaris debet conſtituere determinatam ſpeciem prudentiæ diſtinctæ à ceteris alijs ſpeciebus. Cætera patent, & maiorem probo; ideò enim providentia regnativa, & facultas œconomica conſtituunt duas determinatas, & diverſas ſpecies prudentiæ: quia diverſo modo habent dirigere in ordine ad agibilia humana reſpiciendo in directione, qua vtuntur, diverſum finem vna providentia àc alia. Sed etiam facultas, ſeu providentia militaris habet dirigere de agendis in ordine ad militiam, & ſpeciali modo, & ſub diverſo motivo. Ac operantur œconomica, & regnativa. Ergò vel eadem, vel ad minus valdè ſimilis ratio datur in facultate militari ad conſtituendam determinatam ſpeciem prudentiæ; àc datur in œconomica, & regnativa, ſeu legis poſitiva. Sed iſte ſecundum Ariſtotelem conſtituunt determinatas ſpecies prudentiæ propriè dictæ. Ergò etiam facultas ciuilis debet ſimilem ſpeciem conſtituere.

EANDEM Quintam concluſionem probat D. Thomas 2 2. quæſtione 50. articulo 4. in argumento, ſed contrà dicens: *Prouerbiorum 24. dicitur; cum diſpoſitione initur bellum; & erit ſalus vbi ſunt multa conſilia; ſed conſiliari pertinet ad prudentiam. Ergò in rebus bellicis maximè neceſſaria eſt aliqua ſpecies prudẽtiæ, quæ militaris dicitur.* Quod quidem ratiocinium ſatis efficacitèr convincit concluſionem. Et paulò fuſius propoſitum; procedit in hunc modum. Proprium enim eſt prudentiæ conſiliari; vndè in capite quinto præcedenti per ordinem ad conſiliandum principaliſsimè manifeſtat eã Ariſtoteles. Ergò vbi fuerit ſpecialis ratio conſiliandi, aut materia indigens ſpeciali conſultatione & fundans ſpecialem difficultatem ad hoc vt in ea competentèr exerceatur conſilium, debet dari ſpecialis prudentia, ſeu determinata ſpecies illius. Sed in materia bellica, ſeu rerum attinentium ad militiam datur indigentia conſultationis, & ſpecialis difficultas vincenda ad debito modo conſultandum quæ quidem difficultas non occurit, aut intervenit in alijs materijs attinentibus ad alias ſpecies prudentiæ relatas; vt apparet omnes illas attentè conſiderando. Ergò in ordine ad conſiliandum debito modo, & dirigendum, ſicut oportet materiam militiæ, debet dari determinata ſpecies prudentiæ. Sed taliseſt prudentia militaris. Ergò providentia bellica, ſeu facultas militaris, dirigens de agendis in militia: conſtituit determinatam ſpeciem prudentiæ propriè dictæ.

DENIQVE Idem aſſumptum convincit Angelicus Magiſter in corpore eiuſdem articuli quarti, dicens: *Reſpondeo dicendum; quod ea, quæ ſecundum artem & rationem aguntur, conformia oportet eſſe his, quæ ſecundum naturam à ratione diuina ſunt inſtituta. Natura autem ad duo tendit. Primò quidem ad regendam vnamquamque rem in ſe ipſa. Secundò verò ad reſiſtendum extrinſecis impugnantibus, & corruptis. Et propter hoc non dedit ſolùm animalibus vim concupiſcibilem, per quam moueantur ad ea, quæ ſunt ſaluti eorum accommoda. Sed etiam iraſcibilem, per quam animal reſiſtit impugnantibus. Vnde, & in his, quæ ſunt ſecundum rationem, non ſolùm oportet eſſe prudentiam politicam, per quam diſponantur conuenienter ea, quæ pertinent ad bonum commune, ſed etiam militarem, per quam hoſtium inſultus repellantur.*

ECCE Quam pulcherrima ratione illuſtrat Angelicus Parens concluſionem quinto loco propoſitam, ſimilitudine, ſeu paritate deſumpta ex rebus, aut potentijs naturalibus; quæ quidem ratio ad hanc formam reducitur. Cum enim

artes

artes imitentur naturam, & virtutes conformentur eidem naturæ rationali, tàm artes, quàm virtutes debent aſsimilari, & ſequi prout oportet, aut prò poſſe imitari greſus ipſius naturæ, aut ordinem, & modũ potentiarum attinentium ad ipſam naturam. Sed natura, aut author illius in omnibus providus, diſpoſuit, quod in natura non ſolùm daretur, aut quod detur potentia proſecutiva eorum, quæ ſunt accommoda, aut conuenientia hominibus: qualis eſt potentia, ſeu appetitus concupiſcibilis; verum etiam quod detur potentia reſiſtitiva, & repulſiva eorum, quæ ipſi naturæ adverſantur, qualis eſt potentia, ſeu appetitus iraſcibilis. Ergò etiam per ordinem ad rationem debent dari artes, ſeu virtutes, non ſolùm ordinatæ ad dirigendum rationalitèr humanas actiones circà ea, quæ ſunt conuenientia; verum etiam debet dari aduinus aliqua determinata virtus ordinata ad repellendum, & reijciendum ea, quæ contrà rationem occurrunt, aut inſurgũt. Sed hoc proprijſsimè videtur ſalvari in prudentia militari ordinata ad vitãdum, & repellendum hoſtium incurſus. Ergò debet admitti prudentia militaris, quæ non ſolùm participet propriè rationem prudentiæ conſtituendo ſpeciem intra ta le genus; verum etiam quæ conſtituat determinatam ſpeciem à cæteris alijs condiviſſam.

EX Quibus omnibus hùc vſque dictis; videtur deduci: quod conformitèr ad doctrinam, quam in præſenti capite tradit Philoſophus, diviſio prudentiæ in ſuas partes ſubiectivas, aut proprias, & legitimas ſpecies poteſt duplicitèr fieri. Vel dividendo eam in quinque membra aſsignata in quinque concluſionibus propoſitis. Vel formando duas diviſiones: in quarum prima ſecetur, ſeu dividatur prudentia ſimplicitèr dicta in prudentiam monaſticam; & prudentiam communẽ, ſeu ordinatam ad regendam multitudinem, & conſervandum bonum commune. Et turſus prudentia communis, ſeu ordinata ad directionem multitudinis ſubdividatur in prudentiã legis poſitivã, ſeu regnativam; & politicam, ſeu diſpoſitivam obedientiæ, & adimpletionem legum; & œconomicam, & militarem.

ET De huiuſmodi partitione, aũt diviſione prudentiæ quomodocunque ſumatur, aut fiat; conſtat eſſe diviſionem generis in ſpecies. Cuius ratio eſt clara. Nàm diviſio generis in ſpecies ſtat in eo quod ſecetur, ſeu dividatur aliqua ratio ſuperior in membra, ſeu inferiora ſpecie differentia. Sed quomodocunque formetur præfata diviſio prudentiæ in propoſita membra, ſalvatur, quod diviſum ſit ratio ſuperior reſpectu omnium illorum; & quod omnia, & ſingula membra inter ſe comparata differant ſpecie; cum habeant diverſas naturas, ex eo quod reſpiciunt diverſa obiecta formalia ſpecificativa. Ergò tradita, ſeu præfata diviſio quomodocunque fiat, aut proponatur, ſemper habet, quod ſit diviſio generis in ſpecies: quod amplius poteſt comprobari, & declarari exemplis deſumptis ab alijs ſimilibus diviſionibus generis in ſpecies.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum quod prudentia monaſtica, ſeu particularis non conſtituat determinatam ſpeciẽ prudentiæ propriæ dictæ. In prudentia monaſtica, ſeu particulari non ſalvantur ea, quæ exiguntur ad rationem prudentiæ propriè dictæ. Ergo prudentia monaſtica non poteſt conſtituere propriam ſpeciem intra talem lineam. Antecedens probo: de ratione prudentiæ eſt, quod ſit præceptiva, vt docet Ariſtoteles in capite 10. ſequenti; ita vt præcipuus actus illius ſit præciperè vt docet. & probat Angelicus Doctor 2. 2. quæſtione 47. articulo 8. Sed prudentia monaſtica non poteſt exercere actum præcipiendi, cum ſolùm exerceatur intra eundem hominem, & eiuſdem ad ſe ipſum non poſsit eſſe propriè imperium, aut præceptum. Ergo in prudentia monaſtica non ſalvantur ea, quæ ſunt de ratione prudentiæ propriè dictæ, nec poteſt conſtituere propriam ſpeciem intra talem lineam.

SECVNDO Arguitur, ſapientia & prudentia coincidunt, iuxtà illud Proverbiorum 10. *Sapientia eſt viro prudentia.* Sed ſapientia non poteſt eſſe eiuſdem ad ſe ipſum; cum ſapientia, vtpotè altiſsima ſcientia, ſit circà reſſupremas, & vniverſaliſsimas, vt docet Philoſophus in capite 7. præcedenti; & ideò cũ homo particularis in ſe ipſo conſideratus, & ad ſe ipſum comparatus non ſit vniverſalis, ſed ſingularis. Ergò in eodem homine reſpectu ſui ipſius non poteſt eſſe vera, & rigoroſa

gorosa prudentia. Sed prudentia monastica, seu particularis versatur in eodem homine intrà se ipsum, ob quo i denominatur particularis, & monastica. Ergò talis prudentia non potest propriè, & simpliciter habere rationem prudentiæ, nec constituere speciē intra genus prudentiæ propriè dictæ; ità vt sit pars subiectiva illius.

TERTIO Arguitur, illud, quod habet esse, aut modū vitiosum, non potest constituere speciem virtutis; & cum prudentia strictè sumpta sit propriè, & perfectissimè virtus, non poterit constituere speciem intrà genus veræ prudentiæ. Sed prudentia monastica, seu particularis habet esse, aut adminus modum vitiosum. Ergò prudentia monastica nō potest cōstituere veram speciē prudentiæ. Maior est certa, & minorē probo; illud, quod indiget moderatione, aut attēperatione, aut habet esse, aut adminus cōtinet modū vitiosum; quià virtus, & omne id, quod ad lineam virtuosam attinet moderatione non indiget. Sed prudentia particularis, seu monastica indiget moderatione, vt colligitur ex illo Proberviorum cap. 23. *Prudentiæ tuæ pone modum*; in quo textu specialiter videtur esse sermo de prudētia monastica, per illud verbū *tuæ*; ideſt, prudentiæ propriæ, per quā quæris bona, & commoda particularia tibi ipsi. Ergò prudentia particularis, aut habet esse, aut adminus modum vitiosum; & sic, nec potest constituere veram virtutem, nec legitimam speciem intrà lineam, aut genus prudentiæ simpliciter talis.

QVARTO Arguitur; vt enim docet Aristoteles in superiori lib. 2. cap. 6. virtus absolute loquendo, est habitus electivus in mediocritate consistens, prout sapiens, aut prudens determinaverit, ex qua doctrina, vt declarat Angelicus Magister, constat, quod prudentia assignat, & determinat medium omnibus virtutibus moralibus. Et sic sola illa prudentia erit verè, & propriè prudenaia, quæ est regula, aut mensura determinans, & assignans medium respectu omnium virtutum moralium. Sed hoc non convenit prudentiæ particulari; ex eo quod prudentia particularis solum videtur esse eiusdem ad se ipsum; & aliquæ virtutes morales non exercentur ab hominibus in seipsis, aut in ordine ad se, sed in ordine ad alios, vt apparet in iustitia, liberalitate, magnanimitate, & mansuetudine. Ergò in prudētia particulari non salvantur ea, quæ sunt de ratione prudentiæ simpliciter dictæ. cAepr consequens, talis prudentia particularis non constituit speciem determinatam intra dictum genus, aut lineam virtutis prudentiæ.

QVINTO Arguitur, prudentia propriè dicta secundum omnem suam speciem est præstantior, & superior, quàm cæteræ aliæ virtutes morales. Sed prudentia monastica, seu particularis nō est præstantior, & superior, quàm omnes aliæ virtutes morales; & specialiter, quàm liberalitas, & iustitia. Ergò prudentia particularis non est species veræ, & propriæ prudentiæ. Maior est certa, & minorem probo; quantò aliqua virtus est præstantior, & superior, ad tātò plura videtur se extendere. Sed liberalitas, & iustitia habent maiorem extensionem, quā prudentia monastica; cum prudentia particularis, seu monastica solum versetur in eodem homine circà se ipsum; & iustitia, & liberalitas versentur circà alios. Ergò prudentia monastica non est præstantior, aut superior virtus, quàm iustitia, & liberalitas. Ac per consequens, non potest constituere propriam speciem intrà lineam prudentiæ.

SEXTO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Aristoteles lib. 3. Politicorum cap. 3. vbi assignat discrimen inter prudentiā, & alias virtutes, dicens, quod prudentia est virtus propria Principis: aliæ autē virtutes non taliter conveniunt Principi, quod non reperiantur etiam in subditis, seu in hominibus particularibus. Sed prudentia monastica reperitur non solum in Principe, sed etiam in alijs quibuscunque hominibus particularibus. Ergò prudentia monastica non potest habere verè, & propriè rationem virtutis intrà lineam prudentiæ, nec constituere speciem intra tale genus.

SEPTIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur ex alia doctrina, quam tradit idem Philosophus in lib. 1. Politicorum capite vltimo, vbi docet. Quod servus absolutè non habet aliquid consiliativum. Ex qua doctrina, sic conficio argumentum; vt enim idem Aristoteles docet, tùm in præsenti capite octavo; tùm in præcedenti capite 5. de ratione prudentiæ propriè dictæ est, quod sit virtus consiliativa. Sed vt ex relata doctrina primi libri Politicorum cōstat, servi nullo modo sunt consiliativi. Ergò in servis non potest dari aliqua species prudentiæ strictæ sumptæ. Sed in servis potest dari prudentia monastica, seu particularis, quo provideant, aut quærant propria bona, & particulares commoditates ad ipsos servos attinentes. Ergò

prudentia particularis non poteſt conſtituere determinatam ſpeciem veræ prudentiæ.

OCTAVO Arguitur, ex quadam doctrina, quam tradit Philoſophus in hoc præſenti capite, dùm dicit: *Geometræ enim iuuenes, & Mathematici, ac ſapientes in talibus fiunt: prudentes autem fieri non videntur. Cauſa autem eſt, quod, & ſingularium rerum eſt ipſa prudentia, quæ quidèm per experientiam notæ fiunt. Iuuenis autem non eſt expertus.*

EX Qua doctrina ſic argumentor. Prudẽtia vera, & perfecta, quæ habet rationem ſupremæ virtutis inter omnnes virtutes morales, non poteſt dari in iuvenibus; quià in ſuo eſſe, & adquiſitione dependet ab experiẽtia, quam iuvenes non habent. Sed prudentia monaſtica, ſeu particularis, videtur poſſe dari in iuvenibus; cùm huiuſmodi prudentia ſolum attendat ad quærendum bona particularia, ſeu commoditates attinentes ad vnumquemque hominem in individuo conſideratum, ad quod videtur ſufficiens vſus rationis exiſtens in iuvenibus. Ergò prudentia monaſtica non habet verè, & perfectè rationem virtutis. Et conſequenter non poteſt conſtituere determinatam ſpeciem intrà virtutem prudentiæ.

NONO Arguitur contra ſecundam concluſionem ad probandum, quod regnativa non conſtituat veram ſpeciem intrà lineam virtutis prudentiæ. Vna, & eadem virtus non poteſt pertinere ad duplex genus non ſubaltinatim poſitum. Sed regnativa conſtituit ſpeciem attinẽtem ad aliud genus virtutis, quæ nullo modo habet ſubalternationẽ cùm prudentia. Ergò regnativa non conſtituit ſpeciẽ determinatam virtutis attinentem ad genus prudentiæ. Maior patet per inductionem percurrendo omnia genera, & conſiderando omnes ſpecies, quæ ſub talibus generibus continentur. Et minorem probo, prudẽtia enim, & iuſtitia conſtituunt duo determinata genera virtutũ, quæ inter ſe non habent ſubalternationẽ: cùm ſint virtutes attinentes ad diverſas lineas, & perficientes differentes humanas potentias. Sed regnativa pertinet propriè, tanquam legitima ſpecies illius ad iuſtitiam, ſiquidem vt docet Philoſophus in ſuperiori libro 5. capite 6. Princeps, ſeu Magiſtratus eſt cuſtos iuſti. Oſtendens; quod ratio principandi, ſeu dominandi, & regnandi; in qua conſiſtit facultas, ſeu providentia, & poteſtas regnativa propriè pertinent ad iuſtitiam. Ergò regnativa conſtituit ſpeciem attinentem ad aliud genus virtutis, quæ nullo modo habet ſubalternationem cùm prudentia. Ac perconſequens, non poteſt conſtituere determinatam virtutem intrà lineam, aut genus virtutis prudentiæ.

DECIMO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Philoſuphus libro tertio Politicorum capite 5. vbi aſsignans differẽtias politiarũ, ſeu politicarum enumerat ſex ſpecies, quæ ſunt Ariſtocratia, Timocratia, Democratia: Olicratia, Tyrannis, & Regnum. Et ex hac doctrina tale argumentum format D. Thomas: Regnum enim, & facultas regnativa conſtituunt determinatam ſpeciem politicæ, condiviſam, & condiſtinctam ab alijs quinque relatis; & ſic ſi regnativa propriè conſtitueret ſpeciẽ prudentiæ, à paritate etiam aliæ ſpecies politiæ, à quibus condividitur poſſent ſimilem ſpeciem conſtituere. Sed nulla ex alijs quinque politicis condiſtinctis, & condiviſis à Regno, & regnativa conſtituit ſpeciem prudentiæ. Ergò neque regnativa debet talem ſpeciem conſtituere.

VNDECIMO arguitur, ex doctrina, quã tradit Ariſtoteles aſsignans diviſionẽ prudentiæ ordinantis ad regimen multitudinis; quam quidem diviſionem ſic proponit: *Illarum autem alia gubernãdæ reifamiliaris, alia ferẽdarum legum facultas, alia ciuilis vocatur.* Tunc ſic: ſpecies prudẽtiç, quam aſsignat Ariſtoteles condiſtiſtinctã à prudẽtia particulari, & ab œconomica, & civili, conſiſtit in facultate ad imponendas leges. Sed facultas ad imponẽdas leges non eſt idem cum regnativa. Ergò non rectè aſsignatur regnativa pro determina ſpecie prudentiæ condiſtincta ab alijs ſpeciebus. Maior conſtat ex relato textu Ariſtotelis. Et minorẽ probo: regnativa enim eſt facultas, ſeu poteſtas determinata, & propria Regis. Sed condere, aut imponere leges, non eſt propriũ Regis; ſed etiàm pertinet ad populum, & quoslibet alios principantes, aut dominantes, vt docet Divus Iſidorus, libro quinto Etymologiarum capite 10. Ergò facultas ad imponendas leges non eſt idẽ cùm regnativa. Et ſic non rectè aſsignatur regnativa pro ſpecie determinata prudentiç condiſtincta ab alijs ſpeciebus.

DVODECIMO Arguitur. Sapientia conſtituit virtutem, aut lineam, & genus virtutis diſtinctum à prudẽtia. Sed regnativa eſt facultas, poteſtas, & virtus propriè pertinens ad lineam ſapientiæ. Ergò non debet conſtituere virtutem, aut determinatam ſpeciem virtutis attinentem ad genus prudentiæ. Maior patet

tet ex vniuersa doctrina, quã tradit Philosophus in toto hoc libro sexto Æthicorum; & præcipuè in hoc secundo tractatu. Et minorẽ probo ex illo Proverbiorum cap. 8. *Ego sapientia habito in consilio, & eruditis interfum cogitationibus. Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt. Per me Principes imperant, & potentes decernunt iustitiam.* Ecce vbi facultas, seu potestas regnativa expressè attribuitur sapientiæ. Ergò certa est minor. Et consequẽter, regnativa non constituit determinatã speciem intrà lineã prudẽtiæ.

DECIMO Tertio arguitur contrà tertiam conclusionem ad probandum, quod facultas, seu providẽtia civilis, versans circà adimpletionem legum impositarum non constituat speciem determinatam prudentiæ. Huiusmodi enim facultas; cùm se teneat ex parte subditorum, & ad illos pertineat, quatenus subditi sunt; videtur esse facultas passiva. Sed facultas passiva non potest constituere speciem prudentiæ, nec alicuius alterius virtutis. Ergò dicta facultas, seu providẽtia civilis non potest constituere determinatam speciem intrà genus prudentiæ. Maior ex adiunctis apparet certa, & minorem probo, de ratione virtutis generaliter loquendo, & omnium specierũ ad lineam virtutis humanæ attinentium est, quod sit habitus activus, seu operativus: cùm virtus ex se habeat, quod faciat bonum habentem, & opus eius bonum reddat. Sed facultas passiva non habet rationẽ habitus operativi, seu activi. Ergò facultas passiva non potest constituere aliquam speciem determinatam intrà genus prudentiæ.

DECIMO Quarto arguitur; in dicta facultate aut providentia disponente, & dirigente ad obseruantiam, & adimpletionem legum, non salvatur id, quod generaliter pertinet ad rationem virtutis prudentiæ. Ergò talis facultas, seu providentia non potest constituere determinatam speciem intra dictam lineã prudentiæ strictè sumptæ. Antecedẽs probo. De ratione prudentiæ absolutè loquendo, est quod sit habitus, seu virtus præceptiva, vt superius allegauimus, & Aristoteles docet in cap. 10. huius præsentis libri. Sed facultas, aut providentia, se tenens ex parte subditorũ in ordine ad obseruantiã, & adimpletionem legum, non est facultas præceptiva, sed potius obediens præcepto, aut subdita imperio alterius facultatis, & potestatis. Ergò in dicta facultate, aut providentia civili non salvatur id, quod generaliter requiritur ad virtutem prudentiæ. Et sic non potest constituere determinatam speciem intrà tale genus.

DECIMO Quinto arguitur; facultas, seu providentia civilis coincidit cum facultate regnativa. Ergò non debet constituere intrà lineam prudentiæ specialẽ virtutem distinctam specificè à cæteris alijs. Consequentia patet. Et antecedens probo; vnitas, & distinctio habituum, & virtutũ desumitur ex vnitate, & diversitate obiectorũ, circà quæ versantur. Sed regnativa, & facultas, seu providentia civilis versantur circà idem obiectũ: nàm ad regnativam propriè pertinet præcipere, imponendo leges, & ad facultatem, seu prudentiam civilem pertinet respicere illas eaſdem leges, adimplendo eas. Ergò prudentia civilis coincidit cum prudentia regnativa; & sic nõ constituit speciẽ prudẽtiæ distinctã ab omnibus alijs.

DECIMO Sexto arguitur, prudentia civilis coincidit cùm prudentia monastica, seu particulari. Ergò non multiplicat speciem intrà lineã prudentiæ cõmunis, seu prudentiæ attinentis ad regimẽ multitudinis. Antecedens probo; prudentia civilis pertinet propriè ad subditos, quatenus subditi sunt; & subditi prout subditi sunt quædam particulares personæ. Sed personæ particulares, secundũ quod particulares sunt, cõpetentèr diriguntur, aut gubernantur per prudentiã particularẽ, seu monasticam. Ergò prudentia civilis, & monastica coincidunt inter se. Et consequentèr, civilis non debet multipsicare speciem attinentem ad lineam prudentiæ communis, seu directivæ multitudinis, vt multitudo est.

DECIMO Septimo arguitur contrà quartam conclusionẽ ad probandũ, quod prudentia œconomica nõ constituat speciẽ prudentiæ simpliciter dictæ. Nàm in providẽtia œconomica non salvãtur ea, quæ sunt de ratione prudentiæ simpliciter dictæ. Ergò œconomica non potest constituere speciẽ determinatam intrà tale genus veræ, & propriæ virtutis prudentiæ. Antecedẽs probo; vt enim docet Aristoteles in præcedenti cap. 5. de ratione prudentiæ simpliciter talis, ad distinctionem artis, est; quod sit benè consiliativa in his, quæ pertinent ad totam vitam humanam, seu ad totum, & communitatem civilẽ; nàm bene consulere in his, quæ determinatè pertinent ad hanc, vel illam materiam, etiam pertinet ad speciales artes in ordine ad propriam materiam vniuscuiusque. Sed œconomica ex se non habet, quod sit benè consiliativa circà omnia, quæ perti-

nent ad humanam vitam, seu ad communitatem civilem, sed solùm habet specialitèr consulere, & directionem præstare circà vsum divitiarum, vt expressè videtur docere Aristoteles in superiori libro primo, capite primo; vbi pro fine per se inspecto à facultate gubernativa rei familiaris assignat divitias determinatè. Ergò in facultate, seu prudentia œconomica non salvantur ea, quæ sunt de ratione prudentiæ simplicitèr dictæ. Et sic facultas œconomica non potest constituere veram, & propriam speciem intra lineam talis prudentiæ simpliciter dictæ.

DECIMO Octavo arguitur; prudentia propriè, & simplicitèr talis solùm potest dari in hominibus, qui simpliciter, & absolutè habent, quod sint boni moralitèr. Nàm cum prudentia simplicitèr dicta supponat appetitum rectum, & habeat connexionem cum omnibus virtutibus moralibus, talitèr quod nec virtutes morales sinè prudentia, nec prudentia sinè virtutibus moralibus possint dari; & aliàs existentibus omnibus virtutibus moralibus in quocumque subiecto, tale subiectum habeat, quod sit simplicitèr bonum; consequens est, quod eo ipso quod prudentia simplicitèr dicta ponitur in aliquo subiecto, tale subiectum debet esse simplicitèr bonum moralitèr. Sed œconomica multoties experitur, & verè datur in hominibus, qui non sunt simplicitèr boni moralitèr, sed potius valdè pravi, & quampluribus vitijs subiecti. Ergò œconomica non habet simplicitèr, propriè, & verè rationem prudentiæ, nec potest constituere veram speciem intra lineam talis virtutis, participando rationem partis subiectivæ respectu illius.

DECIMO Nono arguitur, si providentia, aut facultas œconomica constitueret veram speciem prudentiæ, deberent intra eandem lineam œconomicæ multiplicati duæ species, seu assignari, & admitti duæ prudentiæ specie differentes. Sed intra lineam determinatam providentiæ, seu facultatis œconomicæ nec assignantur, nec dantur duæ differentes species prudentiæ propriè dictæ. Ergò nec debet admitti, quod œconomica constituat aliquam speciem determinatam intra lineam talis virtutis prudentiæ. Maiorem, in qua sola apparet difficultas, sic probo: sicut enim in Regno reperitur principans, & subditus, seu superior imperans, seu præcipiens, & subditus obediens, & adimplens præceptũ; ità intra œcomicã in eadem domo datur, & pater, aut aliqua alia persona superior dirigens, & præcipiens per modũ superioris, & aliæ personæ attinent ex ad familiam, quæ se habent vt inferiores, ad quas pertinet regulari per præcepta superioris, accommodando se illius ordinationibus. Sed ex eo quod regnativa constituit veram speciem virtutis prudentię, & in Regno dantur persona superior imperans; qualis est Rex, & subditi obedientes, vt vasalli; circà illam materiam assignãtur duæ species diversæ prudẽtię, quarum vna se teneat ex parte Regis imperantis; scilicet regnativa, & alia se teneat ex parte subditorum, seu vasallorum; nẽpè providentia civilis: vt ex suprà dictis constat. Ergò à paritate, si providentia œconomica constitueret veram speciem prudentiæ; intra illius determinatam lineam deberent assignari, & admitti duę species prudentiæ differentes. Et cum talis multiplicatio specierum, nec assignetur, nec admittatur; consequens apparet, quod nec admittendum sit, quod œconomica constituat speciem aliquam intrà talem lineam.

VIGESIMO Arguitur providentia œconomica, & regnativa non distinguntur specie, sed ad eandem speciem videntur attinere. Ergo œconomica non constituit speciem determinatam prudentiæ distinctam à reliqui speciebus assignatis. Antecedens probo: ea, quæ inter se comparata talitèr se habent, quod vnum ordinatur ad aliud; non diversificant, aut multiplicãt speciem in linea habituum: quiàvt per inductionem constat, ad vnũ & eundem habitum attinet elicere plures actus diversos, & respicere plura diversa obiecta, dùmmodo inter se habeãt subordinationem; ità vt vnũ respiciatur, vt primatium, & aliud vt secundarium. Sed providentia œconomica subordinatur providentiæ, aut prudẽtiæ regnativę; sicut & bonũ domus, seu familiæ, circà quod œconomica versatur, subordinatur bono Regni, quod est obiectum prudentiæ regnativæ. Ergò providentia œconomica, & regnativa non multiplicant species intra genus virtutis prudentiæ. Et sic non rectè assignatur œconomica tanquam species dictæ virtutis ab omnibus alijs condivisæ, aut condistinctæ.

VIGESIMO Primo arguitur cõtrà quintam conclusionẽ ad provandũ, quod providentia militaris nõ constituat propriam speciem prudẽtiæ. Ea enim, quæ constituunt veram speciem intra genus prudentiæ, non continentur sub genere artis constituendo propriam speciem in illa

illa linea. Sed militaris constituit speciē attinentem ad genus artis. Ergò non potest constituere determinatam speciem intra genus prudētiæ. Maior videtur certa: quia ars, & prudētia inter se cōdividūtur, & cōdistinguntur tanquàm virtutes cōtrapositę, & sic species vnius, non possunt esse species alterius. Et minorē probo, ex Aristotele, tū in superiori libro 1. cap. 1. vbi assignans fines correspondētes varijs artibus, inter alias artes connumerat militarem, dicens, quod finis facultatis, seu artis militaris est victoria. Tùm ex præcedēti libro 3. cap. 8. vbi in secūda specie fortitudinis apparentis indicat sufficientèr, militarem providentiā attinere ad peritiā artis. Ergò secundū Aristotelem certa apparet minor. Et cōsequēter, providentia militaris non constituit determinatam speciem intra genus virtutis prudentiæ.

VIGESIMO Secūdo arguitur: si militaris providentia, aut facultas constitueret speciem determinatā virtutis prudentiæ, deberent intra lineam prudētiæ civilis cōstitui, & multiplicari aliæ plures species, prætèr assignatas. Sed tales species prudentiæ civilis non admittuntur. Ergò nec debet dari, aut admitti, quod militaris providentia constituat determinatā speciē prudentiæ. Cætera patent, & maiorem probo. Sicut enim intrà spheram providentiæ civilis cōtinetur negotium militare, seu providentia bellica, ità similitèr continentur alia quā plura negotia, non solū conducētia quomodocūque: verū etiam simplicitèr necessaria ad conservationem reipublicæ, seu Civitatū & Regni, vt sunt negotia attinentia ad mercaturā, seu ad mercatores, ad hoc vt omnes cives participent res necessarias pro vsu, & humanis indigentijs, & similitèr negotia artiū, seu artificū, & alia plura similia; respectu quorū videtur currere similis ratio, àc in militari; ad hoc vt constituant species determinatas prudētiæ. Ergò si providentia, quæ habetur, & versatur circà negotiū, seu materiam militiæ constituit veram, & propriā speciē prudentiæ, etiam intra providentiā civilem debent multiplicari aliæ plures species prętet assignatas: & cum huiusmodi species nō dentur, nec admittātur; consequēs est, quod nec debet dari, nec admitti; quod providētia militaris cōstituat determinatam speciem intra genus virtutis prudentiæ.

VIGESIMO Tertio arguitur, sicut fortitudo distinguitur àprudētia, ità similitèr species attinētes ad fortitudinē debēt condistingui, & cōtraponi speciebus pertinētibus ad prudētiā. Sed providētia, & facultas militaris videtur pertinere ad fortitudinem. Ergò nō potest constituere propriam speciem intra lineā prudentię. Maior cōstat, & minorē suadeo: tū quia vt argumentatur D. Thom. ad hoc intētum; ad illam lineam debet attinere, tantanquàm propriū membrum, seu species facultas militaris, quod maximè valet, seu conducit, & deservit a d bellū, in quo præcipuè exercetur, & ostēditur providētia, & facultas militaris. Sed id, quod maximè valet, cōducit, & deservit ad bellū, est fortitudo militū. Ergò facultas, seu providētia militaris pertinet tanquā propriam speciē ad fortitudinē. Tū quia providentia militaris videtur dicere peritiam, & dexteritatē in dirigēdo res attineētes ad militiā, seu ad executionē prælij. Sed talem dexteritatē, & peritiam in dirigēdo res attinentes ad militiā, & executionē prælij assignat Philosophus in præcedēti lib. 3. cap. 8. pro secunda specie fortitudinis. Ergò facultas militaris cōstituit speciem attinentē ad fortitudinē: & consequētèr, non potest esse legitima species intra genus prudentię propriè dictæ.

VIGESIMO Quarto arguitur; vt enim superius argumētabamus; nulla species prudentiæ propriè dictæ componitur cum vitijs attinētibus ad lineam moralē, seu cū vitijs, quæ directè contrariantur virtutibus moralibus. Sed facultas militaris, seu maxima providentia in dirigēdo res bellicas cōponitur cū vitijs moralibus, vt apparet in aliquibus validissimis ducibus valde vitiosis. Ergò idē, àc prius.

VIGESIMO Quinto potest obijci contra vltimam animadversionē, seu annotationem, in qua asseruimus, quod divisio prudētię, qua partitur in quinque proposita membra, est divisio generis in species. Nam prudētia vt sic, nō habet rationem generis respectu mēbrorū dividentiū, quę in proposita divisione assignantur. Ergò talis divisio non potest esse generis in species. Antecedēs probo: de ratione generis est, quod respectu suorum inferiorum prædicētur in quid, ideſt, essentialitèr modo substantivo ad distinctionem differētiæ, quæ secundū propriā rationē tertij prædicabilis habet prædicari in quale, seu per modum qualificantis. Sed prudentia absolutè, & incommuni sumpta, & ad omnia membra dividentia prædicta comparata; cum habeat rationem habitus,

& qualitatis, ſolum videtur poſſe prædicari de ſuis inferioribus in quale, ſeu per modum qualitatis qualificantis, eo modo, quo habet eſſe, & non inquid, ſicut exigitur ad rationem generis. Ergò prudentia abſolutè ſumpta, & vt ſic conſiderata, non habet rationem generis reſpectu membrorum dividentium, quæ in propoſita diviſione aſsignantur. Et ſic talis diviſio non poteſt eſſe diviſio generis in ſpecies.

DENIQVE Arguitur contrà eandem diviſionem. Cum enim omne genus ſit vniverſale, & prædicatum vnivocum reſpectu ſuorum inferiorum, ſeu ſpecierum; ſolum poteſt eſſe diviſio generis in ſpecies, illa diviſio, quæ eſt vnivoca. Sed diviſio prudentiæ in quinque præfata & aſsignata membra nõ eſt vnivoca. Ergò nec eſt diviſio generis in ſpecies. Maior eſt certa, & minorem proboide ratione diviſionis vnivocæ eſt, quod membra dividentia ſint æqualia in participando rationem diviſi. Sed in diviſione tradita, membra dividentia non contrahunt, aut participant æqualiter rationem prudentiæ, quæ eſt diviſum: cùm aliæ ex prædictis ſpeciebus ſint ſuperiores, & præſtantiores alijs, vt apparet in regnativa, quæ omnes alias ſpecies excedit, vt in aliquibus ex locis ſupra relatis docet Divus Thomas. Ergò tradita diviſio prudentiæ non eſt vnivoca, & conſequenter, nec poteſt eſſe generis in ſpecies.

Reſpondetur ad primum argumentum negando primum antecedens. Et ad probationem diſtinguo maiorem, de ratione prudentiæ eſt, quod ſit præceptiva, diſtinguo maiorem, præcepto, aut imperio terminato præciſè ad aliud individuum, nego maiorem. Imperio, aut præcepto præſcindente ab eo, quod ſubditi ſint individua diſtincta, aut ſolum ſint partes, ſeu potentiæ inferiores capaces intimationis præcepti, & obediendi imperio alterius partis ſuperioris, concedo maiorem. Sed prudentia monaſtica non poteſt exercere actum præcipiendi, diſtinguo minorem; actum præcipiendi alijs perſonis, ſeu individuis, omitto minorem. Non poteſt exercere actũ præcipiendi intrà ſe ipſum ſecundũ differentiam potentiarum ſuperiorũ, & inferiorum, nego minorem, & conſequẽtiam. Quia intrà eundem hominem dantur actus imperantes, & imperati. Et hoc ſufficit ad ſalvandum imperium, ſeu exercitium præcipiendi, quod attinet ad prudentiam. Vndè attingens Angelicus Magiſter materiam huius argumenti 2. 2. quæſtione 47. articulo 12. loco tertio reſpondet dicens: *Quod per prudentiam homo non ſolum præcipit alijs, ſed etiam ſibi ipſi, prout ſcilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.*

AD Secundum argumentum reſpondetur, negando maiorem, aut claritatis gratia illam diſtinguendo: ſapientia, & prudentia coincidunt, diſtinguo maiorem, ſumendo ſapientiam in acceptione ampla, omitto maiorem. Sumendo ſapientiam in acceptione ſtricta, & propria, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia ſapientia, & prudentia ſumptæ in acceptione ſtricta nullo modo habent coincidentiam, ſed condiviſionem, & quaſi oppoſitionem: & quod hoc modo prudentia monaſtica non poſsit eſſe ſpecies ſapientiæ, non tollit, quod ſit ſpecies prudentiæ: quia vt docet Angelicus Parens, vbi ſuprà articulo 2. ad primum. *Manifeſtum eſt, quod prudentia eſt ſapientia in rebus humanis, non autẽ ſapientia ſimpliciter; quia non eſt circa cauſam altiſsimam ſimpliciter; eſt enim circà bonum humanum. Homo autem non eſt optimum eorum, quæ ſunt. Et ideò ſignanter dicitur, quod prudentia eſt ſapientia viro, non autem ſapientia ſimpliciter.*

AD Tertium argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem: & ad probationem, conceſſa etiam maiori, nego minorem. Nec obſtat locus adductus ex capite 23. Proverbiorum: quia ſenſus illorum verborũ, non eſt: quod prudentiæ monaſticæ, aut alicui alteri, quaſi de materiali, & tanquàm ſubiecto moderando, aut rectificãdo, imponatur modus; ſed quod per ipſam prudentiam formaliter, aut effectivè ſit imponendus modus operationibus humanis. Et hoc non tollit, quod prudentia monaſtica conſervet perfectam rationẽ virtutis; & quod conſtituat ſpeciem ſtrictam, & proprijſsimam in genere prudẽtiæ. Sic interpretatur locum Proverbiorum adductum in argumento D. Thom. vbi ſuprà articulo 4. ad 3. dicens: *Quod illud dictum ſapientis non eſt ſic intelligendum, quod ipſa prudentia ſit moderanda. Sed quia ſecundum prudentiam eſt aliquis modus imponendus.*

AD Quartum argumentum reſpondetur dupliciter: primò, quod quando Ariſtoteles in allegato loco attribuit prudentiæ, quod ſit regula, ſeu norma, & menſura omnium virtutum moralium

loquẽ-

loquitur de prudentia absolutè sumpta, prout comprehendit omnes eius species: & sic non obstabit prudentiæ monasticę, quod per illam non mensurentur aliquæ virtutes morales, vt obtineat, & conservet perfectissimo modo rationem prudentiæ, quantum adesse determinatum vnius speciei. Secundò, potest responderi, quod quantum attinet adverba quibus Aristoteles vtitur in illo loco, non cõvincitur ex illis, quod norma, & regula omnium virtutum moralium debeat esse prudentia; quia non vtitur verbo prudentiæ, sed sapientiæ, dicens: *Prout sapiens determinauerit.* Sed qiua in aliquibus versionibus, ponitur loco sapientis, *prudens*, & sic etiam intelligit, & interpretatur D. Thomas. Et alias id ipsum docet Aristoteles in vltimis capitibus huius libri. Ideò standum, & insistendum est in prima solutione.

AD Quintum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. & ad probationem, nego maiorem absolutè sumptam, quia optimè cõponitur, quod aliqua virtus habeat maiorem amplitudinem, quàm alia, & quod non sit præstantior illa, sed inferior, & minus perfecta. Si enim comparemus inter se temperantiam, & fortitudinem; amplior, & magis extensa apparet temperãtia, quàm fortitudo; tũ ad ampliorẽ materiam, quæ illi occurrit, attemperandam: tum in ordine prædicationis, & vniversalitatis, respectu quarum tẽperantia habet rationem generis, seu speciei subalternæ; ità vt de illis propriè prædicetur, quod in fortitudine non salvatur, aut reperitur; & tamen multo præstantior, & perfectior est fortitudo quàm temperantia. Et ratio est; quia præstantia, nobilitas, & perfectio virtutum non desumitur ex maiori, vel minori extẽsione earũ, sed ex maiori aproximatione ad rationẽ, & cõservatione illius. Et cum prudentia monastica, quanvis non habeat tàm amplã extensionem, quantum habent aliquæ aliæ virtutes morales; tamen semper obtineat, & conservet maiorem approximationem ad rationem, & sit magis, & intimius conservativa illius, quàm cæteræ aliæ virtutes attinentes ad lineam moralem; ideò semper conservat excessum dignitatis respectu earum, & propriè constituit speciem prudentiæ simpliciter dictæ.

AD Sextum argumentum respondetur; quod in illo loco politicorum quando Aristoteles attribuit, aut determinatè appropriat principibus prudẽtiam tanquam specialem virtutem eorũ; loquitur manifestè de prudentia regnativa. Quia cum talis species prudentiæ incõparatione ad alias species sit præstãtior, vt pote superior, intrà eandem lineam, & continens sub se alias prudentias inferiores; quando principibus attribuitur, seu comparatur, sinè aliqua additione, restrictione, aut determinatione prudentiæ intelligenda est, de prudentia regnativa; tum ratione subiectæ materiæ, cui applicatur, & appropriatur; tum ex regula, quæ in dialectica communitèr traditur circà vsum analogorum; scilicet quod quando analogum per se sumitur sinè aliqua determinatione, debet accipi pro famosiori significato. Et sic non tollit; quod prudentia regnativa sit propria Principis, & vt sic non conveniens servis; quod vltrà illam dentur aliæ species prudentiæ propriè dictæ, quæ in subditis reperiantur. Et quod inter tales species debeat annumerari propriè prudentia monastica. Vnde Angelicus Parens declarans, seu illustrans hanc materiam in eadem quæstione 47. articulo 12. in corpore ità ait: *Prudentia in ratione est; regere autem, & gubernare propriè rationis est: & ideò vnusquisque inquantum participat de regimine, & gubernatione, in tantum conuenit sibi habere rationem, & prudentiam. Manifestum est autem, quod subditi, inquantum est subditus; & serui, inquantum est seruus, non est regere, & gubernare, sed magis regi, & gubernari; & ideò prudentia non est virtus serui, inquantum est seruus; nec subditi, inquantum est subditus: sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis participat aliquid de regimine, secundum arbitrium rationis, in tantum conuenit ei prudentiam habere. Vnde manifestum est, quod prudentia quidèm in Principe est admodum artis architectonicæ, vt dicitur in sexto Æthicorum; in subditis autem ad modum artis manu operantis, & sic verbum Philosophi intelligendum est per se loquendo: quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum huiusmodi.*

AD Septimum argumentum respondetur ex eadem doctrina, quòd sensus potest considerari dupliciter, nempè, vel proùt sensus est reduplicativè, aut quasi reduplicativè operãs vt sensus; absque eo quod habeat deliberationem propriam respectu suarum operationum; vel potest considerari, secundum quod quanvis sit subditus; tamen conservat in se proprium arbitrium, ad operandum prout placuerit. Et quando Aristoteles docet, quod ser-

ſervus, aut ſubditus, non habet, quod ſit cõ ſiliativus; loquitur de ſervo abſolute tali, & vt tali operante, non autem de ſervo, aut ſubdito conſervante libertatem. Et cum hoc ſalvetur in omnibus, & ſingulis hominibus quantumvis ſubditi ſint ſecundum ius naturale, & ſpecialiter in omnibus obtinentibus, & conſervantibus ingenuitatem ſecundum ius legitimum, aut civile; conſequens eſt, quod omnes homines, inquantum rationales, ſunt capaces, & apti ad conſiliandum; & etiam apti ad habendam prudentiam. Quarè ex defectu conſultationis non aufertur, aut impeditur, quod prudentia monaſtica exiſtens in hominibus particularibus ſit vera virtus prudentiæ, ſeu quod conſtituat veram ſpeciem virtutis intra lineam, ſeu genus virtutis prudentiæ.

AD Octavum argumentum reſpondetur; quod in prudentia vera, & perfecta, quam denegat Ariſtoteles iuvenibus, continetur etiam prudentia monaſtica. Quia ratio denegationis etiam currit reſpectu illius. Nâm ideò quanvis iuvenes poſſint fieri Geometræ, & Mathematici docet Philoſophus? Quod non poſſunt intrà ſtatum iuventutis, aut pueritiæ fieri prudentes, per ſe loquendo, quià non ſunt experti, ſeu non habent experientiam omnium rerum, quarum cognitio debet præmitti ad rectè conſiliandum, & providendum circa agenda. Et cùm talis experientia etiam ſit neceſſaria ad benè conſulendum, & providendum circa ea, quæ vnicuique homini particulari competunt, vt pertinet ad prudentiã monaſticam; ideò in iuvenibus per ſe loquendo, non poteſt dari monaſtica prudentia, nec ex hoc capite amittit, quod conſtituat veram, & propriam ſpeciem intrà prædictum genus.

AD Nonum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & diſtinguendo minorem; ſed regnativa pertinet ad aliud genus virtutum, præter prudentiam, diſtinguo minorem; regnativa ſumpta in acceptione, in qua accipitur in præſenti, nego minorem. Sumpta in alia conſideratione, tranſeat minor, & nego conſequentiam. Nam regnativa poteſt ſumi, aut pro facultate compulſiva modo regio, aut ſuperiori, ad hoc vt reddatur vnicuique, quod ſuum eſt, & hoc modo poteſt reduci ad iuſtitiam; vel aliàs cùm hoc fiat aliquo modo, mediante imperio poteſt ad hoc attinere ad prudentiam, cuius eſt legitimus actus imperium. Vel poteſt ſumi pro facultate ad providendum, & conſiliandum, & præcipiendum in ordine ad conſervationem Regni, vel alterius ſimilis congregationis, ſicut in præſenti accipitur, & hoc modo non eſt pars iuſtitiæ, nec intrà lineam illius conſtituit ſpeciem, ſed ſolum pertinet ad prudentiam, & eſt vera ſpecies illius. Nec contrà hoc obſtat doctrina Ariſtotelis adducta in argumento. Cui reſpondet Angelicus Parens 2.2. quæſtione 50. articulo 1. ad 1. dicens: *Quod omnia, quæ ſunt virtutum moralium, pertinet ad prudentiam ſicut ad dirigentem. Vnde ratio recta prudentiæ ponitur in diffinitione virtutis moralis. Et ideò etiam executio iuſtitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium Regis, indiget directione prudentiæ. Vndè iſtæ virtutes ſunt maximè propriæ Regi; ſcilicet prudentia, & iuſtitia. Secundùm illud Hieremiæ 23. regnabit Rex, & ſapiens erit, & faciet iudicium, & iuſtitiam interra. Quia tamen dirigere magis pertinet ad Regem, exequi autem ad ſubditos; ideò regnativa magis ponitur ſpecies prudentiæ, quæ eſt directiva, quam ad iuſtitiam, quæ eſt executiva.*

AD Decimum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Quia inter politicas, ſeu politias, quas in libro tertio Politicorum enumerat Ariſtoteles continentur aliquæ, quæ ſunt vitioſæ; ob quod nullo modo poſſunt fundare, aut conſtituere virtutem, nec ſpeciem determinatam intrà genus virtutis prudentię. Regnativa autèm determinatè includit per ſe rectitudinem; & ſic poteſt intrà dictum genus conſtituere ſpeciem; & ſi aliqua ex alijs quinque ſpeciebus politiæ rectitudinem obſervaverit, & veram prudentiam conſtituet; ſed quia in ratione formali providendi, conſiliandi, & præcipiendi conveniet cùm regnativa ideò non multiplicat ſpeciem, ſed ad regnativam attinet, & ſub ea continetur. Ità deducitur ex D. Thoma vbi proximè ad ſecundum dicente: *Quod Regnum inter alias politias eſt optimum regimen, vt dicitur in octavo Æthicorum. Et ideò ſpecies prudentiæ magis debuit denominari à regno; ita tamen, quod ſub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem peruerſa, quæ virtuti opponuntur. Vnde non pertinent ad prudentiam.*

AD Vndecimum primum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem diſtinguo maiorem; regnativa eſt propria facultas, & poteſtas Regis, diſtinguo,

guo, Regis cùm proprietate, aut æquivalenter, concedo maiorem; Regis cum proprietate, tantum nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia regnativa, & facultas legitima ad instituendas leges pari passu currunt, & in idem, quantum ad præsentem materiam coincidunt; & sicut in populis, & alijs principantibus datur facultas instituendi leges; sic etiam datur regnativa. Et sic optimè componitur cùm doctrina Aristotelis, quod in divisione, qua vt genus in species partitur prudentia simplicitèr dicta; regnativa, quæ est idem, ac legis positiva, constituat propriam, & determinatam speciem. Sic Angelicus Parens ibidem ad tertium dicens: *Quod Philosophus denominat regnativam à principali actu Regis, qui est leges ponere. Quod, & si conueniat alijs, non conuenit eis, nisi secundùm quod participant aliquid de regimine Regis.*

AD Duodecimum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem; sed regnativa est facultas, seu potestas proprie pertinens ad lineam sapientiæ, distinguo minorem; ad lineam sapientiæ, secundum quod sapientia eminentialitèr continet prudentiam, omitto minorem. Ad sapientiam secundum propriam rationem, & conceptum sapientiæ, nego minorem, & consequentiam. Nec contra hoc obstat textus adductus ex capite octavo Proverbiorum; nàm ex illo loco, si attentè consideretur, potius videtur cõfirmari, quàm inficiari, aut impugnari conclusio. Nàm in textu dicitur: *Ego sapientia habito in consilio, & eruditis interfum cogitationibus; meum est consilium, & æquitas, mea est prudentia, mea est fortitudo. Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Eccè vbi prius declaratur, quod sub sapientia continetur prudentia, aut quod in ea eminenter includitur, *mea est prudentia*, ideſt, sub mea virtute, & facultate continetur, & postea prosequitur *per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Hoc est, in quantum habeo prudentiam dictos effectus presto, & sic ex relato textu, non aufertur, quod regnativa sit pars, & propria species prudentiæ, sed potius confirmatur.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem; facultas attinens ad providentiam civilem, ex eo, quod est facultas hominum subiectorum, aut subditorum potẽstati alterius, videtur esse facultas passiva distinguo maiorem; secundum quid, seu quantum ad aliquid, omitto maiorem. Facultas passiva simpliciter, & absolutè, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si providentia civilis attinens ad homines subditos in ordine ad consiliandum, & dirigendum ea, quæ conducunt ad obseruantiam, & ad impletionem legum, quantum ad aliquid, nempè secundum respectum ad superiorem regnantem, & præcipientem, induat, & habeat aliquem modum passivum; tamen simpliciter, & perfectissimè participat, & conservat rationem principij effectivi, seu habitus operativi in ordine ad actus, seu operationes exequendas pro ad impletione legum consiliando, & providendo ad assequendum dictum finem. Vnde in tali facultate salvatur, quod sit habitus operativus, & quod constituat veram speciem virtutis intrà lineam, seu genus prudentiæ,

AD Decimum quartum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem distinguo maiorem, conformiter ad dicta insolutione ad primum argumentum; de ratione virtutis prudentiæ generaliter loquendo, est, quod sit virtus præceptiva, distinguo maiorem; quod sit præceptiva præcisè in ordine ad alios, nego maiorem. Quod sit præceptiva, vel in ordine ad alios, vel intrà se ipsum, omitto maiorem. Sed prudentia, aut providẽtia civilis non est præceptiva, distinguo minorem; in ordine ad alia individua subdita, aut inferiora respectu habentis talem providentiam, ommitto minorem. Non est præceptiva in eodem homine intra se ipsum secundum differentiam partium, quarum vna sit dirigens, & præcipiens, & alia sit exequens, & obediens, nego minorem, & consequentiam.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem distinguo maiorem; vnitas, & distinctio habituum desumitur ex vnitate, & diversitate obiectorum, circà quæ versantur, distinguo maiorem; ex vnitate, aut diversitate obiectorum formalium, concedo maioreim. Ex vnitate, aut diversitate obiectorum, quantum ad suum esse materiale, seu entitativum, nego maiorem. Sed providentia civilis, & regnativa versantur circa idem obiectum, distinguo minorem, circa idem obiectum materiale, aut materialiter consideratum, omitto minorem. Circà idem obiectum formale, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si

respiciant similẽ, aut eandem materiam, tamen respiciunt eam sub diversa ratione formali. Et sic non possunt coincidere in eodem habitu, aut specie virtutis; sed diversas species prudentiæ propriè, & simpliciter dictæ debent constituere. Vnde in dicta quæstione 47. articulo 2. ad 2. ad hoc ipsum argumentum respondet Angelicus Magister dicens: *Quod diversa ratio obiecti diuersificat habitum secundum speciem, eadem autem agenda considerantur quidem à Rege secundum vniuersaliorem rationem, quàm considerantur à subdito, qui obedit. Vni enim regi in diuersis officis multa obediunt: & ideo regnatiua comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam, quæ manu operatur.*

AD Decimum sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem, prudentia civilis pertinet propriè ad subditos, quatenus subditi sunt, & quædam particulares personæ, distinguo maiorem, interveniente respectu, seu habitudine ad bonum commune, ad cuius conservationem attendunt, & ordinantur per dictam providentiam politicam, concedo maiorem. Secluſa habitudine, aut respectu ad dictum bonum commune, nego maiorem. Sed personæ particulares, quatenus subditæ, & particulares sunt, competenter gubernantur per prudentiam monasticam, distinguo minorem, quasi ad intra, & quantum ad suum esse individuale, omitto minorem, quantum ad ordinem servandum respectu boni communis, & conservationis illius, nego minorem, & consequentiam. Ita D. Thomas ibidem ad tertium, dicens: *Quod per prudentiam communiter dictam regit homo se ipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem, de qua loquimur in ordine ad bonum commune.*

AD Decimum septimum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem: secundum Aristotelem de ratione prudentiæ est, quod sit bene consiliativa in his, quæ pertinent ad totum benè vivere, distinguo maiorem. Ad prudentiam absolutè sumptam, & facta accommoda distributione pro singulis speciebus illius: concedo maiorem. Ad prudentiam sumptam in particulari; ita vt de omnibus, & singulis speciebus ipsius debeat verificari, quod sint benè consiliativæ in ordine ad totum benè vivere, tàm in communi, quàm in particulari, nego maiorem. Sed providentia œconomica non habet, quod sit benè consiliativa circà omnia, quæ pertinent ad totum benè vivere, distinguo minorem: circa ea, quæ pertinent ad totum vivere communitatis Regni, omitto minorem. Circà ea, quæ pertinent ad totum benè vivere domus, aut familiæ propriæ, nego minorem, & consequentiam. Et sic D. Thomas solvens hoc ipsum argumentum vbi proximè articulo 3. ait: *Ad primum ergò dicendum, quod diuitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis vltimus, sed sicut instrumenta quædam, vt dicitur in primo Politicorum. Finis autem vltimus œconomicæ est totum viuere secundum domesticam conuersationem. Philosophus autem in primo Æthicorum ponit exemplificando diuitias finem œconomicæ secundum studium plurimorum.*

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed œconomica multotiès datur, & experitur in hominibus, qui non sunt simplicitèr boni, sed potius valdè vitiosi, distinguo minorem, œconomica imperfecta, & secundum quid talis, omitto minorem. Æconomica perfecta, & quæ habet rationem talis simpliciter. Nego minorem, & consequentiam. Quia etiàm si œconomica sumpta in acceptione lata, compatiatur cùm vitijs, & non habeat esse virtuosum; tamen œconomica propria, & perfecta, quæ simplicitèr habet rationem talis, nullo modo compatitur cùm vitijs moralibus; & huiusmodi providentia esse virtuosum habet, & propriè constituit speciem virtutis intrà lineam prudentiæ. Quam solutionem tradit idem Angelicus Magister ibidem, dicens in solutione ad secundum: *Quod ad aliqua particularia, quæ sunt in domo dispontenda, possunt aliqui peccatores prouidè se habere. sed non ad totum benè viuere domesticæ conuersationis, ad quod præcipuè requiritur vita virtuosa.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem distinguo maiorem quantum ad aliquid omitto maiorem, absolutè, & quantum ad omnia, nego maiorem, & omissa minori, nego consequentiã. Quia etiam si directio domestica assimiliter aliqualitèr regnativæ; tamen non assimilatur absolutè, & quantum ad omnia. Ob quod quanvis in ordine ad providentiam conservativam Regni multiplicentur duæ species prudentiæ; tamen in ordine ad conservationem domus, seu familiæ, solum assignatur vna spe-

ſpecies prudentiæ, quæ dicitur œconomica, aut rei familiaris. Ità nos docet Angelicus Parens ibidem dicens ad tertium. *Quod pater in domo habet quandam ſimilitudinem Regij principatus, vt dicitur in octauo Æthicorum; non tamen habet perfectam poteſtatem regiminis, ſicut Rex; & idò non ponitur ſeparatim poteſtas paterna ſpecies prudentiæ ſicut regnatiua.* Qui à non datur æqua ratio formalis diverſificans, aut cauſans diverſam ſpecificationem in providendo, & conſiliando.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, diſtinguo maiorem; ea, quæ inter ſe comparata talitèr ſe habent, quod vnum ordinatur ad aliud, nõ diverſificant, aut multiplicant ſpeciem in linea habituum, diſtinguo maiorem; ſi ſimul cum ſubordinatione, conſervent eandem rationem formalem obiectivã; ſeu habeant eundem modum formalem operandi, concedo maiorem. Si non obſtante ſubordinatione, reſpiciant diverſa obiecta formalia, aut habeant diverſum modum formalem procedendi, aut operandi, nego maiorem. Sed providentia œconomica ſubordinatur prudentiæ regnativæ, diſtinguo minorem, reſpiciẽdo diverſum obiectum formale ſpecificativum, aut diverſum finem formalitèr concedo minorem. Subordinatur regnativè talitèr, quod reſpiciat idem formale obiectum, nego minorem, & conſequentiam. Quia ad hoc vt habitus inter ſe coincidant, taliter quod non multiplicentur ſpecificè, non ſufficit, quod quomodocunque habeant ſubordinationem ſed vlterius exigitur, quod idem obiectum formale, aut formaliſsimum motivum reſpiciant; & cum providentia regnativa, & œconomica, quanvis inter ſe comparatæ habeant ſubordinationem; tamen talitèr ſubordinentur, quod reſpiciant diverſa motiva, & ſub diverſis rationibus formalibus operentur; ideò non obſtante dicta ſubordinatione conſtituunt diverſas ſpecies prudentiæ; quæ ſolutio eſt deſumpta ex doctrina, quam ad aliud ſimile argumentum ſolvendum adducit Angelicus Magiſter 2. 2. quæſt. 47. articulo 11. ad tertium dicens: *Quod etiam diuerſi fines, quorum vnus ordinatur ad alium, diuerſificant ſpeciem habitus, ſicut æqueſtris, & militaris, & ciuilis differunt ſpecie, licet vnus ordinetur ad finem alterius. Et ſimilitèr licèt bonum vnius ordinetur ad bonum multitudinis; tamen hoc non impedit, quin talis diuerſitas faciat habitus differre ſpecie: ſed ex hoc ſequitur, quod habitus, qui ordinatur ad finem vltimum, ſit principalior, & imperet alijs habitibus.*

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem deſumptam ex Ariſtotele, dico, quod militaris poteſt multiplicitèr ſumi, nàm aliquando ſumitur pro facultate vtendi aliquibus rebus, ſub præciſſa ratione factionis, ſeu effectionis; & hoc modo verũ apparet reduci ad artẽ, ſeu ad artẽ attinere; & ſub iſta ratione nõ dicimus, quod militaris conſtituit determinatã ſpeciẽ intra genus prudentiæ. Alio modo ſumitur militaris, pro facultate, aut habitu diſponente ad conſiliandum, provvidendum, & præcipiendum optimè circà ea, quæ attinent ad militiam, ſeu ad gerendum bellum cum habitudine ad conſervationem boni communis. Et ſub hac ratione aſsignamus militarem pro determinata ſpecie prudentiæ. Et hoc ſemper ſalvatur; quià doctrinæ Ariſtotelis adductæ in argumento intelliguntur de facultate militari ſumpta, aut conſiderata ſub prima acceptione.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur; negando maiorem. Et ad probationem, nego maiorem, quantum ad ſimilitudinem, ſeu paritatem introductam. Nàm etiam ſi ſub providentia regnativa, contineantur, quaſi intra ſpheram facultatis, aut providentiæ civilis, non ſolùm negotium bellicum, ſeu providentia militaris, verumetiam alia quàm plura negotia, & providentiæ; tamen non ſunt ſimilis conditionis cum negotio militari: quia negotium militare, ſeu providentia, in qua conſiſtit, directè, & formalitèr reſpicit conſervationem Regni, & ad eam per ſe ordinatur; ob quod ſupergreditur ſpheram, ſeu rationem formalem providentiæ civilis communitèr dictæ, & ſic conſtituit novam ſpeciem prudentiæ diſtinctam à prudentia civili communitèr dicta. At vero alia negotia, vt mercaturæ, & artes, licet tandem, tanquàm ad finem vltimum, & remotum, ordinentur ad bonum commune, & conſervationem illius; tamen de proximo potius ordinantur, aut exercentur ex motivo commoditatis, ſeu vtilitatis propriæ ipſorum mercatorum, & artificum, quàm ex motivo conſervationis boni communis, ob quod non excedunt rationem providentiæ civilis communitèr dictæ,

nec

nec constituunt novam speciem prudentiæ. Quæ solutio etiam est deducta ex doctrina eiusdem Angelici Parentis loco vbi proximè in solutione ad secundum, vbi ait: *Quod omnia negotia, quæ sunt in Ciuitate ordinantur ad aliquas particulares vtilitates; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.*

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed facultas, & providentia militaris, videtur pertinere ad fortitudinem, distinguo minorem; quasi terminativè, seu executivè, concedo minorem, propriè, & formalitèr nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si ad eum modum, quo prudentia regnativa respicit pro termino executionem iustitiæ, absque eo quod amittat rationem habitus intellectualis, & constitutionem determinatæ speciei prudentiæ; sic pariformitèr facultas militaris terminativè dicit ordinem ad executionem attinentem ad fortitudinem, sed formalitèr est habitus intellectualis constituens determinatam speciem virtutis prudentiæ. Ità deducitur ex D. Thoma in solutione ad tertium; vbi ait. *Quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem; sed directio ad prudentiam; & præcipuè secundum quod est in duce exercitus.*

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed facultas militaris, seu maxima providentia in dirigendo res bellicas componitur cum vitijs moralibus, distinguo minorem, facultas militaris, quæ est talis secundùm quid, & abstrahit à recta intentione, & abillatione; aut concomitantia appetitus recti omitto minorem. Facultas militaris, quæ est talis simplicitèr ità vt non solum dicat habilitatem ad rectè consiliandum, & providendum circà res bellicas, verum etiam afferat rectitudinem appetitus, nego minorem, & consequentiam. Nàm etiam si facultas militaris sumpta primo modo reperiatur in hominibus vitiosis; & vt sic non constituat, nec possit constituere determinatam aliquam speciem virtutis moralis, qualis est prudentia: tamen in se unda acceptione potest eam constituere. Et hoc modo assignamus illam pro determinata specie intra genus virtutis prudentiæ.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem. Sed prudentia, ex eo quod est habitus, & qualitas, solùm potest prædicari in quale de suis inferioribus, distinguo minorem, ex parte rei significatæ, seu rei, quæ prædicatur, omitto minorem. Ex parte modi significandi, nego minorem, & consequentiam. Quia ratio prędicandi in quid quæ attribuitur generi; quando de illo dicitur, quod debet prædicari in quid substantivè, non stat in eo; quod debeat prædicari per modum substantiæ ex parte rei significatæ; seu ex parte rei, quæ prædicatur, sed solùm cõsistit in eo, quod ex parte modi prædicandi obseruet modum substantivum, seu substantiæ: & cum talis modus salvetur in prudentia comparata ad sua inferiora, non obstante, quod sit qualitas; consequens est, quod prudentia respectu suorum inferiorum habet rationem generis, & diuisio, qua partitur in quinque membra assignata est diuisio generis in species.

AD Vltimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem; de ratione diuisionis vnivocæ est, quod membra dividentia æqualitèr se habeant in participando diuisum, distinguo maiorem; æqualitate se tenente ex parte ipsius diuisi, seu rationis superioris, concedo maiorem. Æqualitate se tenente ex parte differentiarum, nego maiorem. Sed in præfata diuisione omnia membra dividentia assignata non se habent æqualitèr respectu prudentiæ, quæ est diuisum. Distinguo minorem, non se habent æqualitèr æqualitate se tenente ex parte differentiarum, transeat maior. Æqualitate attinente ad diuisum, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si in membris dividentibus assignatis reperiatur; quod aliqua sint præstantiora, & perfectiora alijs: quia tamen talis excessus præstantiæ, & perfectionis non se tenet ex parte rationis genericæ, sed ex parte differentiarum, non obstat ad hoc vt membra dividentia æqualitèr se habeant in particidando diuisum, & vt diuisio sit vnivoca, & generis in species.

***

QVÆTIO SECVNDA.

Vtrum prudentia habeat partes integrales; & quæ, & quot sint?

QVANVIS In hoc capite solùm assignet Philosophus partes subiectivas prudentiæ, inquibus ipsa prudentia absolutè sumpta, tanquam genus in proprias species partitur; tamen quia titulus capitis est de partibus prudentiæ; excitat animum ad inquirendum: an vltrà illas partes subiectivas dẽtur in prudentia aliæ partes; & specialiter an sint partes integrales; & quæ, & quot sint; vt patefactis omnibus modis, seu secundum omnem rationem, & considerationem partibus attinentibus ad prudentiam, amplius manifestetur eius compositio, esse, & natura. Et ideò hanc proponimus disputandam quæstionem; an videlicet vltrà partes subiectivas etiam dentur in prudentia partes integrales; & quæ, & quot sint?

NOTO Primò; partes integrales, absolute loquendo de eis, esse illas, ratione quarum res fundant, aut habent maiorem extensionem. Et huiusmodi partes posse dupliciter accipi; nempè, vel in acceptione stricta, & rigorosa; vel in acceptione lata, & magis impropria. Et si partes integrales sumantur primo modo; scilicet in acceptione stricta, vt sic dicunt fundare extensionem, & causare integritatẽ in toto, respectu cuius sunt partes interveniente continuatione, facta medijs indivisibilibus cõtinuativis. Ob quod huiusmodi compositio, & partes integrales componentes solùm dantur in linea quantitatis, seu in rebus corporalibus, quæ affectæ sunt quantitate. Si autem partes integrales sumantur secundo modo, nimirum in acceptione magis lata, & impropria, prout sic; solum exprimunt, aut dicunt, quasdam perfectionesquasi accidentales, perficientes aliquam rem, & tribuentes illi extensionem in ordine ad id, ad quod secundum suam propriam rationem, & naturam possunt extendi, præscindendo ab hoc; quod talis extensio sit, aut fiat intra quantitatem, vel extra illam. Et ex his duobus generibus partium integralium; statuo, & suppono vt certum, quod loquendo de partibus integralibus attinentibus ad rigorosam, & strictam acceptionem; huiusmodi partes, nec dantur, nec possunt dari in prudentia. Cuius ratio est: quia cùm huiusmodi partes integrales solum cõveniant rebus quãtis, seu corporeis; & prudẽtia proprie dicta, & sumpta, non sit entitas corporea, sed habitus spiritualis residens in intellectu, & ipsum perficiens, tanquã propria dispositio illius; consequens est, quod in prudentia non dantur partes integrales secundum strictam cõsiderationẽ; quarè solùm occurrit, & procedit difficultas de partibus integralibus secundo modo considerati; & àn hoc modo reperiantur in prudentia; & quæ, aut quòt sint?

NOTO Secundo partes integrales, quæ secundum istam vltimam considerationem cõmunius attribuuntur prudentiæ cum Angelico Parente, & quas ipse Angelicus Parens, & Magister deducit ex Macrobio Tullio, & Aristotele; esse octo: quæ sequenti ordine, & numeratione proponuntur: primò memoria; secundò intelligentia; & tertiò docilitas; quartò solertia; quintò ratio; sextò providentia; septimò circunspectio; octavò cautio. Et de istis octo rationibus venit disputandum; an sint, & sub qua ratione habeant, quod induant rationem partis integralis respectu virtutis prudentiæ.

SIT Prima conclusio. Memoria habet rationem partis integralis, aut quasi integralis respectu prudentiæ propriæ dictæ. Hanc cõclusionem statuit, & convincit Angelicus Præceptor, 2. 2. quæstione 48. articulo vnico in corpore. Et eam magis ex professo probat quæstione 49. articulo 1. vbi in argumento sed contrà eam suadet authoritate Tullij; qui libro 2. Rhetoricæ ponit memoriam inter partes prudentiæ. Sed non apparet aliquod aliud genus partium, ad quod possit attinere, nisi ad genus partium integralium. Ergò secundum doctrinam, & sententiam Tullij memoria habet quod sit pars integralis, aut quasi integralis respectu virtutis prudentiæ.

NEC Valet si aliquis velit intelligere, & interpretari Tullium de partibus subiectivis; dicens, quod Tullius assignat memoriam pro parte subiectiva, & specie propria prudentiæ, non autem pro parte integrali.

NAM Contrà hoc est; nàm quælibet pars subiectiva prudentiæ constituit determinatum habitum specie distinctũ à reliquis habitibus, & speciebus eiusdem prudentiæ; vt apparet percurrendo, & considerando alias partes subiectivas

prudentiæ, quas Aristoteles ennumerat in hoc præsenti capite. Sed memoria, nec est habitus, nec talem rationem habet. Ergò memoria non potest constituere partem subiectivam respectu prudentiæ, sed si constituit determinatam partem, vt illi attribuit Tullius, solùm debet constituere partem integralem, vel quasi integralem.

DEINDE Quia ad quamlibet partem subiectivam prudentiæ propriè, & per se pertinet, quod sit habitus consultivus, seu consiliativus: sed memoria etiam si quasi de materiali deserviat ad consiliãdum; tamen per se non habet, quod sit consiliativa. Ergò memoria non cõstituit partem subiectivam prudentiæ, sed pars, quam constituit debet esse integralis.

DENIQVE; Nam de partibus subiectivis prudentiæ: ex eo quod sunt verè, & propriè species illius, prædicatur prudentia prædicatione essentiali, tanquàm genus de speciebus. Sed de memoria non potest verè, prædicari: non enim vere dicitur, seu non verificatur; quod memoria sit prudentia simpliciter dicta, quoad substantiam, aut essentiam. Ergò de memoria non verificatur id, quod est de ratione partium subiectivarum respectu prudentiæ, & sic non potest constituere similem partem subiectivam sed solùm debet constituere partem integralem, aut quasi integralem.

DEINDE Eandem conclusionem demonstrat, & illustrat Angelicus Magister in corpore eiusdem articuli, inquiens: *Respondeo dicendum quod prudentia est circà contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea, quæ sunt simpliciter, & ex necessitate vera; sed ex his, quæ vt in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, & ex talibus talia concludere, vt dicitur in sexto Æthicorum. Quid autem vt in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Vnde, & in secundo Æthicorum Philosophus dicit, quod virtus intellectualis habet generationem, & augmentum ex experimento, & tempore. Experimentum autem est ex pluribus memorijs, vt patet in primo Methaphisicæ. Vnde consequens est quod ad prudentiam requiratur, plurium memoriam habere. Vnde conuenienter memoria ponitur pars prudentiæ.*

IN Qua doctrina, sequens ratiocinium continetur; id, à quo, per se loquendo, dependet extensio, & integritas prudentiæ, legitimè debet à numerari inter partes integrales illius. Sed extensio, & integritas prudentiæ dependet à memoria. Ergo memoria debet poni, & admitti inter partes integrales prudentiæ. Maior patet à similitudine partium integralium attinentium ad res corporeas. Quia illud in quolibet corpore habet rationem partis integralis, quod præstat extensionem, & integritatem tali corpori. Ergò à paritate idem servata proportione, debet admitti in ordine ad prudentiam. Et minorem probo; vt enim Philosophus docet in hoc præsenti capite, prudentia ad sui adquisitionem, conservationem, & vsum dependet ab experientia; ideò enim docet Philosophus, quod prudentia non datur in iuvenibus seu in pueris; quia iuvenes sunt in experi; ti, seu carentes experientia, quæ ad operandum prudenter exigitur; vnde Iob capite 12 habetur: *In antiquis est sapientia, & in multò tempore prudentia.* Sed ad salvandam experientiam, & fructum, qui ex ea potest expectari, aut colligi, est necessaria memoria: nàm quantumvis de præsenti per cognitionem experimentalem cognoscantur res; si tamen non adsit memoria rerentiva, aut conservativa specierum repræsentantium tale experimentum; ad quid deservit, aut potest imposterum deservire talis experientia. Ergò experientia præstat extensionem, & integritatem prudentiæ. Ac per consequens, debet computari, & admitti inter partes integrales illius.

DEINDE Hoc ipsum confirmat & amplius declarat Angelicus Magister in relata doctrina, discursu, seu ratiocinio, quod format innitendo alijs duobus doctrinis, seu locis Aristotelis. Et ratio procedit in hunc modum. Proprium enim est partium integraliam, quod tribuant, seu præstent augmentum toto, respectu cuius sunt partes. Sed secundam doctrinam Aristotelis memoria præstat augmentum prudentiæ. Ergò conformiter ad doctrinam Aristotelis memoria debet admitti inter partes integrales prudentiæ. Maior constat ex ipsa ratione partis integralis. Et minorem probat Divus Thomas nam vt Philosophus docet libro primo Methaphisice capite 1. *Experimentum est ex pluribus memorijs.* Seu ex pluribus cognitionibus rerum, quarum repræsentatio conservatur in memoria. Sed teste eodem Philosopho in superiori libro secundo, capite etiam primo; virtutes intellectuales habent generationem, & augmẽtum per experientiã. Ergò, cùm prudẽtia sit vera, & perfectissi-

ma

ma virtus intellectualis; prudentia habet non solum generationem, sed etiam augmentũ per memoriã. Et sic memoria debet esse pars integralis illius, & inter similes partes debet anumerari, & admitti.

CONFIRMAT Amplius assumptum propositum Angelicus Parens, profundius considerans, & manifestans rationem propriam prudentiæ. Et dicit: prudentia enim, vt Aristoteles docet in præcedenti capite quinto est virtus maximè consiliativa, inquirens, & investigans circà vtilitatem agibilium: & tandem est resolutiva, deducens per modum determinationis, & resolutionis conclusionem practicam in ordine ad agenda. Vnde habet exercere syllogismum, seu discursum practicum; habens discrimen respectu scientiæ, & sapientiæ, quantum adhoc; quod scientia, & sapientia versantur circà necessaria; innitẽdo primis, & infallibilibus principijs, & deducendo conclusiones necessarias. At verò prudentia solũ deducit conclusiones contingentes: ob quod circà finem eiusdem capitis quinti reducit Aristoteles ipsam prudentiam ad partem opinativam practicam; dicens: quod opinio, quæ est habitus speculativus, quem Philosophus excludit à ratione virtutis intellectualis, & prudentia attinent ad eandem partem animæ; hoc est ad partem opinativam, seu contingentem: etiam si diverso modo; ob quod prudentia conservat perfectam rationem virtutis intellectualis, & opinio à tali ratione est extracta. Vndè prudentia in suis ratiocinijs, seu discursibus solum vtitur principijs contingentibus practicis, observans, & procedens, ex eo quod implurimum accidit. Sed hoc attinet ad experientiam. Ergò prudentia in suis operationibus, seu discursibus, conservatione, & augmento dependet ab experientia. Sed experientia, vt dictum manet, necessario dependet à memoria. Ergò memoria concurrit ad augmentum prudentiæ, & sic debet computari, & connumerari inter partes integrales illius.

SIT Secunda conclusio; intelligentia alicuius particularis finis, aut extremi defervientis ad sententiam, & præceptum, quibus vtitur, aut quæ exercet prudentia, habet rationem partis prudentiæ. Procuius conclusionis debita, aut convenienti manifestatione animadvertit Angelicus Magister; quod hoc nomen intelligentia habet varias acceptiones; aliquando enim sumitur pro substantia intellectuali; in quo sensu solet dici; quod intelligentiæ movent Cœlos; id est, Angeli, qui sunt substantiæ intelligentes, aut intellectuales. Aliquando autem sumitur pro potentia intellectiva; & sic de aliquibus hominibus solet dici; quod habet acutissimam intelligentiam: ideſt, magnum, aut perspicacissimum intellectum. Aliquando etiam accipitur pro actu, seu exercicio potentiæ intellectivæ. Et quando in præsenti attribuimus intelligentiæ, quod sit pars integralis respectu prudentiæ; non accipitur intelligentia pro substantia intellectuali; nec pro ipso intellectu: sed pro actuali intellectione.

ET Quia actualis intellectio habet quàm plures differẽtias, & acceptiones, & non secundum omnes illas connumeratur inter partes integrales prudentiæ. Ideò ad percipiendum modum, seu determinatam rationem, sub qua intelligentia habet; quod sit pars prudentiæ; notanda, & attentè consideranda venit doctrina, quam adducit Angelicus Magister 2. 2. quæstione 49. articulo 2. in solutione ad primum argumentum; vbi hæc habet. *Ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat vniuersalem cognitionem, vt ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex vniuersali, & singulari propositione. Vndè oportet, quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat, quorum vnus est, qui est cognoscitiuus vniuersalium, quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt, non solum vniuersalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse male faciendum; alius autẽ intellectus est qui vt dicitur in sexto Æthicorum, est cognoscitiuus extremi, ideſt, alicuius primi singularis, seu principij contingẽtis operabilis, propositionis scilicet minoris; quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ. Hoc autem principium singulare, est aliquis singularis finis, vt dicitur ibidem. Vnde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta existimatio de aliquo particulari fine.* Ecce vbi pro parte integrali prudentiæ assignat D. Thomas determinatè illam intelligentiam, seu actualem cognitionem, per quam cognoscitur specialitèr, seu speciali promptitudine, & habilitate; illud extremum, seu ille finis particularis, qui impremissis syllogismi practici habet rationem determinativi principij vniversalis ad deducendam conclusionem practicam

QVÆ Doctrina amplius patefecit exemplo. Ad prudentiam enim attinet conſiliari, & practicè diſcurrere ſub hac forma: ſcilicet ſtatuendo primo pro primo fundamento principium vniverſale practicum, quod aſsignat, & ponit pro maiori; dicens: omne malum eſt vitandum, & fugiendum. Poſtea verò accedens in particulari ad iudicandum indeterminata materia, format propoſitionem minorem particularem, dicendo in materia intemperantiæ, ſed adulterium eſt malum. Et ex his principijs ſic ſtabilitis, deducit concluſionem practicam, obſervandam. Ergò adulterium eſt vitandum, & fugiendum. Et ex his cognitionibus concurrentibus ad vſum, ſeu exercitationem prudentiæ: intelligentia, quæ præcipuè aſsignatur pro parte integrali illius eſt habilitas, ſeu expeditio ad cognoſcendum minorem, & faciendam determinationem in ſyllogiſmo practico ad deducendam prudentialem concluſionem.

ET Sic intellecta concluſione ſecundo loco propoſita, eam probat Angelicus Magiſter in eodem articulo; primo in argumento, ſed contra duplici authoritate; ſcilicet, & Macrobij, & Tullij, quorum primus aſsignat pro parte integrali prudentiæ intellectum; & alter intelligentiam; & vtriuſque ſenſus eſt conformis propoſitæ concluſioni.

ET Deinde eandem concluſionem ſuadet in corpore articuli à ratione ſequentibus verbis. *Reſpondeo dicendũ: quod intellectus non ſumitur hic pro potentia intellectiua, ſed prout importat quandam rectam exiſtimationem alicuius extremi principij, quod accipitur, vt perſe notum; ſicut, & prima demonſtrationum principia intelligere dicimus; omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit; quæ accipiuntur vt prima. Vnde oportet, quod omnis proceſſus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia eſt recta ratio agibilium: ideò neceſſe eſt, quod totus proceſſus prudentiæ ab intellectu deriuetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.* In qua quidem doctrina tale ratiocinium continetur: illud, à quo proceſſus, ſeu omnis perfecta operatio prudentiæ dependet tanquam à requiſito neceſſario, ſinè quo non poteſt perfectè elici, aut exerceri; habet rationẽ partis adminus integralis reſpectu prudentiæ. Sed proceſſus prudentiæ, & omnis ſyllogiſmus practicus, quẽ exercet, dependet neceſſariò à prædicta intelligentia. Vt apparet attentè ea conſiderando. Ergò dicta intelligentia debet induere, & habere rationem partis integralis reſpectu prudentiæ.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc, exemplo, ſeu paritate deſumpta ex memoria: quia ſicut prudentia in ſuis operationibus, generatione, & augmento dependet à memoria; ſic proportionabiliter, ſeu pariformiter dependet ab intelligentia principiorum, & ſpecialiter principij particularis determinantis ad hoc vt deducatur concluſio practica. Vt apparet omnia illa attentè conſiderando. Sed ex eo quod prudentia dependet à memoria in ſuis actibus, adquiſitione, & augmento: memoria ponitur, admittitur, & verè, & propriè habet rationem partis integralis reſpectu prudentiæ. Ergò cum hoc ipſum, vel aliud valdè ſimile ſalvetur, ſeu reperiatur in intelligentia; etiam intelligentia debet poni, & admitti inter partes integrales prudentiæ.

SIT Tertia concluſio; docilitas, quæ conſiſtit in quadam promptitudine, & facilitate animi ad percipiendam doctrinam, ſeu eruditionem ab alijs; eſt legitima pars integralis reſpectu prudentiæ. Hanc eandem concluſionem ſtatuit Divus Thomas vbi ſuprà articulo tertio, & eam ſuadet primo in argumento, ſed contra authoritate Macrobij, qui ex ſententia, & mente Platonis in libro 1. in ſomnium Scipionis ponit docilitatem inter partes prudentiæ. Et deinde eandem concluſionem convincit in corpore articuli, dicens: *Prudentia conſiſtit circà particularia operabilia: in quibus cùm ſint quaſi infinitæ diuerſitates, non poſſunt ab vno homine ſufficienter omnia conſiderari, nec per modicum tempus, ſed per temporis diuturnitatem. Vnde in his, quæ ad prudentiam pertinent, maximè indiget homo ab alio erudiri: præcipuè ex ſenibus, qui ſanum intellectum adepti ſunt circa fines operabilium. Vnde Philoſophus dicit in ſexto Æthicorum oportet attendere expertorum, & ſeniorum, & prudentium indemonſtrabilibus enuntiationibus, & opinionibus non minus, quàm demonſtrationibus: propter experientiam enim vident principia. Vnde, & Prouerbiorum tertio dicitur; ne innitaris prudentiæ tuæ. Et Eccleſiaſtici 6. dicitur; in multitudine Preſbyterorum, ideſt, ſeniorum prudentium ſta, & ſapientiæ illorum ex corde contungere. Hoc autem pertinet ad docilitatem, vt aliquis ſit benè*

diſ-

disciplinæ susceptiuus. Et ideò conuenientèr docilitas ponitur pars prudentiæ.

IN Qua doctrina sequens ratiocinium proponitur: illud, quod in ordine ad operationes prudentiæ concurrit, & se habet per modum perfectionis dantis complementum, seu integritatem ipsi prudentiæ, ad hoc vt perfectè operetur; se habet per modum partis integrantis ipsam, seu integralis illius. Sed docilitas in comparatione ad prudentiam se habet per modum perfectionis, dantis complementum, seu integritatem ipsi prudentiæ ad hoc, vt perfectè operetur. Ergò docilitas debet esse pars integralis respectu prudentiæ. Maior patet ex analogia, quam partes integrales prudentiæ habent in comparatione ad alias res corporeas, & ad partes integrales earum. Et minorem probo, prudentia enim secundum propriam rationem habet versari circà particularia agibilia determinando, & dictando, quæ sint ea, quę conformitèr ad rectam rationem possũt agi quarè eam diffinit Aristoteles in superiori capite 5. dicens: quod prudentia *est habitus agendi vera cum ratione circà ea, quæ sunt bona homini, atque mala.* Sed ad hoc vt prudentia compleatur, & modo regulari integretur, & perficiatur ad determinandum, & dictandum; quæ sint ea, quæ conformitèr ad rectam rationem possunt, aut debent agi; maximè conducit, aut deservit docilitas. Ergò docilitas in comparatione ad prudentiam se habet per modum perfectionis dantis complementum, seu integritatem ipsi prudẽtię ad hoc vt operetur. Maior constat ex ipsa ratione, & diffinitione prudentiæ. Et minorem probo; cum enim particularia operabilia, quæ ab hominibus agi possũt sint non solùm indeterminata quomodocunque; sed etiam ferè infinita, seu vt dicit Angelicus Magister, habentia infinitas diversitates; ad hoc vt detur sufficiẽs, & competens cognitio, & consideratio eorum; non sufficit tempus modicum, nec nuda diuturnitas eiusdem temporis; sed vlterius valdè conveniens eruditio aliorum magistrorum, & specialitèr senum prudentum; qui salutares, seu sanas & amplas notitias possũt præstare in ordine ad rectam cognitionem agendorum. Sed ad percipiendam talem eruditionem valde conducit docilitas; vt ex ipsius docilitatis ratione apparet. Ergò ad hoc vt prudentia compleatur, & modo regulari, & connaturali integretur, & perficiatur ad determinandum, & dictandum, quæ sint ea, quæ conformitèr ad rectam rationem, possunt, aut debent agi, maximè conducit, aut deservit docilitas: & sic participat rationem perfectionis dantis complementum, & integritatem ipsi prudentiæ, ad hoc vt perfectè operetur, & consequentèr, habet rationem partis integralis respectu prudentiæ.

CONFIRMATVR Ex doctrina adducta ex capite tertio Proverbiorum, dùm dicitur: *Nè innitaris prudentiæ tuæ.* Et ex capite sexto Ecclesiastici; vbi habetur: *In multitudine Presbyterorum;* (ideſt, seniorum prudentium,) *Sta, & sapientiæ illorum ex corde contungere.* Vbi clarè indicatur; quod ad perveniendum ad statum veræ, & propriæ prudentiæ, non debent homines insistere, aut inniti præcisè proprio consilio; sed debent eruditi, & instrui ab alijs sapientibus, & prudentibus, addiscendo ab eis prudentiam, seu notitias competentes ad vsum, seu exercitationem perfectam prudentiæ. Sed ad hoc maximè deservit, & conducit docilitas, quæ consistit in facilitate, seu habilitate, & promptitudine ad suscipiendam disciplinam. Ergò talis docilitas complet, integrat, & adducit ad perfectum statum prudentiæ. Et consequenter, se habet vt pars integralis illius.

SIT Quarta conclusio; solertia, sive accipiatur pro solicitudine; quæ consistit in velocitate animi ad prosequendum ea, quæ sunt agenda; sive sumatur pro facili, & prompta coniecturatione circà inventionem medij practici, secundum quod solertia coincidit cum eustochia, aut est pars eius. Vtroque modo habet, quod sit pars quasi integralis respectu prudentiæ. Hæc conclusio quoad vtramque partem proponitur, & probatur ab Angelico Magistro; etiam si in diversis locis. Et quoad primam partem illam statuit 2. 2. quæstione 47. art. 9. & illam suadet primo, ex illo 1. Petri, capite quarto: *Estote prudentes, & Vigilate in orationibus.* Quibus verbis cum commendetur prudentia; ad eius perfectum statum videtur etiam commendari vigilantia, tanquàm complementum, & perfectio integrans ipsam prudentiam. Sed solicitudo est idem, ac vigilantia. Ergò si vigilãtia pertinet ad prudentiã, tanquàm cõplemẽtũ, & perfectio illius, etiã solicitudo debet eodẽ modo attinere, & sic debet induere rationem

partis complentis,& quasi integrantis ipsam prudentiam.

SECVNDO Probat idem assumptum ex nominis Ethimologia;quia secundum Divum Isidorum libro 10. Ethimologiarum cap.18.solicitus dicitur, quasi solers citus; inquantum aliquis ex quadam solertia animi habet velocitatẽ ad prosequendum ea, quæ sunt agenda. Sed velocitas animi ad prosequendum ea,quæ sunt agenda, est quid proprium prudentiæ,ad quam attinet disponere, seu consiliari,& præcipere de agendis. Ergò etiam solicitudo se habet, vt quid proprium respectu prudentiæ; & debet induere rationem partis respectu illius; & cum nõ sit pars subiectiva;ex eo quod prudentia absolute sumpta non verè prędicatur de solicitudine, non enim valet dicere:solicitudo est prudentia, aut virtus prudentiæ; consequenseſt; quod debeat esse pars integralis illius.

DEINDE Idem confirmat ex doctrina quadam, quam habet Aristoteles in capite 9.sequenti.vbi docet:*Quod oportet operari velociter consiliata:consiliari autem tardè.* Quibus verbis ostendit,quod velocitas pertinet ad operationem consilij,& ad exequendum ea,quæ per consilium determinantur agenda,in quo quidem consistit solicitudo. Sed consiliari de agendis:est proprium prudentiæ, vt latè docet Aristoteles in præcedenti capite quinto.Ergò solicitudo pertinet propriè ad prudentiam,& sic debet induere rationem partis illius,adminus integralis.

ET Tandem hoc ipsum confirmat ex doctrina, quam habet Divus Augustinus libro de Moribus Ecclesiæ capite 24. vbi dicit: *Quod prudentiæ sunt excubiæ,atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur.* Tunc sic; diligentissima vigilantia est idem,ac solitudo. Sed ad prudentiam pertinet, tanquam aliquid sui, aut pars ipsius diligentissima vigilantia. Ergò etiam pertinet tanquam eius pars solicitudo. Sed non tanquam pars subiectiva, aut integra, & perfecta species prudentiæ. Ergò tanquam pars integralis illius.

DEINDE Secundam partem quartæ conclusionis statuit,& probat idẽ Angelicus Parens in eadem 2.2. quæstione 49.articulo 4. & 1. eam suadet in argumento *Sed contrà*, quodam ratiocinio; quod format ex iam dictis. Arguens in hunc modum. Solertia est quædam species solicitudinis:siquidem, vt ex traditis constat:solicitus dicitur;quasi solers,& citus. Sed solicitudo,quæ habetur in ordine ad agendum constituit determinatam partem integralem attinentem ad virtutem prudentiæ,vt manet probatum. Ergò etiam solertia adminus secundum quod exprimit, & dicit quandam solicitam, & promptam coniecturationem circà agenda debet constituere similem partem integralem respectu eiusdem virtutis prudentiæ.

DENIQVE In corpore eiusdem articuli suadet eandem partem conclusionis,inquiens. *Respondeo dicendum ;quod prudentia est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio,siue opinio adquiritur in operatiuis,sicut in speculatiuis dupliciter. Vno quidem modo per se inuenendo:alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet,vt homo rectè se habeat in adquirendo rectam operationem ab alio:ità solertia ad hoc pertinet,vt homo benè se habeat in adquirendo rectam existimationem per se ipsum;ità tamen, vt solertia debeat poni pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est benè coniecturatiua de quibuscumque:solertia autem est facilis,& prompta coniecturatio circà inuentionem medij, vt dicitur in primo Posteriorum.Tamen ille Philosophus,qui ponit solertiam, partem prudentiæ,accipit eam communiter pro omni eustochia. Vnde dicit:solertia est habitus,qui prouenit ex repentino,inueniens, quod congruit.* In qua doctrina continetur, & paritas facta cùm docilitate ad suadendum, quod sicut docilitas est pars prudentiæ, ita solertia idem debeat habere. Et etiam aliæ includuntur optimæ considerationes congruentes ad idem intentum suadendum.

SIT Quinta conclusio:ratio,secundùm quod dicit discursum, aut facultatem,seu facilitatem ad discurrendum, aut deducendum conclusionem practicam, est verè,& propriè pars exacta ad complementum, & integritatem prudentiæ; & sic habet rationem partis integralis illius. Hæc conclusio imprimis deducitur ex Aristotele,inter alia similia loca, quæ ex hoc libro possent referri, ex capite quinto præcedenti,vbi ex professo,& latè ostendit, quod ad prudentiam pertinet, quod sit inquisitiva, & consiliativa omnium agibilium, quæ pertinent ad humanam vitam. Sed hoc fit per rationem practicam.Ergò ratio practica concurrit necessariò ad integritatem, complementum, & statum perfectum prudentiæ: & sic debet esse pars integrans, seu quid se habens per modum partis integralis illius.

DE-

DEINDE Eandem conclusionem probat Angelicus Parens loco vbi proximè articulo 5. primo in argumento sed contra authoritate Macrobij; qui libro primo in somnium Scipionis ex sententia Plotini ponit, & numerat rationem inter partes prudentiæ. Et deinde incorpore eiusdem articuli eam convincit D. Thomas, dicens: *Opus prudentis est esse benè consiliativum; vt dicitur in sexto Æthicorum. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens: hoc autem est opus rationis. Vndè ad prudentiam necessarium est, quod homo sit benè ratiocinativus, & quia ea, quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est, quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.* Quibus verbis confirmat ratiocinium supra deductum ex doctrina Aristotelis, cui etiam innititur hæc probatio.

DENIQVE Idem assumptum probari potest hoc pacto: illud, quo ablato, aut aliquod totum non subsistit, aut adminus manet incompletum, & mancum, seu defectuosum, non potest non induere rationem partis integrantis illius. Sed ratio practica taliter se habet respectu prudentiæ: quod illa, scilicet ratione practica ablata, aut suspensa, aut nõ subsistit prudentia; vel casu, quo subsistat, remanet, quasi manca, & incompleta. Ergò ratio practica, per se conducit, & perse concurrit ad integrandam, complendam, & perficiendam prudentiam, & sic debet habere rationem partis integralis respectu eiusdem virtutis prudentiæ.

DENIQVE Suaderi potest proposita conclusio ab exemplo, seu paritate desumpta ex alijs partibus integralibus præcedentibus: quia non minus dependet prudentia in sui completione, integritate, & perfectione à ratione practica quàm à memoria, intelligentia, docilitate, & solertia; si quidèm deficiente ratione practica, etiam omnia prædicta deficient: vel casu, quo illa permaneant, tamen prudentia, non minus remaneret, aut vana, aut incompleta; quàm si deficeret quælibet alia ex rationibus, aut perfectionibus assignatis. Sed quatuor prædictæ rationes, aut perfectiones ex eo quod complent, & perficiunt prudentiam, habent: quod sint partes integrales illius. Ergò quià hoc ipsum salvatur in ratione practica, etiam ratio practica debet esse pars integralis prudentiæ.

SIT Sexta conclusio, providentia secundum quod dicit præviſionem, & ordinationem agendorum infinem habet quod sit quædam ratio, seu pars quasi integralis respectu prudentiæ. Hæc conclusio sicut, & præcedens videtur deduci ex Aristotele, dùm in præsenti capite ait: *Videtur autem ea maximè prudentia esse, qua sibi ipsi quispiam vni quærit, ac prospicit bona. Atquè hæc ipso communi nomine prudentia nuncupatur. Illarum autem alia gubernandæ rei familiaris, alia ferendarum legum facultas, alia ciuilis vocatur.* Ex qua doctrina, sic argumentor: primò; nàm ad prudentiam docet Philosophus in prima parte textus relati, quod maximè pertinet, quærere, & prospicere bona conuenientia ad vitam humanam agendam. Sed hoc est proprium providentiæ. Ergò providentia maxima pertinet ad prudentiam. Sed id, quod est maximè proprium respectu prudentiæ aliquo modo induit, & habet rationem partis illius. Ergo providentia aliquo modo habet, quod sit pars prudentiæ; & sic ad minus debet esse pars integralis illius.

SECVNDO Nam id, quod dicit rationem, aut perfectionem, & completionem communem attinentem ad omnem speciem prudentiæ; videtur habere rationem quasi partis integrantis respectu prudentiæ absolutè sumptæ. Sed providentia ostendit, & se habet per modum perfectionis, & complementi communis respectu omnium specierum prudentiæ, quas assignat Aristoteles; vt apparet in prudentia œconomica, cui attribuit, quod sit providẽtia gubernandæ rei familiaris. Et in prudentia regnativa, cui attribuit, quod sit providentia circà impositionem legum in ordine ad conservandum Regnum. Et in prudentia civili, de qua communiter dicitur, quod est providentia attinens ad subditos in ordine ad obseruantiam legum, & adimplectionem earum. Ergò providentia se habet per modum partis integrantis, seu integralis respectu prudentiæ absolutè sumptæ.

DEINDE Eandem conclusionem suadet D. Thomas loco vbi proximè ex sententia, & authoritate Macrobij, qui libro primo in somnium Scipionis ponit providentiam inter alias partes integrales prudentiæ. Et etiam ex simili sententia, & authoritate Tullij, qui in libro secundo de inventione eandem numerationem facit. Et tandem eandem conclusionem illustrat, & comprobat in corpore articuli 6. eiusdem quæstionis 49. dicens: *Prudentia propriè est circà ea, quæ sunt*

ad

ad finem; & hæc ad eius officium propriè pertinent, vt ad finem debitè ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subijciuntur diuinæ prouidentiæ, humanæ tamen prouidentiæ non subijciuntur, nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quandam transeunt: quia impossibile est non esse, quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent. Necesse est enim sortem sedere, dum sedet, vnde consequens est, quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Vtrumque autem horum importatur in nomine prouidentiæ. Importat enim prouidentia respectum quemdam alicuius distantis ad ea, quæ in præsenti occurrunt, & ordinanda sunt. Vnde prouidentia est pars prudentiæ.

SIT Septima conclusio: circunspectio, quæ consistit in consideratione, & comparatione mediorum ad circunstantias occurrentes, adcoæquationem, seu confirmitatem talium extremorum, etiã habet rationem partis perficientis, & integrantis prudentiam. Hæc conclusio statuitur à Diuo Thoma indicta quæstione 49. articulo 7. & vltra auctoritatem Macrobij illam instituentis in dicto libro 1. in somnium Scipionis. Eam declarat, & convincit Angelicus Magister in corpore articuli dicens: *Ad prudentiam præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid in finem. Quod quidem rectè non fit, nisi, & finis bonus sit, & quod ordinatur in finem, sit etiam bonum, & conueniens fini. Sed quia prudentia est, circà singularia operabilia, in quibus multa occurrunt. Contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum, & conueniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur, vel malum, vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conueniens ad alliciendum eius animum ad amorem, sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conueniens ad finem. Et ideò necessaria est circunspectio ad prudentiam, vt scilicet homo id, quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his, quæ circunstant.*

SIT Vltima conclusio. Cautio secundum quod dicit amplexum seu prosecutionem bonorum, & vitationem, seu remotionem malorum, habet quod sit perfectio, complens, & integrans prudentiam; & induens rationem partis integralis illius. Hæc conclusio videtur aliquo modo insinuata indiffinitione prudentiæ, quam tradit Aristoteles in superiori capite quinto, vbi dicit; quod prudẽtia est habitus agendi vera cum ratione circa ea, quæ sunt bona homini, atque mala. Quibus verbis indicatur, quod in agendis conformiter ad prudentiam taliter debet prudens se gerere, quod ad prosequendum bona, vitet, removeat & fugiat mala. Sed in hoc salvatur, & datur verè, & propriè cautio. Ergò cautio verè, & propriè pertinet ad prudentiam; ac per consequens, habet rationem partis illius.

DEINDE Eandem conclusionem statuit, & probat Angelicus Parens vbi supra articulo 8. dupliciter: primò ex doctrina, quam adducit Apostolus capite 5. ad Ephesios, dùm dicit: *Videte quomodo cautè ambuletis.* Ex quo textu tale ratiocinium formatur. Apostolus in illo loco commendat sinè dubio modum procedendi rationabiliter, & prudenter. Sed ad hoc exigit cautionem. Videte quomodo ambuletis, & cautè procedatis. Ergò cautio est de ratione prudentiæ, & sic pars illius.

ET Tandem hoc ipsum probat dicens in corpore articuli. *Ea, circà quæ est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus sicut verum potest admiscere falso, ita malum bono propter vniformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur à malis, & mala habent speciem boni. Et ideò necessaria est cautio ad prudentiam, vt sic accipiantur bona, quod vitentur mala.*

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, quod memoria non sit pars respectu prudentiæ. Illud quod respectu alterius habet rationem partis integralis debet habere continuationem, aut intimam vnionem cùm illa, ita vt includatur in eo. Sed memoria nec habet continuationem cùm prudentia, nec aliquam intimam vnionem; ita vt in illa contineatur. Ergo memoria nullo modo potest habere rationem partis integralis, aut quasi integralis respectu memoriæ. Maior apparet certa ex analogia, quam partes cæterarum rerum debent obseruare respectu partium integralium rerum corporearum, seu affectarum quantitate. Et minorem

rem probo; ad hoc vt memoria haberet continuationem, aut intimã vnionem cũ prudentia, vt exigitur ad rationem partis integralis illius, deberet pertinere ad eandem partẽ, seu potentiam, ad quã pertinet prudentia; siquidem inter duas potentias, & res attinentes ad eas non datur continuatio, aut intima coniunctio ad hoc vt verificetur, quod vna est pars alterius. Sed memoria, & prudentia non pertinent ad eandem partem, aut potentiam animæ; cum prudentia, ex eo quod est virtus intellectualis, pertineat ad intellectum, & in eo subiectetur, & resideat; tanquàm in legitimo subiecto *quo*, & memoria, teste Philosopho, libro de Memoria, capite 1. Sit in parte animæ sensitivæ. Ergò memoria non habet continuationem, nec aliquam intimam vnionem cum prudentia competentem ad hoc vt sit pars integralis illius. Et sic nullo modo videtur habere rationem talis partis.

SECVNDO Arguitur; cum enim totum nihil aliud sit, quàm eius partes, eodem modo, quo causatur, adquiritur, & habetur totum, debent causari, adquiri, & haberi eius partes; & sic si memoria esset pars prudentiæ eodem modo, quo causatur, & participatur prudentia, deberet adquiri, & participari memoria. Sed memoria, & prudentia non habentur, aut participantur eodem modo. Ergò memoria non potest vllo modo habere rationem partis respectu prudentiæ. Maior videtur certa. Et minorem probo memoria enim est quædam facultas naturalis, quæ à natura ipsa participatur, & habetur, sed prudentia, cum sit vera virtus humana non habetur, aut participatur immediatè à natura, sed intervenientе exercitio humano, seu assuefactione causatur, & adquiritur per alios similes actus elicitos à proprio subiecto. Ergò memoria, & prudentia non causantur eodem modo. Ac per consequens, non potest verificari de memoria, quod sit pars prudentiæ.

TERTIO Arguitur, si memoria esset pars prudentiæ aliquo modo, seu secundum aliquam rationem; circà ea versaretur ipsa memoria, circà quę versatur prudentia, cùm idem obiectum, quod correspondet toti, debeat correspondere parti, aut ad minus èconversò. Sed nec memoria versatur circà quæ versatur prudentia, nec èconversò, prudentia versatur circà quæ versatur memoria. Ergò memoria nullo modo potest esse pars prudentiæ. Minorem probo; memoria, per se, & secundùm propriam rationem versatur circà præterita; prudentia autem solum versatur circà præsentia, & futura, aut determinatè circà ipsa futura. Sed futura, & præterita, vt talia, sunt res, seu obiecta valdè diversa. Ergò memoria, & prudentia versantur circà diversa obiecta. Et sic vnum non potest esse pars alterius.

QVARTO Arguitur, si memoria esset pars prudentiæ quid quid adversatur, seu contrariatur memoriæ, etiam contrariaretur, aut opponeretur prudentiæ. Sed aliquid contrariatur memoriæ, quod nõ contrariatur prudẽtiæ. Ergò prudentia, & memoria non possunt coincidere, ità vt vnum sit pars alterius. Maior apparet certa, & minorem probo; memoriæ enim directè opponitur, seu contrariatur oblivio, vt per se patet. Sed prudentiæ non cõtrariatur oblivio: quia si oblivio contrariaretur prudentiæ; prudentia per se loquendo, amitteretur, seu corrumperetur per oblivionem, tanquã per proprium contrarium, quod non cõtingit ità, vt docet Philosophus in fine capitis quinti præcedentis. Ergò aliquid contrariatur memoriæ, quod non contrariatur prudentiæ. Ac per consequens, memoria nullo modo potest induere, aut habere rationem partis in comparatione ad prudentiam.

QVINTO Arguitur, contra secundam conclusionem ad probandum, quod intellectus, seu intelligentia non habeat rationem partis respectu prudentiæ; ea enim, quæ inter se condividuntur, non potest vnum habere rationem partis respectu alterius. Sed intellectus, quẽ assignat Macrobius pro parte integrali prudentiæ, est habitus condivisus à prudentia; vt constat ex divisione habituum intellectualium, quam tradit Philosophus in secundo capite præcedenti, dividens virtutem intellectualem vt sic; in prudentiam, & intellectum. Ergò intellectus nullo modo potest esse pars prudentiæ.

SEXTO Arguitur, & in hunc modum contra eandem conclusionem procedit D. Thomas. Intellectus non pertinet ad prudentiam. Ergò non potest esse aliquo modo pars illius. Consequentia apparet certa, & antecedens probo; si intellectus pertineret ad prudentiam constitueret eandem virtutem cum illa. Sed intellectus non constituit eandem virtutem; cum intellectus sit Donum Spi-

ritus

ritus Sancti connumeratus inter alia dona, & pertinens ad virtutem Dei, vt demonstrat ipse Angelicus Magister 2. 2. quæstione 8. articulo 2. & 1. 2. quæstione 62. articulo 2. & fides sit distincta virtus à prudentia. Ergò intellectus non pertinet ad prudentiam, nec potest esse pars integralis, aut quasi integralis illius.

SEPTIMO Arguitur, si intellectus pertineret ad prudentiam tanquam pars illius; idem obiectum, quod correspondet intellectui, conveniret, aut correspoderet etiàm prudentiæ. Sed intellectui, & prudentiæ non correspondet idem obiectum. Ergò intellectus non statuitur rectè pro parte respectu prudentiæ. Maior apparet certa; & minorem probo; vt enim Philosophus docet libro tertio de anima, intellectus respicit pro obiecto res vniversales, & immateriales, seu prout abstractas à sensualitate, & materialitate, prudentia autem secundum doctrinam, quam adducit Philosophus tàm in præsenti capite octavo, quàm in septimo præcedèti versatur, tanquam circa proprium obiectum circà agenda, seu agibilia in singulari. Sed singulare, & vniversale, vt talia, exprimunt, aut dicunt diversa obiecta. Ergò prudentiæ, & intellectui non correspondet idem obiectum, sed diversa obiecta. Et consequenter, vnum non potest esse pars alterius.

OCTAVO Arguitur, id quod incomparatione ad aliud ostendit ampliorem extensionem, quàm illud, potius videtur habere rationem totius, quàm partis; & sic non potest esse pars alterius. Sed facta comparatione inter intellectum, & prudentiam; intellectus habet ampliorem extensionem quàm prudentia; cum intellectus claudat, seu contineat in se prudentiam, & reliquas virtutes intellectuales. Ergò comparando inter se intellectum, & prudentiam, non videtur posse salvari, quod intellectus sit pars, & specialiter quod induat rationem partis integrantis respectu prudentiæ.

NONO Arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum, quod docilitas non debeat poni inter partes prudentiæ. Partes legitimæ prudentiæ sunt propriæ respectu eiusdem prudentiæ. Sed docilitas non videtur esse quid proprium respectu prudentiæ. Ergò non potest esse pars integralis illius. Maior videtur certa; & minorem probo, id, quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non est quid proprium respectu alicuius determinatæ virtutis: & sic non videtur posse esse proprium prudentiæ. Sed docilitas est necessaria ad adquisitionem omnium virtutum intellectualium; cum omnes illæ adquirantur per eruditionem, ad quam maximè exigitur docilitas. Ergò docilitas non est quid proprium respectu prudentiæ, nec potest esse pars respectu eiusdem prudentiæ.

DECIMO Arguitur, virtutes humanæ, & ea, quæ ad ipsas humanas virtutes pertinent tanquam partes earum, adquiruntur, & habentur per assuefactionem, seu frequentationem humanorum actuum. Sed docilitas non videtur adquiri per assuefactionem humanam, sed potius apparet quædam proprietas consecuta ad naturam. Ergo docilitas non potest induere, aut habere rationem partis respectu alicuius humanæ virtutis: àc per consequens, nec respectu prudentiæ.

VNDECIMO Arguitur, per virtutes, & per illa, quæ ad easdem virtutes pertinent, tanquam partes earum, laudantur homines, vt expressè docet Aristoteles libro secundo præcedèti capite quinto. Sed ratione docilitatis non debent homines propriè laudari. Ergò docilitas non potest legitimè habere rationem partis incomparatione ad prudentiam. Minorem, in qua sola apparet difficultas probo. Homines solum debent legitimè laudari, aut vituperari de his, quæ subduntur proprio arbitrio, & potestati, vt idem Philosophus docet in superiori libro tertio capite etiam quinto. Sed docilitas non est in potestate hominum, tanquam quid subditum humano arbitrio, vt potè proprietas consecuta ad naturam. Ergò ratione docilitatis non debent homines propriè laudari; àc per consequens, docilitas non potest habere propriè rationem partis respectu prudentiæ.

DVODECIMO Arguitur; si docilitas se haberet tanquàm pars prudentiæ, tàm docilitas, quàm prudentia convenirent eisdem subiectis; & se haberent ex parte eorum; ità suas proprias rationes, & perfectiones ostenderent simul, & in eodem subiecto. Sed docilitas, & prudentia, non conformantur talitèr quod ostendat suas proprias rationes, & perfectiones respectu eiusdem subiecti, sed in diversis subiectis, ostendendo inter se aliqualem contrapositionem; ex eo quod docilitas propriè pertinet ad discipulos, & prudentia, ex eo quod est præcepti-

ceptiva videtur pertinere non ad discipulos, sed ad magistros, qui inquantum tales, dicuntur etiam præceptores. Ergò docilitas non pertinet propriè ad prudẽtiã, nec potest esse pars integralis illius.

DECIMO Tertio Arguitur, contrà quartam conclusionem, & specialitèr contra primam partem illius ad probandum: quod solicitudo nullo modo possit habere rationem partis prudentiæ. Si solicitudo esset aliquo modo pars prudentiæ pertineret ad eandem potentiam, ad quam pertinet prudentia. Sed solicitudo non pertinet ad eandem potentiam, ad quam pertinet, & cui inest prudentia. Ergò non potest esse pars illius. Maior constat, & minorem probo. Vt enim per se constat, & sæpè ostendimus; prudentia: quia est virtus intellectualis subiectatur tanquàm in propria potentia in intellectu. Sed solicitudo non pertinet ad intellectum, sed ad potentiam appetitiuam. Ergò nec pertinet ad eandẽ potentiã, ad quã pertinet prudentia. Cætera patent, & vltimam minorem probo. Vt enim docet Diuus Isidorus libro 10. Ethymologiarum, capite 18. solicitus dicitur, qui est inquietus, idest, qui est valdè movilis. Sed motio maximè pertinet ad vim, seu partem appetitivam. Ergò solicitudo non pertinet ad intellectum, sed ad partem appetitivam. Ac per consequens, solicitudo non pertinet ad eandem potentiam, ad quam pertinet prudentia, & sic non potest esse vllo modo pars illius.

DEIMO Quarto arguitur, si solicitudo esset pars prudentiæ; quid quid opponitur solicitudini; etiam opponeretur prudentiæ. Sed non omne id, quod adversatur, seu contrariatur solicitudini, contrariatur prudentiæ. Ergò solicitudo non potest esse pars prudentiæ. Maior apparet certa, & minorem probo; solicitudini contrariatur certitudo veritatis: vt colligitur ex illo, quod refertur 1. Regum 9. de Samuele, qui dixit ad Saul; *De asinis, quas nudiustertius perdidisti, nè solicitus sis; quia inuentæ sunt.* Ostendens oppositionem inter prædicta extrema. Sed certitudo veritatis non opponitur prudentiæ; immò potius pertinet ad ipsam, ex eo quod est virtus intellectualis, & ad omnem virtutem intellectualem pertineat per se veritas, & certitudo illius. Ergò nõ omne id, quod adversatur solicitudini, contrariatur prudentiæ. Et sic solicitudo non potest esse pars eiusdem virtutis prudentiæ.

DECIMO Quinto arguitur ex quadam doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro quarto, capite 3. vbi referẽs proprietates magnanimitatis, docet, quod ad magnanimum pertinet, pigrum, & tardum, seu otiosum esse. Sed solicitudo contrariatur pigritiæ, otiositati, & tarditati, seu moræ. Ergò etiam contrariatur solicitudo magnanimitati, decuius ratione sunt pigritia, & mora, seu detentio in operãdo. Et sic si solicitudo esset pars prudentiæ, prudentia contrariaretur magnanimitati. Sed prudentia non potest contrariari magnanimitati, cum ambæ sint virtutes humanæ, de genere bonorum; & vnum bonum non contrarietur alteri. Ergò solicitudo non potest esse pars prudentiæ.

DECIMO Sexto Arguitur, contra secundam partem eiusdem quartæ conclusionis ad probandum, quod solertia non sit pars, aut ratio aliqua legitimè pertinens ad prudentiam. Secundum Aristotelem libro primo Posteriorum, solertia propriè, & per se dicit habilitatem, aut facilitatem quandam ad inveniendum medium in demonstrationibus & sic solum potest pertinere tanquam ratio, aut pars, vel perfectio ad illum habitum, seu virtutem, quæ est demonstrativa. Sed prudentia non est virtus demonstrativa. Ergò solertia non potest attinere ad prudentiam, tanquàm legitima pars illius. Maior apparet certa, & minorem probo; demonstratio non est de contingentibus, sed de necessarijs. Sed prudentia non versatur circà necessaria, sed solum circà contingentia agenda, vel agibilia. Ergo prudentia non est virtus demonstrativa, nec solertia potest pertinere ad illam, tanquam pars illius.

DECIMO Septimo arguitur, ad prudentiam proprijssimè, & principalissimè pertinet quod sit benè consiliativa, & sic solum potest pertinere ad eam tanquàm pars, aut perfectio, vel proprietas, id, quod deservit, & iuvat ad consiliandum: vel quod ad minus non impedit congruam, seu competentem consultationem. Sed solertia non solum non conducit; verum etiam impedit congruum, seu convenientem modum consultationis. Ergò solertia non potest esse pars, aut perfectio attinens ad prudentiam. Minorem probo; ad debitum, & congruentem modum consiliandi exigitur, quod consultatio fiat paulatim cum detentione, & ratiocinatione, vt docet

Phi-

Philosophus in capite 9. sequenti; ad solertiam autem; cum sit quædam custochia, seu facultas cõiectatrix attinet, quod cum promptitudine, velocitate, & sinè detentione, & non ratiocinando fiat coniectatio. Ergò solertia opponitur modo connaturali consultandi, & illum impedit. Et sic non potest vllo modo pertinere ad prudentiam.

DECIMO Octavo arguitur, vna, & eadem ratio non videtur propriè pertinere, tanquàm legitima pars diversis habitibus, seu facultatibus. Sed solertia videtur attinere, vt propria pars ad aliã facultatem distinctam à prudentia. Ergò non potest pertinere ad prudentiam, tanquàm legitima pars illius. Minorem, in qua apparet præcipua difficultas probo; solertia enim propriè sumpta dicit bonam coniecturationem. Sed vti coniecturatione, est proprium rhetoris, seu rhetorici. Ergò solertia pertinet propriè tanquam pars illius ad aliam facultatem, aut habitum distinctum à prudentia: & sic non potest pertinere ad prudentiam tanquàm pars ipsius.

DECIMO Nono arguitur contra quintam conclusionem ad probandum, quod ratio non sit pars prudentiæ. Id, quod se habet vt subiectum respectu alicuius accidentis, non dicitur, nec est pars illius. Homo enim suscipiens calorem, aut albedinem, nec est, nec dicitur pars caloris, aut albedinis. Sed ratio se habet vt subiectum suscipiens in se prudentiã; ob quod prudentiam diffinit Philosophus in capite quinto præcedenti, dicens; quod est habitus agendi vera cum ratione; idest, agendi cum intellectu, in quo tanquàm in propria potentia conservatur, & per quam operatur. Ergò ratio nullo modo potest habere, quod sit pars prudentiæ.

VIGESIMO Arguitur, illud, quod proprius convenit alijs virtutibus, quàm prudentiæ, non videtur rectè appropriari prudentiæ tanquàm pars illius. Sed ratio non solum non est propria perfectio, & complementum prudentiæ; verum etiam proprius competit alijs virtutibus intellectualibus, quàm prudentiæ. Ergò non rectè appropriatur prudentiæ, tanquam pars, aut perfectio illius. Minorem probo; ratio propriè dicit, & exprimit intellectum, vt discurrentem, seu vt ratiocinantem. Sed intellectus, vt ratiocinans, vel discurrens, non solum convenit prudentiæ, verum etiam cum maiori proprietate convenit scientiæ, & sapientiæ. Ergò ratio non solum non est propria perfectio, & complemẽtum prudentiæ, verum etiam proprius competit alijs virtutibus intellectualibus, quàm conveniat prudentiæ; & sic non rectè assignatur pro parte, aut perfectione attinente propriè ad completionem, & integritatem prudentiæ.

VIGESIMO Primo arguitur; ratio enim & intellectus coincidunt essentialiter in eadem potentia, cui ambæ rationes competunt. Ergò posito intellectu, secundo loco pro parte, seu perfectione complente prudentiam, non erat necessarium assignare tanquàm distinctam partem, ipsam rationem. Et sic enumeratio proposita in quinta conclusione, assignando rationem pro determinata parte prudentiæ, ab alijs partibus assignatis distincta, videtur superflua, & sic potius omittenda, quàm amplexanda.

VIGESIMO Secundo arguitur, si ratio competeret prudentiæ tanquàm legitima pars illius; ea, quæ competunt rationi, seu de ratione verificantur; etiam competerent prudentiæ, & de illa verificarentur. Sed ea, quæ dicuntur, & verificantur de ratione, non possunt verificari de prudentia. Ergò ratio non potest esse verè, & propriè pars prudentiæ. Maior patet: quià ea, quæ conveniunt parti, etiam debent convenire toti, cuius est pars. Et minorem probo; de ratione enim dicitur, & verificatur, quod detur ratio superior, & inferior. Sed hoc non attribuitur prudentiæ, nec de prudentia verificatur, quod detur prudentia superior, & inferior. Ergò ea, quæ attribuuntur rationi, & de ipsa ratione verificantur; non conveniunt prudentiæ. Et consequentèr, non apparet verificabile, quod ratio sit pars prudentiæ.

VIGESIMO Tertio arguitur contra sextam conclusionem ad probandum, quod providentia non sit pars prudentiæ. Nihil enim habet, quod sit pars sui ipsius. Sed providentia, & prudentia sunt idem Ergò non rectè assignatur providentia pro parte respectu prudentiæ. Maior cõstat: & minorem probo; nàm secundum D. Isidorum libro 10. Etimologiarum, capite 15. prudens dicitur, quasi procul videns, & secundum Boetium in libro de Consolatione hoc ipsum competit providenti; itavt secundum idem dicatur homo prudens, & providens. Ergò prudentia, & providentia, à quibus præstantur dictæ denominationes; etiam debent esse idem. Ac per consequens, non rectè assignatur

natur providentia pro parte respectu prudentiæ.

VIGESIMO Quarto arguitur, si providentia esset pars prudentiæ; conveniret prudentiæ indifferenter, seu æquo modo, quod sit speculativa, & practica; nàm providentia absolutè sumpta ad vtrumque eodẽ modo videtur dicere ordinem. Sed prudentia non habet indifferentiã ad hoc, quod sit practicà, vel speculativa; sed determinatè est practica; cùm perseverset circà agẽda, seu agibilia ab hominibus, in ordine ad quæ determinatè habet, quod sit habitus, seu virtus practica. Ergò non includit, aut respicit providentiam, tanquam legitimam partem sui.

VIGESIMO Quinto arguitur; si providentia esset aliquo modo pars prudentiæ, maximè quia influeret, seu causaret aliquem, aut aliquos actus ex his, quæ pertinent ad prudentiam; nàm cum prudẽtia vere, proprie, & simpliciter habeat quod sit habitus operativus; quomodo potest salvari, aut verificari, quod providentia sit pars illius, absque eo, quod influat, seu causet aliquem actum ex his, qui propriè pertinent ad prudentiã. Sed providentia non causat aliquẽ actum ex pertinentibus legitimè ad prudentiam. Ergò providentia non potest esse pars prudentiæ. Maior apparet certa, & minorem probo: actus enim absolutè attinentes ad prudentiam sunt præcipere, consiliari, & iudicare, sed nullus ex his actibus propriè correspondet providentiæ, tanquam effectus, seu exercitium illius. Ergò providentia non causat aliquem actum ex his, qui propriè pertinet ad prudentiam, nec potest esse propriè, & legitimè pars illius.

VIGESIMO Sexto arguitur; si providentia esset pars prudentiæ, non posset prædicari de illa; cum nulla pars prædicetur de suo toto; sed providentia, vera, & legitima prædicatione dicitur, & verificatur de prudentia. Hæc enim est vera prædicatio; prudentia est providentia. Ergò providentia non potest habere rationem partis respectu prudentiæ.

VIGESIMO Septimo arguitur contrà septimam conclusionem ad probandum; quod circunspectio non sit pars prudentiæ. Si circũspectio esset pars prudentiæ; cõponeretur, & compateretur cũ illa. Sed circunspectio non apparet componibilis, aut compatibilis cùm prudentia. Ergò non potest esse pars illius. Maior est certissima, & minorẽ probo; circunspectio enim ex se videtur dicere, aut importare quandam considerationem eorum, quæ circunstant. Sed ea, quæ circunstant, sunt infinita; & infinita non possunt comprehendi à ratione, cui inest prudentia, nec à prudentia ipsa. Ergò circunspectio non est composibilis, aut compatibilis cùm prudentia; nec potest esse pars illius.

VIGESIMO Octavo arguitur, circunspectio non videtur attinere ad virtutes intellectuales. Sed prudentia verè, & secundum suam essentiam habet, quod sit virtus intellectualis. Ergò circunspectio non attinet ad prudentiam, nec potest esse pars illius. Cætera constant. Et maiorem probo, circunspectio enim propriè, & per se solum dicit respectum ad circunstantias occurrentes. Sed respicere circunstantias ad illas observandas, non videtur pertinere ad virtutes intellectuales, sed solum ad morales. Ergò circunspectio non pertinet propriè, & perse ad virtutes intellectuales; & cùm prudentia sit virtus intellectualis, non pertinet propriè ad illam; ob quod non potest obtinere rationem partis respectu illius.

VIGESIMO Nono arguitur; circunspectio videtur contineri in providentia. Ergò post quam providentia est assignata, & annumerata inter partes prudentiæ, otiosum, & valde superfluum est assignare, & annumerare seorsim circunspectionem pro nova parte respectu eiusdem virtutis. Antecedens probo; ad circonspectionem per se pertinet videre, seu considerare ea, quæ circunstant; ad providentiam vero attinet prospicere ea, quæ sunt procul. Sed potens prospicere ea, quæ sunt procul, etiam potest prospicere, aut videre quæ circunstant. Ergò providentia continet in se circunspectionem; âc per consequens, post assignationem providentiæ non debuit assignari seorsim circũspectio pro parte prudẽtiæ.

TRIGESIMO Arguitur contrà vltimam conclusionem ad probandum, quod cautio nullo modo sit pars prudentiæ. Cautio non habet locũ in prudentia. Ergò nec potest esse pars illius. Antecedens pro bo; cautio non habet locum in virtutibus. Sed prudẽtia est virtus. Ergò cautio non habet locum in prudentia. Maiorem probo: cautio per se ordinatur ad vitandum malum, & sic solum videtur habere locum, vbi occurrit malum vitandum. Sed in virtutibus; cùm absolutè, & simpliciter sint de genere bonorũ, non occurrit aliquod malũ vitandum. Ergò cautio non habet locũ in virtutibus; & cùm prudentia sit vera, & perfe-

ctissima virtus, cautio non videtur habere locum in prudentia, nec posse induere rationem partis respectu illius.

TRIGESIMO Primo arguitur, cautio videtur contineri in providentia, ergò assignata providentia pro parte prudentiæ, non debuit assignari cautio seorsim pro parte distincta ab ipsa providentia. Antecedens probo; ad cautionem enim propriè pertinet cavere, seu vitare mala. Sed cavere, seu vitare mala est ratio contenta in providentia. Ergò cautio continetur in providentia. Minorem probo, sicut eiusdem artis est vitare ægritudinem, quæ habet rationem mali, & providere sanitatem causando eam; vt apparet in medicina; ità pariformiter ad eandem facultatem humanam intrà suam lineam attinet providere bona, & cavere mala. Sed ad providentiam proprie, & legitimè pertinet providere bona in ordine ad agendum. Ergò etiam ad providentiam debet pertinere cavere, & vitare mala; ità vt cautio contineatur in providentia; & consequenter, postquam providentia est assignata pro parte prudentiæ, non debuit seorsim assignari cautio.

DENIQVE Arguitur, si cautio pertinet ad prudentiam, maximè in ordine ad vitandum omnia mala; si quidem non apparet maior ratio, aut minor necessitas ad vitandum vnum, quàm aliud. Sed ad prudentiam non pertinet vitare omnia mala. Ergò nec cautio pertinet ad prudentiam. Maior videtur certa, & minorem probo; ad prudentiam non pertinent impossibilia; sed potius intendere impossibilia est contra prudentiam. Sed impossibile apparet vitare omnia mala. Ergò ad prudentiam non pertinet vitare omnia mala; nec similiter conuenit cautio. Ac per consequens, cautio nullo modo potest esse pars illius.

RESPONDETVR Ad primum argumentum omissa maiori, negando minorem, & ad probationem potest responderi dupliciter; primò omissa maiori, distinguendo minorem. Sed memoria, & prudentia non pertinent ad eandem partem, seu potentiam animæ, distinguo minorem, memoria sensitiua, & prudentia, concedo minorem. Memoria spiritualis, & prudentia, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si memoria sensitiua non pertineat ad eandem partem, ad quam pertinet prudentia, & ob istam causam debeat excludi ab eo, quod sit pars illius; tamen memoria spiritualis retinens spirituales species, pertinet ad eandem partem animæ, ad quam pertinet prudentia; cum talis memoria sit ipse intellectus secundum quod est conservativus specierum. Et de ista memoria optimè verificatur, quod sit pars prudentiæ.

SECVNDO Respondetur; quod ad hoc vt aliquid habeat rationem partis respectu prudentiæ, non exigitur, quod pertineat ad eandem potentiam cui prudentia inest; sed satis est, quod aut deserviat per se loquendo ad eliciendas operationes prudentiæ; aut quod prudentia habeat dependentiam ab eo. Et cùm memoria sensitiva per se, aut requiratur, seu exigatur, vel ad minus deserviat, ad perfectum exercitium, aut exercitationem prudentiæ: inde est, quod ad hoc loquendo de memoria sensitiva; optimè stat, & componitur, quod talis memoria ponatur, & anumeretur inter requisita complentia, & quasi integrantia prudentiam per modũ partis integralis illius. Ita Angelicus Magister 2. 2. quæstione 49. articulo 1. ad 1. dicens: *Prudentia applicat vniversalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: Vnde multa, quæ pertinent ad partem sensitiuam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.*

AD Secundum argumentum responderi posset; imprimis negando maiorem: quia bene stat quod aliquod totum habeatur, & causetur vno modo, & partes illius causentur, & habeantur alio modo valde diverso. Homo enim, seu humanum compositum constat, tanquam ex legitimis partibus essentialibus ex materia prima, & anima rationali; & tales partes, scilicet anima rationalis, & materia prima causantur, seu producuntur per creationem; & compositum hominis producitur per generationem. Ergò etiam si admittatur; quod memoria, & prudentia causentur, seu adquirantur, & habeantur diverso modo; hoc non auferet, quod vna, nempè memoria sit pars alterius, scilicet prudẽtiæ. Secundo respõdetur omissa, vel admissa maiori, negando minorẽ. Et ad probationẽ, distinguo maiorẽ. Memoria est quædam facultas naturalis præstita ab ipsa natura, distinguo maiorẽ. Memoria sumpta, quasi fundamẽtaliter, & initiativè, pro capacitate ad conservãdas species repræsentativas obiectorũ, concedo maiorem. Memoria sumpta perfectè, seu complectivè, & terminativè pro ipsa actuali reservatione, & perfecta conservatione dictarum specie-

cie-

cierum, nego maiorẽ. Sed prudentia, ex eo quod eſt virtus humana non cauſatur, aut habetur à natura, ſed per aſſuefactionem actuum humanorum, diſtinguo minorem. Quantum adeſſe habituale, & ſtatum perfectum virtutis, concedo minorem. Quantum adeſſe initiativum, & quaſi fundamentale ipſius prudentiæ nego minorem, & conſequentiam. Quia ſicut memoria quantum ad capacitatem retinendi ſpecies habet eſſe à natura; ſic prudentia quantum adeſſe initiativum, & quaſi fundamẽtale, ab ipſa natura cauſatur, & præſtatur. Et ſicut prudentia ſecundum ſuum ſtatum perfectum cauſatur aſſuefactione: ità proportionabiliter memoria, quantum ad ſtatum perfectum memorandi dependet ab aliqua humana aſſuefactione. Ità vt verificetur: quod proportionabiliter obſervant ſimilẽ modum productionis, ob quod nullum impedimentum habent ex hoc capite ad hoc vt vna ſit pars alterius. Quam doctrinam amplius declarat Angelicus Parens, & Magiſter vbi proximè ad ſecundum, dicens *Quod ſicut prudentia aptitudinẽ quidem habet ex natura, ſed eius complementum eſt ex exercitio, vel gratia. Ità etiam vt Tullius dicit in ſua Rhetorica, memoria non ſolum à natura perficitur, ſed habet plurimum artis, & induſtriæ. Et ſunt quatuor, per quæ homo proficitur in benè memorando. Quorum primum eſt, vt eorum, quæ vult memoria quaſdam ſimilitudines aſſumat conuenientes, nec tamen omninò conſuetas: quia ea quæ ſunt inconſueta magis miramur; & ſic in eis animus magis, & vehementius detinetur: ex quo fit, quod eorum, quæ in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem neceſſaria eſt huiuſmodi ſimilitudinum, vel imaginum ad inuentio quia intentiones ſimplices, & ſpirituales facilius ex anima euanuantur, niſi quibus ſimilitudinibus corporalibus, quaſi alligentur: quia humana cognitio potentior eſt circa ſenſibilia. Vndè, & memorativa ponitur in parte ſenſitiua. Secundo oportet, quod homo ea, quæ memoriter vult tenere ſua conſideratione ordinatè diſponat. Vt ex vno memorato facilè ad aliud procedatur Vnde Philoſophus dicit in libro de Memoria à locis videmur reminiſci aliquando. Cauſa autem eſt: quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet, vt homo ſolicitudinem apponat, & affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari: quia quantò aliquid magis fuerit impreſſum animo, tantò minus elabitur. Vndè, & Tullius dicit in ſua Rhetorica; quod ſollicitudo conſeruat integras ſimulacrorum figuras. Quarto oportet, quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Vndè Philoſophus dicit in libro de Memoria, quod meditationes memoriam ſeruant. Quia vt in eodem libro dicitur cõſuetudo eſt quaſi natura. Vndè quæ multoties intelligimus, citò reminiſcimus, quaſi naturali quodam ordine ab vno ad aliud procedentes.*

AD Tertium argumentum reſpondetur omiſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod etiam ſi verum ſit, quod memoria non verſetur circà futura, ſicut prudentia, tamen prudentia per ſe attendit ad præterita, circà quæ verſatur memoria; quia oportet ad conſiliandum, & prudenter operandum, ſeu procedendum circà humana agibilia, memoriam habere de præteritis, ad diſcernendum bona à malis, vitando mala, & amplectẽdo bona. Vnde Angelicus Præceptor, vbi proximè in ſolutione ad tertium, ait *Quod ex præteritis oportet nos, quaſi argumentum ſumere de futuris. Et ideò memoria præteritorum neceſſaria eſt ad conſiliandum de futuris.*

AD Quartum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi memoria eſſet pars prudentiæ, quid quid cõtrariatur memoriæ; etiam contrariaretur prudentiæ, diſtinguo maiorem, contrariaretur etiam prudentiæ aliqualiter, ſeu indirectè, & mediatè ſaltim, concedo maiorem. Contrariaretur virtuti prudentiæ directè, & immediatè, eodem modo, ac opponitur, ſeu contrariatur memoriæ, nego maiorem. Sed aliquid contrariatur memoriæ, quod non contrariatur prudẽtiæ, diſtinguo minorem; quod non contrariatur prudentiæ directè, & immediatè eo modo, quo contrariatur ipſi memoriæ, tranſeat minor: quod non contrarietur prudentiæ ſaltim mediatè, & indirectè, nego minorem, & conſequentiã. Quia oblivio, quę immediatè, & directè repugnat memoriæ; quanvis non adverſetur immediatè prudentiæ; tamen adverſatur illi mediatè, hoc eſt, mediãte prudẽtia: & hoc ſufficit, vt memoria obtineat, & cõſeruet rationem partis eiuſdem prudentiæ.

AD Quintum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Nàm intellectus, quem aſſignat Macrobius pro parte prudentiæ non eſt, habitus intellectus principiorum, qui conſtituit determinatam virtutem intellectualẽ condiviſam à prudẽtia ſed eſt determinata quædã intelligentia, cõſiſtẽs in recta exiſtimatione de quodã particulari fine, qui deſervit ad formandã propoſitionem minorem in ſyllogiſmo

practico. Et cum huiusmodi intellectus, seu intelligentia, de qua loquitur secunda conclusio superius proposita, non condividatur à prudentia; fit cõsequens, quod ex quinto argumento solum convincitur; quod habitus intellectus principiorum non habeat rationem partis respectu prudentiæ; non verò quod id non conveniat intellectui, secundum acceptionem determinam in quinta conclusione.

AD Sextum argumentum respondetur, distinguendo antecedens. Intellectus non pertinet ad prudentiam, distinguo; intellectus sumptus pro intellectione speciali exprimente rectam existimationem de dicto fine particulari, nego minorem, intellectus sumptus in alijs acceptionibus, scilicet, aut pro potentia intellectiva, aut pro habitu principiorum, aut pro acuta, & alta perspectione divinorum, omitto minorem. Ergò non potest aliquo modo esse pars prudentiæ, distinguo consequẽs; si sumatur in istis vltimis acceptionibus propositis, omitto minorem. Si sumatur in priori acceptione relata in sensu, in quo loquitur secunda cõclusio, nego minorem, & consequentiam.

AD Septimum argumentum respondetur; omissa, aut admissa maiori, quę etiam optimè posset negari, negando minorem. Et ad probationem dico, quod imprimis, vt Aristoteles docet in hoc capite, & in aliquibus exequentibus, ad prudentiam attinet cognitio, & cõsideratio, non solum rerum singularium, verum etiam rationum vniversalium: & sic quànvis intellectui, cui attribuitur, quod sit pars prudentiæ, conveniret etiam, quod versaretur determinatè circà vniversalia, non ideò removeretur ab hoc, quod respiceret idem obiectum, ac prudentia, & quod sit pars illius. Præterquã quod intellectus iste, de quo loquitur secunda conclusio, est determinata intelligentia versans circà particularem finem. Et sic quanvis prudentia solum versaretur circà particularia, salvatur sufficiens proportio inter dictum intellectum, & prudentiam, ad hoc vt ille sit pars istius.

AD Octavum argumentum respondetur dupliciter: primò, quod non est contrà rationem partis, quod secundum aliquam formalitatem habeat maiorem extensionem, quam totum, cuius est pars. Nàm genus constituens quamlibet speciem, habet rationem partis respectu illius, & tamen inquantum genus est, habet maiorem extensionem quàm species: & sic absolutè loquendo non obstaret, quod intellectus, seu intelligentia, de qua est sermo in præsenti, haberet maiorem extensionem, quàm prudentia, secundùm aliquam considerationem; ad hoc vt aliquo modo esset etiam pars prudentiæ. Secundò respondetur, quod licet intellectus sumptus pro potentia intellectiva habeat maiorem extensionem, quàm prudentia; tamen non habet illam intellectus, secundum quod dicit determinatam intelligentiam, & sic nullum habet impedimentum ad hoc, vt sit pars dictæ virtutis prudentiæ.

AD Nonum argumentum respondetur distinguẽdo maiorem; partes legitimæ prudentiæ sunt propriæ respectu eiusdem prudentiæ, distinguo maiorem, sunt propriæ in aliqua ex quatuor acceptionibus proprij, concedo maiorem. Sunt propriæ determinatè, & præcisè in quarto modo proprij, nego maiorem. Sed docilitas non videtur esse quid proprium respectu prudentiæ, distinguo minorem. Non est quid proprium quarto modo, concedo minorem. Nõ est quid propriũ saltim secundo modo, nego minorem, & consequentiam. Quià satis est, quod sit proprium secundo modo, vt obtineat rationem partis respectu illius. Vnde Angelicus Præceptor dicta quæstione 49. art. 3. ad 1. dicit *Quod etsi docilitas vtilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam pertinet.*

AD Decimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; virtutes humanæ, & ea, quæ ad eas pertinent, tanquam partes earum, habentur per assuefactionem, distinguo maiorem, quàntum adesse, seu statum perfectum virtuosum, concedo maiorem. Absolutè loquendo, & quoad omne esse, seu statum, nego maiorem. Sed docilitas non habetur, seu adquiritur per assuefactionem humanam, distinguo minorem; absolutè, & quantum ad omnẽ statum, omitto minorem. Quantum ad statum perfectum virtuosum, & quasi artificialẽ, quem habet nego minorem, & consequentiã. Vndè Angelicus Parens ibidem ad 2. ait: *Quod docilitas, sicut, & alia, quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est à natura, sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium; dum scilicet homo solicitè, frequenter, & reverentè applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.*

AD Vndecimum argumentum

respondetur, admissa maiori, negãdo minorem. Et ad probationẽ similitèr, concedo maiorem, & nego minorem. Quia humana docilitas, etiam si sumpta quasi aptitudinalitèr, seu fundamentalitèr, seu initiativè, quantum ad suam productionem, non subdatur arbitrio, & potestati humanæ; tamen posteà quantum ad vsũ, seu exercitium: & ad perveniendum ad statum consumationis potestati, & arbitrio humano subditur, & sic est capax, & digna laude, participando id, quod propriè attinet ad virtutes; ob quod componitur, & stat optimè, quod sit pars virtutis; & specialitèr prudentiæ, ad quam specialitèr deservit.

AD Duodecimum argumentum respondetur, omissa, vel admissa maiori, negando minorem. Quia tam docilitas, quàm prudentia pertinent, tàm ad discipulos, quàm ad magistros; ad magistros enim pertinet prudentia: quia sunt præceptores; attinet etiam docilitas, seu promptitudo ad percipiendam eruditionem; quia vt dicitur Proverbiorum primò: *Audiens sapiens sapientior erit.* Attinet etiam ad discipulos, quod habeant docilitatem, vt argumentum admittit. Et etiam convenit, quod habeant prudentiam; quia vt docet Angelicus Magister, vbi proximè in solutione ad tertium. *Per prudentiam aliquis præcipit, non solum alij s. Sed etiam sibi ipsi vt dictum est. Ad quorum prudentiam pertinet docilitas: quanuis etiam ipsos maiores oporteat, dociles quantum ad aliqua esse: quia nullus in his, quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit.* Ex quibus constat; quod tam docilitas, quàm prudentia conveniunt eisdem subiectis; & quod debito modo connectuntur ad hoc, vt vnum sit pars alterius.

AD Decimum tertium argumentum respondetur primò; quod vt supra in solutione aliquorum argumentorum ostendimus, ad hoc vt aliquid pertineat ad prudentiam, & computetur inter partes illius, non est necessarium, quod contineatur in eadem potentia, sed satis est, quod per se deserviat ad prudentiam, seu cõveniat ad exercitiũ illius. Et cũ solicitudo; etiã si non attineret ad eandẽ potentiam, cui inest prudentia; tamen deserviat ad prudentiam. Inde est, non obstare, quod pertineat ad aliam distinctam potentiam ab ea, in qua est prudentia, vt sit pars illius. Secundo admisso adhùc quod partes prudentiæ debeant inesse eidem potentiæ simul cum prudentia, concedo maiorem, & nego minorem. Et ad probationem admissa etiam maiori, distinguo minorem: sed motio maximè pertinet ad potentiam appetitivam, distinguo minorem, quantum ad facultatem applicativam, seu executivam concedo minorem. Quantùm ad vim, seu facultatem directivam, nego minorem, & consequentiam. Quià directivè motio, & solicitudo ad intellectum pertinent, sicut pertinet ipsa prudentia. Et sic conservat quod sit pars prudentiæ. Ità D. Thomas 2. 2. quæstione 47. articulo 9. ad primum dicens: *Quod motus quidem pertinet ad vim appetitiuam sicut ad principium mouens; tamen secundum præceptum, & directionem rationis, in quo consistit ratio solicitudinis, ad intellectum.*

AD Decimum quartum argumentum respondetur; admissa maiori, negando minorem. Et ad probationem nego maiorem; quia solicitudo etiam si aliquando non supponat certitudinem veritatis; tamen aliquando eam præsupponit; & aliquando ad ipsam ordinatur; & ex vtroque capite ostendit conformitatem cum ipsa. Ità vt nullo modo contrarietur; & sic optimè salvatur, quod prudentia respiciat, & habeat vt partem propriam solicitudinem: vndè ibidem in solutione ad secundum, inquit Angelicus Magister. *Quod secundum Philosophum in prima Æthicorum capite tertio. Certitudo non est similitèr quærenda in omnibus, sed in vnaquaque materia secundum proprium modum. Quia verò materia prudentiæ sunt singularia contingentia. Circà quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omninò solicitudo tollatur.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur cum eodem Angelico Magistro in eodem articulo in solutione ad tertium. *Quod magnanimus dicitur esse piger, & otiosus; non quià de nullo sit solicitus; sed quia non est superfluè solicitus de multis; sed confidit in his, de quibus confidendum est, & circà illa non superfluè solicitatur. Superfluitas enim timoris, & diffidentiæ facit superfluitatem solicitudinis: quia timor facit nos consiliari sicut supra dictum est; cum de passione timoris ageretur.* Ex qua doctrina liquet, quod quanvis solicitudo nimia, & excessiva reijciatur à magnanimitate, & illi adversetur; tamen solicitudo moderata, & rationalis nullo modo contrariatur magnanimitati,

nec prudentia, ſed potius cum illis conformatur; taliter quod poſsit eſſe pars vtriuſque, ſecundùm quod deſervit, & convenit vtrique: & ſpecialiter pars prudentiæ: ex eo quod eſt magis neceſſaria ad illam.

AD Decimum ſextum argumentum reſpõdetur, diſtinguendo maiorem; ſolertia propriè, & per ſe dicit facilitatem, & habilitatem quandam ad inveniendum medium indemonſtrativis diſtinguo maiorem, ſolertia abſolutè ſumpta, nego maiorem. Solertia ſumpta determinatè pro quadam ſpecie, aut differentia illius, omitto maiorem; & omiſſa etiam minori, nego conſequentiã. Quiã licèt ſolertia ſecundum vnam conſiderationem ſit determinata ad quærendum medium indemoſtrativis, tamen ſecundum aliam conſiderationem, & acceptionem, determinatè dicit habilitatẽ, & facilitatẽ ad quærendum mediũ in practicis, ſeu ad deducendam concluſionem practicam. Et hoc modo ſe habet, vt pars reſpectu prudentiæ. Ità deducitur ex Angelico Magiſtro ex quæſtione 49. eiuſdem partis articulo 4. ad 1. vbi ait. *Quod ſolertia non ſolum ſe habet circà inuentionem medij indemonſtratiuis, ſed etiam in operatiuis; puta cum aliquis videt aliquos alicui amicos factos, coniecturando putat eos fuiſſe inimicos eiuſdem, vt ibidem Philoſophus dicit, & hoc modo ſolertia pertinet ad prudentiam.*

AD Decimum ſeptimum argumẽtum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem diſtinguo antecedens: ad debitum, legitimum, & connaturalem modum conſiliandi exigitur, quod conſultatio fiat paulatim, diſtinguo, per ſe loquendo, aut vt implurimum, & ſpecialiter quando non occurrit neceſsitas exigens celeritatem, aut brevitatem circà determinationem reſolutionis, concedo antecedens. Exigitur, quod conſultatio fiat paulatim ſemper; & maximè inquam pluribus occaſionibus, in quibus inſtat neceſsitas brevis reſolutionis, nego antecedens. Et conſequentiam. Quiã etiam ſi per ſe loquendo, conſultatio prudentialis debeat fieri paulatim, & cum circunſpectione attenta, afferente aliquam moram, aut detentionem in præſtatione ſententiæ, aut reſolutionis; tamen ſæpiſsimè contingit quod occurrat neceſsitas vrgens, & exigens brevẽ reſolutionem in conſilio; & ad hoc deſervit maximè ſolertia; & quãtũ ad hoc committatur prudentiã & ſe habet vt legitima pars illius. Pro cuius ſolutionis maiori, & firmiori intelligentia, venit meditanda doctrina, quam proponit Angelicus Parens, vbi proximè in ſolutione ad ſecundum, vbi inquit. *Quod Philoſophus vnam rationem inducit in ſexto Æthicorũ ad oſtendendũ, quod eubulia, quæ eſt benè conſiliatiua, non eſt euſtochia, cuius laus eſt in velocj cõſideratione eius, quod oportet. Poteſt autem aliquis eſſe benè conſiliatiuus, & ſi diutius conſideretur, vel tardius: nec tamen propter hoc excluditur, quin bona coniecturatio ad benè conſiliandum valeat. Et quandoque neceſſaria; quandò ſcilicet ex improuiſò occurrit aliquid agendum. Et ideò ſolertia conuenienter pars prudentiæ ponitur.*

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur diſtinguendo maiorem: vna, & eadem ratio non videtur propriè convenire tanquam legitima pars diverſis habitibus, ſeu facultatibus, diſtinguo maiorem: ſub eadem ratione, conſideratione, aut formalitate, concedo maiorem. Sub diverſis rationibus, aut formalitatibus, nego maiorem. Et omiſſa minori, diſtinguo conſequens. Ergò non poteſt pertinere ad prudentiam, tanquam legitima pars illius, diſtinguo cõſequens, ſub ea ratione, aut formalitate, ſub qua pertinet ad aliam facultatem, aut habitũ, concedo conſequentiam. Sub alia nova ratione, aut formalitate, nego conſequentiam. Ità Angelicus Magiſter ad tertium dicens: *Quod Rhetorica eſt ratiocinatur circà operabilia. Vnde nihil prohibet idem ad Rhetoricam & prudentiam pertinere; & tamen coniecturatio hic non ſumitur ſolum ſecundum quod pertinet ad coniecturas, quibus vtuntur Rhetores; ſed ſecundum quod inquibuſcunque conijcere dicitur homo veritatem.*

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & diſtinguendo minorem: ſed ratio ſe habet, vt ſubiectum ſuſcipiens in ſe prudẽtiam, diſtinguo minorem; ratio ſumpta pro potentia ipſa ratiocinativa, concedo minorem. Ratio ſumpta pro bono vſu talis potentiæ, ſeu pro recto conſilio, ſeu conſultatione, nego minorem, & conſequentiam. Quia ratio, quæ ſe habet, vt ſubiectum ſuſcipiens, & conſervans in ſe prudentiam, determinatè eſt ipſe intellectus, qui eſt potentia ratiocinativa, & de tali intellectu, ſeu ratione non procedit quinta concluſio, ſed ſolum loquitur de ratione, quæ ſpecialiter conſiſtit in bono vſu conſultationis, ſeu ratiocinandi practicè. Et huiuſmodi ratio, nec habet, quod ſit ſubiectum prudentiæ, nec

ali-

aliquod aliud impedimentum, ad hoc vt sit pars prudentiæ.

AD Vigesimum argumentum respondetur conformiter à dicta in alijs solutionibus, distinguendo maiorem: illud, quod proprius convenit alijs virtutibus, quam prudentiæ, non potest rectè assignari pro parte illius, distinguo maiorem, sub ea ratione, sub qua pertinet ad alias virtutes, omitto maiorem. Sub alia speciali ratione, sub qua correspondet ipsi prudentiæ; nego maiorem. Et concessa & negata minori sub eadem distinctione, nego consequentiam. Vnde Angelicus Magister vbi supra articulo 5. ad 2. inquit: *Quod certitudo rationis est ex intellectu. Sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim, in quibus vis intellectiua plenariè viget, ratione non indigent; sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus, & Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à cognitione inteligibilium; & tantò magis, quantò sunt minus certa, seu determinata, ea enim, quæ sunt artis, licèt sint singularia; tamen sunt magis determinata, & certa. Vnde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, vt dicitur in tertio Æthicorum. Et ideo quanuis in quibusdam alijs virtutibus intellectualibus sit certior ratio, quàm prudentia; tamen ad prudentiam maximè requiritur, quod sit homo benè ratiocinatiuus, vt possit benè applicare vniuersalia principia ad particularia, quæ sunt varia, & incerta.*

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, distinguendo antecedens; ratio, & intellectus coincidunt in eadem potentia, distinguo antecedens secundum conceptum, aut entitatem principij proximi operativi, concedo antecedens, quantum ad rationem specialium actuum, quos exprimunt, aut denotant, nego antecedens, & consequentiam. Nàm licet verum sit, quod vna, & eadem indivisibilis potentia habeat, & quod sit ratio, & quod sit intellectus; tamen attendendo ad actus, quos denotant, aut exprimunt, habent differentiam aliquam. Et ideò assignantur legitimè vt differentes partes respectu prudentiæ. Ità D. Thomas in solutione ad tertium, dicens *Quod, & si intellectus, & ratio non sint diuersæ potentiæ, tamen denominantur ex diuersis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione, & discursu, & ideò vtrumque ponitur pars prudentiæ, vt ex dictis patet.*

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, si ratio esset pars prudentiæ, ea, quæ competunt rationi, & de ratione verificantur, etiàm competerent prudentiæ, distinguo maiorem; ea, quæ competunt rationi, consideratæ quantum ad inquisitionem, & discursum practicum actualem, sub ea ratione, sub quà assignatur pro parte prudentiæ concedo maiorem. Ea, quæ competunt rationi secundùm quod dicit, aut significat potentiam, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Quia ratio non assignatur pro parte respectu prudentiæ absolutè, & secundùm omnem considerationem, sed determinatè, & in ea acceptione, de qua loquitur quinta conclusio; & quid quid secundum istam considerationem convenit rationi, aut illi attribuitur, etiàm convenit prudentiæ; ob quod rectè illi attribuitur quod sit pars respectu dictæ virtutis.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed providentia, & prudentia sunt idem, distinguo minorem; eo modo, quo coincidunt pars, & totum, concedo minorem. Sunt idem formalissimè, & absolutè, ità vt idem sit, dicat, & exprimat vna, ac alia, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si prudentia, & providentia aliquo modo coincidant, tamen distinguntur vt totum, & pars eo modo, quo explicat Angelicus Magister, dicta quæstione 49. articulo 6. ad primum, dicens: *Quod quandocunque multa requiruntur ad vnum; necesse est vnum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Vndè in quolibet toto necesse est esse vnam formalem partem, & prædominantem, à qua totum vnitatem habet. Et secundum hoc prouidentia est principalior inter omnes partes prudentiæ; quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt, vt aliquid rectè ordinetur in finem, & ideò nomen ipsius prudentiæ sumitur à prouidentia, sicut á principaliori sua parte.*

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, primò negando maiorem. Quià prudentia; etiam si principaliter, & simpliciter sit practica; tamen aliquid continet speculationis, seu aliquam partem habet, speculativã; quarè non obstaret, quod providentia esset determinatè speculativa, ad hoc vt sit pars prudentiæ. Secundò dico; quod quanvis providentia absolutè habeat, quod sit indifferens adesse speculativum,

&

& practicum, & tamen prudentia determinatè habeat, quod sit practica, id non obstat ad hoc, vt providentia sit pars prudentiæ: quia solùm attribuitur providentiæ, quod sit pars prudentiæ, secundùm determinatam differentiam practici. hoc est, secundum quod determinatè est pratica. Et denique nego maiorem; ex eo quod providentia, non minus quàm ipsa prudentia habet quod sit practica, vt expressè docet ibidem D. Thomas in solutione ad secundum, dicens: *Quod speculatio est circà vniuersalia, & circa necessaria, quæ secundùm se non sunt procul, cùm sint vbique, & semper; & si sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Vnde prouidentia non propriè dicitur in speculatiuis, sed solùm in practicis.*

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Quia vt docet Angelicus Magister ad tertium: *In recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione prouidentiæ, importatur rectitudo consilij, & iudicij, & præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.* Vndè non solum in aliquem, aut aliquos, sed in omnes actus attinentes propriè ad prudentiam habet providentia influxum: ostendens habere in se id, quod exigitur ad hoc, vt sit pars eius; quarè optimè anumeratur inter eius partes.

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur, notando, quod providentia potest induere, aut terminare varias considerationes, nàm aliquando sumitur pro ratione generica conveniente tàm prudentiæ, quàm alijs facultatibus, seu habitibus diversis à prudentia; & hoc modo, se habet, vt genus; & sic potest prædicari de prudentia, tanquàm de legitima illius specie. Sed cùm genus respectu propriarum specierum habeat rationem partis potentialis, & contrahibilis, non amittit ex hoc capite prædicationis, quod providentia secundum methaphisycam considerationem habeat rationem partis respectu prudentiæ. Deinde providentia secundum phisycam considerationem potest sumi, pro facultate specialitèr disponente ordinationem mediorum in finem; & hoc modo providentia explicat, aut dicit aliquid attinens ad prudentiam, sed non omne, quod continet, aut includit, & hoc modo etiam habet providentia, quod sit pars prudentiæ.

AD Vigesimum septimum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similiter concedo maiorem, & nego minorem. Nam aliud est attendere ad ea, quæ possunt circunstare, aliud verò est considerare ea, quæ de facto occurrunt circunstando. Et licet possibilia sint infinita; ea tamen, quæ vt circunstantia de facto occurrunt, sunt limitata, & determinata. Et quià ad circunspectionem non attinet considerare possibilia, sed existentia, & ista sunt determinata; indè est, quod circunspectio optimè componitur, & compatitur cùm prudentia, & sic potest esse pars illius. Ita D. Thomas articulo 7. ad primum, dicens: *Quod licet ea, quæ possint circunstare sint infinita, tamen ea, quæ circunstant in actu, non sunt infinita, sed pauca quædam sunt; quæ immutant iudicium rationis in agendis.*

AD Vigesimum octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem. Circunspectio non videtur attinere ad virtutes intellectuales, distinguo maiorem, ad virtutes intellectuales, quatenus intellectuales sunt præcisè concedo maiorem. Ad virtutes intellectuales secundum quod induunt, aut participant rationem moralium, nego maiorem. Et concessa minori, distinguo consequens: ergò circunspectio non pertinet ad prudentiam; distinguo consequens, si prudentia consideretur, secundùm quod præcisè habet rationem habitus, seu virtutis intellectualis, concedo consequentiam. Si prudentia consideretur secundùm quod habet rationem virtutis moralis, nego consequentiam. Quia etiam si circunspectio circunstantiarum, per se deserviat, & propriè ordinetur ad perfectionem virtutum moralium; tamen cùm virtutes purè morales non habeant per se facultatem, seu vim, aut virtutem ad perspiciendum, seu circunspiciendum; ideò indigent aliqua virtute intellectuali, habente specialem connexionem cùm ipsis virtutibus moralibus, qualis est prudentia, per quam exerceatur circunspectio. Quarè D. Thomas ad 2. inquit: *Quod circunstantiæ quidem pertinent ad prudentiam sicut ad determinandum ea; ad virtutes autem morales, inquantum per circunstantiarum determinationem perficiuntur.*

AD Vigesimum nonum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens, circunspectio includitur in providentia, distinguo antecedens, includitur tanquam in ratione magis ampla, aut dicente ordinem ad obiectum magis dis-

distans, omitto antecedens. Includitur tanquam intrà propriam speciem, aut rationem formalem proprijssimam, & specificam, nego antecedens. Et consequentiam. Nàm etiam si providentia, per se respiciat obiectum magis distans, quam circunspectio: tamen ambæ rationes habent diversa obiecta formalia; & respiciunt diversas difficultates vincendas. Et sic constituunt, aut exprimunt differentes partes respectu prudentiæ. Quarè Angelicus Magister ibidem in solutione ad tertium argumentum, dicit. *Quod sicut ad prouidentiam pertinet prospicere id, quod est per se conueniens fini; ità ad circunspectionem pertinet considerare; àn sit conueniens fini, secundum ea, quæ circunstant. Vtrunque autem horum habet specialem difficultatem: & ideo Vtrunque eorum seorsim ponitur pars prudentiæ.*

AD Trigesimum argumentum respondetur negando primum antecedens. Et ad probationem, nego maiorem, & ad secundam probationem, concessa maiori, distinguo minorem; sed in virtutibus non occurrit aliquod malum vitandum, distinguo minorem; aliquod malum intrinsecum, aut contentum intrà lineam, & ordinem ipsarum virtutum, omitto minorem. Aliquod malum extrinsecum, impediens elicientiam operationum virtuosarum, nego minorem, & consequentiam Quia quanvis verum sit, quod intrà ipsas virtutes, non occurrat, aut detur malum aliquod purgandum, seu vitandum; occurrit tamen malum, aut quàm plura mala, quæ aut absolutè impediunt, aut ad minus retardant opera virtuosa; & respectu talium malorum exigitur cautio ad virtutes, quę principalitèr pertinet ad prudentiam, ex eo quod prudentia est directiva, & quasi dux, seu moderatrix reliquarum virtutum moralium. Et sic ponitur pars prudentiæ. Quàm doctrinã compendiosius proponit, seu tradit Angelicus Magister, dicta quæstione 49. articulo 8. ad primum dicens: *Quod cautio non est necessaria in moralibus actibus; vt aliquis sibi caueat ab actibus Virtutum, sed vt sibi caueat ab eis, per quæ actus Virtutum impediri possunt.*

AD Trigesimum primum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, distinguo maiorem, ad cautionem propriè pertinet vitare mala, distinguo maiorem mala præcisè, prout mala sunt, & contraria bonis, nego maiorem. Vitare mala in acceptione magis lata, & ampla, secundum quod mala dicunt quodcunque impedimentum extrinsecum obstãs ad conuenientem ordinationem mediorum in finem, aut commodam assecutionem eiusdem finis, concedo maiorem. Sed cavere, seu vitare mala, est ratio contenta in providentia, distinguo minorem vitare mala, secundum quod mala sunt, & directè contraria bonis, quæ providentur, seu de quibus efficitur provisio, concedo minorem. Vitare mala secundum quod nomine malorũ intelligitur quodcunque impedimentum occurrens, & obstans ad convenientem ordinationem mediorum in finem, aut ad perfectam, & commodam assecutionem eiusdem finis, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si ad eandem facultatem, seu habitum pertineat, & prospicere bona, & vitare mala, quatenus contraria sunt illis bonis, quæ prospiciuntur, aut providentur: tamen vitare impedimenta, quæ quomodocunque occurrunt ad retardandum assecutionem finis, non attinet ad providentiam, sed novum motivum, & specialem difficultatem vincendam ostendit, ad quod est necessaria cautio, vt distincta à providentia, & vt exprimens novam partem prudentiæ, distinctam ab ipsa providentia. Ita Angelicus Magister ibidem in solutione ad secundum; dicens. *Quod opposita mala cauere eiusdem rationis est, & prosequi bona, sed Vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideò cautio distinguitur à prouidentia, quanuis Vtrunque pertineat ad vnam Virtutem prudentiæ.*

AD Vltimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, si cautio pertineret ad prudentiam, maximè in ordine ad vitandum omnia mala, distinguo maiorem, ad vitandum omnia mala, quæ per se loquendo, & vt plurimum accidere possunt, concedo maiorem. Ad vitandum omnia mala, quæ absolutè loquendo, & quomodocunque possunt accidere, & occurrere, nego maiorem. Sed ad prudentiam non pertinet vitare omnia mala, distinguo minorem; omnia mala, quæ absolutè loquendo, & quomodocunque possunt accidere, omitto minorem. Omnia mala, quæ per se loquendo, & vt plurimum solent accidere, aut occurrere, nego minorem, & consequentiam. Nàm licet verum sit, quod vitare omnia mala, quæ per accidens, & quomodocunque possunt occurrere, sit impossibile, & prudentia non

intendat impoſsibilia, aut verſetur circà iastamen vitare illa damna, aut mala, quæ per ſe loquendo, & vt impluribus accidunt, non eſt impoſsibile, ſed aſſequibile, & hoc modo verſatur prudentia circa vitationem malorum, media cautione, quæ eſt pars illius. Ita D. Thomas ibidem ad 3. dicens: *Quod malorum, quæ homini vitanda occurrunt, quædam ſunt, quæ vt plurib os accidere ſolent, & talia comprehendi ratione poſſunt, & contra hæc ordinatur cautio, vt totaliter vitentur, vel vt minus noceant. Quædam verò ſunt, quæ vt in paucioribus, & caſualiter accidunt; & hæc cùm ſint infinita, ratione comprehendi non poſſunt, nec homo ſufficit ea præcauere: quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ inſultus diſponere poſsit, vt minus lædatur.*

QVÆSTIO TERTIA.

Verum in prudentia dentur partes potentiales, in quibus poſsit diuidi; & quæ aut quot ſint tales partes?

LICET In capitibus ſequentibus ſermonem inſtituat Ariſtoteles ſeorſim, ſeu in ſpeciali de aliquibus partibus prudentiæ; tamen de partibus correſpondentibus tali virtuti conſiderando eas in communi, & ſecundùm quod prudentia abſolutè ſumpta eſt partibilis in eas, tanquàm in propria membra; ſolùm videtur agere Philoſophus in hoc capite octavo cuius vnicus titulus eſt de partibus prudentiæ. Et vt materiâ, quæ in eo attingitur ſecundùm omnem rationem explanetur; ſuppoſita, & expoſita diviſione, qua partitur prudentia, in prudentiam particularem, ſeu monaſticam; & in prudentiam regnativam, & civilem, & œconomicam, & militarem, tanquàm genus in ſpecies, ſeu in partes ſubiectivas. Et præmiſſa etiam diviſione, qua prudentia ſecatur, quaſi in proprias rationes, aut partes integrales in octo membra, de qua diviſione, & membris dividentibus egimus in ſecunda quæſtione præcedenti; nunc exprofeſſo, licèt magis ſuccinctè, inquirimus; àn in prudentia detur aliquod aliud genus partium, reſpectu quarum fundet novam diviſionem; & quæ, quales, & quot ſint tales partes;

NOTO Primò, in virtutibus, & ſpecialitèr loquendo de virtutibus moralibus repiriri triplex genus partium. Quarum aliæ ſunt ſubiectivæ, aliæ integrales; & aliæ potentiales. Partes enim ſubiectivæ virtutum ſunt illæ, quæ reſpectu rationis attinentis ad determinatam lineam virtuoſam, ſe habent vt ſpecies differentes, de quibus talis ratio communis, tanquàm proprium genus prædicatur. Partes autem integrales in linea virtutum ſunt illæ rationes, aut perfectiones, quæ intra eandem ſpeciem athomam virtutum concurrunt, aut clauduntur, tanquam completiones integrantes ipſam virtutem. Partes autem potentiales ſunt illæ, quæ participantes aliquo modo ſpeciali rationem propriam, ſeu propriè attinentem ad aliquam virtutem, non contrahunt eam adæquatè, ſed incompletè, & quantum ad aliquid. De quo inter alia exempla quæ ad ampliorem manifeſtationem huius doctrinæ poſſent adduci; manifeſtè omnia apparent in linea iuſtitiæ, & in linea temperantiæ, conſiderando ſeorſim vnamquamque earum. Nàm in linea iuſtitiæ partes ſubiectivæ ſunt iuſtitia legalis, commutativa, diſtributiva, & epicheia. Ex eo quod ſe habent vt legitimæ ſpecies, de quibus iuſtitia abſolutè ſumpta poteſt prædicari. Partes autèm integrales ſunt rectitudo, & aliæ plures perfectiones, quæ intrà ipſam iuſtitiam, eam attentè conſiderando inveniuntur, tanquàm partes complentes; & integrantes eam in ſuo proprijſsimo eſſe. Et tandem partes potentiales iuſtitiæ, ſunt quædam aliæ virtutes morales adiunctę, quæ participando ſpeciali modo aliquam ex rationibus attinentibus ad iuſtitiam vt ſic, non participant integrè, & adæquatè talẽ rationem; vt videre eſt in liberalitate, quæ verſando circà alterum, ſicut eſt de ratione iuſtitiæ; tamen non verſatur circà alterum ſub ratione debiti, vt pertinet ad iuſtitiam, ſed gratioſè dando. Et in religione, quæ quanvis verſetur circà alium, nempè circà Deum reddendo debitum cultum, & reſpiciendo debitum, aut operando ſub ratione debiti, eo modo, quo operatur iuſtitia; tamen deficit à iuſtitia; ex eo quod reddit ad æqualitatem debitum Deo, ſicut iuſtitia exigit. Et ſic apparet percurrendo, & attentè conſiderando alias virtutes, quas aſsignat Angelicus Parens 2. 2. vt partes potentiales iuſtitiæ.

DEINDE Hoc ipſum apparet in tem-

temperantia, respectu cuius virtutis se habent vt partes subiectivæ, & propriæ species, abstinentia, sobrietas, & castitas, & vt partes integrales, attemperatio, seu moderatio, & cæteræ aliæ rationes, aut formalitates, quæ ad perficiendam honestatem, & quasi integrandã in suo proprio esse, temperantiam, concurrunt. Et tandem partes potentiales respectu temperantiæ, sunt mansuetudo, clementia, modestia, & aliæ similes, quæ participando aliquo speciali modo rationem moderandi, & attemperandi, quæ est proprijssima ratio temperantiæ; tamen non adæquant modum attemperandi attinentem ad ipsam temperantiam. Sed ab eo aliquo modo deficiunt.

ET Cum in linea virtutum partes potentiales sint illæ, quæ ex aliqua ratione superiori virtutis participant aliquod esse, sed adæquatè non contrahunt totam rationem ad illam virtutem attinentem. Quæstio præsens determinatè procedit de huiusmodi partibus potentialibus applicando determinatè considerationem ad lineam prudentiæ: àn respectu talis virtutis dentur aliquæ virtutes participantes eius rationem incompletè; ita vt habeant sufficientem rationem ad hoc vt dicantur partes potentiales prudentiæ; & quæ sint huiusmodi virtutes.

NOTÒ Secundo ex his, quæ docet Aristoteles in tribus capitibus sequentibus, & amplius, & clarius Angelicus Magister tùm in expositione eorundem capitum; tùm 2. 2. quæstione 51. quatuor esse; in quibus præcipuè apparet, quod habeant rationem partium potentialium respectu prudentiæ, scilicet *eubulia*, quæ est virtus benè consiliativa, seu disponens, & perficiens ad bene consiliandum. Prudentia strictè, & in particulari sumpta, quæ consistit in quodam habitu benè præceptivo, seu disponente, & rectificante ad rectè præcipiendum. Et *synesis* quæ est virtus bene iudicativa, secundum id, quod regulariter, seu implurimum contingit per principia communia. Et *gnome* quæ est virtus bene iudicans circà agenda aliqua particularia in casibus extraordinarijs. Et de istis quatuor habitibus, seu virtutibus determinatè est disputandum: àn eis conveniat, vel non conveniat, quod sint partes potentiales respectu virtutis prudentiæ absolutè, & secundum se consideratæ.

SIT Prima conclusio: eubulia habet verè, & propriè rationem virtutis, potentialis, seu induentis, & observantis rationem partis potentialis respectu prudentiæ vt sic, seu absolutè consideratæ. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele, capite nono sequenti, vbi eubuliæ attribuit, quod sit pars prudentiæ, dicens. *Atque bona quidem consultatio absolutè est ea, quia ad eum finem, qui est absolutè finis, pergitur rectè: quædam autem ea, qua ad aliquem finem. Quod si benè consultare prudentium est; consultatio bona rectitudo est, qua ratione conferens ad aliquem pergitur finem cuius ipsa prudentia est existimatio vera.* Tunc sic; eubulia est habitus benè consultivus, seu disponens ad benè consulendum: vndè bona, seu recta consultatio habitualitèr sumpta est idem, àc eubulia. Sed vt in relato textu sufficienter declarat Aristoteles; bona consultatio est pars prudentiæ; quia benè consultare prudentium est. Ergò et ã eubulia debet esse pars respectu prudentiæ. Sed cum sit aliquid prudentiæ, seu pars illius, non videtur habere rationem partis subiectivæ, nec integralis. Ergò eubulia in comparatione ad prudentiam debet habere rationem partis potentialis.

SED Dices, quod quanvis verum sit Philosophum attribuere eubulię, quod sit aliquid attinens ad prudentes, & ad prudentiam insinuans sufficientèr, quod sit pars illius aliquo modo; tamen ex hoc non convincitur, quod debeat esse pars potentialis: immò potius melius salvatur; & verificatur, quod sit pars subiectiva: cuius ratio est; quia de ratione partium subiectivarum est, quod se habeant, vt species differentes respectu illius, ad quod comparantur vt partes. Et cum eubulia in comparatione ad prudentiam *synesim*, & *gnome* habeat constituere determinatam speciem virtutis distinctam à reliquis compartibus; consequens est; quod eubulia potius debet annumerari inter partes subiectivas prudentię, quàm inter partes potentiales.

SED Contra hoc est; quià ad hoc vt aliqua virtus se habeat, vt pars subiectiva alterius, non sufficit, quod quomodocunque contineatur vt inferior sub alia, nec quod constituat specificam distinctionem respectu aliarum: clementia enim, mansuetudo, & modestia, se habent, vt virtutes inferiores respectu temperantiæ, fundantes inter se specificam distinctionem, vt manifestè apparet, quod inter se comparatæ sunt specie differentes: & tamen non sunt partes subiecti-

iectivæ temperantiæ; quia temperantia solum respicit, & solum cõtinet sub se quasi partes subiectivas, abstinentiam, sobrietatem, & castitatem. Similitèr magnanimitas, & magnificientia continentur sub fortitudine, vt virtutes specie differentes; & vt aliquomodo partes illius; & tamen non continentur, vt partes subiectivæ: quià cum fortitudo sit virtus constituens determinatam, & athomam speciem; non continet sub se aliquas partes subiectivas. Quia ad hoc vt aliqua virtus in comparatione ad aliam superiorem obtineat rationem partis subiectivæ, est necessarium, quod virtus superior, respectu cuius est pars, prædicetur de illa, tanquàm genus de specie. Sed prudentia absolutè sumpta non prædicatur propriè, tanquàm genus de specie de eubulia; non enim valet dicere, eubulia est prudentia; ex eo quod vt Aristoteles docet in capite decimo sequenti: de ratione prudentiæ est, quod sit præceptiva; & eubuliæ secundum se consideratæ, non convenit, quod præcipiat, aut vllo modo sit præceptiva. Ergò eubulia nullo modo potest habere, quod sit pars subiectiva respectu prudentiæ, & sic remanet, quod debeat esse pars potentialis illius.

SED Dices secundo: quod etiam si ex eo quod non fundat prædicationem talitèr quod prudentia absolutè sumpta verificetur de eubulia, non posit eubulia esse pars prudentiæ subiectiva; tamen poterit salvari, quod sit pars integralis; quia eubulia simul cum synesi, & alijs virtutibus compartialibus illius concurrit ad perficiendum, & quasi integrandum ipsam prudentiam: & sic habet rationem partis integralis, & non potentialis prudentiæ.

SED Contrà hoc est: nàm in linea virtutum partes integrales non multiplicant species: aliàs virtus constãs ex pluribus partibus integralibus, aut quasi integrantibus, esset agregatum per accidens, & non ens per se; siquidem compositum, seu conflatum constans ex pluribus similibus partibus specie differentibus, non potest comprehendi, aut diffiniri vnica diffinitione; & sic non est ens per se, sed per accidens. Sed eubulia intra lineam prudentiæ multiplicat speciem virtutis, vt sufficientèr insinuat Aristoteles in capite 9. sequenti, vbi seorsim agit de eubulia, tanquàm de virtute specie differente à reliquis partibus, seu virtutibus, à quibus condividitur. Ergò eubulia non habet propriè rationem partis integrantis respectu prudentiæ absolutè sumptæ. Et cum aliàs non sit pars subiectiva; consequens appareret, quod debeat esse pars potentialis illius.

DEINDE Eadem conclusio est expressa doctrina divi Thomæ 2. 2. quæst. 51. vbi in argumento, seu introductione quæstionis, inquit. *Postea considerandum est, de virtutibus adiunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius.* Et prosequitur instituens sermonem de eubulia, de prudentia præceptiva, de synesi, & gnome. Ergò secundum D. Thomam eubulia habet rationem partis potentialis, aut quasi potentialis respectu prudentiæ; talitèr quod quanvis non sit cum omni rigore pars potentialis eiusdem prudentiæ; ad modum, quo induunt, & habent rationem partium potentialium, respectu iustitiæ, fortitudinis, & temperantiæ; partes, quæ illi adiunguntur, & subordinantur; tamen magis accedunt, & obseruant modum, aut rationem dictarum partium, quàm aliarum.

DEINDE Eadem conclusio confirmatur, & illustratur ex doctrina, quam tradit idem Angelicus Magister in articulo primo eiusdem quæstionis, dicens: *De ratione virtutis humanæ est, quod faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis, proprium est ei, consiliari quia hoc importat quandam rationis inquisitionem, circà agenda, in quibus consistit vita humana. Nàm vita speculatiua est supra hominem, vt dicitur in duodecimo Æthicorum. Eubulia autem importat bonitatem consilij; dicitur enim ab eu, quod est bonum; & bole, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius benè consiliatiua: vndè manifestum est, quod eubulia est virtus humana.* Ex qua doctrina sic argumentor; eubulia enim ex eo quod est facultas, seu habitus rectificans hominem, & perficiens ipsum inquantùm homo est, habet rationem virtutis: & quia perficit hominem determinatè in ordine ad consiliandum est virtus intellectualis attinens ad lineam intellectivam: cum consiliari sit propriũ intellectus. Ergò debet pertinere ad aliquam ex quinque differentijs virtutis intellectualis, quas assignat Aristoteles in toto isto libro sexto, & præcipuè in capite secundo præcedenti. Sed percurrendo omnes dictas differentias, aut species virtutũ intellectualium, quas enumerat, & assignat Philosophus, & eas considerando attentè, ad nullam aliam videtur

detur

detur attinere nisi ad prudentiam, cuius est proprium benè consiliari. Ergò eubulia se habet vt pars adiuncta prudentiæ, & ad ipsius lineam pertinens, talitèr quod ratio adæquata prudentiæ non salvatur in eubulia; nec prudentia possit de eubulia prædicari. Sed hoc est proprium partis integralis, vel quasi potentialis respectu prudentiæ. Ergò eubulia debet habere rationem talis partis potentialis in comparatione ad prudentiam.

SIT Secunda conclusio; habitus intellectualis determinatus, seu determinatè disponens ad rectè præcipiẽdum de agendis, seu in ordine ad agenda, & qui ratione principalioris actus, quem connotat; scilicet præcipiendi, retinet nomen prudentiæ præceptivæ, talis enim habitus habet, quod sit pars potentialis, aut quasi potentialis prudentiæ eo modo quo eadem ratio partis convenit eubuliæ. Hæc conclusio imprimis deducitur ex Aristotele capite 10. sequenti huius præsentis libri, vbi comparans dictum habitum prudentiæ præceptivum ad sagacitatem, inquit: *Non est autem idem sagacitas, & prudentia. Prudentia namque præceptiua est. Finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere. Sagacitas autem iudicatiua est solum.* Ex qua doctrina manifestè constat; quod Aristoteles in ordine ad agendum assignat duos habitus intellectuales distinctos, quorum vnus ordinatur ad benè iudicandum; & alter ad benè præcipiendum de agendis. Sed vtrunque pertinet ad prudentiam absolutè sumptam, & perfectè consideratam. Ergò vtrunque se habet vt pars prudentiæ absolutè, & perfectè consideratæ. Sed non vt pars integralis, nec vt pars subiectiva; ob easdem rationes, quibus hoc ipsum denegavimus in præcedenti prima conclusione eubuliæ. Ergò prudentia sumpta determinate pro habitu intellectuali disponente, & rectificante ad præcipiendum de agendis, est pars potentialis prudentiæ, aut adminus participans, & obseruans modum partis potentialis ipsius prudentiæ, sumptæ, aut consideratæ secundum eius perfectam rationem, & statum.

DEINDE Eandem conclusionem docet, & illustrat Angelicus Magister in dicta quæstione 51. articulo 2. vbi in corpore ait: *Virtus propriè ordinatur ad actum, quem reddit bonum; & ideò oportet secundùm differentiam actuum, esse diuersas virtutes; & maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis; tunc ad eandem virtutem pertinerent diuersi actus; sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderij, & gaudij; & ideò omnia ista pertinent ad eandem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diuersi, nec habent eandem rationem bonitatis. Ex alio enim efficitur homo benè consiliatiuus, & benè iudicatiuus, & benè præceptiuus, quod patet ex hoc, quod ista aliquando abinuicem separantur. Et ideò oportet aliam esse virtutem eubuliam per quam homo est benè consiliatiuus; & aliam prudentiam, per quam homo est benè præceptiuus. Et sicut consiliari ordinatur ad prudentiam, tanquam ad principalius; ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam, tanquam ad principaliorem virtutem, sinè qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sinè prudentia, nec cæteræ virtutes sinè charitate.*

EX Qua doctrina confirmatur ratiocinium supra formatum; nàm distinctio actuum formalium, & per se, est inditium legitimum habituum distinctorum. Sed actus, quo benè præcipitur de agendis est formalitèr distinctus ab eo actu, quo benè consiliatur de agendis. Ergò habitus benè consiliandi, & habitus disponens, & determinans ad benè præcipiendum, sunt habitus differentes. Sed ambo pertinent per se ad prudentiam absolutè, & perfectè sumptam; cùm prudentia per se habeat non solùm, quod sit benè consiliativa, verum etiam, & quod sit benè præceptiva. Ergò vterque habitus continetur intrà rationem, & conceptum prudentiæ absolutè, & completè sumptæ, tanquam rationes, aut causæ attinentes ad ipsius constitutionem. Sed non possunt claudi, aut contineri intrà prudentiam, tanquàm rationes attinentes ad ipsius constitutionem, nisi tanquàm partes illius. Ergò tam habitus disponens ad benè præcipiendum de agendis, qui denominatur prudentia præceptiva, quam habitus disponens ad benè consiliandum, qualis est habitus eubuliæ, habent rationem partis respectu virtutis prudentiæ. Sed non sunt partes integrales, nec propriè subiectivæ, vt ex supra dictis suadetur. Ergò sunt partes potentiales, aut quasi potentiales respectu virtutis prudentiæ.

Confirmat iterum hoc assumptum Angelicus Magister hoc pacto. Ratio habitus virtuosi, seu virtutis humanæ

proprie dictæ consistit in eo, quod faciat hominem benè operantem, seu conformitèr ad rationem procedentem. Ità vt quando homo constituitur benè operans secundùm vnam rationem, solum constituatur, aut detur vnus habitus virtuosus, aut vna virtus secundùm speciem athomam; & quando constituitur, aut efficitur benè operans secundùm diversas rationes dentur diversi habitus virtuosi; seu virtutes differentes secundùm speciem ad causandum illas differentias rectitudinis. Sed per eubuliam fit homo benè consiliativus, & per habitum prudentiæ præceptivæ dicitur, & constituitur benè præceptivus, ergò dicti habitus sunt distincti; & cùm ambo exigantur ad complendam prudentiam absolutè sumptam; absque eo quod ratio, & conceptus prudentiæ completè salvetur in aliquo eorum: consequens est, quod ambo sint partes prudentiæ absolutè sumptæ; & cùm non sint partes subiectivæ, nec integrales, debent esse partes potentiales, aut quasi potentiales illius.

SIT Tertia conclusio synesis, seu sagacitas etiam habet, quod sit pars, & pars potentialis, aut quasi potentialis respectu prudentiæ perfectæ, seu completè, & absolutè sumptæ. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele capite 10. sequenti, vbi loquens de synesi sub nomine sagacitatis, inquit: *Est autem, & ipsa sagacitas, cui contrarium est hebetudo. Quibus sagaces dicimus, ac hebetes: nec idem omninò, ac scientia, & opinio (omnes enim scientes, vel opinantes sagaces essent) nec vna quædam scientia. Vt aut medicina de sanis, aut geometria circà magnitudines; nec enim de his est, quæ sunt semper, & non mouentur. Neque de his, quæ à quouis fiunt, sed de quibus dubitauerit quispiam, aut consultauerit. Qua propter est quidèm de his, circà quæ versatur prudentia.* Ecce vbi synesis, seu sagacitas assignatur à Philosopho, vt habitus versans circà ea, circà quæ versatur prudentia; & cùm non salvetur in synesi, seu sagacitate completè, & integre omne id, quod attinet ad prudentiam; sagacitas solùm potest attinere ad prudentiam tanquàm pars illius. Sed non est propriè pars subiectiva, nec integralis; ex eo quod rationes attinentes ad constitutionem talium partium non salvantur in ea. Ergò à sufficienti enumeratione partium sagacitas debet esse pars potentialis respectu prudentiæ.

DEINDE Eandem conclusionem docet D. Thomas in dicta quæstione 51. articulo 3. & primo suaderi potest ex doctrina, quam proponit in argumento sed contrà, applicando eam, vt oportet ad præsentem materiam. Ait enim: *Iudicium est perfectius, quam consilium: sed eubulia, quæ est benè consiliativa est virtus. Ergo multo magis synesis, quæ est benè iudicativa, est virtus.* Tunc sic non minus exigitur, ratione suæ rectitudinis, & perfectionis, quàm affert, & confert ad bene iudicandum synesis à prudentia, quàm exigatur eubulia ob rectitudinem, quam communicat ad benè consiliandum; cum vtrumque scilicet rectum consilium, & rectum iudicium, necessariò requiratur ad perfectam prudentiam; & aliàs facta comparatione inter consilium, & iudicium, perfectius sit, seu maiorem perfectionem conferat iudicium, quàm consilium. Sed eubulia ratione rectitudinis, quam confert in ordine ad benè consiliandum de agendis, habet, quod sit pars potentialis respectu prudentiæ. Ergo etiam synesis, seu sagacitas; ex eo quod affert, & confert maiorem perfectionem, seu apparet magis necessaria respectu prudentiæ absolutè, & completè sumptæ, debet constituere partem potentialem respectu eiusdem prudentiæ.

DEINDE Conclusio proposita amplius declaratur, & comprobatur ex doctrina, quam tradit Angelicus Magister incorpore eiusdem articuli; vbi hæc habet: *Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum, non quidèm circà speculabilia, sed circà particularia operabilia, circà quæ est prudentia. Vndè secundùm synesim dicuntur aliqui in greco synesi; id est, sensati, vel eusynesi; id est, homines boni sensus. Sicut econtrariò qui carent hac virtute, dicuntur à synesi; id est, insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum, qui non reducuntur in eandem causam, sit etiam diuersitas virtutum. Manifestum est autem, quod bonitas consilij, & bonitas iudicij, non reducuntur in eandem causam. Multi enim sunt bene consiliatiui; qui tamen non sunt benè sensati, quasi rectè iudicantes: sicut etiam in speculatiuis aliqui sunt bene inquirentes propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diuersa, quod videtur prouenire ex dispositione imaginatiuæ virtutis, quæ de facili potest formare diuersa phantasmata. Et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicij, quod est propter defectum intellectus, qui maximè contingit ex mala dispositione communis sensus non benè iudicantis. Et ideò*

oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est benè iudicatiua. Et hæc dicitur synesis. Ecce vbi manifestans Angelicus Doctor propriissimam rationem synesis, simul demonstrat, quod synesis constituit determinatum habitum intellectualem disponentem, & determinantem hominem, cui inest, ad rectè iudicandum de agendis, quod proprie pertinet ad prudentiam. Ergò synesis est aliquid pertinens ad prudentiam, & etiam induens, seu habens rationem partis respectu illius. Sed non rationem partis subiectivæ, aut integralis, vt antea diximus. Ergò rationem partis potentialis.

SIT vltima conclusio; gnome consistens in habitu determinante ad rectè iudicandum in casibus specialibus per specialia, & altiora principia, etiam est pars potentialis respectu prudentiæ completæ, & perfectæ. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele; sicut & præcedentes conclusiones: qui in capite 11. sequenti agens de habitu, seu virtute gnome, sub nomine sententiæ, inquit: *Ea verò, quæ vocatur sententia, qua benè sentientes homines, dicimusque sententiam habere, iudicium est rectum æqui, & boni viri. Cuius hoc indicium est. Bonum enim, & æquum virum ad ignoscendum procliuem dicimus esse, & veniam in aliquibus dare, bonum, & æquum esse. At venia sententia est iudicatiua recta æqui, & boni viri. Recta autem est ea, quæ est ipsius veracis. Omnes autem habitus non sinè ratione ad idem tendunt. Nàm sententiam, sagacitatem, prudentiam, & mentem ad eosdem afferentes, prudentes illos, atque sagaces, & sententiam habere, mentemque dicimus.* Quibus verbis, non solum videtur Philosophus asserere quartam, & vltimam conclusionem, verum etiam omnes quatuor propositas conclusiones videtur cõfirmare, dùm in vltima propositione relata dicit: *Nam sententiam, sagacitatem, prudentiam, & mentem ad eosdem afferentes, prudentes illos dicimus.* Ecce vbi ad constituendam perfectè, & completè prudentiam, assignat Aristoteles quatuor habitus propositos in quatuor conclusionibus; eubuliam sub nomine mentis; quià mens maximè in benè consiliando ostenditur, sicut ad eubuliam attinet. Habitus præceptivus agendorum, sub nomine prudentiæ. *Synesim* subtitulo sagacitatis: quià ambo nomina, scilicet tàm *synesis*, quàm *sagacitas* dicunt habitum benè disponentem ad iudicandum de agendis. Et tandem sub nomine sententiæ proponit habitum, seu virtutem intellectualem, quæ dicitur gnome, & est rectè iudicativa per specialia, & altiora principia in aliquibus particularibus casibus, vt in progressu capitis amplius demonstrat Philosophus. Et de omnibus dictis quatuor habitibus ostendit; quod sint partes prudentiæ: cùm soli illi homines dicantur prudentes, qui talibus quatuor habitibus disponuntur, & perficiuntur, sed non sunt partes subiectivæ, aut integrales prudentiæ. Ergò debent esse partes potentiales. Et cùm summus ex dictis habitibus sit gnome; consequens est, quod secundum doctrinam Aristotelis gnome habet, quod sit pars potentialis prudentiæ.

QVOD Assumptum clarius manifestat Angelicus Magister vbi supra articulo 4. dicens: *Quod habitus cognoscitiui distinguuntur secundum altiora, vel inferiora principia, sicut sapientia in speculatiuis altiora principia considerat, quàm scientia; & ideo ab ea distinguuntur: & ita etiam oportet esse in actiuis. Manifestum est autem, quod illa, quæ sunt præter ordinem inferioris principij, sinè causa, reducuntur quandoque in ordine altioris principij; sicut monstruosi partus animalium, sunt præter ordinem virtutis actiuæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principij; scilicet cœlestis corporis; vel vlterius prouidentiæ diuinæ. Vndè ille, qui considerat virtutem actiuam in semine non potest certum iudicium ferre de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem diuinæ prouidentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum propter communes regulas agendorum; puta, cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideò de huiusmodi oportet iudicare secundum aliqua altiora, quã sint regulæ communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundùm illa altiora principia exigitur altior virtus iudicatiua, quæ vocatur gnome, quæ importat quandã perspicacitatem iudicij.* Ecce vbi manifestat Angelicus Præceptor convenientiã, & differentiã, quæ dantur inter synesim, & gnome quia ambæ conveniunt in eo, quod sunt habitus disponentes ad rectè iudicandũ. Sed discriminantur per hoc, quod synesis est iudicativa secundum principia communia, in casibus, seu circà agenda, quæ modo regulari, & ordinario occurrunt. At verò gnome est habitus disponens ad benè iudicandum in casibus specialibus, in quibus occurrit particularis difficultas, & arduitas; ità

vt iudicium sit formandum per specialia, & altiora principia; vt apparet in exemplo, quod apponit de denegatione depositi, aut de suspensione redditionis illius respectu impugnatoris patriæ. Sed vtrumque inditium, aut vterque modus iudicandi attinet ad prudentiam, ergò tam gnome, quàm synesis correspondent prudentiæ, tanquam partes; quæ cum non possint habere rationem partium alio modo, debent esse determinatè partes potentiales illius.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandũ, quod eubulia non habeat rationem partis potentialis respectu prudentiæ. In linea virtutum partes potentiales attinentes ad aliquam virtutem cardinalem, nõ attinent intrinsicè, & essentialitèr ad constitutionẽ illius virtutis, respectu cuius habent, quod sint dicto modo partes: vt apparet considerando virtutes, quæ tanquàm partes potentiales assignantur, & correspondent iustitiæ, fortitudini, & temperantiæ; sed eubulia intrinsicè, & essentialiter ingreditur ad constitutionem prudentiæ: cum eubulia sit habitus, seu facultas benè consiliativa; & consiliari benè, essentialitèr conveniat prudentiæ, in qua maximè exercetur consilium, vt docet Aristoteles in capite quinto præcedenti huius præsentis libri. Ergò eubulia, non obserbat id, quod est proprium partis potentialis respectu prudentiæ. Ac per consequens, non rectè assignatur pro parte potentiali illius.

SECVNDO Arguitur; si eubulia constitueret partem potentialem respectu prudentiæ; etiam memoria constitueret similem partem. Sed memoria non constituit partem potentialem respectu prudentiæ. Ergò nec eubulia debet induere rationem talis partis. Cætera patent, & maiorẽ probo, si propter aliquam rationem eubulia constitueret partem potentialem prudentiæ; maximè quià cum prudentia sit benè consiliativa; & hoc ipsum attineat ad eubuliam; ideò indiget, seu dependet ab eubulia. Sed etiam ad benè cõsulendum, & iudicandum dependet à memoria, & pluribus experientijs, sinè quibus prudentia non potest benè consulere, & iudicare. Ergò si eubulia constitueret partem potentialem respectu prudentiæ; hoc ipsum deberet convenire, & deberet etiam admitti in memoria. Sed memoria non habet proprie, quod sit pars potentialis respectu prudentiæ. Ergò nec eubulia potest participare talem rationem.

TERTIO Arguitur; partes potentiales virtutum sunt virtutes. Sed eubulia non habet rationem virtutis. Ergò eubulia non potest esse pars potentialis alicuius virtutis, & maximè prudentiæ, quæ est suprema inter omnes virtutes morales. Maior constat inductivè discurrendo per illas virtutes, quæ sunt partes potentiales aliarum virtutum superiorum. Et minorem probo; vt enim testatur Divus Augustinus libro secundo de libero arbitrio capite 18 & 19. virtus est, qua nemo male vtitur. Sed eubulia est talis conditionis, quod homines possunt ea malè vti; vel quià vt dicit Angelicus Magister, astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; vel quia ad consequendos aliquos fines secundum se bonos, aliqua peccata ordinant, vt qui furatur ad dandum elemosynam. Ergò eubulia non habet rationem virtutis; nec potest esse pars potentialis prudentiæ.

QVARTO Arguitur; partes potentiales prudentiæ, sicut, & reliquarum virtutum debent esse quædam perfectiones. Sed eubulia non dicit perfectionem, sed imperfectionem. Ergò eubulia non potest esse pars potentialis respectu prudentiæ. Maior apparet certa, & minorem probo, eubulia; cum per se dicat ordinem ad consultationem, seu ad exercendum consilium; & consilium sit inquisitio rationis circà rem dubiam; ideo eubulia, aut includit, aut versatur circà dubitationem. Sed dubitatio non dicit perfectionem, sed imperfectionem. Ergò etiam eubulia ex se non dicit perfectionem, sed imperfectionem. Et sic eubulia non potest esse pars potentialis respectu prudentiæ.

QVINTO Arguitur, partes potentiales prudentiæ debent connecti cum prudentia, & reliquis virtutibus moralibus, sicut connectuntur aliæ partes potentiales reliquarum virtutum cardinalium cum alijs virtutibus moralibus, & cardinalibus. Sed eubulia non connectitur cũ prudentia, & alijs virtutibus moralibus, sicut aliæ partes potentiales

les connectuntur cùm eisdem virtutibus. Ergò eubulia non potest habere rationem partis potentialis respectu prudentiæ. Maior constat ex ipsa paritate; quià non apparet maior ratio ad vnum, quàm ad alterum. Et minorem probo; aliæ partes potentiales correspondentes, vt tales alijs virtutibus cardinalibus, talitèr connectuntur cum omnibus alijs virtutibus attinentibus ad genus moris; quod non potest dari aliqua ex dictis partibus potentialibus, quin simul dentur omnes virtutes morales; ob quod dictæ partes non possunt compati, aut dari simul cum vitio; seu non possunt permanere in hominibus vitiosis. Sed eubulia potest componi, & existere in hominibus vitiosis; nàm multi homines dantur qui non obstante, quod sint affecti, seu subiecti, aut irretiti quàm pluribus vitijs tamen sunt benè consiliativi, ostendentes, & exercentes consultationem; sicut per oppositum dantur plures homines valde iusti, & virtuosi, qui sunt tardi, & se ostendunt inepti ad consiliandum; indicantes non habere eubuliam. Ergò eubulia non connectitur cum prudentia, & alijs virtutibus moralibus, sicut connectuntur aliæ partes potentiales reliquarum virtutum cardinalium cum dictis virtutibus. Et sic eubulia non potest esse pars potentialis respectu virtutis prudentiæ.

SEXTO Arguitur; sicut prudentia includit bonam consultationem attinentem ad eubuliam, & dependet ab ea, in sui completione, & integritate; sic etiam dependet ab intellectu, seu ab intelligentia, sinè qua consilium, aut consultatio exerceri nequit. Sed intellectus seu intelligentia non constituit partem potentialem respectu prudentiæ. Ergò neque eubulia potest eam constituere.

SEPTIMO Arguitur; contra secundam conclusionem, ad probandum quod habitus præceptivus, qui dicitur prudentia, non sit pars potentialis respectu prudẽtię. Nihil enim est pars sui ipsius quia aliàs respectu eiusdẽ haberet, quod esset totum, & pars, seu quod esset, & non esset pars. Sed habitus præceptivus verè, & propriè habet; quod sit prudentia, & sic denominatur. Ergò talis habitus præceptivus non potest induere rationem partis aliquo modo respectu prudentiæ: ac per consequens, nec potest esse pars potentialis illius.

OCTAVO Arguitur, nulla pars potentialis respectu virtutis prudentiæ pertinet ad voluntatem. Sed habitus præceptivus, seu disponens, & determinans circà præceptum videtur pertinere ad voluntatem. Ergò talis habitus non potest esse pars potentialis respectu prudentiæ. Maior est certa, & minorem probo; ad illam potentiam propriè pertinet habitus præceptivus, ad quam pertinet elicientia, seu exercitium præcepti, seu imperij. Sed imperium, cum habeat vim movendi subditos, & movere sit proprium voluntatis, pertinet ad voluntatem. Ergò habitus præceptivus pertinet etiam ad voluntatem, & sic non potest esse propriè pars potentialis respectu virtutis cardinalis prudentiæ.

NONO Arguitur, prudentia secundum rationem propriam prudentiæ videtur coincidere cum eubulia. Ergò post assignationem eubuliæ, non assignatur rectè habitus prudentæ, vt pars potentialis condistincta ab eubulia. Antecedens probo; secũdum doctrinam, quam tradit Aristoteles in præcedenti capite quinto, ad prudentiam secundum absolutam considerationem pertinet, quod sit benè consiliativa. Sed hoc ipsum attinet ad eubuliam. Ergò prudentia, & eubulia coincidunt. Ac per consequens, non rectè assignatur prudentia, seu habitus præceptivus in secunda conclusione tanquàm pars potentialis virtutis prudentiæ condistincta ab eubulia, cum qua coincidit.

DECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur, habitus præceptivus, quem in secunda conclusione vocamus prudentiam, non distinguitur ab habitu, in quo consistit eubulia. Ergò non rectè assignatur tãquàm distinctus habitus, & distincta pars potentialis ab eubulia in comparatione ad prudentiam. Consequentia apparet certa, & antecedens probo; vt enim docet Angelicus Magister 1. 2. quæstione 18. articulo primo specificativo, seu vnitas, & diversitas specifica actuum, & habituum humanorum desumitur ex fine, quem per se respiciunt. Sed eubulia, & prudentia præceptiva respiciũt per se eundem finem; vt satis clarè videtur docere Aristoteles in capite 11. huius præsentis libri; vbi referẽs, aut proponens hos habitus, asserit; *Quod non sine ratione ad idem tendunt*: ideſt, eundem finem respiciunt, aut circà eundem finem versantur. Ergò habitus prudentiæ præceptivus, & habitus eubuliæ non sunt habitus

ſpecie differentes; ſed vnum, & eundem habitum conſtituunt. Et ſic non rectè aſsignantur tanquam diſtincti habitus, & diſtinctæ partes potentiales prudentiæ.

VNDECIMO Arguitur, ad eubuliam, ex eo quod eſt bene conſiliativa pertinet inquirere; cum conſilium ſit quæſtio, ſeu inquiſitio rationis de re dubia, & magna à nobis facienda; & ad prudentiam præceptivam pertinet determinare per imperium, ſeu præceptum. Sed in linea intellectuali ad eundem habitum pertinet inquirere, & reſolvere, ſeu determinare, vt apparet in ſcientijs, ſeu habitibus ſcientificis. Ergò eubulia, & prudentia conſtituunt eundem habitum, & eandem partem potentialem reſpectu prudentiæ, & ſic non aſsignantur benè tanquam differentes habitus, & differentes partes.

DVODECIMO Arguitur, partes potentiales prudentiæ ſemper adſunt, & comittãtur ipſam prudentiã. Sed habitus præceptivus non ſemper videtur adeſſe, aut comittari prudentiam. Ergò habitus præceptivus non poteſt habere rationem partis potentialis reſpectu prudentiæ. Maior eſt certa, & poteſt amplius manifeſtari percurrendo alias partes potentiales, quæ aſsignantur prudentiæ. Et minorem probo. In ſubditis, ſeu in hominibus habentibus ſubiectionem reſpectu aliorum poteſt dari, & datur perfecta prudentia. Sed homines ſubditi, quatenus ſubditi ſunt non videntur habere habitum præceptivum; cùm ad eos ſecundùm quod ſunt ſubditi, nullo modo attineat præcipere. Ergò habitus præceptivus non ſemper comittatur prudentiam, & ſic non poteſt eſſe pars potentialis illius.

DECIMO Tertio arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum quod ſyneſis non habet rationem partis potentialis in comparatione ad prudentiam. Nulla pars potentialis prudentiæ, aut alicuius alterius virtutis cardinalis habet eſſe à natura; cum omnes partes potentiales virtutum cardinalium ſint virtutes humanæ, & nulla virtus humana habeat eſſe à natura, ſed per aſſuefactionem, vt docet, & probat Ariſtoteles in ſuperiori lib. 2. cap. 1. & 2. Sed ſyneſis habet eſſe à natura, vt indicat idem Philoſophus in capite 11. ſequenti, vbi ait, quod ſyneſis in aliquibus hominibus eſt naturalis, ſeu præſtita à natura. Ergò ſyneſis non poteſt eſſe pars potentialis prudentiæ.

DECIMO Quarto arguitur, omnis pars potentialis in comparatione ad alias virtutes habet, quod ſit virtus. Sed ſyneſis non eſt virtus. Ergò nec poteſt eſſe pars potentialis prudentiæ. Maior eſt certa, & minorem probo: ſyneſis per ſe, & ex ſe ſolum habet, quod ſit benè iudicativa. Sed hoc, quod eſt benè iudicare præciſè ſumptum, non conſtituit virtutem: quià virtus non compatitur cum vitijs, & benè iudicare poteſt componi cum illis permanendo in hominibus vitioſis; vt experitur in aliquibus. Ergò ſyneſis non eſt virtus; ac per conſequens, nec pars potentialis reſpectu prudentiæ.

DECIMO Quinto arguitur, ſi ſyneſis eſſet virtus, non daretur prudentia præceptiva habens rationem virtutis, quia ſuppoſito, quod ſyneſis eſſet virtus ſuperflua eſſet alia virtus attinens ad prudentiam præceptivam. Sed datur prudentia præceptiva, quæ habet rationem virtutis, & partis potentialis reſpectu prudentiæ. Ergò ſyneſis non poteſt habere; quod ſit virtus, & pars potentialis prudentiæ. Maiorem ſic oſtendo: ad hoc vt prudentia præceptiva haberet rationem virtutis, deberet dari aliquis defectus in præcipiendo, qui corrigeretur, aut emendaretur per talem virtutem; nam aliàs ad quid deſervit talis virtus. Sed ſuppoſito, quod ſyneſis ſit virtus, non remanet aliquis deffectus, qui emendetur, aut corrigatur per prudentiam præceptivam; quia nunquam eſt deffectus in præcipiendo, niſi ſit deffectus aliquis in iudicando, ſaltim in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Ergò ſi ſyneſis eſſet virtus non relinqueret locum ad hoc vt prudentia præceptiva haberet talem rationem virtutis; & cum prudentia præceptiva habeat rationem virtutis; conſequens videtur, quod ſyneſis nec poſsit eſſe virtus, nec pars potentialis prudentiæ.

DECIMO Sexto arguitur, ſyneſis videtur eſſe pars integralis prudentię. Ergò non eſt pars potentialis illius. Antecedens probo, ad ſyneſim enim propriè pertinet iudicium; cum ſyneſis ſit facultas iudicativa. Sed iudicium pertinet ad prudentiam, tanquàm pars integralis, cum iuditium contineatur in intellectu, & intellectus, ſeu intelligentia correſpondeat prudentiæ tanquam pars integralis illius. Ergò etiam prudentia; & ſic non debet annumerari inter partes potentiales eiuſdem prudentiæ.

DECIMO Septimo arguitur contra

tra vltimam concluſionem ad probandum, quod gnome non conſtituat ſpecialem virtutem, & partem potentialem reſpectu prudentiæ. Gnome enim non diſtinguitur à ſyneſi, ſed in ea includitur. Ergò non conſtituit aliquam virtutem determinatam diſtinctam à ſyneſi, per quã ſeorſim debeat annumerari pro parte potẽtiali prudentiæ. Antecedẽs probo. Secundum ſyneſim enim dicitur aliquis bene iudicativus abſolutè. Sed non poteſt eſſe homo benè iudicativus abſolutè; quin benè iudicet de omnibus; nec poteſt benè iudicare de omnibus, abſque eo quod includat ea, quæ correſpondent gnome, ſeu contineat ipſum habitum gnome. Ergò gnome non diſtinguitur à ſyneſi, ſed in ſyneſi includitur; & conſequenter, non conſtituit aliquam determinatam virtutem, per quam ſeorſim à ſyneſi debeat poni aut annumerari inter partes potentiales prudentiæ.

DECIMO Octavo arguitur: ſicut iudicium pertinet ad prudentiam, ità pariformitèr pertinent præceptum, & conſilium. Sed in linea conſilij tantùm datur vnica virtus, & pars potentiales prudentiæ, quæ eſt eubulia; & in linea præcepti ſolùm datur alia virtus, quæ eſt prudentia præceptiva. Ergò etiam in linea iudicij, ſeu in ordine ad benè iudicandum ſolum debet dari, & admitti vnica tantum virtus attinens ad prudentiam, tanquam pars potentialis illius. Sed ſyneſis eſt virtus prudentialis diſponens ad benè iudicandum. Ergò in ordine ad iudicium non debet dari aliqua alia virtus, præter ſyneſim. Et cùm gnome verſetur circà iudicium; conſequens videtur, quod gnome non conſtituat determinatam virtutem diſtinctam à ſyneſi, ità vt ſit ſpecialis pars potentialis prudentiæ.

DECIMO Nono arguitur, gnome non verſatur circà materiam legitimam, aut propriam virtutis. Ergò non poteſt conſtituere determinatam virtutem. Antecedens probo: gnome verſatur tanquam circà propriam materiam circà ea, quæ rarò accidunt, qualia ſunt ea, in quibus oportet à communibus legibus diſcedere. Sed ea, quæ rarò accidunt, non ſunt materia legitima, aut propria virtutis. Ergò gnome non verſatur circà materiam legitimam, aut propriam virtutis. Cætera apparent certa, & minorem probo: ea, quæ rarò accidunt, ſunt caſualia. Sed caſualia non ſunt materia legitima virtutum; ſiquidem virtutes ſolum verſantur per ſe circà ea, circà quæ eſt ratio; & caſualium non ſit ratio, vt docet Ariſtoteles in ſecundo libro Phiſicorum capite 4. Ergò ea, quæ raro accidunt, non ſunt materia legitima, aut propria virtutum. Ac per conſequens gnome verſans circà caſualia, non poteſt eſſe virtus, nec conſtituere determinatam partem potentialem reſpectu prudentiæ.

DENIQVE Arguitur, gnome, quæ eſt iudicativa de his, quæ rarò accidunt videtur contineri in providentia, ad quam pertinet perfecta proviſio, & ordinatio omnium mediorum in finem; vel in circunſpectione, ad quam pertinet conſiderare, & bonum iudicium efficere de omnibus, quæ circunſtant humanos actus, aut media, quæ ſunt ordinanda ad aſſecutionem finis. Sed providentia, & circunſpectio non conſtituunt partem potentialem, ſed partem integralem prudentiæ. Ergò etiam gnome intra lineam prudentiæ debet conſtituere partem integralem tantum, & non potentialem.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, conceſſa maiori, & minori negando conſequentiam. Quià etiam ſi partes potentiales attinentes ad prudentiam conveniant in aliquo cùm partibus potentialibus correſpondentibus alijs virtutibus, differunt tamen ab eis in alio. Conveniunt enim generaliter omnes partes potentiales in eo, quod omnes dicunt ſpeciem aliquam determinatam virtutis participantem aliquam rationem, ſeu aliquid ex eo, quod pertinet ad virtutem principalem, reſpectu cuius aliæ virtutes ſunt partes, & non taliter quod participent totum illud, quod completè attinet ad rationem talis virtutis. Et cùm ad prudentiam attineat conſiliari, præcipere, & iudicare, & quatuor habitus propoſiti in quatuor concluſionibus, qui ſunt, eubulia, prudentia præceptiva, ſyneſis, & gnome, ſint habitus, ſeu virtutes ſpecie differentes; & aliàs nullus ex illis participet adæquatè omnem rationem attinentem ad prudentiam; ſed ſinguli eorum participet aliquam determinatam, & inadæquatam rationem; ideo quilibet, & omnes dicti habitus conſtituunt ſpecies, quæ ſunt partes potentiales; ideſt, quaſi oſtendentes varias potentias, quæ dantur intra prudentiam abſolutè ſumptam. Et differunt ab alijs virtutibus, quæ induunt rationem partis potentialis incompara-

tio-

tione ad alias virtutes cardinales; in eo quod aliæ virtutes ſupponunt conſtitutam ſuam virtutem cardinalem per alium habitum priorem, in quo ſalvatur completè ratio cardinis, & cuius habitus tales virtutes ſunt participationes, & ſic ſe habent extrinſicè reſpectu earum; at verò dicti habitus prudentiales non ſupponunt habitum aliquem priorem, cuius ſint phiſycè participationes; & ideò ab alijs virtutibus, ſeu à partibus potentialibus correſpondentibus reliquis virtutibus cardinalibus diſtinguntur per hoc quod illæ ſunt partes potentiales extrinſicæ; iſte autem dicunt potentias intrinſecas.

AD Secundum argumentum reſpondetur negando maiorem, & ad probationem nego etiam maiorem; quantum ad ly maximè, ratio enim, ob quam eubuliæ attribuimus, quod conſtituat determinatam partem potentialem prudentiæ, non eſt præciſsè: quia prudentia quomodocunque dependet ab ea; nàm cùm abſolutè loquendo dependeat etiàm ab octo partibus integralibus, quas illi aſsignavimus, omnes illæ partes eſſent etiam potentiales; ſed ratio eſt: quia dependet ab eubulia, tanquàm à determinato habitu ſpecie differente ab omni alio ex his, qui pertinent ad prudentiam: per quem quaſi per ſpecialem potentiam oſtendit, & exercet ſuam activitatem, aut eſſe virtuoſum. Quod cùm non reperiatur in memoria, nec in alijs ſimilibus compartibus, quæ ſimul cùm memoria connumerantur; ideò non obſtat, quod memoria non conſtituat partem potentialem prudentiæ, ad hoc vt talem partem conſtituat eubulia.

AD Tertium argumentum reſpondetur: conceſſa maiori, negando minorem; & ad probationem concedo etiam maiorem, & nego minorem. Quia qui excogitant aſtuta conſilia, ad malos fines conſequendos; vel in ordine ad bonum finem ſecundum ſe conſideratum exercent aliqua opera vitioſa, tàm longè abeſt ab eo, quod operentur ex eubulia, quod potius operantur contrà eam. Et ſic non datur impedimentum aliquod ad hoc vt eubulia obtineat, & conſervet rationem virtutis; & vt ſit pars potentialis reſpectu prudentiæ. Et ſic Angelicus Patens proponens hoc argumentum 2. 2. quæſtione 51. articulo 1. reſpondet. *Ad primum ergo dicendum, quod non eſt bonum conſilium ſiuè aliquis malum finem in conſiliando præſtituat, ſiuè etiàm ad bonum finem malas vias ad inueniat: ſicut etiam in ſpeculatiuis non eſt bona ratiocinatio, ſine aliquis falſum concludat, ſiuè etiam concludat verum ex falſis dictis: quià non vtitur conuenienti medio. Et ideò vtrumque prædictorum eſt contra rationem eubuliæ. Vt Philoſophus dicit in libro ſexto Æthicorum.*

AD Quartum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; partes potentiales prudentiæ, ſicut, & reliquarum virtutum, debent eſſe quædam perfectiones: diſtinguo maiorem; quantum ad ſuum eſſe formale, aut entitatem propriam virtutis, concedo maiorem. Quantum ad omnia, quæ concernunt, tam ex parte materiæ, quàm aliunde ex alijs connotatis, aut connotationibus, nego maiorem. Sed eubulia non dicit perfectionem, ſed imperfectionem, diſtinguo minorem; ſi attendamus ad aliquod connotantum; quod de materiali reſpiciat, omitto minorem. Si conſideremus ipſam eubuliam formaliter, aut entitativè ſecundum ſuum proprium eſſe, nego minorem, & conſequentiam. Quià non obſtat ad rationem virtutis, quod ex parte materiæ reſpiciat, aut connotet aliquid imperfectum, ad hoc vt ipſa virtus in ſe conſervet rectitudinem, & perfectionem exactam ad ſalvandum eſſe virtuoſum. Quarè licet eubulia connotet, aut reſpiciat dubitationem auferendam, in qua datur imperfectio; quia tamen ad illam ſolum dicit habitudinem tanquam ad materiam; ideo ſalvatur in ea, quod ſit vera virtus intellectualis, & pars potentialis prudentiæ. Quod clarius docet Angelicus Præceptor vbi ſuprà ad ſecundum dicens: *Quod, & ſi virtus ſit eſſentialiter perfectio quædam; non tamen oportet, quod eſſe illud, quod eſt materia virtutis importet perfectionem. Oportet enim circà omnia humana perfici per virtutes, & non ſolùm circà actus rationis, inter quos eſt conſilium, ſed etiàm circà paſsiones appetitus ſenſitiui, quæ ad huc ſunt multò imperfectiores. Vel poteſt dici quod virtus humana eſt perfectior ſecundum modum hominis, qui non poteſt per certitudinem comprehendere veritatem rerum ſimplicium intuitu ſimplici, & præcipuè in agibilibus, quæ ſunt contingentia.*

AD Quintum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, concedo ſimiliter maiorem, & nego minorem. Quia eodem modo eſt philoſophandum de eubulia ſtrictè ſumpta, àc de cæteris alijs virtutibus moralibus, in ordine ad repugnantiam, quam fundat cùm vitijs.

Nàm

Nàm etiam ſi aliquis homo vitioſus poſſit elicere vnum, vel alterum actum conſilij; tamen permanendo in vitijs non poteſt conſervare eubuliam propriè, & rigoroſè conſideratam. Ad eum modum, quo homo vitioſus, licet poſsit elicere vnum, aut alterum actum temperantiæ, aut fortitudinis, tamen inſiſtendo in vitijs, non poteſt conſervare habitus iſtarum virtutum. Quarè ex hoc capite non amittit eubulia rationem habitus virtuoſi. Vndè ibidem ad tertium inquit Angelicus Parens. *Quod in nullo peccatore, inquantum huiuſmodi reperitur eubulia. Omne enim peccatum eſt contra bonam conſiliationem. Requiritur enim ad benè conſiliandum non ſolum adinuentio, vel excogitatio eorum, quæ ſunt oportuna ad finem; ſed etiam aliæ circunſtantiæ ſcilicèt tempus congruum, vt nec nimis tardus, nec nimis velox ſit in conſilijs: & modus conſiliandi, vt ſcilicet ſit firmus in ſuo conſilio; & aliæ huiuſmodi debitæ circunſtantiæ, quæ peccatores peccando non obſeruant. Quilibet autem virtuoſus eſt benè conſiliatiuus in his, quæ ordinantur ad finem virtutis. Licet fortè in aliquibus particularibus negotijs non ſit benè conſiliatiuus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo huiuſmodi.*

AD Sextum argumentum reſpondetur conformitèr ad dicta in ſolutione ad ſecundũ argumentum, negando maiorẽ. Quia etiã ſi tam intellectus, ſeu intelligentia, quàm eubulia attineant ad prudentiam abſolutè, & completè ſumptam, & conſideratam; tamen non pertinent eodem, ſed valdè diverſo modo; nàm intellectus, ſeu intelligentia non dicit aliquem determinatum habitum conſtituentem determinatam virtutem intellectualem participantem, aut exprimentem aliquem gradum, ſeu potentiam ex his, quæ attinent ad prudentiam; ſed ſolùm exprimit quandam rationem requiſitam ad completionem, & integritatem prudentiæ, ob quod ſolum conſtituit partem integralem, & non potentialem. At verò eubulia conſtituit determinatam ſpeciem habitus. Quarè non eſt æqua ratio vtriuſque. Et ſic ſtat optimè, quod quanvis intellectus non conſtituat partem potentialem reſpectu prudentiæ; tamen eubulia illam conſtituat.

AD Septimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed habitus præceptivus verè, & propriè habet, quod ſit prudentia, diſtinguo minorem, quod ſit prudentia incompletè, & quaſi partialitèr, concedo minorem. Quod ſit prudentia completè, & adæquatè, nego minorem, & conſequentiam. Nàm etiam ſi habitus præceptivus; ex eo quod elicit perfectiorem, aut ſuperiorem actum ex his, qui pertinent ad prudentiam, vſurpet, & retineat ſibi nomen commune prudentiæ; tamen in re non dicit, includit, aut exprimit omne id, quod attinet ad prudentiam abſolutè, & completè ſumptam ſed ſolum dicit vnam partem, quanvis principaliorem. Et ſic componitur, & ſtat optimè, quod habitus præceptivus conſtituat determinatam partem potentialem reſpectu virtutis prudentiæ completæ, & adæquatè conſideratæ.

AD Octavum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem diſtinguo maiorem; ad illam potentiam propriè pertinet habitus præceptivus, ad quam pertinet elicientia, ſeu exercitium imperij, ſeu præcepti; diſtinguo maiorem, ad quam pertinet dicta elicientia, quantum ad intimationem, & ordinationem, quam affert, & dicit præceptum, concedo maiorem. Ad quam pertinet dicta elicientia quomodocunquè, ſeu ſpecialitèr quantum ad vim, quam participat ad movendum, nego maiorem. Sed imperium pertinet ad voluntatem, diſtinguo minorem; quantum ad vim motivam, quam participat, omitto minorem. Quantum ad intimationem, & ordinationem in aliquem finem, nego minorem, & conſequentiam. Quia vt inquit Angelicus Magiſter 2.2. quæſtione 47. art. 8. ad tertium. *Mouere abſolutè pertinet ad Voluntatem, ſed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione, & ideo eſt actus rationis.* Vndè habitus præceptivus ad rationem, ſeu ad intellectum pertinet: quarè optimè computatur, & annumeratur inter partes potentiales prudentiæ.

AD Nonum argumentum reſpondetur negando primum antecedens. Et ad probationem diſtinguo maiorem, ad prudentiam ſecundum abſolutam conſiderationem pertinet, quod ſit benè conſiliativa, diſtinguo maiorem: ſecundum abſolutam conſiderationem; hoc eſt, ſecundum quod eſt genus reſpectu ſuarum partium ſubiectivarum, concedo maiorem. Secundum abſolutam conſiderationem; ideſt; ſecundum quod eſt quid commune, aut dicit rationem communem reſpectu omnium ſuarum partium

poten-

potentialium, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia quando Aristoteles attribuit prudentiæ absolute loquendo de prudentia, quod sit benè consiliativa, non loquitur de prudentia absolutè sumpta incomparatione ad partes illius potentiales. Sed de prudentia incomparatione ad partes subiectivas ipsius; nàm comparando prudentiam absolutè sumptam ad partes eius potentiales; taliter se habet, quod per vnam habet, quod sit benè consiliativa, per aliam autem, quod sit benè præceptiva: & per alias duas, quod diversimodè sit benè iudicativa. Vnde prudentia præceptiva, & eubulia nullo modo coincidunt, sed differentes virtutes, & partes potentiales prudentiæ constituunt.

AD Decimum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem; vnitas, & diversitas specifica actuum, & habituum humanorum desumitur ex fine, quem per se respiciunt; distinguo maiorem; ex fine proximo habente rationem obiecti formalis, concedo maiorem. Ex fine remoto, nego maiorem. Sed secundum Aristotelem prudentia præceptiva, & eubulia respiciunt per se eundem finem, distinguo minorem. Eundem finem remotum, omitto minorem. Eundem finem proximum, & habentem in rationem obiecti formalis distinctivi, nego minorem, & consequentiam. Vnde Angelicus Magister 2.2. quæstione 51. articulo 2. insolutione ad secundum argumentum dicit: *Quod ad vnum vltimum finem, quod est benè viuere totum, ordinantur diuersi actus secundum quendam gradum; nàm præcedit consilium; sequitur iudicium, & vltimum est præceptum, quod immediatè se habet ad finem vltimum. Alij autem duo actus remotè se habent: quia tantum habent quosdam proximos fines; consilium quidem intentionem eorum, quæ sunt agenda; iudicium autem certitudinem. Vnde ex hoc non sequitur, quod eubulia, & prudentia non sint diuersæ virtutes, sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.*

AD Vndecimum argumentum respondetur dupliciter; primò concessa maiori, distinguendo minorem. Sed in linea intellectuali ad eundem habitum pertinet inquirere, & resolvere, seu determinare, distinguo minorem; in genere practico, seu habituum practicorum, nego minorem. In genere speculativo, seu habituum versantium circà nudam contemplationem veritatis, nego minorem; & consequentiam. Quia dato, quod intrà genus speculativum inquisitio, & resolutio, seu determinatio veritatis claudantur intrà eundem habitum ex eo quod conveniunt in eodem motivo, aut ratione formali specificativa; tamen quià in linea practica inquisitio, & resolutio, seu determinatio respiciunt per se diversos fines proximos, à quibus desumunt diversas formales specificationes; ideo non constituunt eundem, sed differentes habitus; vt sunt prædicti habitus eubuliæ, & prudentiæ præceptivæ. Vel secundo respõdetur, concessa etiam maiori, negando absolutè minorem. Quia vt D. Thomas docet vbi supra ad 3. *Etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam; & alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.*

AD Duodecimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concedo etiam maiorem, & nego minorem. Nàm in subditis hominibus, sicut datur prudentia, etiam datur habitus præceptivus ad exercendum actum imperij, seu præcepti monastici, & ad disponendum, & præparandum animum in ordine ad exercendum imperium, aut præceptum civile; si oportuerit, aut si occurrerit occasio id exigens. Vndè habitus præceptivus semper habet comittari prudentiam; & sic participat, & conservat omnia requisita ad hoc, vt sit pars potentialis prudentiæ, & talem rationem habet.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem; nulla pars potentialis prudentiæ habet esse à natura, distinguo maiorem; quantum ad suum esse, & statum perfectum, concedo maiorem. Quantum ad esse initiativum, & quasi fundamentale, nego maiorem. Sed synesis habet esse à natura, distinguo minorem; quantùm ad esse initiativum, seu fundamentale, seu quantum ad quandam specialem habilitatem, concedo minorem. Quantum ad suum esse, & statum perfectum habitus, nego minorem, & consequentiam. Quia quanvis synesis considerata, quantùm ad habilitatem specialem, quæ se habet vt initium, seu fundamentum ad eiusdem synesis adquisitionem, & exercitationem, habeat esse à natura; tamen synesis habitualis, quantùm ad suum esse, & statum perfectum non habet esse à natura,

sed

sed per assuefactionē, & hoc modo asserimus, quod sit pars potentialis prudētiæ. Quā doctrinam alijs terministradit Angelicus Magister vbi proxime attic. 3. ad primum, dicens: *Quod rectum iudicium in hoc consistit, quod vis cognoscitiua apprehendit rem aliquam, secundum quod in se est. Quod quidem prouenit ex recta dispositione virtutis apprehensiuæ, sicut in speculo si fuerit benè dispositum, imprimuntur formæ corporum, secundum quod sunt. Si verè fuerit speculum malè dispositum, apparent ibi imagines distortæ, & praue se habentes. Quod autem virtus cognoscitiua sit benè disposita ad recipiendum res secundum quod sunt; contingit quidem radicaliter ex natura: consummatiuè autē ex exercitio, vel ex munere gratiæ. Et hoc duplicitèr vno modo directè, ex parte ipsius cognoscitiuæ virtutis; puta; quiá non est imbuta prauis conceptionibus, sed veris, & rectis: & hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo in directè ex bona dispositione appetitiuæ virtutis, ex qua sequitur, quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circà ea, quæ sunt ad finem.*

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico; quod benè iudicare de agendis, potest multipliciter considerari; nempè aut absolutè, & quomodocunque, vel determinato modo; hoc est, secundum quod dicit determinatum habitum disponentem ad recte iudicandum de agendis, præsupponendo appetitum rectum. Et si primo modo considereturr; vt sic verum est, quod bonum iudicium, aut benè iudicare de agendis potest reperiri in hominibus vitiosis, & hoc modo verum est etiam, quod non constituit virtutem, aut partem potentialem prudentiæ. Si autem consideretur secundo modo; prout sic, non potest permanere in hominibus vitiosis; & quia hoc modo constituit synesis; fit consequens; quod synesis est virtus, & pars potentialis prudentiæ.

AD Decimum Quintum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem concedo maiorem, & nego minorem. Quia etiam si præceptum, præsupponat iudicium, & frequenter suppositio, aut præmisso recto iudicio, non occurrat error, aut defectus aliquis circà præceptum, aut circà materiam præcipiendam; tamen multoties potest contingere, quod ob varias causas occurrentes; occurrat deffectus, aut error; & ad correctionem illorum est necessaria virtus, aut habitus determinatus prudentiæ distinctus à synesi. Quam doctrinam expresè tradit Angelicus Magister vbi proximè in solutione ad tertium, dicens: *Quod contingit quandoque id, quod benè iudicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinate. Et ideò post virtutem, quæ est benè iudicatiua, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est benè præceptiua, scilicet prudentia.*

AD Decimum sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem distinguo maiorem; ad synesim proprié pertinet iudicium, distinguo maiorem: iudicium habens rationem habitus, seu ad quē pertinet quod sit habitus benè disponens ad iudicandū de agendis per regulas ordinarias, seu modo communi, concedo maiorem. Iudicium quomodocunque sumptum, nego maiorem. Sed iudicium pertinet ad prudentiam tanquàm pars integralis, distinguo minorem. Iudiciū sumptum primo modo, seu in prima acceptione proposita, nego minorem. Iudicium sumptum secundo modo, aut in alia differenti acceptione; scilicet secundum quod iudicium sumitur pro intellectu, seu pro intelligentia, transeat minor, & nego consequentiam.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, negando primum antecedēs. Et ad probationē distinguo maiorem: secundum synesim dicitur aliquis benè iudicativus absolutè, quantum ad regulas, seu principia communia deservientia regulariter, seu modo ordinario ad iudicandum, concedo maiorem. Dicitur benè iudicativus absolutè, tam per ordinem ad regulas, seu principia communia, quàm per ordinem ad principia specialia, & altiora, nego maiorem. Et omissa minori, conformitèr ad distinctionem traditam, nego consequentiam. Quia ad synesim solum convenit, quod sit benè iudicativa de agendis, quantum ad omnia, quæ secundum communes regulas fiunt; non autem secundum aliquos casus speciales occurrentes: & cùm hoc secundum attineat ad gnome; fit consequens, quod gnome non includitur in synesi, sed novam virtutem, & distinctam partem potentialem prudentiæ constituit.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem

iorem. & minorem, & negando conſequentiam : propter rationem diſcriminis, quam aſsignat Angelicus Parens vbi proximè articulo 4. in ſolutione ad ſecundum; ad hoc vt licet intra lineam conſultandi, & præcipiendi non multiplicentur habitus, taliter quod dentur plures virtutes intellectuales ſpecie differentes ad conſulendum: vel ad præcipiendum; tamen dentur plures virtutes intellectuales ſpecie diſtinctæ ordinatæ ad iudicandum, quales ſunt ſyneſis, & gnome. Ait enim. *Ad ſecundum dicendum quod iudicium debet ſumi ex principijs proprijs rei. Inquiſitio autem ſit etiam per communia. Vndè etiàm in ſpeculatiuis dialectica, quæ eſt inquiſitiua, procedit ex communibus; demonſtratiua, quæ eſt iudicatiua procedit ex propriis. Et ideò eubulia, ad quam pertinet inquiſitio conſilij, eſt vna de omnibus, non autem ſyneſis, quæ eſt iudicatiua. Præceptum autem non reſpicit in omnibus vnam rationem boni; & ideo prudentia non eſt niſi vna.*

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem omiſſa maiori, nego minorem. Et ad ſecundam probationem diſtingo maiorem: ea quæ rarò accidunt ſunt caſualia, diſtinguo, ſi adveniant, ſeu contingant in opinatè, & præter intentionem agentis, concedo maiorem. Si ſint prævisa, aut quomodocunque intenta, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia etiam ſi ea, dequibus iudicat gnome rarò aut rarius occurrant, quàm ea, dequibus iudicat ſyneſis, hoc non tollit; quod ſint prævisa, ſeu præcognita, & non caſualia; ob quod non amittunt, quod propriè ſint materia virtutis; & ſic ſemper ſalvatur; quod gnome verſans circà ea ſit verè, & propriè virtus. Et ad hoc argumentum reſpondet D. Thomas ibidem in ſolutione ad tertium; dicens: *Quod omnia illa, quæ præter communem curſum contingere poſſunt, conſiderare pertinet ad ſolam prouidentiam diuinam: ſed inter homines ille, qui eſt magis perſpicax; poteſt plura horum ſua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quandam perſpicacitatem iudicij.*

AD Vltimum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Quia etiam ſi gnome, ſicut & ſyneſis habeat, aut oſtendat aliquam affinitatem, ſeu conuenientiam cum providentia, & circunſpectione; tamen quia gnome eſt habitus; & talem rationem habitus non habent determinate circunſpectio, nec providentia; ſit conſequens, quod gnome in nulla illarum continetur, nec cum illis coincidit: ob quod non obſtat, quod illæ ſint tantum partes integrales prudentiæ; ad hoc vt iſta, nempe gnome ſit pars potentialis eiuſdem prudentiæ.



TRACTATVS TERTIVS
DE PARTIBVS POTENTIALIBVS PRVDENTIAE IN PARTICVLARI.

CAPVT NONVM.
DE BONA CONSVLTATIONE.

LITTERA TEXTVS.

AT verò quærere, ac consultare differunt. Consultare namque est aliquid quærere. Oportet autem, & de bona cōsultatione, quidnam sit accipere, vtrùm scientia quædam sit: an opinio: an coniectatio bona: an aliquod aliud genus. Scientia igitur non est. Non enim de his quærunt, quæ sciunt. At bona consultatio quædam est consultatio. Qui verò consultat, quærit, rationemque subducit. Atqui neque bona coniectatio est. Ipsa namque sinè ratione, & citò fit: ad consultationem verò longum temporis spatium adhibetur. Atque aiunt celeritèr quidem deliberata esse agenda: cum mora autèm consulendum. Præterea diuersa sunt solertia, & consultatio bona. Solertia verò bona quædam est coniectatio. At neque opinio vlla. Sed cùm is, qui malè deliberat, peccet: is autem, qui benè consultat rectè deliberet: constat bonam consultationem rectitudinem esse quandam. Non autem scientiæ, neque opinionis. Scientiæ namque non est rectitudo: quippè cùm nec peccatum sit. Opinionis verò rectitudo veritas est. Et insuper determinatum iam est id omne, cuius est opinatio. At verò neque sinè ratione est ipsa consultatio bona. Deficit ergo à mente. Hæc enim nondum est enunciatio. Et enim opinatio non inquisitio: sed quædam iam enuntiatio est. Qui verò

consultat, siuè benè, siuè male consultet, quærit aliquid, rationemque subducit. Sed ipsa consultatio bona, consilij quædam est rectitudo. Qua propter quærendum est primum quidnam sit consilium; & circà quid ipsum versetur. Cum verò multiplicitèr rectitudo dicatur; constat non omnem rectitudinem, bonam consultationem esse. Incontinens enim, & prauus id, quod videre proponit, attinget, cogitando, rationemque subducendo. Quarè rectè quidem consultabit. Malum autem magnum existimabit. Benè verò consultasse, bonum quoddam esse constat. Talis enim rectitudo consilij, qua bonum quispiam assequi potest, bona est consultatio. At potest quispiam hoc ratiocinatione falsa attingere, atque id quidem, quod facere oportet assequi. Non autem per quod oportet, sed falsus medius terminus esse potest. Quare nec ipsa bona est consultatio: quisquispiam adipiscitur quidem id, quod oportet, non tamen per quod oportet. Præterea fieri potest, vt alius longo deliberans tempore id consequatur, alius citò. Igitur nec illa bona est consultatio: sed eadem rectitudo bona est consultatio, qua quispiam ratione conducentis assequitur quod oportet, & vt oportet, & cum oportet. Insuper fit, & vat absolutè quispiam benè consultet, & ad aliquem finem. Atque bona quidem consultatio absolutè est ea, qua ad eum finem, qui est absolutè finis, pergitur rectè. Quædam autem ea, qua ad aliquem finem. Quod si benè consultare prudentium est, consultatio bona rectitudo est, qua ratione conferentis ad aliquem pergitur finem, cuius ipsa prudentia est existimatio vera.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

POSTQVAM Aristoteles in precedenti tractatu secundo per sex capita egit in particulari de quinque virtutibus intellectualibus ostendendo proprium earum esse, seu rationem: & quomodo inter se se habeant: in hoc tertio tractatu per tria capita intendit manifestare in particulari partes attinentes ad prudentiam per modum potentiarum, seu facultatum particularium; ob quod sortiuntur denominationem partium potentialium. Et sunt quatuor, de quibus hoc ordine agit. In nono capite, quod est primum huius tractatus specialiter instituit sermonem de habitu, seu virtute disponente ad benè consiliandum; quæ quidem virtus dicitur eubulia. In decimo autem capite breviter tractat de synesi sub nomine sagacitatis: & de habitu prudentiæ præceptivæ, qui constituit specialem virtutem prudentialem rectificantem intellectum in ordine ad benè præcipiendum. Et tandem in vndecimo capite, quod est tertium, & vltimum huius tertij tractatus: principaliter agit de gnome, sub nomine sententiæ. Et in hoc præsenti capite circà eubuliam, quæ est principalis materia, quam proponit Philosophus declarandam; tria facit. Primò manifestat, inquo non stet, seu inquo non possit consistere ista virtus eubuliæ: probando non posse consistere in scientia, nec in opinione, nec in solertia, seu eustochia. Secundo declarat eiusdem virtutis eubuliæ proprium genus, & differentiam. Et tandem tertio per eius diffinitionem, conditiones, & proprietates declarat omnem rationem attinentem ad eubuliam, & conceptum de ea formandum. Et hæc sunt, quæ in summa continentur in littera textus.

PRIMA PARS.

IN Prima igitur parte capitis incipit dicens. *At verò quærere, ac consulere differunt. Cõsultare namque est aliquid quærere.* Cum enim ad rationem consilij attineat quæstio, seu investigatio; ob quod cõsiliũ communiter diffinitur per inquisitionẽ, seu investigationem: vndè aliqui dicunt quod consilium est: *Inquisitio rationis de re dubia, & magna à nobis efficienda.* Et alij asserunt; quod est: *Inquisitio, & inuestigatio mediorum latentium, quæ ad nos pertinent. Et in nostra sunt potestate, vt potiora inueniamus pro consequendo fine.* Quia enim in consilio reperitur, seu includitur inquisitio; ne vnum cum altero confundatur, & pro eodem sumantur: animadvertit Philosophus, quod quærere, & cõsultare; seu quæstio, & consilium, non sunt absolutè idem, sed differunt. Et hoc assumptum ostenditur sic. Ea enim, quæ inter se collata, aut com-

comparata, taliter se habent, quod vnum est vniversalius alio, & potest sinè alio reperiri; verè differunt, & absolutè non est idèm vnum, ac aliud. Sed inquisitio, & consultatio, taliter se habent, quod vnum est vniversalius alio, & vnum potest sinè alio dari. Ergò inquisitio, & consultatio non sunt absolute idem, sed realiter differunt. Maior constat; tùm quià ea, quæ prædicto modo se habent realiter separantur. Ergò realitèr distinguntur; vt apparet in animali absolutè sumpto respectu hominis Et minorem sic suadeo. Nam etiam si omne consultare sit quærere; tamen èconverso non omne quærere est consultare: cùm sæpissimè contingat aliqua inquirere quasi obiter, sinè consultatione: vt apparet; tum in mathematicis; in quibus fiunt plures investigationes sinè ordine ad consilium; quià consilium est quæstio de agendis, & inquisitio practica; & omnia, quæ ad mathematicam propriè pertinent, sunt purè speculativa. Tùm quia circà omnia præterita, quæ ignorantur, potest dari quæstio, seu fieri inquisitio pro adquirenda notitia eorum: & tamen circà præterita, nec datur, nec potest dari consilium. Ergo consulere, & inquirere, seu inquisitio, & consilium, verè se habent, vt superius, & inferius; ità vt separentur, & sic non sunt absolutè idem.

DEINDE Idem assertum confirmatur. Consultatio enim in sua propria, & intrinseca ratione includit aliquod iudicium de rebus, de quibus est consultatio cùm consilium essentialitèr sit actus intellectus iudicans; quæ media possint conferre ad finem consequendum, vel non conducant ad talem assecutionem. Sed hoc iudicium non est necessarium ad talem inquisitionem, seu investigationem, nudè, & absolute sumptam; cùm antè tale iudicium possit effici investigatio. Ergò inquisitio, & investigatio non sunt absolutè idem, sed realiter differunt.

SED Dices, falsum esse: consultationẽ superaddere ad inquisitionem iudicium de medijs, de quibus fit consultatio. Quia iudicare de medijs propriè pertinet ad synesim, quæ est virtus prudentialis benè iudicativa, ad distinctionem eubuliæ, quæ est virtus benè consultiva tantùm. Quarè si in consultatione includeretur iudicium; iàm eubulia includeret synesim; & synesis non constitueret virtutem prudentialem, quæ esset distincta ab eubulia; contrà id, quod in præsenti docet Aristoteles, & in capitibus sequentibus. Itaque ex hoc medio non rectè videtur inferri discrimen inter quærere, & consultare, nec probatur, quod distinguantur.

SED Pro impugnatione huius solutionis, & maiori intelligẽtia resolutionis, Aristotelis, & probationis adductæ; animadvertendum est: quod cùm consultatio versetur, non circà finem, vt inferius magis ostendemus; sed circà media proponenda vt vtilia, vel reijcienda, vt inutilia respectu finis assequendi; triplicitèr contingit, quod cognitio, seu actus rationis attingat media eligenda. Nam circà dicta media primò intervenit quidam actus intellectus proponens aliqua obiecta sub dubio; àn talia sint vtilia, vel inutilia respectu finis intenti, per quem actum nihil determinatur, sed solum sub dubio proponuntur, & sub dubio remanent talia obiecta. Alius autem actus intellectus sequitur posteà penetrans, seu percipiens perfectiori modo illa media, cognoscendo, quæ sint vtilia, seu conducentia ad finem assequendum, & quæ appareant inutilia. Vt alia excludantur à conferentia electionis; nempè inutilia; & alia scilicet vtilia admittantur, & tandem tertio datur alius actus intellectus, qui præsupponens cognitionem mediorum vtilium absolutè cum nudo iudicio vtilitatis, vlterius penetrat, & discernit inter illa media, quæ per secundum actum supponuntur iudicata vtilia. Quod eorum sit vtilius, ad hoc vt illud præalijs determinetur eligatur, & amplectatur ad assecutionem finis. Isti enim tres actus, vel realiter formalitèr, vel æquivalenter distincti, reperiuntur in intellectu secundum rationem prudentialem, prævenientes, & disponentes electionem efficiendam à voluntate. Et inter istos tres actus, si attentè considerentur, reperitur; quod in primo nullum intervenit, aut datur iudicium. Sed solùm propositio dubia obiectorum, de quibus nondum habetur; àn sint vtilia, vel inutilia; & remanendo in eadem dubitatione nullum datur iudicium. Et in hoc actu purè dubio proponente, & purè dubitante, salvatur, & stat propriè quæstio, seu dubitatio, vel inquisitio. In secundo verò actu, etiam si non resolvatur, seu determinetur, quod medium, inter cætera media, sit magis vtile; tamen iudicatur per talem actum; quæ media sint vtilia, & quæ inutilia; & sic in tali actu salvatur

vatur iudicium. Et quia in huiusmodi actu stat ratio consultationis attinentis ad eubuliam: inde est, quod consultatio attinens ad eubuliam, ad distinctionem puræ investigationis, seu inquisitionis includit iudicium.

IN Tertio autem actu etiam invenitur iudicium, sed non quomodocumque, sed iudicium discernens perfectè media, & resolvens quod eorum sit altero, vel alijs vtilius. Et sic iudicium tertij actus excedit iudicium secundi; & hoc iudicium propriè competit virtuti synesis, quæ est virtus prudentialis benè iudicativa secũdum istam rationem; hoc est, discernens, & iudicans non solum inter bonum, & malum, & inter media quæ sunt vtilia, & innutilia; verum etiam inter ipsa media vtilia resolvens, & determinans, quod medium sit aptius, & magis congruum ad finem adipiscendũ, vt tale medium cæteris alijs præeligatur. Et secundum hoc clarè salvatur, & clarè constat; quod comparando inquisitionem cum consultatione; inquisitio, & consultatio differunt, vt primus, & secundus ex tribus actibus assignatis: ità vt inquisitio nullo modo includat iudicium, sed solum contineat nudam, & puram dubitationem; consilium autem contineat iudicium prædicto modo. Et tamen simul cùm hoc salvatur differentia inter synesim, & eubuliam. Quia quanvis in vtraque reperiatur iudicium; tamen reperitur modo valde diverso. Siquidem in eubulia, & eius consilio reperitur modo valdè imperfecto: in synesi autem modo perfectiori; ob quod dicitur virtus benè iudicativa.

PROSEQVITVR Vlterius Aristoteles in textu; dicens. *Oportet autem, & de bona consultatione quidnam sit accipere. Vtrum scientia quædam sit; àn opinio: àn coniectatio bona; an aliquod aliud. Scientia igitur non est. Non enim de his quæruntur, quæ sciunt. At bona consultatio quædam est consultatio. Qui verò consultat, quærit, ratiocinemque subducit.*

PRÆMISSA Enim distinctione, & modo, quo inter se, se habent inquisitio, & consultatio; & quod in omni consultatione includitur, seu continetur inquisitio; nunc in ordine ad ostendendum, quid sit propriè ipsa consultatio; inquit Philosophus; quod oportet examinare inter omnia illa, quæ habent aliquam affinitatem, vel possunt æquivocationem inducere respectu consultationis; inquanam illarum propriè consistat. Et cùm scientia, opinio, bona coniectatio, & similia pertinentia ad vim cognoscitivam, in qua, aut per quã exercetur consilium, habeant affinitatem, & aliqualem approximationem ad consultationem; ideò dicit Aristoteles, quod oportet manifestare; àn consistat in aliquo ex tribus prædictis, vel in alio simili: determinando in quo tandem stet. Et in hac prima parte capitis, solum comparat Philosophus consultationem cùm illis extremis, aut rebus, inquibus consultatio non consistit, vt in sequentibus partibus declaret per eius diffinitionem; in quo consistat. Et in hoc præsenti textu comparat primo consultationem cùm scientia. Et statuendo conclusionem negativam, docet, quod consultatio non est scientia. Et propositam conclusionem probat in hunc modum. Consultatio est inquisitio, seu investigatio. Sed scientia non est inquisitio, seu investigatio. Ergò consultatio non est scientia. Maior constat ex dictis in textu antecedenti: nàm quanvis non omnis inquisitio sit consultatio, qualis est inquisitio de rebus præteritis; tamen omnis consultatio est investigatio, & inquisitio. Et minorem probat. Quia investigatio, seu inquisitio solum est de his, quæ dubitamus. Sed in scientia nulla potest esse dubitatio; cùm scientia sit cognitio evidens, certa, & infallibilis conclusionum, quæ per discursum deducuntur. Ergò scientia non est quæstio, seu inquisitio; & consequenter, nec consultatio est scientia.

SED Contra istam rationem videtur obstare primò. Nàm circà scientiam potest esse dubitatio. Ergò, & consultatio; & sic poterunt coincidere scientia, & consilium. Antecedens probo: scientia enim habetur per conclusiones, & in conclusionibus consistit, aut continetur ad distinctionem intellectus principiorum, qui solùm versatur circà principia. Sed circà conclusiones potest esse dubium. Ergò etiam circà scientiam. Cætera videntur certa, & minorem probo: quia præsuppositis principijs, seu præmissis, potest circà conclusionem ex illis deducendam dubitari; an deducatur directè, aut indirectè; vel quomodo sit deducenda. Ergò circà conclusiones scientiarum potest dari dubitatio; & consequenter etiam circà ipsas scientias. Et sic circà scientias poterit versari consilium; ità vt scientia, & consultatio coincidant.

SE-

SECVNDO, Nàm consilium etiam datur de rebus certis. Ergò ex eo quod scientiæ sint res certæ, non ex eo amittunt, quod circà illas possit versari consilium. Antecedens probo; in Deo enim nulla datur dubitatio; quia omnia sunt nuda, & aperta oculis eius; nec Deus est capax ignorantiæ; cum per suam essentiam sit fons sapientiæ. Vnde intra Deum non habet locum investigatio, inquisitio, seu dubitatio. Et tamen in Deo datur consilium iuxta illud Apostoli ad Ephesios 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Et ad Hebreos capite 6. *Inquo abundantius volens Deus ostendere pollicitationes heredibus immobilitatem consilij sui interposuit iusiurandum.* Ergò consilium potest versari circà res, seu obiecta, in quibus nulla est dubitatio sed absoluta certitudo. Et consequentèr quanvis scientiæ habeant certitudinem, & infallibilitatem, poterit in eis dari consilium: ità vt consilium, & scientiæ idem sint, seu realitèr identificentur.

TERTIO Nàm certum est, & vt tale in concilijs diffinitum; virginitatem esse meliorem, seu maius bonum in ordine ad finem spiritualem, quàm status matrimonij. Et tamen de virginitate datur consilium, vt constat ex eodem Apostolo prima epistola ad Corinthios capite 7. dum dicit: *De virginibus præceptum domini non habeo; consilium autem do tanquàm misericordiam consecutus à domino.* Ergò de rebus certis potest dari cõsilium. Et consequentèr, etiam si in scientijs detur certitudo, & infallibilitas; poterit dari consilium; ita vt consilium sit idem cum scientia.

RESPONDETVR Ad primam obiectionem, quod in scientijs, seu conclusionibus, per quas scientiæ adquiruntur; est duplex status, seu duplex ratio valdè diversa consideranda. Nàm & potest considerari ipsum fieri, seu adquisitio scientiæ, secundùm præcissam rationem efficientiæ: & potest considerari ipsa scientia adquisita secundum suam substantiam, & esse specificum, & formale scientiæ. Et si primo modo consideretur, vt sic potest admittere aliquam dubitationem, investigationem, & consilium. Sed vt sic formalitèr non est scientia, sed præparatio, & dispositio, seu fieri ipsius scientiæ; sicut præparatio, & dispositio ad formationem hominis non est homo. Si autem scientia consideretur in facto esse, postquàm iam formalitèr est adquisita; tùnc habet esse substantiale, & specificum scientiæ. Sed tunc nec admittit dubitationem, nec consilium. Vndè circà scientiam formalitèr sumptam nullo modo datur consilium; nec scientia, & consilium possunt coincidere.

AD Secundam obiectionem respondetur; quod ea, quæ inveniuntur in creaturis, & Deo attribuuntur, seu de illo prædicantur; non attribuuntur Deo, nec illi conveniunt eodem modo, àc creaturis. Nàm Deo attribuitur, quod habeat intellectum, & quod habeat voluntatem; qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suę; & tamen quando dicitur de Deo, quod habet intellectum, & voluntatem, non est sensus, quod intellectus, & voluntas divina reperiantur in Deo, sicut dantur, & reperiuntur in hominibus. Quia in hominibus intellectus, & voluntas sunt principia proxima actuum intelligendi, & amandi, distincta realitèr ab ipsis actibus, quos eliciunt; & accidentia pertinentia ad secundam speciem qualitatis; nempè ad potentiam, & impotentiam: & tamen in Deo intellectus, & voluntas, nec distinguntur, nec possunt distingui realitèr ab actuali intellectione, & volitione: nec possunt esse accidentia pertinentia ad aliquod prædicamentum: quia sunt entia infinita, & in nullo prædicamento habent locum. Similitèr Deo attribuitur quod habeat scientiam; Hester, capite 13. *Dominus omnium est, nec est, qui possit resistere e tuæ maiestati; cuncta nosti, & scis.* Et ad Romanos 11. *O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei.* Et tamen scientia, quæ in Deo reperitur, est valde diversæ rationis ab ea, quæ reperitur in hominibus. Nàm in hominibus solùm reperitur scientia conclusionum deducta per discursum realem, & formalem ex principijs; & in Deo cum non detur, nec possit dari realis, aut formalis discursus, nullo modo potest dari scientia, sicut datur in hominibus, sed superiori, & eminentissimo modo, independentèr à formali discursu.

ET Eodem modo in præsenti materia: Deo, & hominibus attribuitur consilium, sed ratio consilij cum magno discrimine convenit vtrisque; nàm Deo cõ, venit perfectissimè, ablatis omnibus imperfectionibus; quià in Deo non possunt dari. Et cum dubitatio, investigatio & inquisitio ex suis rationibus formalibus afferant, & dicant imperfectionem ideò consilium, prout in Deo reperitur, non includit quæstionem, seu investiga-

tionem ; sed solum datur, quantum adesse, aut conceptum perfectum firmitatis, & resolutionis sententiæ. Ideòque tale consilium potest cùm scientia coincidere. At vero in hominibus, cùm consilium necessariò includat dubitationem, & imperfectionem ignorantiæ, & investigationes. Et hoc non habeat locum in rebus certis, quales sunt scientiæ. Fit consequens, quod licet in Deo possint coincidere scientia, & consilium, tamen in hominibus non possunt habere similem coincidentiam ; ita vt consilium sit idem, ac scientia.

AD Tertiam obiectionem respondetur; quod non est inconveniens, quod vna, & eadem res sit secundum se certa; vel quod sit certa apud aliquos homines, quæ tamen apud alios sit valde incerta, seu dubia, vt apparet in sapientibus, & artificibus, apud quos nota sunt obiecta suarum propriarum facultatum, quæ ignota sunt apud alios, qui in talibus facultatibus non sunt instructi. Et sic optimè componitur, quod quamvis status virginitatis secundum se sumptus habeat in se certitudinem, quod sit dignior, & perfectior in linea spirituali; vel etiam si hoc sit notum apud viros doctos, seu spirituales; tamen potest ignorari à viris inferioris conditionis; quarè licet apud eos homines, apud quos est notum, quod status virginitatis est perfectior, quàm status matrimonij, talis declaratio non possit habere rationem consilij ; apud alios tamen, qui hoc ignorant, benè stat, quod sit consilium; & cum Apostolus absolute loquatur ad omnes iusta id, quod dicit capite 1. ad Romanos: *Sapientibus & insipientibus debitor sum.* Inde est, quod in illo consilio, & cæteris alijs, quæ hominibus modo humano dantur, seu proponuntur; salvatur, quod sint de redubia, seu circà rem incertam. Et cùm in scientia hoc non possit salvari ; consequens est, quod in rebus humanis non potest salvari, quod scientia, & consultatio coincidant.

DEINDE Proposita conclusio Aristotelis suaderi potest, hoc modo. Scientia est solùm de vniversalibus. Sed consultatio non est de vniversalibus, sed solùm de particularibus à nobis efficiendis. Ergò consultatio non est scientia. Maior constat ex ipsa ratione scientiæ; quià cùm scientia per se, & formaliter respiciat pro obiecto veritatem necessariam, & infallibilem ; & res, prout sunt immersæ, aut subiectæ materiæ, sint etiam subiectæ corruptioni; ideò obiecta omnium scientiarum debent abstrahere à materia, & ab omni corruptibilitate; & cùm minor abstractio, quæ potest dari, sit abstractio à materia singulari; ideò de ratione scientiæ est, quod abstrahat ab omni singularitate, & tractet de suo obiecto, aut illud speculetur in vniversali. Et minorem probo ; consultatio enim solum fit de rebus efficiendis, & in ordine ad hoc præcisè efficiuntur consultationes. Sed res solùm possunt effici in singulari. Ergo consultatio solum est de singularibus; & sic consultatio, & scientia versantur circà diversa obiecta ; & interse non coincidunt.

SED Contrà hanc rationem objicies primò, quià consultatio secundùm se sumpta solùm dicit collationem, seu conferentiam de aliquo. Sed collatio, & conferentia, non solum possunt dari de singularibus efficiendis ; verum etiam de vniversalibus attinentibus ad scientias; vt apparet in tot conferentijs, & disputationibus, in quibus fit concertatio, & collatio conclusionum vniversalium, quę ad ipsas scientias attinent. Ergò consultatio etiam potest versari circà vniversalia, quæ sunt obiectum scientiæ. Et sic consultatio, & scientia ex hoc capite non discriminantur ; sed optimè poterunt habere inter se coincidentiam.

SECVNDO Quia multoties efficitur consultatio de his, quæ non sunt à nobis efficienda, sed solùm sunt in virtute, & potestate causarum vniversalium; vt eventus temporum. Et etiam de his, quæ sunt impotestate aliorum, qui nobis non subduntur. Ergò non est certum, quod consilium solùm versatur circà ea, quæ à nobis sunt efficienda. Nec ex hoc medio infertur discrimen inter consultationem, & scientiam, nec convincitur distinctio inter illas.

RESPONDETVR Ad primum; quod consultatio dicit collationem, & conferentiam, non quancunque, seu quomodocunque, sed circà res efficiendas, seu agendas, & cum res in vniversali neque agantur, nec efficiantur: quia impossibile est, quod in rerum natura detur existens vniversale factum, seu causarum ab hominibus; fit consequens, quod consultatio propriè dicta non versatur circà vniversale, quod est obiectum scientiæ. Et sic scientia, & consultatio conservant diversa obiecta, & sunt diversi habitus.

AD

AD Secundum respondetur, quod consultatio propriè dicta semper efficitur, vel in ordine ad ea, quæ à nobis ipsis aguntur; vel in ordine ad ea, quæ aguntur per alios petentes consilium. Vel circà ea, à quibus prædictæ actiones dependent: ità vt his ablatis nunquam detur propria consultatio humana. Et cùm in his omnibus semper salvetur ordo ad aliquid efficiendum, quod habet rationem singularis: inde est, quod consultatio semper versatur circà singulare, non autem circà vniversale, eo modo, quo versatur scientia. Et sic consultatio, & scientia semper discriminantur.

TERTIO Suadetur conclusio, quam statuit Aristoteles, in hunc modum. Consultatio solùm per se versatur; & solùm per se respicit obiecta futura efficienda, seu agenda; absque eo quod per se, & formaliter versetur circà præsentia, aut præterita: quià de præsentibus in facto esse iam existentibus, aut de præteritis nulla consultatio moralis, seu humana potest fieri. Sed scientia non solum contemplatur futura; verum etiam per se respicit præsentia, & præterita: immò potius per se respicit, & per se versatur circà veritates æternas abstrahentes ab omni duratione, & commensuratione cùm tempore. Ergò consultatio, & scientia per se, & formaliter respiciunt diversa obiecta. Et sic sunt diversi habitus.

SED Contrà hanc rationem arguitur primò. Consilium extenditur, & versatur, non solum circà futura efficienda, verum etiam circà iam facta de præterito, & similiter circà ea, quæ de præsenti efficiuntur. Ergò ex hoc capite non rectè assignatur discrimen inter consultationem, & scientiam, nec rectè probatur, quod distinguantur. Antecedens probo, consilium comittatur electionem; & ad hoc præcipuè efficitur consultatio, vt voluntas eligat medium, vel media, quæ ex tali consultatione declarantur vtiliora. Sed electio fit non solum de futuris; verum etiam de præteritis, & præsentibus; quia etiam res existentes, & de præterito factas possumus eligere. Ergò etiam consultatio potest esse de rebus præsentibus, præteritis, & futuris. Et sic in hoc non discriminantur consultatio, & scientia. Nec ex hoc capite infertur rectè, quod habeant realem distinctionem.

SECVNDO Quià consultatio cùm verè, & propriè sit operatio intellectus; verè, & propriè debet respicere, & debet versari circà obiectum verè, & propriè correspondens intellectui; cùm omnis actus, & habitus conformetur cùm potentia, cui inest; in operando circà illud ipsum obiectum, quod per se respicit potentia. Sed intellectus respicit pro obiecto proprio, non solum futurum, sed etiam omne ens, tàm præsens, quàm præteritum. Ergò consultatio debet versari circà idem obiectum. Sed in tali respicientia potius convenit, quam distinguatur consultatio à scientia. Ergò ex hoc medio non concluditur rectè intentum.

AD Primum respondetur, quod electio, inquantum talis formaliter, solum efficitur in ordine ad aliquem finè intentum, assequendum per media, ad quæ terminatur electio: & sic per se, & formaliter solum ordinatur electio ad id, quod efficiendum est in illis medijs, vel cùm illis, ad hoc vt finis assequatur. Vndè quànvis præsuppositivè, & de materiali electio supponat in medijs entitatem eorum iàm factam; tamen de formali solum eliguntur in ordine ad aliquid efficiendum in eis, vel cùm eis, vt finis assequatur. Et sic quànvis electio, & consultatio comittentur; cum electio formaliter, & per se sumpta, solum versetur circà futura; etiam sequitur, quod consultatio, solum futura respiciat, & non versetur circà præsentia, aut præterita, sicut scientiæ: ob quod semper salvatur differentia assignata inter vtranque: scilicet inter scientiam, & consultationem.

AD Secundum respondetur, quod etiam si actus, & habitus existentes in qualibet potentia, non extrahantur ab obiecto correspondēte tali potentiæ, sed intrà illius spheram debeant exerceri; tamen non est necessarium, quod actus, vel habitus adæquent in extensione obiectum tali potentiæ correspondens: immò potius cùm sint particulares determinationes, vel specialia exercitia potentiarum; necessarium est, quod non attingant omne id, quod correspondet tali potentiæ: quia aliàs illa potentia non posset exerceri per varios actus, nec determinaretur ab habitu. Ideòque quanvis consultatio existens in intellectu versetur circà obiectum correspondens intellectui, non est necessarium, quod versetur circà omne obiectum intellectus; sed solum circà aliquod. Ob quod quanvis intellectus respiciat obiecta præsentia, præterita,

rita, & futura, quæ reſpiciuntur à ſcientia, non loquitur, quod eadem reſpiciat conſultatio, nec aufertur differentia ſtabilita.

DENIQVE Comprobatur concluſio Ariſtotelis. Conſultatio, & ſcientia habent diverſas proprietates habituũ. Ergò ſunt diverſi habitus. Conſequentia patet; quià proprietates conſequuntur ad eſſentiam; & ſecundum diverſas proprietates dignoſcuntur diverſæ eſſentiæ, ſaltim à poſteriori, & per effectus. Ergò ſi in conſultatione, & ſcientia dantur diverſæ proprietates habituum rectè infertur, quod habeant diverſas eſſentias, ſeu diverſum eſſe, & ſint differentes habitus. Et antecedens probo, practicum, & ſpeculativum ſunt proprietates conſecutæ ad habitus intellectuales tanquàm paſsiones illorum; vt conſtat inductivè diſcurrendo per omnes tales habitus. Sed in conſultatione, & ſcientia dantur diverſæ rationes practici, & ſpeculrtivi: cùm conſultatio ſit habitus practicus perficiens intellectum practicum, ſeu rationem activam: & ſcientia ſit habitus ſpeculativus perficiens rationem contemplativam. Ergò conſultatio, & ſcientia habet diverſas proprietates habituum intellectualium: & conſequenter, non poſſunt conſtituere eundem habitum, ſed habitus diſtinctos.

SED Dices; practicum, & ſpeculativum reperiri in eodem habitu intellectuali. Nàm ſacra doctrina, nempè Theologia habet, quod ſit contemplativa ſui obiecti; & quod etiam ſit directiva in ordine ad illud. Ergò practicum, & ſpeculativum non ſunt proprietates abſolutè diverſæ, & inducentes ſeu inferentes habitum intellectualem diverſum: ſiquidèm in vno, & eodem habitu poſſunt adunari; & ſic non obſtabit, quod conſultatio per ſe ſit practica, & ſcientia per ſe ſit ſpeculativa ad hoc, vt conſultatio poſſit coincidere cùm ſcientia.

PRÆTER Quàm quod aliquæ ſcientiæ ſunt practicæ, vt apparet in arte medica, & in hac doctrina morali, quæ & rationem ſcientiæ obtinent, & tamen ſunt practicæ. Ergò caſu, quo practicum, & ſpeculativum ſint proprietates ità diverſæ, vt in eodem habitu non poſsint coadunari; & ex hoc convincatur, quod conſultatio non poſsit coincidere cum ſcientijs ſpeculativis; tamen id non tollit, quo minus; coincidat cum ſcientijs practicis, & ſic non eſt abſolutè verum, quod conſultatio diſtinguatur abſolutè ab omni ſcientia.

SED Contra primam ſolutionem, ſeu evaſionem inſtauratur, & roboratur argumentum. Nàm etiam ſi practicum, & ſpeculativum poſsint coadunari, & reperiri intra habitum ſupremi ordinis, qualis eſt habitus Theologiæ, habens pro obiecto Deum, qui eſt obiectum ſupremum; tamen habitus particulares inferioris ordinis, quales ſunt cæteræ ſcientiæ, & conſultatio, non poſſunt ſimul in vno, & eodem actu includere duas prædictas rationes ob limitationem proprio rum obiectorum, & finium. Ad eum modum, quo etiam ſi attingentia omnium obiectorum ſenſibilium non poſsit exerceri ab aliquo particulari ſenſu propter ipſorum ſenſuum limitationem; tamen hoc non aufert, quod in intellectu coadunentur, & per intellectum omnia talia obiecta percipiantur; conſervando tamen rationem propriè diſtinctivi reſpectu proprij ſenſus inferioris, cui correſpondent; abſque eo quod vnum, & proprium ſenſibile, quod determinatè correſpondet vni ſenſui, poſsit ab alio ſenſu æqualis ordinis percipi. Et ſic ſimiliter ſe habent ratio practici, & ſpeculativi in huiuſmodi habitibus intellectualibus inferioribus; ita vt vtraque ratio non poſsit eidem habitui correſpondere: & cum habitus conſiliativus, qualis eſt habitus eubuliæ; & habitus reliquarum ſcientiarum ſint habitus ordinarij in linea intellectuali; ideò non poſſunt coadunare vtranque prædictam rationem practici, & ſpeculativi; & cùm conſultatio per ſe ſit habitus practicus verſans circà efficienda, & ſcientiæ ſint ſpeculativæ; ſic non poteſt in vno, & eodem habitu reperiri ratio ſcientiæ, & ratio conſultationis.

ET Ad ſecundum de ſcientijs practicis dico primò: quod hæc vltima probatio; cùm ſolùm innitatur in ratione practici, & ſpeculativi, ſolùm procedit in comparatione ad ſcientias purè ſpeculativas, ſeu quatenus præciſsè habent rationem ſcientiæ, & non artis; & cùm in eis, aut reſpectu earum ſuadeat intentum; ideò probatio eſt optima. Vel ſecundo dico; omnes ſcientias formaliter, inquantum tales, eſſe ſpeculativas: quià ſcientia, inquantùm ſcientia eſt, ſolum ponitur à Philoſopho pro perfectione intellectus contemplativi; & ſi in aliquibus reperitur, quod habeant aliquid operis; id non competit eis, inquantum ſcientiæ ſunt formaliter; ſed ex eo quod ratione alicuius accidẽtis degenerant; à ratione ſcientiæ; & induunt aliquem modum

artis;

artis; vel ex eo quod habent annexam aliquam artem. Ideoque scientiæ, inquantum tales, habent semper rationem speculativarum, in quo discriminantur à consultatione. Et sic semper salvatur conclusio Aristotelis quantum ad hoc, quod asserit, scilicet quod consultatio non est scientia.

PERGIT Philosophus in textu dicens: *Atqui neque bona coniectatio est. Ipsa namque sinè ratione, & citò fit: ad consultationem verò longum temporis spatium adhibetur. Atque aiunt celeritèr quidem deliberata esse agenda cùm mora autem consulendum* Docet enim in hoc textu, quod eubulia seu bona consultatio non consistit in bona coniectatione, seu eustochia. Pro cuius conclusionis, & probationis illius intelligentia animadvertendum est, quod bona coniectatio, & eustochia sunt idem; & consistunt in quadam promptitudine, & bona dispositione ad celeriter efficiendum iudicium, seu ad formandum cognitionem expeditè, & velocitèr; quod partim consistit in fundamento, quod præsupponitur ex parte potentiarum naturalium, nempè sensuum internorum, & externorum ad debitè percipiendum species, quæ necessariò exiguntur ad cognitionem, & partim dependet ab humano studio, & virtuoso exercitio; facilitando potentias ad operandum cum prædicta promptitudine. Quo præmisso, sic probat Philosophus propositam conclusionem. Bona coniectatio, seu eustochia est velox, & exercetur cum promptitudine, & sine inquisitione, aut detentione rationis: ex eo quod illi, in quibus reperitur huiusmodi habitus, seu exercitium eustochiæ propter subtilitatem spirituum, & bonam imaginationem, & puritatem organorum sensuum habent promptum iuditium intellectus, & imaginationis ad rectè existimandum, seu iudicandum de aliquo. Sed eubulia, seu bona consultatio non consistit in velocitate, seu promptitudine iudicij ad cognoscendum, & iudicandum; sed potius exercetur, seu efficitur meliori modo paulatim, & attentè, inspiciendo omnes circunstantias attinentes ad materiam, in qua efficitur consultatio, vt apertè constat. Ergò eustochia, seu bona coniectatio, ex vno capite, & consultatio attinens ad eubuliam ex alio, non habent eandem rationem habitus. Ac per consequens, sunt differentes virtutes,

CONFIRMATVR Hoc ex illo communi proverbio, dicente; quod oportet, quod ea, quæ iàm sunt consiliata, seu per consilium determinata, exequantur promptè, & velocitèr: sed quantum ad id, quod attinet ad fieri consiliationis, fiant tardè: hoc est, quod consiliatio fiat cùm maturitate, & spatiosè. Ergò consilium habet non solum distinctum, verum etiam contrarium modum procedendi ab eo, quem habet eustochia. Et consequenter, eustochia, & consultatio debent constituere habitus, seu virtutes realiter distinctas; & quomodocunque sit, talitèr debent se habere, quod vnum non sit aliud.

DICIT Vlterius Philosophus in textu: *Præterea diuersa sunt solertia, & consultatio bona. Solertia verò bona quædam est coniectatio.* Aliqui, aut ferè omnes commentatores interpretantur hunc textum in hoc sensu; scilicet quod mens Aristotelis est, probare alia secunda ratione conclusionem propositam in textu antecedenti, hoc pacto: si eustochia, & bona consultatio essent idem: etiam essent idem solertia, & bona consultatio. Sed solertia, & bona consultatio non sunt idem. Ergò nec bona consultatio, & eustochia sunt idem. Maiorem probant; quia eustochia est genus respectu solertiæ, seu habitus præstantis facilitatem ad inveniendum medium. Ergò si eustochia esset idem cùm bona consultatione, in qua stat genus, etiam esset idem cùm solertia, quæ est species eustochiæ. Et cum non sit idem cùm illa; nempè cùm solertia; nec videtur esse idem cum alia; nempe cum eustochia.

SED Contra hanc interpretationem, & rationem, etiam si eam amplectatur, obijcit Donatus: optimè stat, quod aliquid sit idem cum specie determinata, quod tamen non sit idem cùm genere: inibile enim est idem cùm equo, qui constituit determinatam speciem animalis; & non est idem cum animali. Ergò optimè etiam stabit, quod quanvis consultatio bona non sit idem cum eustochia, quæ est genus respectu solertiæ, tamen sit idem cùm solertia, quæ est eius species. Ideoque non videtur legitimè inferri ex eo quod bona consultatio non sit idem cùm vno ex his duobus extremis, quod non sit idem cum alio.

RESPONDETVR. Tamen quod ratio Aristotelis non procedit à negatione identificationis cùm superiori ad negandum identitatem cum inferiori; quià vt argumentum convincit benè stat, quod aliqua non identificentur cum genere

nere ſecundum rationem genericam, quæ tamen identificantur cum ſpecie contenta ſub tali genere, ſeu cum ipſo genere, vt determinato ad talem ſpeciem: ſed ratio procedit in hunc modum, ſicut illam proponit D. Thomas. Si euſtochia & eubulia eſſent idem: omne id, quod continetur ſub euſtochia; deberet etiam contineri ſub eubulia: & ſic etiam eubulia deberet prædicari de omnibus illis; dequibus euſtochia prædicatur. Sed eubulia non prædicatur, nec poteſt verificari de omnibus illis, de quibus prædicatur euſtochia; cum euſtochia prædicetur, & verificetur de ſolertia, quæ eſt ſpecies illius; & de ſolertia non verificetur eubulia, ſeu bona conſultatio. Ergò ex eo quod eubulia non prædicatur de omnibus ſpeciebus, quæ continentur ſub euſtochia, cum non verificetur de ſolertia, non poteſt eſſe idem cum illa. Et propoſita probatione hoc modo, optimè convincit aſſumptum.

SED Proprius, & cum maiori conformitate, ſeu aſſonantia ad mentem Ariſtotelis videtur, quod non adducitur directè ratio ad confirmandam præcedentem concluſionem; ſed proponi novam concluſionem circà ſolertiam. Vnde ſicut in textu præcedenti propoſuit concluſionem negativam, dicendo: quod euſtochia, & eubulia non ſunt idem: ità pariformiter in hoc textu comparat eubuliam cum ſolertia, & dicit; quod eubulia, & ſolertia non ſunt idem. Quia eodem modo, & tenore vtrunque proponit Ergò eodem modo eſt vtrunque intelligendum. Et propoſitam concluſionem ſuadet Ariſtoteles ſic. Eodem modo ſe habet ſolertia cum eubulia, àc ſe habet euſtochia, quæ eſt ſpecies illius. Sed euſtochia non eſt idem cum eubulia. Ergò nec ſolertia poteſt eſſe idem cum eubulia, ſed debent conſtituere habitus diuerſos.

DICIT Deinde. *Atque neque opinio vlla eſt.* Comparat tandem in hac prima parte textus Ariſtoteles bonam conſultationem cum opinione: & ſtatuit concluſionem, in qua dicit: quod bona conſultatio, ſeu eubulia non eſt opinio. Quæ concluſio ſuadetur ſic. Opinio, & conſultatio habent contrarias rationes. Ergò conſultatio, & opinio non poſſunt eſſe idem habitus. Conſequentia patet ex ipſa ratione contrariorum. Quià cum contraria ſint, quæ ſub eodem genere maximè diſtant, & ab eodem ſubiecto mutuò ſe ſe expellunt: contraria non poſſunt compati in eodem ſubiecto, nec idem ſubiecto conuenire. Ergò ſi eubuliæ, & opinioni conueniant contrariæ rationes, nõ poſſunt eſſe idem ſubiectum, ſeu habere rationem eiuſdem habitus. Et antecedens probo: eubulia, ſeu bona conſultatio includit in ſua intrinſeca ratione inquiſitionem, & dubitationem; cum conſultatio ſit inquiſitio, & inueſtigatio de re dubia à nobis facienda. Sed opinio formaliter ſumpta non includit inueſtigationem, & inquiſitionem, ſed ſupponit determinationem ad vnum cui præſtat firmum aſſenſum, quanvis de illo non habeat euidentiam, nec certitudinem, ſicut reperitur in ſcientijs. Ergò opinio, & eubulia includunt, aut exigunt contrarias rationes. Et ſic non poſſunt eſſe vna, & eadem res, ſeu habitus.

SED Dices: quod quànvis dubiſi, & inquiſitio, ſint de ratione cõſultationis, defectuoſæ; ſeu imperfectæ: tamen non videtur eſſe de ratione bonæ, & perfectæ conſultationis. Nã in Deo reperitur optima, & perfecta conſultatio, ſeu cõſilium abſque dubitatione, & inquiſitione; immò cum perfectiſsima determinatione. Ergò etiã perfecta conſultatio humana poteſt inueniri ſinè dubitatione, & determinatione. Sed eubulia etiam ſi ſit conſultatio humana, non eſt mala, aut imperfecta, ſed bona: ob quod obtinet nomen bonæ conſultationis. Ergò eubulia poteſt reperiri cum determinatione, & ſinè dubitatione, aut inquiſitione. Ob quod non videtur, quod opinio habeat oppoſitionem cum eubulia, non obſtante, quod ſit determinata ad vnum. Quarè ex hoc medio non cõvincitur, quod eubulia, & opinio ſint diſtincti habitus intellectuales.

SED Contra hoc eſt: quia etiam ſi inquiſitio, inueſtigatio, & dubitatio non ſit de ratione conſultationis vt ſic; cum in Deo detur perfectiſsima conſultatio ſinè dubitatione; tamen eſt de intrinſeca, & eſſentiali ratione conſultationis humanæ; ſicut quanvis mutatio non ſit de intrinſeca, & eſſentiali ratione generationis vt ſic; quia in Deo ſaluatur perfectiſsima generatio reſpectu filij ſinè aliqua mutatione phiſica, aut metha phiſica; tamen aliqualis mutatio phiſica, aut ad minus methaphiſica eſt de conceptu eſſentiali omnis generationis, quæ efficitur increatis: quia impoſsibile eſt, quod in creatis ſaluetur generatio ſine aliqua alietate reſpectu illius, quod generatur. Et etiam quànvis de ratione ſcientiæ

tiæ vt sic, prout comprehendit scientiam divinam, & Angelicam, non sit, quod habeatur per formalem discursum; sed solum quod versetur circà conclusiones etiam si solum detur discursus virtualis; tamen de ratione essentiali scientiæ humanæ, sivè perfecta sit, sivè imperfecta, aut imperfectè habeatur, est, quod versetur circà conclusiones deductas per formalem discursum. Et sic pariformitèr in præsenti materia; etiam si de ratione consultationis, vt sic, proùt se extendit ad consultationem tàm creatam, quàm increatam, non sit, quod habeat dubitationem, seu investigationem, & indifferentiam ad plura: tamen de ratione consultationis creatæ, & præcipuè humanæ est, quod habeat, seu includat investigationem, & dubitationem cum indifferentia ad plura. Sed talis indifferentia, & indeterminatio est contra rationem opinionis, cuæ dicit determinationem ad vnum. Ergo consultatio humana etiam si sit bona, qualis est eubulia, & opinio habent contrarias rationes. Et sic non possunt inter se coincidere. Ità vt constituant, eundem habitum, aut in eo contineantur. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte capitis in ordine ad intentum superius propositum, sic prosequitur Aristoteles: *Sed cùm is, qui malè deliberat, peccat; is autem, qui benè consultat, rectè deliberat. Constat bonam consultationem rectitudinem esse quandam. Non autem scientiæ, neque opinionis. Scientiæ namque non est rectitudo quippè cùm neque peccatum sit. Opinionis verò rectitudo veritas est. Et insuper determinatum iam est id omne, cuius est opinatio. At verò neque sine ratione est ipsa consultatio bona. Deficit ergo à mente. Hæc enim nondum est enuntiatio. Et enim opinatio, non inquisitio, sed quædam iam enuntiatio est. Qui verò consultat, siuè benè siuè malè consulat, quærit aliquid, rationemque subducit.* In hac secunda parte intendit Philosophus manifestare, quæ sint illa, quæ pertinent ad rationem propriam consultationis, seu eubuliæ. Vt in sequenti parte declaretur eius proprijssimum esse per propriam diffinitionem. Et in relato textu circà genus eubuliæ dicit: quod ad eubuliam pertinet tanquam verum genus illius, quod sit quædam rectitudo. Quod assumptum sic probatur. Nàm discurrendo inductivè per omnes consultationes, seu consilia reperitur, quòd qui benè consiliatur, dicitur, & est benè consilians, seu eubuleus; qui verò malè consiliatur dicitur peccare in consiliando. Ergo attendendo ad bonam consultationem, per se respicit, & per se dependet à rectitudine: ità vt rectitudo sit de intrinseca ratione illius. Sed non est de intrinseca ratione specifica, seu differentiali illius; cum detur etiam rectitudo in iuditio, & in intentione: quæ cùm bona sit; dicitur recta. Ergo debet esse de intrinseca ratione generica. Et consequenter, rectitudo pertinet ad bonam consultationem, tanquam genus illius.

ET Supposito genere; ad investigandam differentiam propriam, & declarandum cuius ordinis, seu rationis sit rectitudo pertinens ad eubuliam: docet primò: quod rectitudo eubuliæ non est rectitudo attinens ad scientiam, nec ad opinionem. Et vtrumque probat seorsim. Et primò, quòd non sit rectitudo scientiæ, probat in hunc modum. Quia solùm ibi datur rectitudo; vbi datur indigentia directionis & rectificationis: quia rectitudo ex se videtur dicere rectus processus, seu rectus modus procedendi, & operandi: vbi propter indifferentiam materiæ, vel causarum effectivè operantium; poterat intervenire aliqua obliquitas, vel defectus. Vndè rectitudo solum datur in humanis circà illa, in quibus potest defectus contingere. Sed circà scientias, aut in ipsis scientijs non potest contingere defectus: cùm scientiæ versentur circà vniversalia, infallibilia, & æterna. Ergò in scientijs non potest intervenire propriè rectificatio, seu rectitudo, sicut in eubulia. Et consequenter, rectificatio pertinens ad eubuliam non potest esse rectificatio, seu rectitudo pertinens ad lineam scientiæ.

SECVNDO Quia etiam si in scientijs daretur propria rectificatio, & rectitudo; non esset circà agenda, sed solùm circà obiecta scientifica contemplanda, seu speculanda. Sed rectificatio eubuliæ, non est rectificatio, aut rectitudo speculativa, in materia speculanda, seu contemplanda, sed determinatè est rectitudo practica circà agenda. Ergò rectitudo eubuliæ non est rectitudo scientiæ, sed debet esse alia rectitudo distincta.

DEINDE Probat Philosophus: quod rectitudo eubuliæ non est rectitudo attinens ad opinionẽ. Et hoc assumptũ suadet duplici ratione: quarũ prima est. Rectitudo opinionis est alterius valdè diversę lineæ à rectitudine eubuliæ. Ergò rectitu-

titudo eubuliæ non est ipsa rectitudo opinionis. Consequentia patet: quia ea, quæ sunt diversarum linearum, non habent inter se identificationem. Et antecedens probo; rectitudo opinionis attinet ad lineam veritatis: quia intantum aliqua opinio dicitur recta, inquantum est vera: & intantum deficit à rectitudine, inquantum deficit à veritate: rectitudo autem eubuliæ; seu bonæ consultationis pertinet ad lineam bonitatis: quia intantum consultatio dicitur recta, inquantum est bona. Sed verum, & bonũ pertinent ad diversam lineam habituum. Ergo rectitudo opinionis, & eubuliæ sunt rectitudines diversarum linearum. Et consequenter, non possunt coincidere ita vt rectitudo eubuliæ sit rectitudo opinionis.

SECVNDO Suadet Philosophus idem intentum ex eo; quod rectitudo opinionis versatur circà iam determinatum; saltim quantum ad operantem, quod non habet consultatio bona; pro cuius probationis intelligentia animadvertendum est ex supra dictis. Quod etiã si opinio non habeat illam certitudinem & securitatem, quam habet scientia respiciendo obiectum certum, & determinatum; tàm in se, seu in re, quàm in ordine ad cognoscentem: tamen opinio per se respicit obiectum certum, & determinatum, quoad ipsum cognoscentem, de quo supponitur enuntiatio facta; & mediante enuntiatione illi determinatè præstatur assensus. At vero consultatio nullam determinationem supponit in obiecto, circà quod versatur consilium, nec in re, nec in ordine ad ipsum consiliantem, mediante aliqua enuntiatione. Quia consultatio nullam enuntiationem, assensum, vel determinationem supponit; sed præcisè stat, seu consistit in dubitatione, & inquisitione.

EX Qua differentia reperta inter eubuliam, & opinionem; arguit sic Philosophus ad ostendendum, quod rectitudo vnius non sit rectitudo alterius. Rectitudo enim opinionis supponit enuntiationem, affirmationem, & assensum, & consequenter determinationem illius rei, de qua habetur opinio. Rectitudo autem eubuliæ talem determinationem non supponit; sed præcisè requirit indeterminationem, & dubitationem, inquirendo, & investigando circà obiectum, de quo fit consultatio. Ergò diversa est ratio rectificationis, seu rectitudinis in eubulia, àc in opinione. Et consequenter, rectitudo eubuliæ non est rectitudo opinionis.

DICIT Deinde Aristoteles: *Sed ipsa consultatio bona consilij quædam est rectitudo. Qua propter quærendum est primum; quidnam sit consilium. Et circá quid ipsum versetur.* In hoc enim textu colligit, & infert Philosophus, quasi à sufficienti partium enumeratione, in quo determinatè consistit rectitudo eubuliæ. Et dicit, quod consistit in rectitudine ipsa cõsilij. Nàm rectitudo intellectualis, de cuius linea est rectitudo eubuliæ; videtur reduci ad tria membra assignata; scilicet ad rectitudinem scientiæ, rectitudinem opinionis, & rectitudinem consilij. Sed rectitudo eubuliæ, seu bonæ consultationis non est rectitudo scientiæ, nec opinionis, vt in superiori textu ostensum est. Ergò à sufficienti enumeratione partium solum restat, quod sit rectitudo consilij.

ET Hoc determinato, & stabilito animadvertit, quid remaneat declarandum circà consilium, seu rectam consultationem, & eubuliam. Et dicit duo remanere inquirenda. Primum quidnam sit consilium, seu in quo essentialitèr consistat. Secundùm circà quid versetur, seu quod obiectum primò, & per se respiciat. Et quia hoc secundum sufficientèr, est determinatum supra libro tertio, capite 3. vbi ostendimus, quod obiectum proprium, & per se correspondens consilio sunt media sub ratione veri practici ex eo quod consilium est quæstio, seu inquisitio de re dubia, & magna à nobis facienda; solum circà illud versatur, & illud respicit propriè pro obiecto; de quo potest esse quæstio, seu inquisitio sed quæstio, seu inquisitio non potest versari propriè circà finem, sed solum circà media. Quia eo modo in linea speculativa, se habent principia, & conclusiones; talitèr; quod circà principia non detur quæstio, aut inquisitio, sed supponantur, vt nota lumine naturæ, sed quæstio solùm possit esse circà conclusiones occultas deducendas ex illis principijs; ità pariformiter in linea agibilium, seu operabilium; finis se habet tanquàm principium, quod supponitur, vt movens, ad hoc vt cætera gratia sui efficiantur. Quarè circà finem non potest esse quæstio, seu investigatio, sed solum circà media. Ideòque consultatio solum respicit ipsa media, tanquam proprium obiectum, circà quod versatur. Vndè solum remanet determinandum

dubium

dubium primum; nempè in quo consistat. Et hæc de secunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem, & vltima parte capitis prosequitur dicens: *Cùm verò multiplicitèr rectitudo dicatur, constat; non omnem rectitudinem bonam consultationem esse. Incontinens enim, & prauus id, quod videre proponit, attinget cogitando, rationemque subducendo. Quarè rectè quidem consultabit, malum autèm magnum existimauit. Benè verò consultasse, bonum quoddam esse constat. Tali, enim rectitudo consilij, qua bonum quispiam assequi potest, bona est consultatio.*

IN Hoc textu incipit Philosophus manifestare, qualis sit eubulia; ostendendo aliquas conditiones, quas debet obseruare. Et ex quatuor conditionibus, quas in hac quarta parte assignat; primam proponit in relatis verbis. Quæ reducitur adhoc, quod rectitudo eubuliæ respiciat bonum finem, seu ad honestum finem ordinetur: non quidem tanquam ad obiectum, quod directè, & immediatè respiciat: quia vt in expositione præcedentis textus animadvertimus, consilium non potest versari circà finem, tanquam circà proprium obiectum, sed solum circà media versatur immediatè, & circà finem versatur, tanquàm circà vltimum, cuius gratia fit consultatio. Et ratio huius conditionis est. Nam cum de ratione eubuliæ sit rectitudo, & non quælibet rectitudo faciat bonam consultationem, sed solùm illa, quæ fit gratia honesti, & virtuosi finis: fit consequens, quod eubulia debet obseruare tanquam propriam, & necessariam conditionem, quod circà honestum finem versetur.

PRO Cuius maiori intelligentia animadvertit Philosophus; quod rectitudo consilij, seu consultationis dicitur multiplicitèr; & quod non solum reperitur circà finem honestum; verum etiam circà finem pravum, & vitiosum: quià cum consultatio tendat adhoc, vt quærantur, & determinentur media vtilia, seu congruentia ad finem intentum adipiscendum; eo ipso, quod inquisitio, seu quæstio versatur circà media, quæ cum fine intento habeant proportionem, salvatur rectitudo consilij. Et cum finis intentus, ad quem inquiruntur, seu quæruntur media, possit esse bonus, & malus; ideò potest dari rectitudò consilij circà bonum, & malum finem. Nam fures in ordine ad furandum conferunt, & consultant media conuenientiora respectu suarum intentionum. Et adulteri etiam ad exequendum adulterium intentum, etiam faciunt inquisitionem inuestigando media accommodatiora respectu talis finis. Et cum ratio eubuliæ non inueniatur, aut salvetur in eo, quod conferantur media accommodata ad malum finem, sed stet in recta inuestigatione illorum. Ideo dicit Philosophus, quod non quælibet rectitudo consilij est sufficiens ad constituendam bonam consultationem, seu eubuliam: sed necessarium est, quod talis rectitudo sit circà finem bonum, & honestum: quærendo bona accommodata, seu conuenientiora, ad talem finem assequendum. Et sic proponit primam conditionem pro eubulia dicens: *Talis enim rectitudo consilij, qua bonum quispiam assequi potest bona est consultatio.*

VLTERIVS Ait: *At potest quispiam, & hoc per ratiocinationem falsam attingere, & id, quod facere oportet assequi, non autem per quod oportet. Sed falsus medius terminus esse potest Quarè nec ipsa bona est consultatio; qua quispiam adipiscitur id, quod oportet, non tamen per quod oportet.* Hic proponit Philosophus secundam conditionem exactam ad bonam consultationem. Quæ quidem conditio, se tenet ex parte mediorum; & dicit: quod non sufficit ad eubuliam, quod inquisitio ordinetur ad honestum finem, sed etiam est necessarium, quod versetur circà media honesta. Pro cuius debita intelligentia animadvertit; quod sicut in speculativis, seu speculabilibus contingit multoties per falsum syllogismum, seu ex falsis præmissis inferri conclusionem veram. Quià etiam si ex vero solum possit inferri verum; tamen ex falso aliquando etiam infertur verum. Et ita pariformitèr in operabilibus potest ad finem, qui in se est bonus perueniri per media vitiosa, & valde prava, & circà talia media potest versari consilium. Vt si aliquis intendat dare elemosynam magnam, & inquirendo, seu quærendo media, determinet ad talem finem assequendum furari. Tunc enim finis secundum se rectus, & honestus est. Sed media, & consultatio sunt vitiosa: ita vt ipsum finem etiam vitient, & in honestum reddant. Et ad rectitudinem constituentem rectam consultationem dicit Aristoteles, quod non solùm requiritur, quod finis intentus sit bonus; verum etiam quod media, quæ determinantur, seu inuestigantur ad

eius adquisitionem sint etiam, bona, & honesta. Nam sicut Apostolus dicit capite 3. ad Romanos: non sunt facienda mala, vt veniant bona. Nec ad assequendum finem, qui in se honestus sit, sunt quærenda mala media. Sed ad rectitudinem eubuliæ obseruandum est, quod præterfinem honestum; etiam media, quæ ad illum consequendum ordinantur, sint etiam honesta. Et hæc est secunda conditio requisita ad rectitudinem eubuliæ.

PRÆTEREA Fieri potest, vt alius longo deliberans tẽpore id consequatur, alius cito. Igitur, nec illa bona est consultatio. Sed ea rectitudo bona est, qua quispiam ratione conducentis assequitur, quod oportet, & vt oportet, & cum oportet. Proponit enim in hoc textu tertiam conditionem, quæ obseruatur ad rectitudinem eubuliæ, se tenentem ex parte temporis. Et dicit; quod ad prædictã rectitudinẽ exigitur, quod tempus sit exactũ; id est, nec nimis lõgũ, nec nimis breue; ita vt consilium nõ sit nimis velox, nec nimis tardum. Nàm si tempus cõsultationis est breue: & inquisitio, & illius resolutio fiunt nimia celeritate: consultatio solet habere defectuosum effectũ; quia executio fit sinè maturitate, & oportunitate. Si autem tempus est longum consumendo nimium spacium, solet occasio, seu opportunitas elabi circà accomodam executionem: & ideò tempus consultationis, nec debet esse nimium, nec valde strictum, seu breue, sed sufficiens ad inuestigandum, quod oportet, quando, & quomodo oportet.

INSVPER Fit, vt & absolute quispiam benè consultet, & ad aliquem finem. Atque bona quidem consultatio absolutè est ea, qua ad eum finem, qui est absolute finis pergitur recte. Quædam autem ea, qua ad aliquem finem. Quod si benè consultare prudentium est: consultatio bona rectitudo est. Qua ratione conferentis ad aliquem pergitur finem cuius ipsa prudentia est existimatio vera.

PONIT In hoc vltimo textu Aristoteles vltimam conditionem manifestatiuam propriæ rationis eubuliæ, & dicit quod cum eubulia, vt ex supra dictis rationibus constat, debeat esse rectitudo circà honestum finem, & per honesta media. Hoc ipsum potest contingere, vel obseruari dupliciter; nempè vel circà finem particularem occurrentem in hac, vel illa occasione. Vel circà finem vniuersalem, & communem totius humanæ vitæ. Et licet in vtroque casu, ex prædictis contingat dari rectitudinem exactam ad bonam consultationem; ac perconsequens bona consultatio: tamen non in vtroque casu datur eubulia absolutè, & simplicitèr, sed solum in secundo casu, quando per se respicit, & per se ordinatur ad bonum, seu ad finem communem totius humanæ vitæ. Et hoc statuit pro quarta, & vltima conditione eubuliæ simpliciter dictæ. Et ratio est. Quia cum eubulia sit pars potentialis prudentiæ debet accommodari ipsi prudentiæ, & eius principijs, & regulis. Et cùm prudentia, vt in præcedenti capite quinto ostensum est, non respiciat directionem specialem, aut particularem horum, vel illorum agibilium; sed prudentia simplicitèr dicta versetur vniuersaliter circà omnia agibilia, quæ ad vitam humanam conducunt; similiter consilium, seu eubulia simplicitèr dicta, debet versari circà eundem finem communem, seu vniuersalem. Et hæc est vltima conditio requisita ad eubuliam, quam assignat Aristoteles in hoc capite.

ET Ex his omnibus deducitur, & constat manifestè, in quo propriè consistat eubulia; & quæ sit eius propria diffinitio. Nàm etiam si eam non expræserit, aut formauerit Aristoteles; ex eiusdem tamen Philosophi doctrinis eam deducit, & format Angelicus Magister in fine huius capitis noni in hunc modum. Eubulia est: *Rectitudo consilij ad finem bonum simpliciter per vias congruas, & tempore conuenienti.* In qua diffinitione, per genus superius assignatum, & per conditiones expressas optimè manifestatur propria ratio, & conceptus eubuliæ.

DENIQVE Notat Iabellus in præsenti, quod ad benè consulendum, seu ad hoc vt homo sit benè consiliatiuus; quatuor requiruntur obseruanda; nempe eustochia, solertia, memoria, & ratio. Quià ista quatuor inter alia; maximè conducunt ad inquisitionem, seu inuestigationem, & inuentionem mediorum vtilium in ordine ad electionem efficiendam. Et hæc de hoc capite nono.

***

QVÆS-

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum eubulia constituat determinatam virtutem distinctam à reliquis habitibus intellectualibus?

VNICVM Intentum, quod in isto præsenti capite nono ostendit Philosophus, est, manifestare bonam consultationem, in qua stat, seu consistit eubulia, constituere virtutem intellectualem distinctam à scientia, opinione, & eustochia, aut solertia: & pro ampliori manifestatione doctrinæ, & mentis Aristotelis; in disputationem noviter adducimus eandem considerationem: extendendo illam ad reliquos habitus intellectuales; vt declarando differentiam, qua ab omnibus illis distinguitur eubulia, sic proprius agnoscatur eius esse: & melius ostendatur modus, quo ad eandem eubuliam convenit constituere virtutem intellectualem.

NOTO Primò, habitus intellectuales, ad quos potest eubulia comparari reduci ad novem, qui sunt, opinio, solertia, ars, scientia, intellectus principiorum, sapientia, synesis, prudentia præceptiva, & gnome. Nàm cùm eubulia sit facultas ad benè consiliandum, & consiliarij sit proprium intellectus: solum potest eubulia habere coincidentiam, aut confundi cum aliquo ex habitibus, qui sunt in intellectu, & cum habitus intellectuales, de quibus posset controverti; àn cum eis coincidat, vel non coincidat eubulia, sint novem relati; ideò ad comparationem cum istis novem habitibus restringimus, & determinamus disputationem. Nàm ostenso, quod cum aliquo ex novem prædictis non coincidat: certum, & manifestũ apparet, quod constituat specialissimum habitum potentem fundare specialem virtutem intrà dictam lineam intellectus.

NOTO Secundo, quod etiam si eubulia communiter declaretur per consilium, seu cõsultationem, quibus iudicatur exercitium, seu actus secundus: tamen eubulia non solum dicit actum secundum; sed absolute sumpta est indifferẽs ad hoc, quod sumatur, aut pro actu secundo, seu exercitio consiliandi, aut pro habitu, seu qualitate permanente, disponente, & facilitatem præstante ad exercendum bonam consultationem. Et quando in præsenti comparamus eubuliam ad alios habitus intellectuales in ordine ad manifestandam distinctionem, quam habet respectu illorum; sermo principaliter procedit de eubulia sumpta habitualiter pro habitu, seu qualitate permanente, adquisita per alios similes actus.

SIT Prima conclusio, si eubulia comparetur ad opinionem, non coincidit cũ ea, sed est habitus realiter, & specificè distinctus ab ea. Hæc conclusio non solum est expressa mens Aristotelis; verum etiã eam probat in hoc capite; ex eo quod opinio est enuntiatio, aut propriè ostenditur, & exercetur per enuntiationem; eubulia autem non est enuntiatio, seu non exercetur propriè per enuntiationem. Ergò eubulia, & opinio non possunt coincidere in eodem habitu, sed debent esse habitus realiter, & specificè differentes; vtpotè per se respicientes, & exercẽtes actus formaliter distinctos.

QVOD Quidem ratiocinium Philosophi stat in hoc; videlicet quod opinio, nec consistit in dubitatione, aut inquisitione, nec per eam declaratur; immò potius opinio ex se videtur incompatibilis cum tali inquisitione, & investigatione: dùm enim aliquis inquirit, aut investigatur circà aliquid; tùnc non habet, aut dũ permanet in illo statu, non potest habere opinionem: quia opinio dicit determinationem, & adhæsionem ad vnam partem, quæ per determinatam affirmationem, aut negationem declaratur; insistẽdo determinatè in eo quod aliquid sit: aut in eo quod non sit: & cum affirmare, & negare aliquid de alio sit propriũ enuntiationis; ideò dicit Philosophus: *Quod opinatio non inquisitio: sed quædam iàm enuntiatio est.* Consilium verò, seu eubulia maximè consistunt, & declarantur, seu propriè exercentur per inquisitionem, & investigationem: quia tunc propriè aliquis consiliatur; cum inquirit, aut quærit media in ordine ad aliquem finem consequendum. Sed enuntiare, & non enuntiare, investigare, aut inquirere, & non inquirere, per se loquendo; sunt inditia manifesta habituũ realiter, & specificè distinctorum. Ergò cum dictæ differentiæ per se conveniant opinioni, & eubuliæ; eubulia, & opinio debent constituere habitus realiter, & specificè distinctos.

DEINDE suadetur conclusio alio ratiocinio deducto ex doctrina, quam tradit Philosophus in superiori capite tertio; vbi enumerans habitus intellectuales

constituentes virtutẽ intra illam lineam, excludit à tali ratione opinionem. Tunc sic, idem habitus realiter, & specificè idem non potest esse, & non esse virtuosus: cum dictæ rationes exprimant formalitates contrapositas, seu repugnantes. Sed habitus eubuliæ, aut eubulia habitualitèr sumpta, constituit veram virtutem prudentialem, seu attinentem ad lineam prudentiæ, vt infrà ostendemus; & opinio nullo modo constituit virtutem, vt constat ex Aristotele in loco allegato. Ergò eubulia, & opinio non possunt inter se coincidere, sed debent esse habitus realiter, & specificè differentes.

SED Dices, quod quanvis verum sit, quod eubulia, & opinio non possint coadunari in eodem habitu, secundum eandem rationem; tamen non apparet inconveniens in eo, quod coadunẽtur secundum diversas rationes: nam diversa est ratio scientiæ, & ratio artis; ità vt sub eadem formalitate, aut ratione formali non possit idem habitus habere vtranque rationem: & tamen hoc non tollit; quod saltim sub diversis rationibus formalibus idem habitus possit habere rationem scientiæ, & rationem artis. Et sic idem pariformiter poterit dici, & salvari respectu opinionis, & eubuliæ.

SED Contra hoc est: nàm ratio scientiæ, & artis, etiam si absolutè loquendo non petant coadunationem in eodem habitu, sed potius fundent, & dicant specificam distinctionem; tamen non ostendunt rationes per se incompatibiles, aut repugnantes ad habendum aliquando dictam coincidentiam; quià dicunt perfectiones virtuosas, quæ inquamtum virtuosæ sunt, fundant potius connexionem, & vnionem, quàm repugnantiam, aut incompatibilitatem. At verò habitus per se virtuosus; & habitus per se non virtuosus, sed præscindens à tali esse, videntur ostendere maiorem repugnantiam; ità vt ex se dicant non solum diversas rationes, aut formalitates eiusdem habitus; verum etiã habitus specie differentes. Ergò non est æqua ratio vtriusque extremi paritatis adductæ. Et sic ex eo quod aliquando scientia, & ars concurrãt in eodem habitu, non ideò sequitur; quod opinio, & eubulia debeant similiter concurrere.

PRÆTERQVAM Quod admissa paritate, & tota doctrina contenta in solutione proposita, nihil obstat ad hoc, vt secunda probatio convincat intentum præcipuum conclusionis. Quià quod scientia, & ars aliquando concurrant entitativè, & de materiali in eodem habitu, hoc non aufert, quod per se loquendo, & vt plurimum reperiantur ratio scientiæ, & ratio artis in habitibus realiter, & specificè distinctis; & quod quando in eodem habitu concurrunt entitativè; adhuc conservent rationes formales, indicantes secundum tale esse distinctionem specificam. Sed hoc ipsum, quod currit inter artem, & scientiam, intendimus ostendere, & stabilere inter eubuliam, & opinionem. Ergò non obstante evasione, aut solutione proposita, semper deducitur conclusio.

TERTIO Deinde suadetur conclusio; si enim opinio, & eubulia constituerent eundem habitum; realiter, & specificè participarent easdem proprietates. Sed opinio, & eubulia non videntur participare easdem proprietates. Ergò non coincidunt in eodem habitu, sed constituunt habitus specie differentes. Cætera videntur certa. Et minorem sic ostendo; opinio enim secundum propriam rationem habet respicere, vt proprietates verum, & falsum; & secundùm se etiam præscindit ab eo; quod sit speculativa, vel practica; at verò eubulia ex vno capite habet determinationem adesse practicum, & ex alio non dicitur vera, vel falsa; sed determinatè habet; quod sit bona, respiciendo malum, vt directum contrarium. Ergo opinio, & eubulia non participant easdem proprietates: & sic non debent coincidere in eodem habitu sed debent constituere habitus specie differentes.

SIT Secunda conclusio; eubulia non est idem, àc solertia, sed est facultas, & habitus realiter distinctus ab ipsa solertia, & omni bona coniectatione. Hanc conclusionem, sicut, & præcedentem docet, & probat Philosophus in hoc presenti capite. Et ratio, qua eam convincit, est; quià consultatio, seu eubulia ex vno capite, & solertia, & omnis bona coniectatio ex alio, habent oppositum modum procedendi. Ergò non sunt idem, sed debent esse facultates valde diversæ. Consequentia apparet certa. Et antecedens probo; de ratione enim eubuliæ proprie, & per se loquendo, est; quod in suis operationibus, seu actibus consulendi procedat paulatim, attente, seu cum detentione, & mora. De ratione autem solertiæ, & omnis bonę coniectationis, est; quod exequatur cùm prõptitudine, & velocitate. Sed

isti

isti sunt modi oppositi procedendi. Ergò solertia, & omnis bona coniectatio ex vno capite, & eubulia ex alio habent, & obseruant contrarium modum procedendi. Ac per consequens, non debent coincidere in eodem habitu, sed debent esse habitus, aut facultates diversæ.

QVOD Assumptum confirmari potest ex derivatione, seu etymologia solertiæ: nam solertia propriè, & per se dicit illam facultatem, habilitatem, seu virtutem, qua constituitur, & efficitur homo solicitus. Sed solicitus dicitur; quasi solers, & citus; id est, operans cum promptitudine, & velocitate. Ergò de ratione solertiæ est, quod operetur promptè, & velocitèr. Sed ad eubuliam, per se loquendo, non attinet, quod operetur prõptè, & velocitèr; sed potius, quod operetur modo opposito. Ergò solertia, & eubulia obtinent contrarium modum procedendi. Et consequenter, debent esse facultates, aut virtutes diversæ.

DEINDE Nam coniectatio absolutè sumpta, prout est idem, ac eustochia, & solertia sumpta determinatè pro specie eustochiæ, dicunt facilem, & promptam coniecturationem, & determinationem circà medium, vt docet Philosophus in libro primo Posteriorum. Sed talis modus facilè coniecturandi non attinet propriè ad eubuliam: quæ potius est inquisitiva, & investigans, quasi inveniens difficultatem, quam sit facile resolutiva, & determinativa. Ergò ratio propria correspondens eubuliæ, & ratio legitima attinens ad solertiam, seu ad bonam coniectationem absolutè sumptam, inter se non cohærent, sed potius opponuntur. Et sic non possunt esse inter se idem eubulia, & bona coniectatio, seu solertia.

DENIQVE Suadetur conclusio. Si enim eubulia, & solertia, seu bona coniectatio essent idem, eodem modo se haberent respectu prudentiæ absolutè sumptæ, & consideratæ. Sed eubulia, & bona coniectatio, seu solertia, non se habent eodem modo, sed modo valdè diverso respectu prudentiæ. Ergò non possunt esse idem. Maior patet, & minorem probo: eubulia autem incomparatione ad prudentiam absolutè, & completè sumptam, taliter se habet, quod constituit partem potentialem, aut quasi potentialẽ illius, vt demonstrat Angelicus Parens 2. 2. quæstione 51. articulo 1. & vt latè ostendimus, in quæstione tertia super caput octavum precedens. Sed solertia, & bona coniectatio non constituunt partẽ potentialem, aut quasi potentialem respectu prudentiæ, sed partem integralem, vt docet idem Angelicus Magister in eadem parte quæst. 49. art. 4. Ergò eubulia, & bona coniectatio non se habent eodẽ modo, sed modo valde diverso respectu prudentiæ. Et sic non possunt inter se coincidere, sed debent esse res diversæ.

SIT Tertia conclusio, eubulia, & scientia sunt habitus specie differentes. Hæc conclusio est doctrina Aristotelis in hoc præsenti capite; & præter rationes, quibus in textu eã convincit Philosophus. Vlterius comprobatur primò. Nàm eubulia est propriè, & essentialitèr pars prudentiæ contenta intrà ipsius rationem, & attinens ad eius constitutionem; taliter, quod ablata eubulia non possit permanere, aut salvari ratio prudentiæ. Siquidem, vt testatur, & latè docet Aristoteles in precedenti capite quinto; prudẽtia essentialiter habet; quod sit consultiva, seu consiliativa, quod propriè pertinet ad eubuliam. Sed scientia nullo modo habet, quod sit pars essentialitèr constituens prudentiam. Sed potius est virtus intellectualis condivisa, & contrapositа ipsi prudentiæ, vt constat ex divisione virtutum intellectualium, quam tradit Philosophus in superiori capite tertio, & confirmat in præcedẽti capite sexto. Ergò eubulia, & scientia non possunt coincidere per se loquendo, sed debent constituere habitus specificè differentes.

DEINDE Suadetur conclusio: vt enim docet Philosophus in superiori capite tertio, scientia est de invariabilibus, & necessarijs: ait enim: *Omnes enim putamus, id, quod scimus alitèr se se habere, non posse. Quæ verò possunt alitèr se habere post cõtemplationem latent, si sint, ân non sint. Ipsum ergò scibile necessariò est. Ergò est æternum: quæ ergò necessariò simpliciter sunt, æterna sunt omnia.* Sed eubulia non versatur circa in variabilia, necessaria, & æterna, sed potius circà contingentia, variabilia, & temporalia, quæ à nobis agenda, aut efficienda sunt. Ergò scientia, & eubulia non versantur circà eandem materiam, aut obiectum; & sic non possunt esse idem habitus.

TERTIO Deinde probatur conclusio: quià vt in eodem loco docet idem Philosophus; de ratione scientiæ est, quod sit habitus demonstrativus. Sed eubuliæ non convenit, quod sit habitus demonstrativus. Ergò eubulia non est idem, àc scientia. Maior ex expressa Aristotelis,

& minorem probo; habitus demonſtrativus eſt ille, per quem exercentur, ſeu eliciuntur demonſtrationes. Sed per eubuliam non eliciuntur demonſtrationes. Ergò eubulia non eſt habitus demonſtrativus. Vltimam minorem probo; demonſtratio enim, vt docet Philoſophus in libris poſteriorum, eſt ſyllogiſmus conſtans ex primis, veris, immediatis, prioribus, notioribus, cauſiſque concluſionis. Sed hoc non attendit, aut obſervat eubulia in ſuis actibus, aut proprijs operationibus. Ergò eubulia per ſe non habet elicere, aut exercere demonſtrationes: & ſic non poteſt eſſe habitus demonſtrativus, nec coincidere cùm ſcientia.

DEINDE Suadetur concluſio; nàm imprimis generaliter loquendo, nulla ſcientia, inquantum ſcientia, habet; quod ſit practica; ſed omnes ſcientiæ, proùt ſcientiæ ſunt, habent, quod ſint contemplativæ veritatum: & ſic quando Ariſtoteles aſsignat habitus, ſeu virtutes perficientes generaliter intellectum; ſolùm aſsignat pro determinatione, & perfectione intellectus practici duos habitus, qui ſunt ars, & prudentia; & pro intellectu ſpeculativo aſsignat tres, qui ſunt intellectus principiorum, ſcientia, & ſapientia: vt ſufficienter inſinuat Philoſophus, & amplius declarat Angelicus Magiſter; tùm in præſenti libro; tùm 1. 2. quæſtione 57. Vndè ſcientiæ, proùt tales rationem ſpeculativarum habent, & ſi aliquando ſortiuntur rationem practicum, id habent, ſecundum quod induunt, aut aliquo modo participant eſſe artium. Sed eubulia non habet, quod ſit ſpeculativa, ſed quod ſit practica: cùm conſilium per ſe ordinetur ad aliquid à nobis agendum. Ergo ſcientia, & eubulia non participant idem eſſe, nec poſſunt coincidere.

SECVNDO, Nam adhuc admiſſo, quod aliquæ ſcientiæ, quatenus ſcientiæ ſunt; ſint practicæ; tamèn non poteſt negari; quod adminus dantur aliquæ ſcientiæ, quæ ſunt purè ſpeculativæ: immò, & in præſtantioribus ſcientijs naturalibus hoc reperitur. Ergò cùm eubulia ſit habitus ſimpliciter practicus; ad minus non poterit coincidere cum illis ſcientijs. Et ſic non poteſt abſolutè loquendo, verificari, quod ſcientia, & eubulia ſint idem.

SI Autem dicas; quod eubulia non coincidit cùm omni ſcientia, ſed tantum cùm illis, quæ ſunt practicæ; contrà hoc ſtant aliæ rationes adductæ; & aliæ, quæ poſſunt multiplicari: nam de ratione omnis ſcientiæ, quatenus ſcientia eſt; eſt, quod verſetur circa vniverſalia, & non circa ſingularia; vt teſtatur Philoſophus in ſuperiori capite tertio. Sed eubulia ſecundum ſuam propriam rationem non habet verſari circà vniverſalia, ſed ſolùm circà ſingularia. Ergò eubulia non poteſt coincidere cùm ſcientijs, adhuc loquendo determinatè de ſcientijs practicis.

SECVNDO, Nàm cùm eubulia, ſit quidam determinatus habitus intellectualis: ſi coincideret cùm ſcientijs practicis, deberet habere coincidentiam cùm aliqua determinata ſcientia ex practicis. Sed non eſt aſsignabilis aliqua determinata ſcientia ex omnibus, quæ agnoſcuntur vt practicæ, in qua conſiſtat, aut cùm qua coincidat eubulia, vt appareat diſcurrendo per omnes. Ergò eubulia non ſolum non habet coincidentiam cum aliqua ſcientia ſpeculativa; verùm nec cum practicis.

DENIQVE, Nàm ſecundum doctrinam, quam adducit Philoſophus in ſuperiori capite quinto; ad eubuliam, ratione cuius prudentia habet, quod ſit conſiliativa, pertinet, quod conſilietur de omnibus attinentibus ad vitam humanam peragendam. Sed nulla ſcientia practica per ſe habet, quod fundet talem conſiliationem; ſed ad ſummum, quod conſilietur circà ea, quæ ſpecialitèr continentur intrà eius formalem rationem. Ergò eubulia non poteſt coincidere adhuc cùm ſcientijs practicis.

CONFIRMANTVR Hæc omnia; quia vt Ariſtoteles docet in hoc præſenti capite de ratione eubuliæ eſt, quod procedat dubitando, & inquirendo, ſeu inveſtigando circa eam materiam, in qua exercetur conſilium. Sed nulla ſcientia, ſivè ſpeculativa ſit, ſivè practica; inquantum ſcientia eſt, habet, aut admittit dubitationem, ſed potius exigit omnimodam certitudinem. Ergò eubulia nullo modo poteſt coincidere cùm ſcientia aliqua practica, nec ſpeculativa; ſed præciſsè debet conſtituere ſpecialem habitum, ſpecificè differentem ab omni ſcientia.

SIT Quarta concluſio: eubulia non eſt idem, ac ars. Hæc concluſio manifeſtè deducitur ex Ariſtotele; quia ſi eubulia coincideret cùm arte; ità vt eſſet idem, ac ars, quando in capite quarto præcedenti ex profeſſo inſtituit Philoſophus ſermonem de arte, aliquid attigiſſet de eubulia. Sed in dicto loco nulla mentio implicita, aut explicita videtur facta de eubulia. Ergò eubulia, ſeu bona conſultatio nullo modo coincidit cùm arte.

DEIN-

DEINDE Eadem concluſio deducitur ex Ariſtotele: qui in præſenti propo nit eubuliam, & agit de illa tanquam de legitima parte prudentiæ, vt conſtat ex alijs compartibus, à quibus illam condividit, & cum quibus enumerat, nempè ex ſagacitate, prudentia præceptiva, & gnome. Sed prudentia non habet coincidentiam cum arte. Ergò nec ſimilem coincidentiam, aut identitatem poteſt habere eubulia cum arte.

TERTIO Deinde ſuadetur concluſio ex alia doctrina, quam tradit Philoſophus in præcedenti capite quarto; dum dicit: *Cum autem effectio, atque actus diuerſa ſint: artem effectionis eſſe, non actus neceſsè eſt.* Tunc ſic; ſi eubulia, & ars coinciderent conſtituendo eundem habitum, verſarentur circà eandem materiam. Sed eubulia, & ars non verſantur circà eandem materiam. Ergò eubulia, & ars inter ſe non coincidunt, ſed debent eſſe habitus realitèr, & ſpecificè differentes. Maior apparet certa, & minorem probo; ſecundum Ariſtotelem, ars ſolùm eſt effectionis; ideſt, ſolùm verſatur circà efficientiam, aut efficienda, non autem circà actus, ſeu circà agenda. Sed eubulia cum ſit pars prudentiæ, per ſe non verſatur circà efficienda, ſed circa agenda. Ergò eubulia non poteſt coincidere cum arte. Quod aſſumptum amplius confirmat Philoſophus in capite quinto præcedenti; dicens: *Ipſa prudentia profectò neque ſcientia, neque ars eſſe poteſt. Scientia quidem: quia quod ſub actionem cadit, aliter ſe habere poteſt. Ars autem: quia aliud actionis, aliud effectionis eſt genus.*

DEINDE Suadetur concluſio: nã ſi eubulia coincideret cum arte, id deberet eſſe, aut cum omni arte, aut cum aliqua arte determinata. Sed neutro modo poteſt habere coincidentiam cum artibus. Ergò abſolutè debent fundare, & conſtituere habitus realitér, & ſpecificè differentes. Maior patet; ſiquidem non datur, aut non apparet aliquis alius modus, quo dicta extrema poſsint coincidere. Et minorem probo; nàm imprimis non cum omni arte; quia ſi eubulia coincideret cũ omni arte; cum eubulia claudatur in prudentia tanquam pars illius; etiam omnis ars contineretur in prudentia tanquàm ipſius pars. Sed non poteſt omnis ars contineri in prudentia tanquàm pars illius: quia aliàs prudentia, & ars non conſtituerent duas virtutes intellectuales condiviſas, & contrapoſitas, ſicut eas condividit, & contraponit Philoſophus. Ergò eubulia non coincidit cum omni arte. Deindè non coincidit, aut poteſt coincidere cum aliqua arte ſpeciali, aut determinata: tùm quià non apparet maior ratio de vna, àc de cæteris alijs. Tùm quia talis ars determinata non eſt aſsignabilis; vt videre eſt omnes, & ſingulas percurrendo, & conſiderando. Ergò nullo modo poteſt eubulia habere coincidentiam cum artibus. Et ſic ars, & eubulia debent conſtituere habitus realitèr, & ſpecificè diſtinctos.

SIT Quinta concluſio; eubulia non coincidit cum habitu intellectus principiorum. Hæc concluſio deducitur primo ex Ariſtotele, dùm in calce capitis ſexti præcedentis loquens de intellectu principiorum, inquit: *Horum autem trium habituum nullus eſſe poteſt. Atque tres dico: prudentiam, ſcientiam, ſapientiam; reſtat intellectum eſſe principiorum.* Tunc ſic; ſi eubulia coincideret cum intellectu principiorum, etiam prudentia haberet eandem coincidentiam: cum eubulia claudatur, ſeu contineatur in prudentia tanquàm pars illius. Sed prudentia non coincidit cum intellectu principiorum, ſed conſtituit habitum, ſeu virtutem intellectualem ſpecie diſtinctam à dicto intellectu. Vt in relato textu expreſsè docet Ariſtoteles. Ergò etiam eubulia debet eſſe habitus realitèr, & ſpecificè diſtinctus ab intellectu principiorum.

DEINDE Suadetur concluſio: nã intellectus principiorum talitèr comparatur ad ſcientias, & ſe habet reſpectu earum, quod ſicut principia, ſeu præmiſſæ præſupponuntur neceſſariò ad deducendas concluſiones; ita pariformitèr proportione ſervata, habitus intellectus principiorum debet præſupponi ad hoc, vt adquirantur, & permaneant ſcientiæ; tanquàm fundamentum, in quo innituntur, & à quo dependent; vndè ſi eubulia coincideret cum intellectu principiorum, eandem dependentiam haberent ſcientiæ ab eubulia; àc habent reſpectu intellectus principiorum. Sed ſcientiæ in ſui adquiſitione, & conſervatione non dependent ab eubulia: tùm quia vt Ariſtoteles docet in capite octavo præcedenti; iuvenes poſſunt fieri mathematici, & adquirere alias ſimiles ſcientias in ſtatu pueritiæ, ſeu iuventutis, & in illo ſtatu non poſſunt, per ſe loquendo, eſſe eubulei, aut prudentes; quia deeſt

eis

eis experientia necessaria ad benè consiliandum. Tum quià videmus quàm plures homines valde acutos, & acutissimè procedentes in scientijs; in quibus eubulia non invenitur. Ergò eubulia non est idem, àc intellectus principiorum; àc per consequens, debent constituere habitus realiter, & specificè distinctos.

TERTIO Deinde probatur conclusio; si enim intellectus principiorum, & eubulia coinciderent, constituendo eundem habitum, versarentur circa idem obiectum. Sed eubulia, & intellectus principiorum non versantur circa idem obiectum, sed circà obiecta valdè diversa. Ergò non possunt esse idem habitus, sed debent constituere habitus specie differentes. Maior constat ex generali regula, à qua desumitur vnitas, & distinctio habituum. Et minorem probo; intellectus enim principiorum, non minus quàm scientiæ, per se, & formalissimè versatur circà obiectum vniversale, invariabile, habens esse necessarium, & æternum. Sed eubulia non versatur circà obiectum invariabile, habens esse necessarium, & æternum, sed circa obiecta singularia, contingentia, & variabilia, agenda, seu efficienda ab hominibus. Ergò eubulia, & intellectus principiorum non versantur circà idem obiectum, sed circà obiecta valde diversa. Et sic debent constituere habitus habentes distinctionem specificam.

QVARTO Deinde probatur conclusio. Si eubulia, & intellectus principiorum constituerent eundem habitum; haberent etiam eundem modum procedendi, & operandi. Sed non conveniunt in eodem modo procedendi, & operandi, sed potius procedunt, & operontur modo contrapositò. Ergò non possunt esse idem habitus, sed debent esse habitus valde differentes. Maior patet, & minorem probo; eubulia enim, cùm sit consiliativa, & consilium consistat in eo, quod sit quæstio, & investigatio de medijs; habet procedere, & operari cùm obscuritate, dubitatione, & indeterminatione. Intellectus autem principiorum, cum versetur circà prima principia per se nota, habet procedere cum claritate, & determinatione. Sed procedere dubitando, & cùm obscuritate inquirendo ex vno capite, & procedere cùm claritate, & determinatione, seu absque dubio ex alia sunt modi contrarij operandi, & procedendi. Ergò eubulia, & intellectus principiorum habent contrarios modos procedendi; & sic non possunt coadunari, aut coincidere in eodem habitu, sed debent constituere habitus realiter, & specificè differentes.

QVINTO Præterea suadetur conclusio; nàm ea, quæ coincidunt, & sunt idem, debent habere easdem proprietates. Sed eubulia, & intellectus principiorum non habent easdem proprietates. Ergò non possunt coincidere in eodem habitu. Maior patet, & minorem probo; intellectus enim principiorum, per se habet, quod sit habitus speculativus; eubulia autem per se est habitus practicus. Sed practicum, & speculativum dicunt diversas proprietates respectu habituum. Ergò eubulia, & intellectus principiorum non habent easdem proprietates, sed diversas. Et sic non debent constituere eundem habitum, sed habitus differentes.

DENIQVE Suadetur idem assumptum ex quadam doctrina, quam in præsenti capite proponit Philosophus ad suadendum quod eubulia est distinctus habitus à scientia: dicens; *Sed cum is, qui malè deliberat: peccet; is autem, qui benè consultat, rectè deliberet; constat bonam consultationem rectitudinem esse quandam. Non autem scientiæ, neque opinionis. Scientiæ, namque non est rectitudo: quippè cùm neque peccatum sit.* Tunc sic; ideò eubulia non potest coincidere cùm scientia; quia eubulia est quædam rectitudo supponens aliquod peccatum, aut de factibilitatem in materia, circà quam versatur; & in materia scientiæ; cùm sit materia necessaria, non potest intervenire deffectus, aut peccatum. Sed idem, aut valdè simile reperitur in habitu intellectus principiorum. Ergò propter eandem rationem, propter quam eubulia non potest coincidere cum scientia; similitèr nec potest coincidere cùm intellectu principiorum.

SIT Sexta conclusio, eubulia non est idem habitus cum sapientia. Hæc conclusio suadetur primò: quia si eubulia coincideret cùm sapientia; etiam coinciderent inter se prudentia, & sapientia, cùm eubulia sit quædam pars potentialis prudentiæ, vt ex sepè dictis constat. Sed prudentia, & sapientia non coincidunt, sed constituunt habitus realitèr, & specificè distinctos, vt sepe docet Aristoteles in hoc præsenti libro, & videri potest specialitèr capite 3. & 6. & 12. Ergò eubulia non potest coincidere cùm sapientia.

SECVNDO Suadetur eadem conclusio; si eubulia coincideret cum sapientia;

tia; ſequæretur, quod humana fœlicitas conſiſteret in actu eubuliæ, ſeu in operatione conſiliandi. Sed fœlicitas humana non poteſt conſiſtere in actu conſiliandi correſpondente eubuliæ. Ergò nec eubulia poteſt coincidere, & eſſe idem, àc ſapientia. Maior, ſeu ſequæla conſtat ex eo quod vt docet Philoſophus in libro decimo ſequenti capite 7. & octavo humana fœlicitas naturalis conſiſtit in operatione procedenti ab habitu ſapientiæ; & ſic ſi ſapientia, & eubulia eſſent idem habitus, ſicut fœlicitas conſiſtit in operatione ſapientiæ; etiam conſiſteret in actu eubuliæ. Et minorem probo: fœlicitas humana, cum ſit bonum humanum ſupremum; ſeu inter omnia bona humana ſit optimum; vt latè demonſtrat Ariſtoteles in ſuperiori libro primo ferè per totum; & libro decimo ſequenti capite 6. 7. & 8. non poteſt conſiſtere in operatione talis conditionis, quod quanvis ſecundum aliquam conſiderationem habeat eſſe perfectum; tamen in comparatione ad alias humanas operationes habeat eſſe valde imperfectum. Sed actus conſiliandi inter alia opera humana talitèr ſe habet; quod etiam ſi ſit operatio virtuoſa, & ex hoc capite habeat perfectionem; tamé reſpectu aliarũ humanarum operationum habet eſſe valde imperfectum; cum includat dubitationem, & obſcuritatem, quæ in alijs quampluribus actibus humanis non dantur. Ergò fœlicitas humana non poteſt conſiſtere in actu conſiliandi correſpondente eubuliæ, nec eubulia poteſt coincidere cum ſapientia.

TERTIO Suadetur concluſio. Si eubulia eſſet idem cum ſapientia, haberet eaſdem proprietates. Sed eubulia nõ participat eaſdem proprietates, ſed potius proprietates contrarias reſpectu ſapientiæ. Ergo eubulia non poteſt coincidere cum ſapientia. Maior patet, & minorem probo, ſapientia enim ex ſe, aut abſolutè, & ſimplicitèr habet quod ſit ſpeculativa; aut ad minus principalitèr conſervat rationem contemplativæ, caſu, quo habeat aliquid practici; & aliàs eubulia principalitèr habet, quod ſit practica. Sed iſtæ ſunt proprietates non ſolùm diſtinctæ: verum etiam contrapoſitæ. Ergò eubulia, & ſapientia habent proprietates contrapoſitas, & ſic non poſſunt coincidere in eodem habitu.

QVARTO Comprobatur idem aſſumptum, & confirmatur præcedens ratiocinium. Vnus, & idem habitus intellectualis non habet ſimul rationem diſpoſitionis, & perfectionis reſpectu intellectus practici, & ſpeculativi, ſed ſpecie differentes ſunt habitus, quibus determinatur; & perficitur intellectus ſpeculativus ab illis habitibus à quibus ſimilẽ diſpoſitionem, & rectificationem participat intellectus practicus. Sed ſapientia propriè induit, & habet rationem perfectioni reſpectu intellectus ſpeculativi, & eubulia eſt propriè perfectio intellectus practici, ſicut & prudentia, cuius eſt pars potentialis. Ergò eubulia, & ſapientia non poſſunt conſtituere eundem habitum, ſed debent eſſe habitus ſpecie differentes.

QVINTO Deinde probatur concluſio; diverſitas obiectorum formaliũ, & quæ per ſe inſpiciuntur ab habitibus eſt inditium manifeſtum diſtinctionis ſpecificæ habituum. Sed eubulia, & ſapientia per ſe reſpiciunt obiecta formalia diverſa. Ergò ſunt habitus ſpecificè differentes. Maior eſt nota in veriſimis principijs D. Thomæ. Et minorem probo; vt enim expreſsè docet Philoſophus in capite 7. præcedenti ſapientia verſatur, tanquàm circà proprium obiectum circà divina, altiſsima, ſeu ſuprema, pene trando, & contemplando non ſolum principia ſicut intellectus principiorum, nec ſolum concluſiones, ſicut ſcientia, ſed ex æquo vtrumque. Eubulia autem non verſatur circà divina, nec attendit ad prima principia, nec ad concluſiones, ſed ad inquirendum ſeu inveſtigandum media conducentia ad conſecutionem finis. Ergò eubulia, & ſapientia: per ſe non reſpiciunt idem formale obiectum, ſed verſantur circà obiecta formalia diverſa: & ſic non poſſunt coincidere in eodem habitu, ſed debent conſtituere habitus realitèr, & ſpecificè differentes.

SIT Septima concluſio comparando eubuliam ad ſyneſim, non conſtituit cum ea eundem habitum; ſed habitus eubuliæ eſt habitus realitèr, & ſpecificè diſtinctus à ſyneſi. Hæc concluſio deſumitur ex Ariſtotele, qui in hoc capite nono, & in capite decimo ſequenti ſeorſim inſtituit ſermonem de duobus dictis habitibus, tanquàm de diverſis, agens in præſenti capite de eubulia ſub nomine bonæ conſultationis, & in capite ſequenti de ſyneſi ſub nomine ſagacitatis; quam ſeparationem, & diverſitatem non proponeret Philoſophus, aut ad minus non

rectè

rectè eam proponeret, si tales habitus coinciderent. Ergò secundum doctrinam Aristotelis eubulia, & synesis non constituunt eundem habitum secundùm speciem, sed habitus realiter, & specificè distinctos.

DEINDE Suadetur conclusio ratione deducta ex doctrina, quam tradit Philosophus in dictis capitibus, in quibus diversos actus, seu exercitia assignat dictis habitibus. Et ratiocinium procedit in hunc modum. Diversitas habituum desumitur ex diversitate actuum; ità vt illi actus, qui per se, primariò, & directè respiciunt actus formaliter distinctos, seu eliciunt similes actus sub diversa ratione formali; sunt habitus specie differentes. Sed eubulia, & synesis, per se habent respicere, seu elicere actus sub diversa ratione formali. Ergò eubulia, & synesis sunt habitus specificè differentes. Maior constat percurrendo, & attentè considerando omnes habitus, inter quos datur similis distinctio specifica. Et minorem probo: eubulia per se, & formaliter habet exercere actum investigationis, seu inquisitionis, sub motivo, & ratione formali attinente ad rectitudinem consilij, vt probat Aristoteles in hoc præsenti capite: synesis autem per se exercet tanquam legitimum actum operationem iudicandi sub rectitudine iudicij, vt in capite sequenti docet idem Philosophus. Sed actus inquirendi, seu consulendi sub motivo, & formali ratione rectitudinis, seu honestatis attinentis ad bonum consilium; ex vno capite; & actus iudicandi circà agenda sub motivo, & honestate recti iudicij, sunt actus formaliter diversi, & præstantes diversam specificationem. Ergò eubulia, & synesis per se habent respicere, seu elicere actus sub diversa ratione formali. Et sic debent esse habitus specificè differentes.

CONFIRMATVR Hoc: nam illi habitus, qui in comparatione ad quanlibet virtutem cardinalem, habent constituere determinatas, & distinctas partes potentiales; constituunt etiam, & sunt, habitus specificè differentes. Sed vt ostendimus in quæstione vltima super caput octavum præcedens: eubulia, & synesis constituunt determinatas, & distinctas partes potentiales prudentiæ, quæ est vera, & perfectissima virtus cardinalis. Ergò eubulia, & synesis etiam constituunt habitus intellectuales specificè differentes.

SIT Octava conclusio; eubulia etiam est habitus intellectualis specie diferens ab habitu prudentiæ præceptivæ. Hæc conclusio eodem modo, ac præcedens deducitur ex Philosopho: quià in hoc capite agit de eubulia ex professò, attribuens illi, vt proprium exercitium actus inquirendi, & consulendi, nulla mentione facta de actibus præcipiendi correspondentibus prudentiæ præceptivæ: de qua quidem prudentia præceptiva aliqua brevitèr attingit in capite decimo sequenti. Ergò esse eubuliæ, & actus ad eam attinentes, habent diversitatem in comparatione adesse, & ad actus prudentiæ præceptivæ; àc per consequens, debent dicta extrema constituere habitus diversos: secundum doctrinam, quam de illis tradit Philosophus.

DEINDE Suadetur conclusio; si eubulia, & synesis constituerent eundem habitum, deberent etiam exercere eosdem actus: siquidem, vt sepè diximus vnitas, & diversitas habituum desumitur ex vnitate, aut diversitate actuum, considerando eos secundum suum esse formale. Sed eubulia, & prudentia præceptiva non eliciunt, aut exercent eosdem actus formales, sed actus formaliter diversos: cùm eubulia per se, & formaliter solum exerceat actum consulendi: absque eo quod eubulia, in quantum talis exerceat actum præcipiendi: & econversò prudentia præceptiva per se, & formalitèr solum habet elicere, aut exercere actum imperij, seu præcepti, absque eo quod vnquam intromitatur ad consulendum. Ergò in eubulia, & prudentia præceptiva dantur conditiones, aut requisita exacta ad constituendum habitus intellectuales specie differentes; & consequentèr; debent constituere habitus habentes dictam distinctionem, seu differentiam.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius exemplo, seu paritate desumpta à synesi. Nàm eo modo se habent, & comparantur ab Aristotele, & à D. Thoma eubulia, & prudentia præceptiva: sicut comparantur, & se habent eubulia, & synesis. Sed synesis, & eubulia taliter se habent, quod constituunt habitus intellectuales specie differentes, vt in præcedenti conclusione ostendimus. Ergò etiam eubulia, & prudentia præceptiva inter se comparatæ debent constituere similes habitus intellectuales specie differentes.

SIT Nona conclusio: eubulia est habitus specie distinctus à gnome. Hæc conclusio suadetur primo ex Aristotele, qui

qui in hoc capite agit ex professo de eubulia nulla facta mentione de gnome; & in capite vndecimo sequenti agit de gnome sine prudentia, aut memoria aliqua eubuliæ in ordine ad constitutionem sententiæ, seu gnome. Ergò sentit Philosophus, quod dicti habitus sunt diversi: ità vt ad minus distinguantur specificè: quià si talem distinctionem non haberent, non ageret de illis cum tali separatione.

DEINDE Suadetur conclusio ex ratione generali sepè proposita ad ostendendam specificam distinctionem habituum. Quia vbi respectu habituum dantur actus formaliter distincti, qui primo, & per se inspiciantur ab eisdem habitibus; habitus, quibus tales actus correspondent, debent esse formaliter, & specificè distincti. Sed eubuliæ, & gnome habitualitér consideratis correspondent actus formaliter distincti, qui primò, & per se inspiciuntur ab eis. Ergò eubulia, & gnomè in ratione habitus, constituunt habitus specie differentes. Maior constat, & minorem probo: eubulia secundum se, & secundum propriã rationem considerata, respicit vt legitimum, & proprium actum, inquisitionem, seu investigationem consiliativam sub ratione formali rectitudinis, seu honestatis consilij; gnome autem respicit, vt legitimum, & proprium exercitium iudicium, secundum quod formatur de agendis sub ratione specialissima; nempe in casibus specialibus, & extraordinarijs, in quibus opus est vti elevatioribus principijs ad iudicandum. Sed inquisitio consiliativa procedens sub motivo rectitudinis, & honestatis recti consilij: & iudicium speciale exercitum modo prædicto in specialibus casibus, sunt actus formaliter distincti. Ergò eubulia, & gnome per se respiciũt actus, seu exercitia formaliter diversa, & sic debent esse habitus non solùm realiter, verum etiam specificè distincti.

CONFIRMATVR, Et vrgetur hæc ratio maior distantia videtur dari inter eubuliam, & gnome, quæ est specialiter, seu speciali modo iudicativa, quàm inter eubuliam, & synesim, quæ est iudicativa modo magis ordinario, seu cõmuni; & quam datur inter synesim, & gnome, quarum ambæ conveniunt in eo quod sint benè iudicativæ: licet habeant diversum modum iudicandi. Sed eubulia in comparatione ad synesim habet distinctionem specificam, & similiter synesis distinguitur specificè à gnome, vt amplè ostendimus in quæstione vltima super caput octavum præcedens. Ergò etiam eubulia in comparatione ad gnome debet constituere habitum specie differentem.

SIT Vltima conclusio. Eubulia constituit veram, & propriam virtutem intellectualem. Hæc conclusio deducitur primò ex Aristotele ex doctrina, quã tradit in hoc præsenti capite; dum dicit; quod eubulia est rectitudo consilij, seu rectitudo rationis. Sed rectitudo rationis habitualitèr sumpta propriè dicit, & constituit virtutem intellectualem. Ergò eubulia secundum suam propriam rationem; ex eo quod est habitus, habet constituere virtutem intellectualem propriam, & veram.

COFIRMATVR Hoc ex eodem Philosopho, dum in fine eiusdẽ capitis inquit: *Quod si benè consultare prudentium est consultatio bona rectitudo est, qua ratione conferentis ad aliquem pergitur finem, cuius ipsa prudentia est existimatio vera.* Tunc sic secundum Philosophum eubulia, cuius est proprium benè consultare est par prudentiæ: cùm bene consulere ad prudentiam propriè; & per se pertineat Sed prudentia absolutè, & simplicitèr sumpta, quoad omnes eius partes habet constituere virtutem intellectualem; cũ secundum omnem eius partem, & rationem habeat rationali modo perficere habentem ipsam. Ergò eubulia cum sit vera pars potentialis prudentiæ; habet etiam, quod sit vera, & legitima virtus intellectualis.

DEINDE Eandem conclusionem statuit, & probat D. Thomas 2.2. quæst. 51. articulo primo; vbi ex professo inquirens; vtrum eubulia sit virtus resolvit propositam difficultatem in corpore articuli, hoc pacto. *Respondeo dicendum, quod de ratione virtutis humanæ est: quod faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari: quia hoc importat quandam rationem inquisitionis circà agenda, in quibus consistit vita humana. Nam vita speculativa est supra hominem, vt dicitur in 10. Æthicorum. Eubulia autem importat bonitatem consilij. Dicitur enim ab eu, quod est bonum, & bole, quod est consilium, quasi bona consulatio, vel potius benè consiliativa. Vndè manifestum est, quod eubulia est virtus humana.* Quibus verbis non solum statuit propositam conclusionem; verum etiam illam convincit sequenti ratiocinio: ratio virtutis intellectualis salvatur verè, & propriè in eubulia.

bulia. Ergò eubulia constituit verè, & propriè virtutem intellectualem. Antecedens probo; ratio virtutis generalitèr loquendo, consistit in eo; quod faciat bonum habentem. Et ratio virtutis intellectualis determinatè stat in eo, quod faciat hominem habentem illam benè intelligentem. Sed eubulia ex se habet facere hominem habentem illam benè intelligentem. Ergò ratio virtutis intellectualis salvatur verè, & propriè in eubulia. Cætera patent, & minorem probo; consilium est proprius actus, & proprium exercitium intellectus; ita vt intelligendo propriè, & formalitèr exerceatur. Sed eubulia per se facit hominem habentem illam, benè consiliantem. Ergò etiã habet per se constituere illum benè intelligentem; àc per consequens, ratio virtutis intellectualis salvatur verè, & propriè in eubulia, & sic verè, & propriè debet constituere virtutem intellectualem.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, quod eubulia coincidat cum opinione. Illi habitus videntur fundare; & habere inter se coincidentiam, qui versantur circà idem obiectum. Sed eubulia, & opinio versantur circà idem obiectum. Ergò eubulia, & opinio videntur habere inter se coincidentiam. Maior apparet certa, & minorem probo; tàm opinio; quàm eubulia versantur circa obiectum contingens, & in quo est dubium, aut obscuritas; vt apparet considerando attentè obiectum vtrique correspondens. Ergò opinio, & eubulia versantur circà idem obiectum. Et sic videntur respicere idem formale specificativum, & coincidere in eodem habitu secundum speciem.

SECVNDO Arguitur; illi habitus videntur coincidere inter se, qui observant eundem modum procedendi. Sed opinio, & eubulia habent, & observant eundem modum procedendi. Ergò debent constituere eundem habitum. Maior videtur certa per inductionem considerando seorsim habitus, in quorum singulis apparet diversus modus procedendi. Et minorem probo, eubulia enim cum sit consiliativa, & consilium sit investigatio, & inquisitio rationis, habet procedere sub dubio, & cum formidine inveniendi verum, aut melius. Sed hoc ipsum apparet in opinione. Ergò opinio, & eubulia observant, & habent eundem modum procedendi; & sic debent constituere eundem habitum.

TERTIO Arguitur, ratio ob quam denegamus coincidentiam inter eubuliam, & opinionem, est: quia eubulia est virtus intellectualis, & opinio non videtur habere talem rationem. Sed non apparet fundamentum aliquod sufficiens ad denegandum opinioni, quod sit virtus intellectualis. Ergò nec est ratio, aut fundamentum sufficiens ad denegandam coincidentiam inter eubuliam, & opinionem. Maior constat ex probationibus adductis ad suadendam primam conclusionem. Et minorem probo; fundamentum, in quo innitimur ad asserendum, quod opinio non est virtus intellectualis, est; quia Aristoteles enumerans virtutes intellectuales in capite 3. huius libri, & tradens divisionem earum, non apponit, aut enumerat opinionem inter reliquas virtutes. Sed hoc non tollit, quod opinio sit vera virtus intra eandem lineam: siquidem Philosphus sicut non enumerat opinionem, similitèr non facit in illa divisione, & enumeratione mentionem aliquam de eubulia; & tamen asserimus eubuliam esse virtutem veram, & propriam attinentem ad lineam intellectualem. Ergò non apparet fundamentum aliquod sufficiens ad denegandum eubuliæ, quod sit virtus intellectualis. Ac per consequens, ex defectu constituendi talem virtutem non rectè denegatur illi, quod habeat coincidentiam cum eubulia.

QVARTO Arguitur contra secũdam conclusionem ad probandum; quod eubulia coincidat cum solertia. Quæcunque enim coincidunt in aliquo tertio, etiam videntur habere coincidentiam inter se, conformitèr ad illud generale principium; quæcunque sunt eadem vni tertio; sunt etiam idem inter se. Sed eubulia, & solertia coincidunt in vno tertio; nempe in prudentia, respectu cuius assignantur, & sunt veræ partes illius. Ergò etiam coincidere debent inter se; ità vt sint idem.

QVINTO Arguitur, illud, quod includitur in alio coincidit cum illo. Sed solertia includitur in eubulia. Ergò solertia coincidit, seu est idem cum eubulia.

ia. Maior patet, & minorem probo; ad eubuliam enim conformitèr ad ea, quæ docet Aristoteles in superiori capite quinto, pertinet; quod generaliter sit benè consiliativa de omnibus attinentibus ad agendam debito modo humanam vitam. Sed ad bene consiliandum de omnibus attinentibus ad humanam vitam, multoties exigitur bona coniectatio, seu solertia, vt expressè docet Angelicus Magister 2.2.quæstione 49.articulo 4.in solutione ad secundum, dicens: *Potest autèm aliquis esse benè consiliativus, & si diutius consilietur, vel tardius; nec tamen propter hoc excluditur, quin bona coniecturatio ad benè consiliandum valeat, & quandoque necessaria sit; quando scilicèt ex improuiso occurrit aliquid ad agendum.* Ergò solertia continetur, seu includitur in eubulia; & consequentèr, talia extrema inter se coincidunt ita, vt idem sit vnùm, àc aliud.

SEXTO Arguitur, illi habitus, quibus competit, quod exerceant vnum, & eundem actum; etiam convenit, quod inter se habeant coincidentiam. Sed eubuliæ, & solertiæ convenit, quod eliciant, seu exerceant vnum, & eundem actum. Ergò eubulia, & solertia coincidunt in ratione habitus. Maior constat; siquidèm, vt sæpissimè asservimus vnitas, & differentia habituum desumitur ex differentia actuum. Et minorem probo; ad eubuliam, quatenus talis est, attinet, quod eliciat actum benè consiliandi: & ad solertiam pertinet, quod exerceat actum cùm promptitudine. Sed vnus, & idem actus potest habere rationem boni consilij, & etiam potest exequi, aut exerceri cùm promptitudine coniectationis, seu coniecturationis. Ergò eubuliæ, & solertiæ convenit: quod eliciant eundem actum; àc per consequens, debent etiam coincidere in ratione habitus, seu facultatis operativæ.

ET Confirmatur; quia non sunt multiplicandæ entitates, & multò minus principia proxima operativa sinè necessitate. Sed nulla apparet necessitas multiplicandi solertiam constituendo eam distinctam ab eubulia; siquidem possunt exerceri per eundem actum. Ergò nullo modo est admittenda distinctio inter eubuliam, & solertiam, sed insistendum est in eo, quod constituant idem principium operativum.

SEPTIMO Arguitur contrà tertiam conclusionem ad probandum; quod scientia, & eubulia non constituant distinctos habitus. Eubulia videtur esse quædam scientia. Ergò cùm scientia coincidit, absque eo quod sint habitus realitèr, & specificè differentes. Antecedens probo, ratio scientiæ secundum diffinitionem, quam de ipsa scientia tradit Philosophus in superiori capite tertio, stat in eo, quod sit habitus demonstrativus; sed eubulia attentè inspecta, & considerata, videtur etiam induere, & habere rationem habitus demonstrativi; cùm ipsa per se ordinetur ad ostendendum, seu demonstrandum voluntati, media vtilia, seu vtiliora ad hoc, vt efficiat electionẽ inter ea. Ergò eubulia propriè considerata habet, quod sit quædam scientia; àc per consequens, cùm scientia coincidit, absque eo quod constituat habitum realiter distinctum ab ea.

OCTAVO Arguitur, habitus adquisiti, quatenus adquisiti sunt; videntur habere identitatem, & differentiam secundum modum conuenientem, aut disconuenientem adquisitionis; hoc est, secundum quod adquiruntur eodem; vel diverso modo. Sed scientia, & eubulia, quantum ad earum esse habituale, adquiruntur eodem modo. Ergò scientia, & eubulia debent constituere, eundem habitum. Maior apparet certa, & minorem probo; scientia enim, vt ipsa experientia manifestat, adquiritur, dubitando, inquirendo, & investigando; & per huiusmodi actus, seu operationes pervenitur ad habendam scientiam adquisitam, sed huiusmodi actus dubitandi, inquirendi, seu investigandi, sunt actus proprij consilij, quod consistit in eo, quod sit inquisitio rationis de redubia, & magna â nobis efficienda, per quos quidèm actus exercetur, & adquiritur eubulia. Ergò scientia, & eubulia, quantùm ad earum esse habituale adquiruntur eodem modo. Et sic debent convenire, aut coincidere in eodem habitu.

NONO Arguitur, si scientia, & eubulia non essent idem habitus, non posset scientia elicere, seu exercere actus propriè attinentes ad eubuliam. Sed scientia per se loquendo, habet elicere, seu exercere actus propriè pertinentes ad eubuliam. Ergò eubulia, & sciẽtia debent coincidere in ratione habitus. Maior patet, & minorem probo; ab illo habitu videntur elici propriè actus consilij attinentes ad eubuliam, ad quem habitum maximè attenditur, & ad quem directe, & specialissimè recurritur in ordine ad formationem, & participationem consilij. Sed habitus, ad quem maximè, & specialissime recurritur in ordine ad

formationem,& participationem consilij,est scientia; non enim sunt apti ad consiliandum homines stulti, aut ignorantes,sed docti,& scientifici: & sic ad scientiam,tanquam ad legitimam causam recurritur,& attenditur, vt ab ea procedat consilium. Ergò scientia, per se loquendo,habet elicere actus propriè correspondentes ad eubuliam;&sic scientia, & eubulia debent coincidere in ratione habitus.

ET Confirmari possunt hæc omnia, ex eo quod intantum asserimus,& probamus,quod scientia, & eubulia constituunt habitus diversos,in quantum eubulia versatur circà contingentia, & variabilia,& de ratione scientiæ est; quod versetur circà necessaria, & indefectibilia; cum in hoc appareant rationes cõtrapositæ, ostendentes incompatibilitatem respectu eiusdem habitus; consequens videtur, quod scientia, & eubulia non possunt coincidere in eodem habitu. Sed falsum apparet, quod de ratione scientiæ sit; quod versetur circa necessaria, & indefectibilia; cum Philosophia naturalis, & moralis sint verè scientiæ; & versentur circà cõtingentia,& defectibilia;illa;scilicet naturalis, circà entia generabilia,& corruptibilia: & ista,nempè moralis circà actus humanos, quæ omnia sunt subiecta variationi, & defectibilitati. Ergò ex hoc capite non aufertur,quod eubulia, & scientia in ratione habitus, habeant coincidentiam.

DECIMO Arguitur contra quartam conclusionem ad probandum, quod eubulia,& ars inesse habituali haheant coincidentiam; ità vt sint idem habitus specificè,& entitativè.Ratio eubulię convenit omnibus artibus.Ergò eubulia coincidit cum illis.Antecedens probo,ratio eubuliæ stat,seu consistit in eo, quod sit habitus intellectualis benè consultivus, seu consiliativus. Sed in omni arte reperitur etiam, quod sit ratio benè consiliandi circà propriam materiam: vt indicat Aristoteles in præcedenti cap.5. & demõstrat cursus rerum humanarum, seu experientia,qua videmus, quod quandò circà materiam correspondentem cuicunque arti, occurrit dubium grave consuluntur artifices eiusdem artis,ita vt consilium efficiatur à tali arte.Ergò ratio eubulię convenit omnibus artibus;àc per consequens, eubulia debet coincidere cum illis;ita vt idem sit eubulia, àc ars.

VNDECIMO Arguitur; non sunt multiplicandi habitus, sicut nec entitates,sinè vrgenti necessitate.Sed nulla datur necessitas multiplicandi eubuliam, seu constituendi eam, vt distinctam ab arte. Ergo inter artem, & eubuliam non est admittenda realis distinctio. Maior est commune proloquium ab omnibus admissum.Et minorem probo; in ordine ad perficiendam vnam, & eandem indivisibilem potentiam secundùm eandem rationem sufficit vnicus, & indivisibilis habitus,absque eo quod ad præstandam talem perfectionem sit aliqua necessitas admittendi, aut multiplicandi habitus distinctos realiter.Sed tam eubulia,quam ars, seu ambæ simul, per se ordinantur ad perficiendam eandem indivisibilem potentiam,secundum vnam, & eandem rationem; scilicet ad perficiendum intellectum practicum,quatenus practicus est.Ergo nulla datur necessitas multiplicandi,&constituendi eubuliam distinctam ab arte.

DVODECIMO Arguitur, si eubulia non coincideret cùm arte; ita vt esset idem,àc ars: eubulia non esset virtus.Sed eubulia verè,& propriè habet, quod sit virtus,vt in vltima conclusione probavimus. Ergo debet esse idem cùm arte,habendo coincidentiam cùm ea. Cætera constant.& maiorem probo:ad rationem virtutis exigitur ars: quia vt superius aliquando adduximus,secundum Divũ Augustinum virtus absolutè loquẽdo habet quod sit; *Ars recte viuendi.* Ergo si eubulia non includeret in se artẽ,ita vt coincideret cum arte, aut esset idem cum ea, eubulia non esset propriè virtus. Sed eubulia verè,& strictè participat, & habet rationem virtutis. Ergo debet coincidere cum arte.

CONFIRMANTVR Hæc omnia; quia id;quod propriè,& per se attinet ad eubuliam est benè inquirere, aut investigare media, seu consiliari in ordine ad aliquid efficiendum Sed efficere est proprium artis,vt testatur Aristoteles in variis locis,&præcipuè in cap.4.huius præsentis libri.Ergo idẽ attinet ad artem, ac ad eubuliã,& sic debẽt esse idem habitus.

DECIMO Tertio arguitur contra quintam conclusionem, ad probandum quod eubulia sit idem habitus cum intellectu principiorum. Habitus intellectus principiorum potest efficere,aut causare illud ipsum,quod efficitur per eubuliam.Ergo eubulia non debet constituere habitum realiter distinctũ ab ipso intellectu principiorũ;si quidẽ nõ debent fieri per plura,quæ possunt effici, aut causari,

per

per pauciora. Antecedēs probo: intellectus enim principiorum, inquantum talis videtur habere elevatiorem, superiorem, & præstantiorem modum intelligendi, quàm eubulia, vnde ex se videtur ostendere maiorem potentiam, seu quod sit potens ad magis quàm ipsa eubulia. Sed qui potens est ad magis, etiam est potens ad minus, vt communne proloquium testatur. Ergo intellectus principiorum potest efficere illud ipsum, quod efficitur per eubuliam. Et sic eubulia debet contineri in illo, absque eo quod multiplicet habitum realiter, & specificè distinctum.

DECIMO Quarto arguitur; vnitas, seu idētitas habituum desumitur ex idētitate obiectorum, quæ respiciunt, seu circà quę propriè versantur ipsi habitus. Sed eubulia, & intellectus principiorum versantur circà idem obiectum. Ergò debent esse idem habitus. Maior constat, & minorem probo: in obiecto, quod primò & per se respicit eubulia, datur aliquod esse, seu aliqua determinata essentia. Sed obiectum, circà quod per se versatur intellectus principiorum, sunt essentiæ rerum, quæ respiciuntur, vt prima principia in ordine ad demonstrandas proprietates, quæ ad ipsas res consequuntur. Ergò eubulia, & intellectus principiorum versantur circà idem obiectum. Et sic debent esse idem habitus.

DECIMO Quinto arguitur; vnitas enim, & diversitas habituum præcipuè loquendo, de habitibus adquisitis, maximè videtur colligi, & ostendi ex modo procedendi, & adquisitionis talium habituum. Sed intellectus principiorum, & eubulia, videntur coincidere in eodē modo procedēdi, ita vt vterque procedat quasi inquirendo, & investigando obiectum proprium. Ergò inter prædictos habitus non datur, nec debet admitti aliqua distinctio, sed insistendum est in eo, quod constituant eundem habitum.

DECIMO Sexto arguitur contrà sextam conclusionem ad probandum quod eubulia coincidat cum sapientia; & primo ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite 12. sequenti; dum ait: *At non vt Medicina sanitatem, sed vt sanitas, sic sapientia facit fœlicitatem. Nám cum sit pars totius virtutis; fœlicem efficit ex eo quia habetur, àc operatur.* Tunc sic: si eubulia non coincideret cū prudentia & contineretur in illa, non esset eubulia virtus. Sed eubulia habet verè, & propriè, quod sit virtus. Ergò eubulia debet contineri in sapientia, & cum illa coincidere, maiorem sic suadeo, vt enim in relata doctrina docet Aristoteles, sapientia inter omnes alias humanas virtutes, ita est prę̄stans, & suprema, quod aut ipsa reperiatur in omnibus tanquam pars illarum; aut omnes contineat in se ipsa, tanquam partes ipsius. Ergo ad hoc vt eubulia participet, & conservet rationem virtutis debet coincidere cum sapientia; aut taliter quod in ea contineatur, aut taliter quod eam contrahat. Sed certum est eubuliam esse virtutem. Ergo etiam debet haberi pro certo, quod coincidit cum sapientia

DECIMO Septimo arguitur, illi habitus, quibus correspondent similes actus, aut qui per eosdem actus exercentur habent etiam inter se identitatem. Sed eubulia, & sapientia eliciunt, seu exercent eosdem actus. Ergo eubulia, & sapientia debent esse idem habitus. Maior constat ex vniversali, & principali principio, quo vtimur ad discernendum habitus. Et minorem probo: actus proprius, & magis legitimus correspondens eubuliæ est consilium, seu bona consultatio: vt docet in præsenti capite Aristoteles, & constat ex ipsa ratione, & conceptu eubuliæ. Sed idem actus consilij, seu consiliandi correspondet per se sapientiæ, vt colligitur ex illo Proverbiorum cap. 8. *Ego sapientia habito in consilio, & eruditis interfum cogitationibus. Meum est consilium, & æquitas.* Ergo eubulia, & sapientia eliciunt, seu exercent eosdem actus. Ac perconsequens, debent esse idem habitus.

DECIMO Octavo arguitur; & præcedens argumentū confirmatur: ille habitus, cui tanquam proprio principio attribuuntur actus fortitudinis, propriè est habitus, seu virtus fortitudinis, & ille, cui tanquam legitimæ, & propriæ causæ attribuuntur opera, seu actus temperantiæ, sine dubio est habitus eiusdem lineæ; & sic inductivè discurrendo per reliquos habitus. Ergo ille, cui attribuitur cū proprietate actus eubuliæ, debet esse eubulia habitualis. Sed sapientiæ attribuuntur tā quam legitimæ, & propriæ causæ illorum actus, seu operationes correspondentes propriè eubuliæ, quæ sunt operatione cōsilij; vt deducitur; tum ex illo Isaiæ 19. *Sapientes consiliarij Pharaonis dederunt consilium:* Tum ex illo Thobiæ cap. 4. *Consilium semper à sapiente perquire.* Quibus in locis assignatur, tanquam legitimum principium, ratio, & causa ad consiliandū; sapientia. Ergo sapientia debet habere

coincidentiam cum eubulia; ità vt idem sit eubulia, ac sapientia habitualitèr sumptæ.

DECIMO Nono arguitur contra septimam conclusionem ad probandum quod eubulia sit idem, ac synesis. Eubulia, & synesis versantur circà idem obiectum. Ergò debent esse idem habitus. Consequentia apparet certa, & antecedens probo illud est obiectum, cuiuslibet potentiæ, aut habitus, circà quod talis potentia, aut habitus operantur. Sed circà illud ipsum, circà quod versatur, aut operatur eubulia consulendo; versatur etiam synesis iudicando. Ergò synesis, & eubulia per se habent versari circà idem obiectum; ac per consequens, debent participare eandem specificationem constituendo eundem habitum specificum, seu qui sit eiusdem speciei.

VIGESIMO Arguitur: nulla virtus, cum sit habitus componitur ex pluribus habitibus partialibus, sed videtur esse vnus simplicissimus habitus. Sed prudentia absolutè sumpta constituit vnam determinatam virtutem cardinalem. Ergò non debet constare, aut componi ex pluribus habitibus partialibus, inter quos detur distinctio realis, aut specifica, sed tam synesis, quàm eubulia pertinent ad prudentiam absolutè sumptam, & in ea continentur. Ergò inter eubuliam, & synesim non debet dari, nec admitti realis distinctio, ita vt sint habitus realitèr, & specificè distincti.

VIGESIMO Primo arguitur; eubulia videtur includere synesim in se ipsa. Ergò coincidit cum ea, absque eo quod habeat distinctionem aliquam ab illa. Antecedens probo; eubulia habet vim ad efficiendum id, quod attinet efficere, seu operari ad synesim. Sed hoc non posset salvari, nisi includeret eam in se ipsa. Ergò eubulia includit in se ipsa synesim. Cætera apparent certa, & maiorem probo; officium proprium synesis est iudicare, vt docet Philosophus in capite decimo sequenti. Sed hoc ipsum videtur effici per eubuliam, siquidem ad ipsam eubuliam attinet; quod sit benè consiliativa, & non apparet quomodo possit benè consiliari, aut exequi consilium sinè interventione alicuius iudicij. Ergò eubulia habet in se vim ad efficiendum id, quod attinet efficere, seu exercere ad synesim; & sic debebet includere synesim in se ipsa, absque eo quod inter synesim, & eubuliam detur realis, aut specifica distinctio.

VIGESIMO Secundo arguitur cõtra octavam conclusionem ad probandum quod eubulia, & prudentia præceptiva non constituant distinctos habitus, sed vnum tantùm. Ad omne id, quod attinet ad eubuliam, & prudentiam præceptivam sufficit vnicus habitus. Ergò non sunt multiplicandi, & admittendi habitus distincti in eubulia, & prudentia præceptiva. Antecedens probo; ad eubuliam propriè, & per se pertinet investigare, aut querere quid agendum est; & ad prudentiam præceptivam propriè pertinet præcipere, & executioni mandare id, quod investigatum est. Sed ad quærendum, & mandandum executioni id, quod investigatum est, non sunt necessarij distincti habitus, sed vnus, & idem. Vndè sic comparantur in ter se communitèr eubulia, & prudentia præceptiva sicut logica docens, & vtens, in quibus non datur realis, aut specifica multiplicatio habituum. Ergò ad omne id, quod attinet tàm ad eubuliam, quàm ad prudentiam præceptivam sufficit vnicus habitus. Et consequentèr, non debet admitti, quod dictæ virtutes, aut rationes virtuosæ constituant habitus realitèr aut specificè differentes.

VIGESIMO Tertio arguitur, si propter aliquam rationem eubulia, & prudentia præceptiva constituerent habitus distinctos, maximè quia correspondent eis actus, seu operationes distinctæ. Sed hoc non sufficit, vt constituant tales habitus, aut virtutes specie differentes. Ergò standum est in eo, quod constituant vnicum tantum habitum. Maior apparet certa. Et minorem probo. Virtus fortitudinis residens in quocunque homine virtuoso, est vna secundum speciem athomam, absque eo quod admittat realẽ, aut specificam distinctionẽ. Et tamen intra fortitudinem reperiuntur valde differentes actus; quales sunt actus virilis, & animosæ aggressionis, & actus fugæ, seu timoris, quãdo oportet fugere, aut timere, & actus constantis tolerantiæ dolorum, qui ab hostibus inferuntur; vt docet Aristoteles in superiori libro tertio capite 7. Ergò non sufficit in linea habituum, seu virtutum interventio actuum differentium, ad hoc vt habitus, seu virtutes multiplicentur realitèr, & specificè; & sic eubulia, & prudentia præceptiva, quamvis connotent, aut exerceant differentes actus; non ideò debent habere distinctionem aliquam realem, aut specificam in ratione habitus.

VIGESIMO Quarto arguitur, & precedens

cedens argumentum confirmatur; quando enim reſpectu habituum, ſeu virtutum datur multiplicatio actuum, ſeu operationum, quarum aliæ ſe habent vt actus primarij, & aliæ vt actus ſecundarij, per ordinem ad tales actus, ſeu operationes, non datur multiplicatio aliqua in ipſis habitibus, ſeu virtutibus, vt apparet in ſpe reſpectu actuum ſperandi glorificationē animæ, & glorificationē corporis. Et in charitate reſpectu actus primarij, & principaliorisdiligēdiDeū, & actus ſecūdarij diligendi proximū. Sed in comparatione ad eubuliam, & ad prudentiā præceptivam; actus, ſeu operationes illis correſpondentes, ſe habent vt actus primarius, & ſecundarius; cum prius ſit, quod exerceatur, aut detur conſilium correſpondens eubuliæ, quàm quod detur præceptum, ſeu imperium correſpondens prudentiæ præceptivæ. Ergò prudentia præceptiva, & eubulia; ex eo quod reſpiciunt, & exercent dictos actus: non debent multiplicare realitèr habitus, aut conſtituere virtutes ſpecie differentes.

VIGESIMO Quinto arguitur, contra nonam concluſionem ad probandum quod gnome, & eubulia non conſtituunt differentes habitus, ſed vnum ſolum realitèr, & ſpecificè indiſtinctum. Id, quod intra lineam habituum ſolùm affert diſtinctionem accidentalem, ſeu deſumptam ab aliqua ratione accidentali, non diverſificat realitèr, & ſubſtantialitèr, ſeu ſpecificè habitū. Sed gnome in cōparatione ad alios habitus prudētiales, quales ſunt eubulia, & ſyneſis, ſolū videtur indicare, & afferre diſtinctionem, ſecundum quandam rationem accidentalem: ſcilicet quantum ad iudicandum de agendis in aliquo extraordinario caſu per accidens, & aliquādo occurrente. Ergò gnome in comparatione ad alios habitus prudentiales, & ſpecialitèr in comparatione ad eubuliam, non habet multiplicare habitum ſubſtantialiter, & ſpecificè differētem; ſed ad ſummum poterit conſtituere habitum diſtinctum ſecundum quandam rationem accidentalem.

VIGESIMO Sexto arguitur, eubulia, & gnome reſpiciunt idem formale ſpecificativum. Ergò debent conſtituere habitum eiuſdem ſpeciei. Conſequentia patet, & antecedens probo: in linea humana, ſeu rerum agibilium ſpecificatio, & determinatio deſumitur à fine, qui per ſe reſpicitur; quarē ſpecialiſsimè, animadvertit, & commendat Ariſtoteles in ſuperiori lib. 1. cap 2. quod in agendis ſemper ſit vigilans conſideratio circà finem. Sed eubulia, & gnome ſunt habitus verſantes circà agenda, & reſpicientes eundem finem; vt ſufficientèr inſinuat, aut declarat Philoſophus in capite 11 ſequenti dicens: quod omnes habitus prudētiales ad idem tendunt; ideſt, circà eundē finem verſantur. Ergò eubulia, & gnome reſpiciunt idem formale ſpecificativum, & ſic debent conſtituere eundē habitum.

VIGESIMO Septimo arguitur, & præcedens argumentum aliquomodo cōfirmatur. Eubulia, & gnome reſpiciunt idem formale obiectum intra lineam intellectualem. Ergò intra talem lineam debent conſtituere eundē habitum. Antecedens probo; obiectum formale, determinativum, & ſpecificativum intellectus eſt verum abſolutè ſumptum; ſed tàm eubulia, quàm gnome reſpiciunt, & verſantur formalitèr circà determinatū verum, nempè circà verum practicum. Ergò ambæ reſpiciunt idem formale ſpecificativum. Et ſic debēt conſtituere vnū, & eundem habitum realitèr, & ſpecificè.

VIGESIMO Octavo arguitur cōtra vltimam concluſionem, ad probandum eubuliam non eſſe virtutem. Ratio exacta ad conſtituendam virtutem non ſalvatur in eubalia. Ergò eubulia non conſtituit veram virtutem. Antecedens probo: vt enim docet Philoſophus libro 7. Phiſicorum, textu 18. ratio virtutis ſtat, ſeu conſiſtit in eo, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. Sed in eubulia non reperitur, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum; ſed potius diſpoſitio imperfecti; nempē dubitantis, ſeu inquirentis, ſeu inveſtigantis, in qua magis oſtenditur imperfectio, quàm perfectio. Ergò ratio exacta ad conſtituendam virtutem nō ſalvatur in eubulia: & ſic eubulia non debet cōſtituere veram virtutē.

VIGESIMO Nono arguitur, de ratione virtutis eſt, quod ſit habitus electivus, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo, capite 6. Sed ratio habitu electivi non videtur ſalvari in eubulia. Ergò nec in eubulia poteſt ſalvari, quod ſit virtus. Minorem, in qua ſola apparet difficultas, probo; eſſe electivum, ſicut & ipſa electio pertinet ad voluntatem, cuius electio eſt actus. Sed eubulia non pertinet ad voluntatem, ſed ſolùm ad intellectum, reſpectu cuius habet, quod ſit diſpoſitio, & determinatio. Ergò ratio habitus electivi non ſalvatur in eubulia. Et conſequentèr, nec ſalvari poteſt, quod dicta eubulia ſit virtus.

TRIGESIMO Arguitur, ſi eubulia eſſet virtus, maximè eſſet virtus prudentialis, ſeu attinens ad prudentiam, tanquam pars illius. Sed eubulia non ſe habet tanquàm pars prudentiæ. Ergò nullo modo poteſt eſſe virtus. Maior eſt certa, & minorem probo; prudentia enim, & omnes partes illius ſunt connexæ cum reliquis virtutibus moralibus; taliter quod nulla poſsit dari ſinè alia, & nulla poſsit permanere in hominibus vitioſis. Sed eubulia, quæ præciſsè conſiſtit in eo, quod ſit benè conſiliativa, poteſt dari in hominibus vitioſis; cum videamus aliquos homines affecti, & ſubiecti vitijs, hoc non obſtante eſſe benè inveſtigantes, & conſiliantes. Ergò eubulia non ſe habet tanquam pars prudentiæ; & conſequentèr, nullo modo poteſt eſſe virtus.

TRIGESIMO Primo arguitur, ſecundum Divum Auguſtinum libro ſecundo de libero arbitrio capite 18. & 19. virtus eſt, qua nemo male vtitur. Sed eubulia, quæ conſiſtit in habitu inducente ad benè inveſtigandum, aut conſiliandum circà agenda; eſt talis conditionis, quod aliqui homines male vtuntur ea; vel excogitando aſtuta conſilia ad conſequendos malos fines; vel quia ad conſequendos aliquos fines bonos ordinant aliqua peccata; vt qui furantur ad dandum elemoſynam. Ergò id, quod eſt proprium virtutis, non ſalvatur in eubulia, nec poteſt conſtituere virtutem propriè, & in rigore acceptam.

DENIQVE Arguitur, ſi eubulia eſſet virtus; maximè, vel generalis, vel ſpecialis, ſed neutro modo poteſt habere rationem virtutis. Ergò eubulia nullo modo eſt virtus. Maior conſtat; & minorem probo per partes; & imprimis, quod non ſit virtus generalis, convincitur ex eo; quod eſt quædam pars determinata prudentiæ. Deinde quod non ſit virtus ſpecialis ſuadetur ex eo, quod virtus ſpecialis debet habere, aut reſpicere ſpeciale, & determinatum obiectum. Sed eubulia non reſpicit determinatum obiectum ſed generaliter verſatur circà omnia agenda. Ergo nec poteſt eſſe virtus generalis, nec ſpecialis: & conſequenter, nullo modo poteſt eſſe virtus.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, diſtinguendo maiorem; illi habitus fundant inter ſe coincidentiam, qui verſantur circà idem obiectum; diſtinguo maiorem; qui verſantur circà idem obiectum formale, & ſpecificativum, concedo maiorem. Qui verſantur circà idem obiectum materiale præciſsè, aut quomodocunque ſumptum, ſeu conſideratum, nego maiorem. Sed eubulia, & opinio verſantur circà idem obiectum, diſtinguo minorem; circà idem obiectum abſolutè ſumptum, ſeu materialiter conſideratum, concedo minorem. Circà idem obiectum formale, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiam ſi eubulia, & opinio conveniant in eo, quod ambæ verſentur circà obiectum contingens, tanquam circà materiam; tamen reſpiciunt obiectum contingens ſub diverſa ratione formali, vt animadvertit ſatis expreſsè Ariſtoteles in hoc præſenti capite nono: quià opinio, & eubulia reſpiciunt formaliter diverſas rectitudines; cum rectitudo opinionis ſit præciſsè veritas: rectitudo autem eubuliæ eſt rectitudo conſilij, ſeu prudentis inquiſitionis, & inveſtigationis mediorum. Et cùm ſpecificatio habituum deſumatur ab obiecto ſumpto non materialitèr, ſed formalitèr; conſequens eſt, quod cùm opinio, & eubulia reſpiciant obiecta formalitèr diverſa, conſtituunt diſtinctos habitus.

AD Secundum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; illi habitus videntur coincidere inter ſe, qui obſervant eundem modum procedendi, diſtinguo maiorem; qui obſervant eundem modum procedendi ſpecificum, & quantum ad ſubſtantiam actuum, ſeu operationum, illis correſpondentium, concedo maiorem. Qui obſervant eundem modum procedendi genericùm præciſsè aut quantum ad aliquam rationem, vel conditionem accidentalem tantum, nego maiorem. Sed eubulia, & opinio obſervant, & habent eundem modum procedendi, diſtinguo minorem; eundem modum, quaſi genericum, vel deſumptum ex aliqua ratione, vel conditione accidentali; omitto minorem. Obſervant, & habent eundem modum procedendi ſpecificum, deſumptum ex ſubſtantia actuũ, ſeu operationum, eis correſpondentium, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiam ſi opinio, & eubulia in modo procedendi habeant aliqualem convenientiam, quaſi genericam, ſeu accidentalem; tamen in eſſe ſubſtantiali, & ſpecifico diſcriminantur; quia vt animadvertit Philoſophus; opinio per ſe habet procedere per enuntiationem, affirmando, aut negando, etiam ſi cùm aliqua ſuſpicione, aut timore partis contrariæ; eubulia autem non procedit affirmando, aut negando, ſed præciſsè inquirendo, aut dubitando,

do,ſeu inveſtigando media vtilia in ordine ad finem conſequendum. Vnde conſtat dicta extrema habere diverſum modum ſpecificum procedendi,& conſtituere habitus ſpecie differentes.

AD Tertium argumentum reſpondetur : omiſſa maiori ; (quia præter illam dantur etiam aliæ plures rationes) negando minorem. Et ad probationem: admiſſa etiam maiori, nego minorem. Imprimis,quia Ariſtoteles in illa enumeratione virtutum intellectualium , etiam ſi non enumeret,aut proponat eubuliam explicitè : tamen illam proponit implicitè. Nàm cum eubulia contineatur in prudentia,tãquam pars potentialis illius, & inter alias virtutes intellectuales enumeret expreſsè Ariſtoteles prudentiam; etiam enumerat,& proponit ſaltim implicitè eubuliã.Opinionem autẽ nec explicitè,nec implicitèr enumerat. Secundò quia etiam ſi eubuliam non proponeret , ſeu enumeraret implicitè inter alias virtutes intellectuales , ſicut in veritate illam enumerat : tamen nunquam eam excludit ab hoc,quod participet rationem virtutis intellectualis , ſicut excludit ſatis clare opinionem ; dicens : *Fieri enim poteſt , vt falſum exiſtimatione, opinioneque dicatur*;ob quod opinio non poteſt habere rationem virtutis intellectualis; ſicut participat, & habet eubulia.Et ſic opinio,& eubulia habent diverſam rationem habitus ; & conſtituunt duos habitus, realitèr,& ſpecificè diſtinctos.

AD Quartum argumentum reſpondetur , diſtinguendo maiorem ; quæcunque coincidunt in vno tertio,coincidunt etiam inter ſe, diſtinguo maiorem:coincidunt inter ſe,eo modo,quo coincidunt in tali tertio,omitto maiorem. Alitèr nego maiorẽ. Sed ſolertia,& eubulia coincidunt in eodem tertio, ſcilicet in prudentia ; diſtinguo minorem; coincidunt tanquam partes diverſæ rationis,& conſervando quaſi realem ſeparationem , aut diverſitatem,concedo minorem. Coincidunt taliter,quod habeant identificationem,nego minorem,&conſequentiã. Nàm in quolibet compoſito ſubſtantiali affecto quantitate, continentur partes phiſycæ,& partes integrales , habentes aliqualem coincidentiam cum ipſo toto, ſeu compoſito cum totum nihil aliud ſit, quàm eius partes;& tamen tales partes inter ſe conſervant realem diſtinctionem. Ex eo quod vt diſtinctæ concurrunt ad conſtitutionem totius , & vt diſtinctæ permanent in eo. Et ſic pariformiter ,- ſervata proportione , eſt philoſophandum de eubulia , & ſolertia.

AD Quintum argumentum reſpondetur,omiſſa maiori,negando minorem, & ad probationem,conceſſa maiori , diſtinguo minorem.Sed ad bene conſiliandum de omnibus attinentibus ad humanam vitam,multoties exigitur bona coniectatio , diſtinguo minorem ; tanquàm determinativum, ſeu adiutorium extrinſecum , conducens ſolùm aliquando , & quaſi per accidens ad conſiliandum;ommitto minorem. Exigitur bona coniectatio,tanquam quid intrinſecum, ſeu eſſentiale ad abſolutè , & per ſe conſiliandum, ſeu ad conſtitutionem ipſius eubuliæ, nego minorem , & conſequentiam. Quia ex eo quod ſolertia , aut bona coniectatio aliquando deſerviant ad elicientiam alicuius particularis conſultationi , ſeu conſilij,ſolum conducunt,quaſi principia extrinſeca eo adiuvantia adhoc vt tali, vel tali modo exerceatur conſilium; non autem tanquam quid identificatum cum eubulia.

AD Sextum argumentum reſpondetur,diſtinguendo maiorem ; illi habitus , qui eliciunt,aut exercent eundem actum , debent habere inter ſe coincidentiam,diſtinguo maiorem ; ſi eliciant, aut exerceant eundem actum ſub eadem ratione formali,concedo maiorem.Si ſolum eliciant, aut exerceant eundem actum,influendo in illum diverſo modo, aut ſub diverſis rationibus formalibus,nego maiorem. Sed eubulia,& ſolertia, eliciunt,& exercent eundem actum diſtinguo minorem:aliquando tantum,& quaſi per accidens,influendo in illum ſub diverſis rationibus formalibus : concedo minorem. Exercent eundem actum, per ſe loquendo,& influendo in ipſum eodẽ modo,aut ſub eadem ratione formali ſpecifica,nego minorem,&conſequentiam. Quia multoties contingit , quod plures virtutes concurrunt ad elicientiam eiuſdem actus,ſeu operationis virtuoſæ ; immò & prudentia concurrit cum omnibus virtutibus moralibus ad exercitium earum;& tamen talis concurrentia non tollit;quominus prudentia ſit habitus , & virtus ſpecificè diſtincta à reliquis virtutibus moralibus;ex eo quod cum illis nõ cooperatur,aut non influit in earum actus , ſeu operationes ſub eadem ratione formali,ſed ſub diverſis. Et ob eandem rationem , quànvis eubulia , & ſolertia aliquando concurrant ad cauſandum eundem numero actum;quia tamen concurrunt,

currunt, aut influunt ſub diverſis motivis, & formalitatibus, id non aufert, quod ſint facultates operativæ realiter, & ſpecificè differentes.

AD Confirmationem reſpondetur conceſſa maiori, negando minorem. Quià ad aſsignandam realem, & ſpecificam diſtinctionem inter eubuliam, & ſolertiam, occurrit ratio, & neceſsitas vrgens, & convincens talem diſtinctionem: ſcilicet quod habent contrapoſitum modũ procedẽdi: nam eubulia quantum eſt ex ſe, exigit, & obſervat operari cum mora, ſeu paulatim, & cum detentione, & circunſpectione omnium, quæ occurrunt circà agibilia: ſolertia autem per ſe habet, & per ſe petit operari cum velocitate, & promptitudine. Et cum talis differentia in modo procedendi exigat differentia principia operativa: conſequens eſt, quod ad dictam diſtinctionem datur ratio, & neceſsitas. Et ſic debet admitti, quod dicta extrema realiter, & ſpecificè diſtinguantur, ſicut in ſecunda concluſione eſt aſſertum.

AD Septimum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, diſtinguo maiorem: ratio ſcientiæ ſtat in eo, quod ſit habitus demonſtrativus, diſtinguo; habitus demonſtrativus in acceptione ſtricta, & rigoroſa: hoc eſt, eliciens demonſtrationes, concedo maiorem. Habitus demonſtrativus, quomodocunque, nego maiorem. Sed eubulia habet, quod ſit habitus demonſtrativus, diſtinguo minorem: in acceptione lata, & impropria, ſecundum quod demonſtrativum ſumitur pro inveſtigatione mediorum latentium, & inventione, ſeu manifeſtatione eorum. Omitto minorẽ. Habet quod ſit habitus demonſtrativus, in acceptione ſtricta, & rigoroſa; ſumendo demonſtrativum pro principio eliciente proprias demonſtrationes, nego minorem, & conſequentiam. Vndè ratio ſcientiæ, nec convenit, nec ſalvatur in eubulia. quarè inter ſe non habent coincidentiam.

AD Octavum argumentum reſpondetur, quod in habitibus adquiſitis adhuc ſecundum quod adquiſiti ſunt; ſolum attenditur in ordine ad eorum vnitatem, ſeu convenientiam, & diſtinctionem: ad rationem formalem determinatam, & ſpecificam, ſub qua operantur, & adquiruntur; non autem, ad alias rationes, aut conditiones concurrentes ad eorum adquiſitionem, quaſi de materiali, & accidentaliter. Et cum ſcientia, & eubulia in operationibus, quibus adquiruntur; attendendo in talibus operationibus adeſſe formale, & principale, habeant diverſa ſpecificativa. Conſequens eſt, quod etiam ſi conveniant in aliquibus rationibus, aut conditionibus de materiali & quaſi per accidens, participant diverſas ſpecificationes, & conſtituunt habitus ſpecie differentes.

AD Nonum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico; quod aliud eſt, quod ſcientia ſit habitus conducens, & quaſi coadiuvans ad eliciendam aliquorum ſpecialium conſiliorum: & hoc modo attendatur, & recurratur ad ſcientiam, ad hoc vt removeat impedimenta obſtantia rectitudinem conſilij: aliud verò eſt: quod recurratur ad ſcientiam, tanquam ad legitimam cauſam, & proprium habitum, à quo conſilium eliciatur, & quanvis primum poſsit competere ſcientiæ; non tamen convenit ſecundum. Et cum ad rationem eubuliæ exigatur neceſſario hoc ſecundum: conſequens eſt: quod ratio eubuliæ non ſalvatur in ſcientia, nec propria ratio ſcientiæ reperitur, aut ſalvatur in eubulia; quare ſcientia, & eubulia ſemper conſervant dictam diſtinctionem ſpecificam in ratione habituum.

AD Confirmationem reſpondetur: quod diſtinctio tradita inter ſcientias ex vno capite, & eubuliam ex alio, ad hoc vt inter ſe non coincidant; quãtum ad hoc, quod eubulia verſatur circà contingentia, & variabilia, & ſcientia verſatur circà neceſſaria, & invariabilia; eo modo quo ſtatuitur. ſemper ſalvatur, & verificatur. Quiâ licèt ambæ Philoſophiæ; ſcilicèt naturalis, & moralis, verſentur circà materiam capacem deffectus, ſeu includentem contingentiam: tamen eo modo, quo talis materia reſpicitur, ſeu connotatur à dictis ſcientijs, habet modum neceſsitatis, ſeu infallibilis certitudinis. Quià tales ſcientiæ ſolum attendunt, & dicunt, quod in vniverſali, & vt plurimum contingit in illis materijs; & hoc neceſſarium aliquo modo eſt; conſiderando naturas earum.

AD Decimum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, diſtinguo maiorem; ratio eubuliæ ſtat, ſeu conſiſtit in eo, quod ſit habitus benè conſiliativus, diſtinguo maiorem: quod ſit benè

nè consiliativus circà agenda, & vniversalitèr circà omnia agenda attinentia ad vitam humanam peragendam, concedo maiorem. Quod sit habitus benè consiliativus circà efficienda in particulari in ista, aut illa materia, nego maiorem. Sed in omni arte reperitur, quod sit ratio rectè consiliandi, distinguo minorem. Quod sit ratio rectè consiliandi circà efficienda in propria materia, determinatè, omitto minorem. Quod sit ratio rectè consiliandi generalitèr circà omnia agenda, seu agibilia attinentia ad vitam humanam peragendam, nego minorem. Et consequentiam. Quià eubulia est vnica ratio, per quam prudentia absolutè sumpta habet consiliari: & vt Aristoteles docet in superiori capite quinto, ad prudentiam pertinet, quod sit benè consiliativa non circa efficienda, sed vniversalitèr circà agenda, & hoc ipsum etiam proprijssimè pertinet ad eubuliam. Et cùm hoc nulli arti competat; consequens est, quod ratio eubuliæ non convenit artibus, nec eubulia habet coincidentiam cùm illis.

AD Vndecimum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem: & ad probationem distinguo maiorem, in ordine ad specificandam vnam, & indivisibilem potentiam, secundùm eandem rationem, sufficit vnicus habitus, distinguo maiorem: in ordine ad specificandam, seu perficiendam dictam potentiam secundum eandem rationem specificam athomam, concedo maiorem. In ordine ad perficiendam illam, secundum eandem rationem genericam, aut quasi genericam, nego maiorem. Sed eubulia, & ars ordinantur ad perficiendam eandem potentiam intellectivam, secundum eandem rationem, distinguo minorem, secundum eandem rationem genericam, concedo minorem. Secundùm eandem rationem specificam athomam, nego minorem, & consequentiam. Nam etiam si eubulia, & ars per se ordinentur ad perficiendum intellectum secundum rationem practici; tamen cum intrà talem rationem practici dentur quàm plures differentiæ athomæ sufficientes ad specificandum, & distinguendum plures species habituum, seu virtutum intellectualium; ideò intra talem lineam constituuntur, & conservantur plures habitus intellectuales specie differentes; intrà quos reperiuntur eubulia, & ars; tanquàm virtutes specificè distinctæ.

AD Duodecimum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem, distinguo antecedens. Ad rationem virtutis generaliter loquendo, requiritur ars, distinguo, ars, sumpta in acceptione ampla, & impropria, pro quacunque recta cognitione, aut pro quacunque recta ratione operandi, concedo antecedens. Requiritur ars, sumpta strictè & rigorosè, pro habitu factivo vera cum ratione, eo modo, quo ars condivitur à prudentia, & à reliquis virtutibus intellectualibus, nego antecedens, & consequentiam. Quià quando Divus Augustinus attribuit generaliter omni virtuti, quod sit ars, non loquitur de arte strictè sumpta; sed de arte sumpta in acceptione ampla, & impropria.

AD Confirmationem respondetur negando maiorem; quia ad eubuliam secundum propriam rationem, non attinet inquirere, aut investigare media ad efficiendum, sed ad agendum; & si aliquando inquiruntur, seu investigantur media in ordine ad efficiendum; id non est proprium eubuliæ: sed talis actus, seu operatio est propria illius artis, in cuius materia est aliquid efficiendum, vel alicuius alterius facultatis motæ à prudentia præceptiva in ordine ad elicientiam talis actus.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem. Sed qui potens est ad magis, est etiam potens ad minus, distinguo minorem; est potens ad minus, intra eandem lineam specificam athomam, concedo minorem. Est potens ad minus extrà propriam lineam specificam, nego minorem, & consequentiam. Quià quantùmvis aliqua species sit superior, & elevatior respectu alterius speciei non sequitur, quod individua attinentia ad speciem superiorem, quæ quidem individua sunt potentia ad magis intra propriam lineam specificam, sint etiã potentia ad minus extra talem lineam. Nàm homo est potens ad exercendas operationes proprias naturæ rationalis, & non est potens ad exercendas operationes attinentes ad naturam equi, aut formicæ; quæ sunt valde inferiores. Vndè ex eo quod intellectus principiorum sit habitus ex se elevatior, & valens ad eliciendas præstantiores operationes, quàm eubulia; non sequitur, quod possit elicere operationes proprias eubuliæ, nec quod coincidat cùm illa.

AD Decimum quartum argumentum

tum respondetur ex sepè dictis; distinguendo maiorem: vnitas, seu identitas habituum desumitur ex identitate obiectorum, distinguo maiorem; ex identitate formali, seu ex vnitate obiecti formalis, concedo maiorem. Ex identitate obiecti matetialis, seu obiecti materialitèr considerati, nego maiorem. Sed intellectus principiorum, & eubulia respiciunt idem obiectum, distinguo minorem, entitativè, seu materialiter, omitto minorem. Respiciunt idem obiectum formale, nego minorem, & consequentiam. Nàm etiam si circà illa media, quæ deserviunt in agendis ad consecutionem finis, possit versari, & eubulia, & intellectus principiorum: versantur tamen circà illa sub diversis rationibus; nàm eubulia respicit ea præcisè, quatenus media sunt, & vt investiganda in ordine ad electionem efficiendam ex eis ad hoc, vt finis per talia media assequatur; intellectus autem principiorum solum attingit talia media, secundùm quod habent determinatam essentiam, habentem rationem principij in ordine ad demonstrandum passiones, quæ ad talia media consequuntur. Vnde licet conveniant in respiciendo idem obiectum entitative, seu materialiter; discriminantur tamen in eo, quod respiciunt diversa obiecta formalia, & sic constituunt habitus specie differentes intra lineam intellectualem.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, ex iàm dictis: quod in linea habituum adquisitorum vnitas, aut diversitas eorum non desumitur ex quacunque vnitate, aut variatione in modo adquisitionis: sed ex vnitate, aut diversitate formali. Et cum intellectus principiorum per comparationem ad eubuliam tàm in modo adquisitionis, quàm in respicientia obiecti habeat formalem distinctionem, aut diversitatem, ideò semper convincitur, & manet, quod constituit habitum, seu virtutem specie differentem ab eubulia.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem dico; sensum illorum verborum Aristotelis non esse, quod sapientia sit pars respectu omnis virtutis humanæ, quasi per modum componentis illas; sed quod respectu omnium videtur includere proprias illarum perfectiones modo superiori, & eminentissimo; ex eo quod est præstantissima, & eminentissima inter omnes. Vnde ex hoc medio nullatenus potest suaderi, quod sapientia, & eubulia coincidant: quia aliàs id ipsum convinceretur de omnibus alijs virtutibus humanis; cùm de omnibus generalitèr loquendo, seu incomparatione ad illas asserat Philosophus, quod sapientia est pars illarum. Et cùm non obstante ista comparatione: certum sit, quod sapientia non coincidit cùm reliquis virtutibus, certum etiam manet, quod salva proposita doctrina Aristotelis, ipsa sapientia non habet coincidentiam cum eubulia.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem concessa maiori, distinguo minorem; sed actus consiliandi, seu consilij pertinet etiam ad sapientiam, distinguo minorem: pertinet præcisè directivè, aut dominativè, omitto maiorem. Pertinet elicitivè, nego minorem, & consequentiam. Ad hoc enim, vt duæ virtutes inter se coincidant, non sufficit quod quomodocunque dicant habitudinem, aut respiciant eundem actum, sed necessarium est quod influant in illum immediatè, & elicitivè, & sub eadem ratione formali attingendo illum; charitas enim influit in omnes operationes aliarum virtutum elevando eas ad finem proprium ipsius charitatis, & tamen non coincidit cùm alijs virtutibus, in quarum actus influit; ex eo quod solùm influit sub diversa ratione formali ab ea, sub qua in proprios ipsarum actus influunt reliquæ virtutes. Similitèr iustitia legalis influit in omnes actus aliarum virtutum particularium ordinando tales actus in bonum commune; & tamen quia non respicit illos actus sub eadem ratione formali, sed sub ratione superiori, & præstantiori, valdequè diversa ab ea ratione, sub qua operantur virtutes inferiores; non coincidit cùm illis. Et ad hunc modum, actus consultationis, seu consilium attribuitur sapientiæ, tanquam superiori virtuti respectu eubuliæ, & prudentiæ, cui elicitivè correspondet talis actus. Vndè in eodem loco non solum attribuitur sapientiæ consilium, verum etiam prudentia, à qua elicitivè per eubuliam causatur, aut procedit consilium; immò non solum attribuitur sapientiæ consilium correspondens prudentiæ, sed etiàm æquitas, quæ propriè pertinet ad iustitiam. Ex quo liquet, quod talis attributio non est per modum principij elicientis; sed per modum comparationis ad virtutem valde supremam, & dominantem respectu reliquarum virtutum. Ex quo non sequitur

coin-

coincidentia inter eubuliam, & ſapientiam.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur, conceſſo antecedenti, cum conſequentia, negando minorem ſubſumptam. Quia quando ſapientiæ attribuitur conſilium, non attribuitur, tanquam legitimo habitui, principio, aut cauſæ, à qua elicitivè procedat; ſed tanquàm principio ſuperiori, & coadiuvante, ſeu diſponente exterius præſtando vires, & removendo impedimenta ad benè conſiliandum; & ob hanc cauſam recurritur ad ſapientiam, & ſapientes, ad participandum rectum conſilium; non quia ſapientia ipſum eliciat, ſed quia ad eiuſdem conſilij rectitudinem valde conducit, & iuvat.

AD Decimum nonum argumentum reſponderur, diſtinguendo antecedens. Eubulia, & ſyneſis verſantur circâ idem obiectum, diſtinguo antecedẽs, circà idem obiectum materialitèr ſumptum, & ſub diverſa ratione formali, concedo antecedens. Circà idem obiectum formalè, aut ſub eadem formalitate nego antecedens, & conſequentiam. Quia ad diverſitatem habituum principalitèr attenditur ad obiectum formale, quod primò, & per ſe ab ipſis inſpicitur; & cum eubulia, & ſyneſis quanvis verſentur circà eadem media, reſpiciendo ea tanquam obiectum materiale: tamen illa reſpiciant ſub diverſis formalitatibus inveſtigationis, & iudicij; ideo conſtituunt differentes habitus.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; nulla virtus; ex eo, quod eſt habitus, dicens qualitatem indiviſibilem, componitur ex pluribus habitibus, diſtinguo maiorem; nulla virtus, quæ ſit vna ſecundum ſpeciem athomam, concedo maiorem. Nulla virtus habens virtutem ſpeciei ſubalterne, nego maiorem. Sed prudentia abſolutè ſumpta conſtituit vnam determinatam virtutem cardinalem, diſtinguo minorem; vnam determinatam virtutem ſecundum ſpeciem ſubalternam, concedo minorem. Vnam determinatam ſpeciem athomam, nego minorem, & conſequentiam. Nàm temperantia abſolutè ſumpta, ſolùm aſsignatur pro vna virtute cardinali; & tamen quia vnitas, quam habet, eſt vnitas ſpeciei ſubalternæ, continet ſub ſe plures virtutes ſpecie differentes, tanquàm partes ſubiectivas, quæ ſunt abſtinentia, ſobrietas, & caſtitas. Et eodem modo iuſtitia abſolutè ſumpta continet alias ſpecies, vt ſunt iuſtitia legalis, commutativa, diſtributiva, & epicheia. Et prudẽtia, quæ inter omnes humanas virtutes eſt ſuprema, non ſolùm continet infra ſe virtutes ſpecie differentes, ſe habentes vt partes ſubiectivas illius; vt ſunt prudẽtia monaſtica, regnativa, civilis; œconomica, & militaris; verum etiam continet infra, aut intra ſe virtutes ſpecificè diſtinctas, ſe habentes, vt partes potentiales; vt ſunt eubulia, ſyneſis, prudentia præceptiva, & gnome. Itaque non obſtat, quod eubulia, & ſyneſis contineantur intra prudentiam, ad hoc vt habeant ſpecificam diſtinctionem.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem nego maiorem. Et ad probationem maioris, dico, quod ad ſyneſim attinet iudicare, non quomodocunque, ſed circà media inveſtigata, & inventa; & hoc nullo modo attinet ad officium eubuliæ: quia eubulia ex ſe ſolum habet pro officio, quod ſit conſiliativa, & cum in conſiliatione, aut ad conſilium ſolùm requiratur inveſtigatio; inde eſt, quod in rigore, & cum propritate eubulia ſolum habet, quod ſit inquiſitiva non autem quod ſit iudicativa ſicut ſyneſis. Vnde eubulia nec per ſe poteſt exercere officium attinens ad ſyneſim, nec in ſe includit, aut continet ſyneſim; nec ex medio propoſito, ſequitur, quod coincidat cum ea.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem admiſſa maiori, nego minorem: vel claritatis gratia; illam diſtinguo. Sed ad inveſtigandum, ſeu inquirendum, & mandandum executioni id, quod inveſtigatum eſt, non ſunt neceſſarij diſtincti habitus, diſtinguo minorem; ſi inquiſitio, & executio procedant ſub eadem ratione formali ſpecifica, concedo minorem. Si procedant ſub diverſis rationibus formalibus, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiam ſi inquiſitio, & executio alicuiusmedij, ſeu alterius cuiuſvis rei poſsit correſpondere eidem habitui, quando vtrunque clauditur, & attingitur ſub vna, & eadem ratione formali, vt apparet in actibus logicæ docentis, & vtentis non tamen quando inquiſitio, & executio reſpiciuntur ſub diverſis motivis, & rationalibus formalibus; & quia huiuſmodi variario motivorum, ſeu rationum formalium intervenit in eubulia, & pruden-

dentia præceptiva; consequens est, quod sunt habitus specie differentes.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur: distinguendo maiorem; si propter aliquam rationem eubulia, & prudentia præceptiva constituerent habitus distinctos, maximè quia correspondent eis distincti actus, distinguo maiorem: quia correspondent eis distincti habitus formales, seu actus respicientes diversa obiecta formalia, concedo maiorem. Quia correspondent eis actus distincti quo modocunque, nego maiorem; & minorem cum consequentia. Nec exemplum adductum ex fortitudine, & actus illius obstat; quia omnes actus procedentes à virtute fortitudinis eliciuntur sub vna, & eadem ratione formali, & sic non multiplicant species habituum, seu virtutum intra illam lineam. At verò actus correspondentes eubuliæ, & prudentiæ præceptivæ sunt formaliter distincti, & respicientes diversam honestatem, & rectitudinem; ob quod includunt sufficientiam ad præstandam diversam speciem, seu specificationem, & sic per ordinem ad tales actus multiplicantur, & distinguntur specificè habitus eubuliæ, & prudentiæ præceptivæ.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, ex dictis, quod ad constitutionem eiusdem speciei in habitibus non sufficit, quod quomodocunque actus procedentes ab habitibus, se habeant, vt actus primarij, & secundarij; sed vlterius est necessarium, quod procedant, seu exerceantur, & eliciantur sub eadem ratione formali specifica athoma. Nàm intra lineam intellectualem comparando actus procedentes ab intellectu principiorum cum actibus procedentibus ab habitu scientiæ, illi videntur primarij, & isti secundarij; & tamen quia non eliciuntur sub vna, & eadem ratione formali specifica athoma, sed sub diversis, non subordinantur eidem habitui, sed differentes habitus secundum speciem requirunt. Et cũ actus investigandi, seu consiliandi correspondentes eubuliæ, & actus præcipiendi attinentes ad prudentiam præceptivam, etiam si aliquomodo ostendant subordinationem in præcedentia; ita vt alij sint priores alijs; tamen non contineantur sub eadem ratione formali athoma in sua elicientia, sed sub diversis rationibus formalibus exerceantur; & diversam rectitudinem, & honestatem contineant, & ostendant; ideò non subordinantur eidem habitui, sed diversis habitibus correspondent, & tales sunt eubulia, & prudentia præceptiva.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur; concessa maiori; negando minorem. Quia non obstat, quod casus, seu occasiones, in quibus habet locum, seu potest operari gnome, rarò occurrant; ad hoc vt gnome per se, & formalissimè respiciat determinatam rationem, sub qua in illis casibus operetur, distinctam à rationibus formalibus correspondentibus alijs habitibus prudentialibus, vt sunt eubulia, & synesis. Ad eum modum, quo in fortitudine reperitur, quod terribilia, & pericula maxima belli, circà quæ versatur, & in quibus propriè exercetur, rarissimè occurrant; & tamen hoc non aufert; quod pro illis occasionibus, in quibus occurrunt, fortitudo respiciat illa obiecta sub specialissima ratione formali, & constituat specialem virtutem, specificè differentem ab omnibus alijs virtutibus, tàm moralibus, quàm intellectualibus.

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem distinguo maiorem, in linea humana, seu principiorum agendi, specificatio desumitur à fine, distinguo maiorem, à fine proximo habente rationem immediati motivi, & rationis formalis obiectivæ, concedo maiorem. A fine remoto, seu mediato, nego maiorem. Sed eubulia, & gnome sunt habitus versantes circà agenda, & respicientes eundem finem, distinguo minorem, respicientes eundem finem remotum, omitto minorem. Respicientes eundem finem proximum, nego minorem, & consequentiam. Quia specificatio agibilium, seu habituum humanorum, cum desumatur à fine, non desumitur à quocunque fine, sed à fine proximo, & immediatiori; & cum eubulia, & gnome, quanvis ordinentur ad eundem finem remotum; tamen respiciant diversos fines proximos in honestate correspondente specialiter vnicuique: fit consequens, quod participant differentes specificationes, & sic constituunt habitus specie distinctos.

AD Vigesimum Septimum argumentum respondetur, distinguendo primum antecedens; eubulia, & gnome respiciunt idem formale obiectum intra lineam intellectualem, distinguo antecedens, idem formale obiectum, quasi genericum, concedo antecedens. Idem formale obiectum specificum, seu quod sit

idem

idem ſecundum ſpeciem athomam, nego antecedens. Et conſequentiam. Quià verum practicum, circà quod per ſe verſantur eubulia, & gnome; etiam ſi oſtendat vnitatem formalem genericam; tamen ſpecificè habet multiplicationem; ita vt per ordinem ad verum practicum non ſolum multiplicentur ſpecificè eubulia, & gnome; verum etiam alij quàm plures habitus intellectuales.

AD Vigeſimum octavum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, admiſſa maiori, nego minorem abſolutè ſumptam, in ſenſu ſtatim declarando. Quando enim Ariſtoteles aſſerit, quod virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum, non eſt ſenſus; quod ſit diſpoſitio ſubiecti, quod præſupponatur perfectum ante ipſam virtutem, ſed quod per ipſam reddatur perfectum; & non quidem perfectum omnibus modis, & ſecundum omnem rationem, & conſiderationem, ſed intrà illam determinatam lineam, ad quam pertinet illa virtus. Et cùm eubulia per ſe habeat determinare, & perficere hominem, cui adeſt in ordine ad benè conſulendum, cum ſubordinatione ad fœlicitatem, quæ eſt optimum inter omnia bona humana, conſequens eſt; quod ratio virtutis ſufficienter ſalvatur in eubulia; & ſic conſtituit determinatam virtutem intrà lineam intellectualem.

AD Vigeſimum nonum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, diſtinguo maiorem; eſſe electivum pertinet ad voluntatem, diſtinguo maiorem pertinet ad voluntatem formaliter, & quaſi per eſſentiam, concedo maiorem. Pertinet ſolum ad voluntatem participativè, ſeu quantum ad ſubordinationem ad liberum arbitrium, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiàm ſi electio ſumpta formaliter pro ipſo actu eligendi ſtrictè conſiderato, ſolùm reperiatur in voluntate, & pertineat ad habitus, ſeu virtutes reſidentes in ipſa voluntate; tamen electio, ſeu eſſe electivum ſumptum participativè pro ſubordinatione ad electionem, ſeu ad liberũ arbitrium, etiam reperitur in omnibus habitibus reſidentibus in intellectu, de quibus etiam verificatur, quod habitibus vtimur cũ volumus; & ſic in eubulia ſalvatur, quod ſit habitus electivus, & quod vere, & propriè habeat rationem virtutis intellectualis.

AD Trigeſsimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem ſimiliter concedo maiorem, & nego minorem, loquendo de eubulia ſtrictè ſumpta, & propriè dicta. Vnde Angelicus Magiſter 2.2. quæſtione 51. articulo 1. ad 3. inquit: *Quod in nullo peccatore, inquantum huiuſmodi reperitur eubulia. Omne enim peccatum eſt contra bonam conſiliationem. Requiritur enim ad bene conſiliandum, non ſolùm adinuentio, vel ex cogitatio eorum, quæ ſunt opportuna ad finem, ſed etiam aliæ circunſtantiæ; ſcilicet tempus congruum, vt nec nimis tardus, nec nimis velox ſit in conſilijs: & modus conſiliandi; vt ſcilicet ſit firmus in ſuo conſilio; & aliæ huiuſmodi debitæ circunſtantiæ, quæ peccatores peccando non obſeruant. Quilibet autem virtuoſus eſt benè conſiliatiuus in his, quæ ordinantur ad finem virtutis, licet fortè in aliquibus particularibus negotijs non ſit benè conſiliatiuus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo huiuſmodi.*

AD Trigeſimum primum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem: quia conſilium, quod malis circunſtantijs efficitur, tàm longè abeſt ab influentia eubuliæ, quod potius adverſatur ipſi eubuliæ, quàm ab ea procedat. Et ſic Angelicus Parens vbi proximè in ſolutione ad 1. ait: *Quod non eſt bonum conſilium, ſiue aliquis malum finem in conſiliando præſtituat, ſiue etiam ad bonum finem malas vias adinueniat: ſicut etiam in ſpeculatiuis non eſt bona ratiocinatio; ſiue aliquis falſum concludat, ſiue etiam concludat verum ex falſis dictis: quià non vtitur conuenienti medio. Et ideò vtrumque prædictorum eſt contrà rationem eubuliæ, vt Philoſophus dicit in ſexto Æthicorum.*

AD Vltimum argumentum reſpondetur, cõceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem admiſſa prima parte, nego ſecundam partem. Et ad probationem in contrarium adductam, diſtinguo maiorẽ: ſpecialis virtus debet habere ſpeciale obiectum; diſtinguo maiorem: ſpeciale obiectũ formale, cõcedo maiorem. Speciale obiectum materiale, nego maiorem. Sed eubulia verſatur circà agenda, quæ ſunt materia omniũ aliarum virtutum, diſtinguo minorẽ; verſatur circà ea ſub determinata, aut ſpeciali ratione formali, concedo minorẽ. Verſatur circà ea ſinè tali determinatione, nego minorẽ, & conſequentiã. Quia licet verũ ſit, quod agibilia abſolutè ſumpta, aut ſecundũ ſe præciſsè conſiderata quantũ ad ſuã materiam, ſeu entitatẽ ſint, quid indeterminatũ, & commune reſpectu omniũ virtutũ

moralium: tamẽ agenda, seu agibilia considerata sub ratione determinata inquisitionis, seu investigationis, sub qua inspiciuntur, & attinguntur ab eubulia, aliquid determinatum ostendunt: & speciale obiectum constituunt. Vnde eubulia habet conuenientissimum obiectum ad constituendam determinatam, seu specialem virtutem. Et sic similem virtutem constituit.

CAPVT DECIMVM.

DE SAGACITATE.

LITTERA TEXTVS.

EST autem, & ipsa sagacitas, cui contrarium est hebetudo. Quibus sagaces dicimus, ac hebetes: nec idem omninò quod scientia, aut opinio (omnes enim scientes, vel opinantes sagaces essent) nec vna quædam scientia. Vt aut Medicina de sanis, aut geometria circá magnitudines. Neque enim de his est, quæ sunt semper, & non mouentur. Neque de his, quæ à quouis fiunt, sed de quibus dubitauerit quispiam, aut consultauerit. Quapropter est quidem de ijs, circà quæ versatur prudentia. Non est autem idem sagacitas, & prudentia. Prudentia namque præceptiua est. Finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere: sagacitas autem iudicatiua est solum. Idem enim est sagacitas, & bona sagacitas: quippè cum sagaces sint, & boni sagaces. Neque autem habere, neque accipere prudentiam, est ipsa sagacitas, sed in opinationis vsu ad ea benè iudicanda, de quibus est prudentia, alio dicente consistit. Fitque hic perindè, atque cùm discipulus ea discit, ac comprehendit, quæ à scientiam tradente præcipiuntur.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

CONSEQVENTER Procedendo in his, quæ ad istum tertiũ tractatum attinent; post quã in capite nono præcedenti egit Philosophus de eubulia, quæ est habitus benè consiliativus; nunc in præsenti capite decimo agit de alia parte potentiali prudentiæ, quæ est virtus perficiens intellectum practicum, & tribuens ei expeditionem, & facilitatem ad bene iudicandum de agendis. Quæ quidem virtus ab aliquibus vocatur synesis; & sic eam denominat Angelicus Parensex eo quod est virtus benè iudicativa; & hoc ipsum declaratur, aut propriè significatur per nomen synesis. Ab alijs autem dicitur sagacitas, & sic eam appellat in præsenti Aristoteles. Quià licet aliquandò nomen sagacitas accommodetur ad significandum quandam astutiam malitiosam; tamen propriùs significat iuditium rectum de agendis: & sic accommodatur in præsenti ad significandu m prædictam virtutem. Vnde in præsent i materia ambo nomina, scilicet synesis, & sagacitas sunt appropriata ad significãdum prædictum habitum, seu virtutem benè iudicativam de agendis, seu præcipiendis à prudentia. Et circà hanc synesim, seu sagacitatem, duo breviter efficit Philosophus. Primò illam comparat cum opinione, & cum scientijs, ostendendo synesim, nec esse opinionem, nec scientiam. Secundò comparat eam cum prudentia, manifestans, in quo conveniat cũ ipsa prudentia præceptiva, & in quo differat ab ea. Et tandem declarat, quid sit. Et hæc de hoc capite in summma.

PRI-

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte capitis sic incipit. *Est autem, & ipsa sagacitas, cui contrarium est hebetudo, quibus sagaces dicimus, ac hebetes: nec idem omninò, quod scientia, aut opinio (omnes enim scientes, vel opinantes sagaces essent) nec vna quædam scientia. Vt aut Medicina de sanis, aut geometria circa magnitudines neque enim de ijs est, quæ sunt semper, & non mouentur, neque de his, quæ à quouis fiunt, sed de quibus dubitauerit quispiam, aut consultauerit, qua propter est quidem de his, circa quæ versatur prudentia.*

IN Hoc enim textu proponit primo Aristoteles materiam, de qua principaliter est agendum, & eam describit. Dicit quidem, quod sagacitas est, quibus sagaces dicimus esse: quibus verbis sagacitatem proponit, & declarat per ordinem ad suum effectum: obseruans modũ procedendi, quo vsus est in superiori cap. in ordine ad manifestandam rationem prudentiæ in communi consideratæ; explicans propriam rationem illius per ipsius effectum, dicens: quod prudentia est, qua prudentes esse dicimur. Quem modum explicationis seruavit Philosophus; tam in declaratione qualitatis in communi consideratæ; quam in alijs quàm pluribus qualitatibus in particulari consideratis. Quia cum qualitates sint formæ secũdum se parum notæ: immo, & incognitę, taliter quod solum per suos effectus nobis innotescant; earum effectus sunt nobis notiores; & legitimæ rationes, per quas devenimus in propriam notitiam, seu cognitionem earum. Ideoque recta methodo procedit Philosophus manifestans dicto modo qualitates.

VNDE Ipsam qualitatem in communi sumptam, prout constituit quartũ prædicamentum diffinivit, dicens; quod *qualitas est, qua quales esse dicimur*. Et cum prudentia, & synesis sint habitus attinentes ad primam lineam, seu speciem qualitatis: eodem tenore, ac qualitatem in communi eas diffinivit. In quo nullus est defectus. Quia vt in locis citatis asseruimus; etiam si inter qualitates in concreto, & in abstracto sumptas detur aliqua coincidentia materialis; tamen formaliter distinguntur secundum rationẽ magis, aut minus noti: sicut exigitur ad hoc vt vnum possit per alterum diffiniri. Itaque bene procedit Philosophus incipiens manifestationem huius qualitatis, seu habitus synesis per suum effectum, & denominationem, quam tribuit proprio subiecto; vt ex hac manifestatione, seu naticia imperfecta procedat ad ampliorem, & magis perfectã manifestationem.

DEINDE Pro declaratione eiusdem synesis, seu sagacitatis; etiam proponit Philosophus eius contrarium, quod est hebetudo. Et tale contrarium eodem modo describit dicens: *Cuius contrarium est hebetudo, qua hebetes dicimus.*

SED Circa hanc contrarietatem, quam statuit, seu assignat Philosophus inter sagacitatem, & hebetudinem se offerunt aliquæ difficultates, & prima est. Nam hebetudo pertinens ad rationem, videtur consistere in carentia virtutis, seu luminis ad cognoscendũ; quia hebetudo mentis, & cæcitas mentis idem videntur dicere, seu significare; & cum cæcitas consistat in carentia visus, seu luminis ad cognoscendum: ita similiter hebetudo mentis, seu intellectus affert, & dicit similem carentiam. Sed carentias cum solum constituat extremum priuativum, seu negativum; non potest fundare contrarietatem; ex eo, quod contrarietas necessariò versatur inter extrema positiva. Ergo hebetudo non potest fundare contrarietatem respectu sagacitatis: & sic non rectè eam assignat Philosophus pro tali contrario.

SECVNDO Nam cum hebetudo dicat defectum luminis cognoscitiui, seu impedimentum ad cognoscendum contrariatur omni principio intellectuali dicente ordinẽ ad cognoscendũ prõptæ, facile, & delectabiliter. Sed non solũ sagacitas est habitus, seu principium dicens ordinem ad perfectè, promptè, & facile iudicandum de agendis; verum etiam intellectus principiorum est habitus dicens ordinem ad prompte, & firmiter cognoscendum prima principia indemonstrabilia, & etiam scientia est habitus intellectualis, ex se dicens ordinem ad cognoscendum promptè, facile, & delectabiliter conclusiones deductas ex illis primis principijs. Et simile etiam suo altissimo modo reperitur in sapientia. Ergo hebetudo non solum opponitur sagacitati, seu synesi; verum etiam contrariatur alijs habitibus intellectualibus, & sic nihil speciale assignat Philosophus in hebetudine respectu sagacitatis.

TERTIO Deinde, quia secundum D. Gregorium libro 31. Moralium cap. etiã 31. hebetudo cõvenit sensibus: cęcitas autem mẽti, seu intellectui, & sic ait: quod hebetudo sensu provenit, & causatur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

Sed ea,quæ competunt ſenſibus, & in illis, tanquam in proprijs ſubiectis recipiuntur, non poſſunt contrariari ſagacitati, quæ eſt idem cum ſyneſi. Ergò non rectè aſsignat Ariſtoteles habetudinem pro contrario reſpectu ſagacitatis.Maior videtur conſtans ex doctrina Divi Gregorij. Et minorem probo; quia contraria ſunt,quæ ſub eodem genere maximè diſtant, & ab eodem ſubiecto mutuò ſeſe expellunt; & ſic debent recipi in eodem ſubiecto,vt in eo fundent pugnam, & ab eo ſe expellant.Sed ſyneſis, ſeu ſagacitas reſidet in intellectu, tanquam in proprio ſubiecto.Ergò ea, quæ competunt ſenſibus,& in illis reſident, tanquam in proprijs ſubiectis, non poſſunt contrariari ſagacitati.Ac per conſequens,cùm hebetudo reſideat in ſenſibus,non rectè aſsignatur pro contrario reſpectu ſagacitatis.

PRO Solutione primæ difficultatis animadvertendum, & notandum eſt ex D. Thoma 2.2.quæſtione 15.articulo 1. in corpore. Quod ſicut in viſu corporali datur cæcitas conſiſtens in privatione principij corporalis viſionis; ita pariformitèr in mente,ſeu in parte ſpirituali datur etiam cæcitas, conſiſtens in carentia, ſeu privatione principij effectivi cognitionis.Et quia principia,à quibus intellectualis cognitio dependet,ſunt in triplici differentia:ideò ex triplici capite poteſt cauſari talis cæcitas,ſeu habetudo in mente. Nam cognitio dependet primo à lumine ipſius naturalis rationis, ſeu potentiæ intellectivæ, & dependet etiam à lumine habituali, quod per ipſos habitus perficientes intellectum habetur,& participatur. Et vlterius dependet à ſpecie ſuperaddita repræſentante obiectum, à cuius conſideratione poteſt intellectus motus à voluntate ceſſare, vel in ea inſiſtere. Et ratione horum trium principiorum poteſt dari defectus in præſtando illuminationem ad intellectionem; & conſequentèr aliqua cæcitas, ſeu hebetudo. Sed cum iſta differentia, quod primum lumen attinens ad potentiam; cùm ſit perfectio attinens ad principium immutabilitèr conſecutum ad animam rationalem,qualis eſt potentia intellectiva, nũquàm deficit ab anima, nec quoad entitatem talis luminis datur privatio; ſed ſolùm datur interventio, ſeu interpoſitio alicuius poſsitivæ entitatis impedientis exercitium illius luminis. Ad eum modum,quo indormientibus, & in amentibus, etiam ſi detur ceſſatio ab omni operatione intellectus, id non provenit ex eo,quod detur totalis carentia, ſeu abſentia potentiæ intellectivæ indormiente, ſeu in amẽte: Sed ex eo quod per indiſpoſitionem poſsitivam organorum, à quibus dependet intellectus in participando ſpecies intelligibiles, non poteſt operari. In quo ſalvatur cæcitas mentis. Et non per hoc,quod conſiſtat in privatione,ſed potius in extremo poſsitivo cõtrario impediente exercitiũ luminis naturalis attinentis ad ipſam potẽtiam intellectivam.

EX Defectu autem ſecundi luminis intellectualis,nempe habitus; contingit etiam cæcitas, ſeu habetudo, talitèr quod ratione huius defectus, & cæcitatis non ſolùm impeditur lumen habitus; verum etiam ipſa entitas habitus intellectualis deficit: quià cùm habitus intellectuales non ſint congeniti à natura, ſed noſtris humanis,& liberis actibus comparentur; etiam poſſunt liberè amitti, vel per omnimodam ceſſationem ab actu, vel per exercitium actuum,& adquiſitionis habituum contrariorum;vt contingit in ſcientijs,quæ vel per oblivionem, vel per errores contrarios amittuntur. Et in huiuſmodi cæcitate,vel carentia luminis habitualis conſiſtit hebetudo, quam aſsignat Philoſophus pro contrario reſpectu ſagacitatis: quià cum talis hebetudo, licet inducat privationem ſagacitatis; ſicut,& quodlibet contrarium affert,& inducit carentiam ſui contrarij; tamen cum hoc cauſetur per actus,&habitus vitioſos, qui ſunt poſsitivi,& incompatibiles cum habitu ſagacitatis;illum expellunt,fundando,& conſervando rigoroſam contrarietatem,ſicut aſsignat,& docet Philoſophus,

AD Secundum reſpondetur; quod ſicut circà obiectum intelligibile, quod eſt vnum genericè,dantur diverſi habitus intellectuales ſpecie diſtincti, ſub diverſis rationibus,illud inſpicientibus, ità etiam circà carentiã luminis intellectualis, ſeu circà obſtaculũ impediens tale lumen, & exercitium illius, ſub diverſis rationibus dantur diverſæ hebetudines ſpecie diſtinctæ. Nàm ſicut determinatio habitualis præſtans facilitatem circà prima principia indemonſtrabilia conſtituit habitum intellectualem primorum principiorum diſtinctum à ſcientia, & à reliquis habitibus determinantibus intellectum; ità pariformitèr obſtaculum impediens lumen, ſeu cauſans defectum illius circà cognitionem primorum principiorum,conſtituit cæcitatem, ſeu hebetudinem contrariam ſpecialiter habitui intellectus principiorum. Et oſtaculum habitua-

bituale impediens lumen habituale pertinens ad cognitionem conclusionum; cõstituit hebetudinem directè contrariã habitui scientiæ: & specialitèr illud obstaculum adquisitum per assuefactionem, seu frequentationem actuum humanorũ quod impedit lumen specialiter deserviens ad iudicandum de agendis circà finem intentum; talis hebetudo est, quæ directè, & propriè contrariatur synesi, seu sagacitati. Et de ista hebetudine dicit Aristoteles in præsenti, quod habet rationem talis contrarij. Et cum hoc verificetur; inde est, quod doctrina in textu proposita optimè accommodatur, & verificatur, & sic benè adducta est in textu ab Aristotele.

AD Tertium respondetur: quod hebes absolutè loquendo opponitur, seu contrariatur acuto, & cum acutum dicatur aliquid ex eo quod est inscisivum, seu penetrativum; ideò omne id, quod contrariatur penetrativo dicitur hebes. Et cum penetrare sit accommodatum potentijs cognoscitiuis; ob quod suprema intèr omnes potentias cognoscitivas dicitur intellectus ab intus legendo, & intima, seu interiora rei penetrando; ideò defectus luminis ad penetrandum, seu cognoscendum obiectum in qualibet potentia cognoscitiva dicitur hebetudo. Et cum ratio cognoscitivi saltim imperfectè reperiatur in sensibus; ideò in sensibus reperitur etiam hebetudo. Et in hoc sensu dicit Divus Gregorius loco allegato moralium; quod hebetudo sensuum provenit ex gula. Sed hoc non tollit, quod etiam strictius, & proprius detur hebetudo in intellectu ex multis capitibus. Et quod illa hebetudo, quæ impedit lumẽ, & operationem in iudicando de agendis in ordine ad finem assequẽdum, sit directè, & specialiter contraria sagacitati. Et quod sit rectè assignata pro contrario, vt eam assignat Philosophus.

PRO Sequitur Aristoteles in textu comparans sagacitatem cum scientia, & opinione. Et dicit, quod sagacitas non est idẽ, quod scientia, aut opinio; quod probat Aristoteles ab inconvenienti in hũc modum. Si sagacitas esset idem, àc scientia, vel opinio; omnes homines sanæ mẽtis essent sagaces. Sed non omnes homines etiam si sint sanæ mentis, sunt sagaces. Ergo sagacitas non potest esse idẽ àc scientia, vel opinio. Consequentia est legitima; & minor constat; quia solũ illi homines sunt, & dicuntur sagaces, qui habent ità perfectam dispositionem ad intelligendum, vt facilè, benè, & prõte cognoscant agibilia, vt de illis iudicẽt. Sed quam plures homines habentes sanam mentem, non habent talem dispositionem organorum sensibilium in ordine administrandas species ita vt facilè, & perfectè illas percipiant, ad promptè, & beneformandum iudicium de agendis. Ergo quanvis homines sint sanæ mẽtis, non omnes sunt sagaces. Et maiorem probo; quia non est aliquis homo sanæ mentis, in quo non reperiatur aliqua opinio, vel scientia. Ergo si sagacitas est idẽ, àc sciẽtia, vel opinio; sequitur, quod omnes homines sanæ mentis sint sagaces. Et cum hoc non verificetur, non potest etiã salvari, seu verificari; quod sagacitas sit idem, àc scientia, seu opinio.

SECVNDO Hoc assumptum confirmat Aristoteles, specialitèr loquendo de scientia. Et dicit, quod non solum nõ verificatur, quod sagacitas non sit idem, àc scientia, vel opinio absolutè, & indeterminatè loquendo; sed nec verificatur quod sit idem in speciali, seu in particulari cũ aliqua determinata scientia, quod probat inductione. Quia si sagacitas esset idem cum aliqua scientia particularis maximè vel esset idem cum Medicina, vel cum Mathematica, vel cum Theologia, aut metaphisica, aut cum naturali Philosophia. Sed sagacitas non coincidit cũ aliqua ex his scientis propositis. Ergo non est idem cum aliqua earum. Maior videtur constans; quia in ea proponuntur omnia scientiarum membra, cũ quibus posset coincidere, seu ad quæ posset sagacitas pertinere. Et minorem, quo ad primam partem probat Aristoteles; scilicet, quod non sit idem cum Medicina. Quia Medicina solum agit de sanitate, & ægritudine, seu de homine vt affecto dictis rationibus. Sed sagacitas versatur circa alia quam plura extra sanitatem, & ægritudinem, vt constat. Ergo sagacitas non potest esse idem in particulari cum Medicina.

SED Dices quod cum sit proprium prudentiæ simpliciter dictæ, quod versetur circa agenda in ordine ad finem vniversalem, seu communem totius vitæ humanæ, & non circa hoc, vel illud negotium particulare; vt docet Aristoteles tùm in principio capitis quinti; tum in calce capitis noni præcedentium videtur legitimè quo incidere cum illo habitu; qui respicit talem finem vniversalem, seu communem totius vitæ humanæ; & cum hoc appareat in Medicina,

quæ contemplatur finem vltimum vitæ humanæ; & etiam meditatur media pertinentia ad conſervationem eiuſdem vitæ; ideò admittendum videtur, quod ſit idem, ac Medicina.

SED Contra hoc ſic inſurgo. Quia quanvis Medicina attingat, & per ſe verſetur circà conſiderationem finis, & mediorum attinentium ad humanam vitã; tamen non verſatur circà finem, & media pertinentia ad prudentiam, & ſagacitatem, quæ eſt pars eiuſdem prudentiæ. Ergo ex tali conuenientia reſpiciendi extremum, ſeu finem vltimum, & alia media conducentia ad agendam, ſeu cõſervandam humanam vitam, non ſequitur, quod ſagacitas, & Medicina coincidant; ita vt ſit idem vnum, ac aliud. Antecedens probo; finis, & media humanæ vitæ, quæ per ſe conſiderat Medicina, non ſunt, & media voluntaria, ſeu moralia, circà quæ homo voluntariè, liberè, & moraliter verſatur; ſed ſunt finis, & media purè naturalia, prout præciſsè depẽdet à virtutibus, ſeu cauſis naturalibus, vt per ſe conſtat. Sed finis, & media, quæ per ſe reſpicit, & attendit prudentia, & omnes eius partes, & ſpecialiter ſagacitas, cum ſit virtus liberè iudicans de agendis in ordine ad finem libere conſequendum, ſunt finis, & media non naturalia, ſed ſpontanea, libera, & moralia. Ergo etiam ſi quo ad nomen, ſeu quo ad rationem reſpiciendi abſolutè finem, & media pertinentia ad vitam humanam, conveniant ſagacitas, & Medicina; tamẽ non conveniunt in reſpiciendo eundem finem, & media, ſed reſpiciunt diverſos fines, & diverſa media, & diverſo modo. Sed eo ipſo, quod hoc habeant, non poſſunt coincidere. Ergo ſagacitas, & Medicina non poſſunt habere coincidentiam; ita vt ſit idem vna ac altera.

CONFIRMATVR: Et roboratur hoc; ſi enim ſagacitas eſſet idem cum Medicina; ſolùm Medici eſſent ſagaces, & benè indicantes de agendis: & vlterius id ipſum conveniret omni Medico. Sed hoc manifeſtè apparet falſum; cum videamus quã plures homines, qui penitus ignorant rudimenta medicinæ, eſſe valde ſagaces, ſeu optimè iudicantes de agendis; & è contra dantur plures Medicinæ periti habentes hebetudinem ſyneticam, ſeu contrariam ſyneſi, & qui omnino carent ſagacitate. Ergo ſagacitas non poteſt eſſe idem cum Medicina.

SECVNDO Non poteſt eſſe idem cum mathematica; quia ſi ſagacitas eſſet idem cũ mathematica; maximè vel cum arihtmetica, vel cum geometria, quę ſunt partes, ex quibus conſtat, ſeu quas includit mathematica. Sed ſagacitas non eſt idem cum arihtmetica, nec cum geometria. Ergo nullo modo coincidit cum mathematicis. Maior conſtat, & minorem probo, quo ad vtranque partem, & quod attinet ad geometriam probat ipſe Ariſtoteles: nam geometria ſolùm verſatur circâ magnitudines, & eorum mẽſurationem. Sed ſagacitas non verſatur circà tales magnitudines, aut menſurationes earum. Ergo ſagacitas non eſt idẽ ac geometria. Et quo adſecundam partem etiam probatur, quia arihtmetica ſolùm reſpicit pro obiecto quantitatem diſcretam, & ſolum verſatur circà numerum, & numerationes. Sed ſagacitas etiam ſi aliquando reſpiciat numerationes, non reſtringitur ad illas. Ergo ſagacitas non eſt idem cum arihtmetica.

ET Confirmari etiam poteſt hoc aſſumptum ratiocinio ſuperius tradito contra Medicinam. Si enim ſagacitas eſſet idem cum mathematica, ſolùm mathematici eſſent ſagaces. Sed non ſolùm mathematici ſunt ſagaces, neque inter eos; omnes, qui habent talem ſcientiam, ſunt prædiți ſagacitate. Ergo ſagacitas, & mathematica non ſunt idem. Maior conſtat, & minorem probo: ſagacitas enim eſt vna ex quatuor partibus potentialibus conſtituentibus prudentiã ſimpliciter, & abſolutè ſumptam: ita vt non poſsit dari vera, & perfecta prudentia ſine ſagacitate; quare ſi ſagacitas eſſet idẽ cum mathematica; ita vt ſolum mathematici eſſent ſagaces; ſolis etiam mathematicis conveniret, quod eſſent prudentes. Sed non ſolum mathematici ſunt prudentes. Quia aliàs pauciſsimi prudentes darentur in mundo. Ergo non ſolùm mathematici ſunt ſagaces. Et conſequenter, ſagacitas, & mathematica non ſunt idem.

DEINDE Comprobari poteſt hoc ipſum doctrinis, & rationibus, quas adducit Ariſtoteles in ſuperiori capite octavo huius præſentis libri. Primo, nam optimè ſtat, quod aliquod ſubiectum ſit valde aptum ad adquirendam mathematicam; & ad proficiendum multum in illa ſcientia; abſque eo quod habeat aptitudinem ad proficiendum, ſeu oſtendendũ ſe perfectum in prudentia, & ſagacitate. Ergo ſagacitas, & mathematica non ſunt idem conſequentia patet; quia ſi idem eſſent, eo ipſo, quod aliquod ſubiectum eſſet aptum

tum, ſeu accomodatum ad vnum, ſimul eſſet accommodatum ad vtrunque. Et antecedens probo: quia iuvenes ſunt valdè apti ad adiſcendas mathematicas; & tamen non ſunt idonei, ad hoc vt intra illum ſtatum iuventutis efficiantur ſapientes, & proficiant in ſapientia. Ait quidem Philoſophus. *Geometræ enim iuuenes, & mathematici, ac ſapientes in talibus fiunt; prudentes autem fieri non videntur.* Et aſsignat rationem ipſe Ariſtoteles, immediatè ſubdens *Cauſa autem eſt; quod & ſingularium rerum eſt ipſa prudentia, quæ quidem per experientiam notæ fiunt. Iuuenis autem nõ eſt expertus; experientiam enim temporis efficit longitudo.* Ergò optimè ſtat, quod aliquod ſubiectum ſit aptum, & benè diſpoſitum ad ſuſcipiendam, ſeu adquirendam mathematicam, abſque eo quod ſit aptum, & idoneum ad habendam prudentiam, & ſagacitatem. Ergò prudentia, & ſagacitas non conveniunt eiſdem ſubiectis. Ac per conſequens, non ſunt idem.

CONFIRMAVR Ratione, quam proponit Ariſtoteles in vltimis verbis relatis. Quià ad adquiſitionem mathematicarum parum, aut nihil cõducit, aut deſervit experientia; quià abſtrahũt à ſingularitate: ad ſagacitatem autem, & prudentiam è contrario multo iuvat, & valde conducit ipſa experientia; ex eo quod iudicium de agendis, quod attinet ad ſagacitatem; fit de ſingularibus, quæ quidem ſingularia ſenſu, & experientia notificantur. Ergò ſagacitas, & mathematica non poſſunt eſſe idem. Antecedens ex doctrina Ariſtotelis conſtat. Et conſequentiam oſtendo. Nàm idem reſpectu eiuſdem non poteſt conducere, & non conducere, vt adquiratur. Ergò ſi experientia conducit ad adquiſitionem prudentiæ, & ad profectum, ſeu augmentum illius; & non conducit ad adquiſitionem mathematicarũ: indiciũ eſt certum de eo, ſcilicet, quod mathematicæ, & prudentia, ſeu ſagacitas non ſunt idem.

SED Dices iſtam doctrinam Ariſtotelis ſolum procedere de prudentia propriè, & rigoroſè ſumpta, quæ eſt habitus intellectualis diſtinctus à ſagacitate. Nàm ad ſagacitatem ſecundum ſe ſumptam ſolum pertinet iudicium ferre, ſeu iudicare; at verò ad prudentiam pertinet præcipere: & hoc eſt diſcrimen inter iudicare, & præcipere; quod iudicium poteſt fieri purè ſpeculativè, ſicut contingit in intellectu, & ſapientia; ob quod poteſt fieri in vniverſali, & dependenter ab experiẽtijs. At verò præciperè præciſsè dicit ordinẽ ad aliquid agendũ; & cum res ſolum efficiantur, ſeu agantur in ſingulari; ideò aut ſolum, aut præcipuè præceptum, & prudentia verſantur circà ſingularia. Et cùm in materia ſingularium multum proficiat experientia; fit conſequens, quod ex conducentia, aut non conducentia experientiæ ſolùm convincitur, quod prudentia, quæ eſt habitus præceptivus, diſtinguatur à mathematica; non autem quod ſagacitas, quæ eſt habitus iudicativus, talem diſtinctionem fundet.

SED Contra hoc eſt; quià eadem ratio, quæ probat, & convincit conducentiam in experientia ad adquirendam prudentiam præceptivam, & oſtendendam diſtinctionem in ea reſpectu mathematicarum, id ipſum probat de ſyneſi, ſeu ſagacitate, ſecundum quod eſt habitus iudicativus, & condiſtinctus à prudentia præceptiva. Quod ſic oſtendo. Nàm in tantum experientia conducit ad adquiſitionem prudentiæ præceptivæ. Et arguit in ea diſtinctionem à mathematica; inquantum prudentia præceptiva verſatur circà ſingularia. Sed etiam prudentia iudicativa, ſeu ſagacitas verſatur circà ſingularia. Ergò eadem ratio probat, & convincit idem aſſumptum in vtraque. Minorem probo: tùm, quià ſagacitas, in qua ſtat prudentia iudicativa verſatur circà idem obiectum; ac prudentia præceptiva; quia idem, quod iudicatum eſt à ſagacitate conveniens, aut disconveniens, eſt id, quod prudentia præceptiva ordinat, ſi conveniens eſt, præcipiendo vt exequatur, ſeu efficiatur: & ſi iudicatur, vt nocivum, aut diſconveniens, præcipit, vt vitetur, & fugiatur. Ergò ſicut prudentia præceptiva verſatur circà ſingularia præcipiendo; ita pariformiter verſatur iudicando circà eadem ſingularia.

SECVNDO Quia circà ea verſatur directè ſagacitas, ſeu ſyneſis complendo iudicium, & perficiendo cognitionem, circà quæ verſatur conſilium, ſeu conſultatio: quia de eiſdem, de quibus fit inveſtigatio, conſiliando; formatur iudicium, & determinatio per ſagacitatem iudicando. Sed inquiſitio conſilij verſatur circà ſingularia. Ergò etiam ſagacitas per ſuum iudicium verſatur circà ſingularia. Sed ad adquiſitionem, & profectum eorum, quæ reſpiciunt pro obiecto ſingularia, valde conducit experientia. Ergò experientia multum interſt ad adquiſi-

quisitionem sagacitatis. Sed ad adquisitionem, & profectum, seu augmentum mathematicarum non prodest. Ergò sagacitas, & mathematicæ non sunt idem.

DEINDE Hoc assumptum confirmatur. Quia mathematicæ sunt purè speculativæ, absque eo quod dicant aliquem ordinem ad opus externum, seu ad aliquid agendum. Sagacitas autem versatur circà agenda ita, vt sit practica. Sed vnus, & idem habitus non potest practicus, dicens per se ordinem ad agenda, & abstrahere, à tali ordine sistendo in nuda, & pura speculatione. Ergò vnus, & idem habitus non potest esse simul sagacitas, & mathematica. Et consequenter, inter mathematicam, & sagacitatem datur, & debet admitti realis, & specifica distinctio.

VLTERIVS Quia maior ratio distinctionis intervenit, & apparet inter sagacitatem, & mathematicas; quàm inter sagacitatem, & artem. Sed sagacitas est habitus, & virtus realiter, & specificè distincta ab arte. Ergò etiam debet distingui realiter à mathematicis. Maiorem sic suadeo. Facta comparatione inter sagacitatem, & artem, solùm datur ratio distinctionis inter talia extrema, ex eo quod habent diversa obiecta: cùm in subiecto conveniant; siquidem tam sagacitas quam ars respiciunt pro subiecto intellectum secundum rationem practici; & solum distinguntur ratione diversorum obiectorum formalium, quæ respiciunt: scilicet, quia ars versatur circà factibilia; & sagacitas, vt potè pars prudentiæ, versatur circà agibilia. Sed sagacitas, & mathematicæ non solum distinguntur obiectivè, ex eo quod respiciant diversa obiecta formalia, quia sagacitas versatur formaliter circà obiectum, vt agibile, vel vt agendum, & mathematicæ circà contemplationem obiecti numerandi, vel mensurandi; verum etiam distinguntur subiectivè: quia mathematicæ respiciunt tanquam legitimum subiectum, quod perficiunt, & per quod operantur intellectum speculativum; & sagacitas intellectum practicum. Ergò maior ratio distinctionis intervenit, & reperitur inter sagacitatem, & mathematicam, quàm inter sagacitatem, & artem. Sed inter sagacitatem, & artem est certissimum dari realem, & specificam distinctionem. Ergò etiam debet dari, & admitti similis distinctio inter mathematicam, & sagacitatem.

QVOD Autem sagacitas non coincidat cùm Theologia, aut Methaphisica suadetur primo. Quia Theologia & Methaphisica versantur circà ea, quæ sunt semper, & non moventur; hoc est circà æterna, & invariabilia. Sed sagacitas versatur circà agenda, quæ moventur, & sunt valdè defectibilia. Ergò sagacitas non potest esse scientia, quales sunt Theologia, & Methaphisica, quæ non sunt scientiæ quomodocunque, sed obtinent rationem sapientiæ.

ET Hoc ipsum convincitur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori capite septimo, vbi ex professo agens de sapientia ait: *Qua propter Anaxagoram, & Thalem, & similes: sapientes quidem, at non prudentes, inquiunt esse: cùm videant ipsos propria commoda ignorare: & superflua quidem, & admiranda, & difficilia cognitu, diuinaque scire ipsos. Sed inutilia dicunt: quia non quærunt bona humana. Prudentia autem circa humana versatur, & in quibus habet consultatio locum.* Ex quibus sic primo formo probationem. Si sagacitas esset idem, àc Theologia, aut Methaphisica in particulari consideratæ; esset idem, àc sapientia. Sed sagacitas non est idem àc sapientia. Ergò nec potest esse idem àc Theologia, vel Methaphisica. Maiorem sic ostendo, ratio enim sapientiæ reperitur, & solum salvatur in Theologia, & Methaphisica; cùm sint habitus versantes circà causas, & principia altissima, & circà conclusiones, quæ legitimè, & immediatè ex talibus principijs deducuntur: & hoc solùm in eis inveniatur. Ergò si sagacitas esset idem in particulari àc Theologia, vel Methaphisica: esset idem, ac sapientia. Et minorem probo; stat optimè, quod detur sapientia, & perfecto modo habita, absque eo quod detur prudentia, & sagacitas. Ergò sagacitas non potest esse idem, àc sapientia. Antecedens probo, nam Thales, & Anaxagoras cùm cognoscerent superiora, admiranda, & divina, difficilioraque cognitu, habebant sapientiam; & tamen non habebant prudentiam, seu sagacitatem: quià non respiciebant commoda propria. Ergo stat optimè, quod detur sapientia perfectè habita, absque eo quod detur prudentia: & sic prudentia, seu sagacitas non sunt idem cum sapientia, nec cum Theologia, aut Methaphisica.

CONFIRMATVR Idem assumptum alia ratione, quam in verbis relatis insinuat Aristoteles. Quià prudentia, & sagacitas solùm versantur, & solum dantur circà ea, in quibus consultatio habet locum. Sed Theologia, & Methaphisica

non

non datur præciſsè circà ea, in quibus conſultatio habet locum. Ergò ſagacitas non poteſt eſſe idem cum Theologia, aut Methaphiſica. Maior eſt expreſſa Ariſtotelis, & minorem probo; conſultatio enim ſolùm habet locum, vbi datur dubium, ad hoc vt efficiatur inquiſitio, ſeu inveſtigatio. Sed in Thologia, & Methaphiſica in ordine ad propria obiecta nulla datur dubitatio, cum verſẽtur circà obiecta neceſſaria, & æterna. Ergò in Theologia, & Methaphiſica non habet locum conſultatio. Ac per conſequens, ſagacitas non poteſt eſſe idem cum Theologia, aut Methaphiſica.

TERTIO Comprobatur aſſumptum; nàm illi habitus, qui habent diverſa obiecta formalia, reſpiciendo ea, vt talia, non poſſunt inter ſe habere coincidentiam, ſed debent eſſe habitus ſpecie diſtincti. Sed ſagacitas, Theologia, & Methaphiſica habent obiecta formaliter diverſa. Ergò non poſſunt eſſe idem habitus, ſed debent eſſe habitus ſpecie differentes. Maior conſtat ex regula, ſeu principio generali ſpecificationis, & diſtinctionis habituum, & potentiarum; quia habitus, & potentiæ ab obiectis formalibus, ſeu per ordinem ad illa habent ſpecificationem, & diſtinctionem. Et minorem probo: obiectum proprium, & formale, quod primò, & per ſe reſpicit Theologia, eſt Deus: in cuius contemplationem principaliſsimè occupatur; & de quo demonſtrat attributa: & obiectum Methaphiſicæ eſt ens reale vt ſic, prout comprehendit omnia entia realia; & obiectum ſagacitatis ſunt agibilia propter finem ſub ratione veri practici. Sed Deus ſecũdùm ſe, ſeu ſecundùm ſuum eſſe increatum; & ens reale vt ſic, prout comprehendit omne ens, tàm creatum, quàm increatum: & media vtilia ad finem, formaliter prout talia, ſunt obiecta formaliter diſtincta. Ergò ſagacitas reſpicit obiectum formale diſtinctum ab illo, quod reſpiciunt Theologia, & Methaphiſica: & ſic habent diverſa ſpecificativa, & ſunt habitus realiter, & ſpecificè diſtincti.

CONFIRMATVR, Et vrgetur hoc ratiocinium. Quia Theologia, & Methaphiſica reſpiciunt ſua propria obiecta formalia ſub determinata abſtractione à materia. Sed ſagacitas non reſpicit ſuum obiectum, prout formaliter abſtrahit à materia. Ergò ſagacitas reſpicit propriũ obiectũ formale diverſum ab obiecto formali Theologiæ, & Methaphiſicę; & eſt habitus realiter, & ſpecificè diſtinctus ab eis. Maior eſt certa: nãm vt aliquoties expoſuimus; cum de ratione ſcientiæ ſit agere de perpetuis, neceſſarijs infalibilibus, & incorruptibilibus, & res, prout ſunt immerſæ in materia, ſint ſubiectæ corruptioni, variationi, & defectibilitati; ideò ſcientiæ curant cõtemplare ſua obiecta, vt abſtracta, & denudata à materia, & vt immunia corruptibilitatis, & defectus; ob quod cuilibet ſcientiæ correſpondet ſua determinata abſtractio à materia; videlicèt Theologiæ determinatè convenit abſtractio negativa ab omni materia: quia cum Theologia reſpiciat pro obiecto formali Deum, qui nec habet materiam, nec eſt capax habendi illam, ſed habet negationem illius; ideò Sacra Doctrina ſpeculatur ſuum propriũ obiectũ ſub abſtractione negativa ab omni materia. Methaphiſica verò abſtrahit ab omni materia poſsitivè: quia ens reale, circà quod per ſe verſatur, conſiderat, aut contemplatur, vt denudatum ab omni materia, & defectu, cum quibus reperitur involutum in re. Et ſic maior eſt certa; videlicet quod Theologia, & Methaphiſica reſpiciant ſuum obiectum, & de illo agant ſub aliqua abſtractione à materia. Et minor, præter quàm quod eſt conſtans, amplius etiam declaratur. Quia minor abſtractio, quæ reſpectu ſcientiarum poteſt dari, eſt abſtractio à materia ſingulari; quia vt teſtatur Ariſtoteles, de ſingularibus non poteſt dari ſcientia, nec diffinitio. Sed ſagacitas non abſtrahit à ſingularibus; immò potius circa ſingularia verſatur, iudicando de ipſis ſingularibus, in quo eorum detur maior, aut minor vtilitas; maior, aut minor congruentia in ordine ad finem adipiſcendum per media ſingularia. Ergò ſagacitas nullo modo verſatur, ſeu nullo modo reſpicit ſuum obiectum ſub ratione formali abſtractionis à materia; eo modo, quo reperitur in Theologia, & Methaphiſica: & conſequentèr, habent diverſa obiecta ſpecificativa, & non ſunt idem habitus, ſed diverſi.

DEINDE Suadetur aſſumptum. Ea, quæ coincidunt, ſeu habent rationem eiuſdem habitus, recipiuntur in eodem ſubiecto, & ſub eadem ratione. Sed ſagacitas, Theologia, & Methaphiſica non reſpiciunt idem ſubiectum, & ſub eadem ratione. Ergò non poſſunt coincidere realiter, & ſpecificè in eodem habitu. Maior conſtat, nàm idem non poteſt ſeparari à ſe ipſo, nec in diverſis ſubiectis,

tis, aut ſub diverſis rationibus recipi, ſed in eodem ſubiecto, & ſub eadem ratione. Et minorem probo; ſagacitas reſcipit pro ſubiecto proprio, in quo recipitur, & quod perficit, intellectum practicum; ex eo quod verſatur circà agibilia, ſeu agenda extra intellectum. Theologia verò, & Methaphiſica reſpiciunt pro ſuo obiecto; cui adhærent, & quod determinant, & perficiunt, intellectum ſub ratione ſpeculativa. Sed intellectus practicus ſub ratione, & reduplicatione practici; & intellectus ſpeculativus, inquantum ſpeculativus, habent diverſam rationem ſubiectorum. Ergò ſagacitas, Theologia, & Methaphiſica reſpiciunt diverſa ſubiecta, & ſunt diverſi habitus.

CONFIRMATVR, Quia Theologia, & Methaphiſica, & ſagacitas taliter ſe habent; quod Methaphiſica eſt habitus ſimpliciter, & abſolutè ſpeculativus; Theologia autem etiam ſi ſit practica; tamen habet, quod ſimpliciter, & principalius ſit ſpeculativa, vt docet D. Thomas 1. parte, quæſtione 1. articulo. 4. Sed ſagacitas non eſt ſimpliciter ſpeculativa, ſed ſemper remanet in ratione habitus ſimpliciter practici. Ergò ſagacitas comparata reſpectu Theologiæ, & Methaphiſicæ, nunquàm participat rationem propriam illorum habituum; ſed potius conſervat rationes diverſas, & eſt habitus diverſus.

DENIQVE Hoc ipſum probatur, quia Theologia, & Methaphiſica; cum verè, & propriè habeant rationem ſapientiæ; verè, & propriè attendunt ad altiſsimas cauſas, & principia, & ſimul ad concluſiones, quæ ex illis principijs ſuperioribus derivantur, & deducuntur; quia vt docet Philoſophus in ſuperiori capite 7. Sapientia eſt intellectus principiorum, & ſcientia. Sed ſagacitas non habet per ſe conſiderare ſimul altiſsimas cauſas, ſeu principia, & concluſiones, ex illis deductas; ita vt ſimul ſit intellectus principiorum ſpeculabilium, & ſcientia, nec ſeorſim aliquod eorum. Ergò ſagacitas non habet id, quod eſt proprium Methaphiſicæ, aut Theologiæ: & conſequẽter, non poteſt coincidere cum aliqua earum.

ET Tandem quod ſagacitas non coincidat cum naturali Philoſophia, probatur. Quia Philoſophia naturalis per ſe reſpicit diverſum obiectum ab eo, quod per ſe reſpicit ſagacitas. Ergò ſagacitas, & Philoſophia naturalis non ſunt idem. Conſequẽtia patet, & antecedens probo; Philoſophia naturalis reſpicit prò proprio, & formali obiecto, ens movile, ſeu ens naturale. Sed ſagacitas non reſpicit propriè, & per ſe tale obiectum. Ergò ſagacitas, & Philoſophia naturalis per ſe reſpiciunt diverſa obiecta. Minorem probo; ſagacitas reſpicit per ſe, & formaliter pro obiecto, media ſpontanea, ſeu voluntaria, circà quæ humano, & libero modo poteſt verſari electio; ſiquidem ſagacitas iudicat, & determinat, quæ media vtiliora ſint, ad hoc vt iudicatis, & approbatis illis medijs per ſyneſim, ſeu ſagacitatem, ingrediatur, ſeu accedat voluntas, eligendo ea, quæ magis ei placuerint. Sed ens naturale, vt movile naturali motu, non eſt obiectum ſpontaneum, ſeu liberum, dependens à libera hominum voluntate, ſed ſolùm eſt dependens à cauſis naturalibus, & neceſſarijs. Ergò ſagacitas, & Philoſophia naturalis, per ſe, & formaliter non reſpiciunt idem obiectum: & ſic non poſſunt eſſe idem habitus, ſed debent conſtituere habitus realiter, & ſpecificè diſtinctos.

CONFIRMATVR: Quia Philoſophia naturalis reſpicit ſuum obiectum ſub determinata abſtractione à materia; nempè ſub abſtractione à materia, ſingulari. Sed ſagacitas non admittit talem abſtractionem; immò verſatur poſitivè circà ſingularia agenda. Ergò ſagacitas non reſpicit formaliter idem obiectum, ac naturalis Philoſophia. Et conſequenter, habet diverſum ſpecificativum, & eſt habitus ſpecie diſtinctus.

DEINDE Quia vt de alijs ſcientijs dictum eſt; ideo ſagacitas non poteſt eſſe idem cum Mathematica, nec cum Theologia, aut Methaphiſica; quia reſpicit diverſum ſubiectum, & habet diverſas proprietates, ac habent illæ ſcientiæ; nempè quia ſagacitas eſt habitus ſimpliciter practicus reſpiciens pro ſubiecto intellectum practicum; & alij prædicti habitus ſunt habitus ſimpliciter ſpeculativi, perficientes intellectum vt ſpeculativum. Sed hoc ipſum habet, & conſervat ſagacitas reſpectu Philoſophiæ naturalis. Ergò eadem ratio eſt inter illas. Et ſicut ob hanc rationem diſtinguitur ſagacitas à Theologia, Mathematica, & Methaphiſica; etiam debet diſtinguì à Philoſophia naturali. Ergò facta comparatione, inter ſagacitatem, & ſcientias; tàm in communi, quàm in particulari, ſagacitas cum nulla ſcientia coincidit, & ſic diſtinguitur ab omnibus.

SED

SED Dices, quod etiam si sagacitas non coincidat cum aliqua ex scientijs relatis; adhùc non salvatur propositio vniversalis negativa Aristotelis: in qua asserit, quod cum nulla scientia particulari coincidit sagacitas. Quia prètèr scientias relatas, dantur aliæ, cum quibus posset habere coincidentiam. Nàm logica, vt in eiusdem procemialibus ostenditur, est verè, & propriè scientia rationalis; & non constat, quod sagacitas non coincidat cum illa. Quia cum sagacitas sit habitus perficiens rationem ad iudicandum rectè de agendis, dirigens secundam operationem intellectus, quæ est iudicium ad hoc vt rectè procedat in suis proprijs actibus; & hoc ipsum competat logicæ; quæ est scientia, seu habitus rationalis dirigens rationem, seu intellectum ad hoc vt rectè per omnes suas operationes exerceatur: inde fit, optimè posse stare, quod sagacitas habeat coincidentiam cum logica; & sic sit idem cum aliqua particulari scientia.

SED Contra hoc est; imprimis; nàm etiam si logica, & sagacitas habeant aliqualem convenientiam in præstando perfectionem, aut rectificationem intellectui, & eius operationibus; tamen non conveniunt in dirigendo easdem operationes, nec conformantur in modo dirigendi. Ergò ex medio, seu motivo assumpto non probatur, quod habeant coincidentiam; sed potius ex assignata diversitate infertur rectè, quod habeant diversitatem, seu distinctionem. Consequentia patet, & antecedens probo; quiâ cum sagacitas sit habitus solùm iudicativus solum versatur circà directionem iudicij; & solùm dirigit, & perficit iudicium, quod attinet ad secundam operationem intellectus: logica autem dirigit, & perficit omnes tres operationes eiusdem intellectus, tradendo regulas, & instructiones ad hoc, ut perfectè apprehendatur, componatur, & dividatur, & efficiantur discursus. Ergo logica, & sagacitas non conveniunt in dirigendo easdem operationes intellectus; cum sagacitas non se extendat ad dirigendas omnes illas, quas dirigit logica. Deindè etiam habent diversum modum dirigendi: quia sagacitas, dirigendo iudicium, dirigit practicè in ordine ad singularia agenda; logica vero dirigens tres operationes intellectus, dirigit speculativè, seu in ordine ad contemplandum vniversalia, circà quæ versantur scientiæ speculativæ. Ob quod logica dicitur esse habitus simpliciter necessarius ad cæteras scientias speculativas perfectè adquirendas. Ergo logica, & sagacitas diverso modo habent perficere operationes intellectus, quas respiciunt: & sic sunt diversi habitus.

SECVNDO Quia logica, & sagacitas, per se respiciunt diversa obiecta specificativa. Ergò sunt habitus specie diversi. Antecedens probo; obiectum proprium, formale, & per se logicæ, vt ex eiusdem procemialibus suppono, est ens rationis sub abstractione negativa ab omni materia, propter maximam imperfectionem eiusdem entis rationis; ex eo quod est ita debilis esse, vt non perveniat ad habendam materiam, nec possit illam habere, sed sit negatum habèdi eam. Sed synesis, seu sagacitas respicit pro obiecto, non quidem ens rationis sub abstractione negativa ab omni materia, nec sine tali abstractione: sed obiecta realia agibilia, seu agenda, prout conducunt ad assecutionem finis intenti. Ergo sagacitas, & logica respiciunt diversum obiectum formale specificativum; & sic constituunt habitus specie differentes, absque eo quod possint coindere in eodem habitu.

SED Contra assertionem, seu conclusionem Aristotelis dices adhùc: quod præter omnes scientias relatas, restat alia cum qua habet magnam affinitatem, & omnimodam similitudinem; ita vt cum illa videatur coincidere habitus sagacitatis. Quæ est ista scientia moralis: nàm hæc moralis scientia videtur habere idem officium, & versari circà idem obiectum, circà quod versatur sagacitas. Quia sagacititas per se versatur circà obiecta agenda, quæ sunt convenientia, seu vtilia respectu finis intenti ad illius assecutionem, præstando facilitatem intellectui ad hoc vt iudicet de illis medijs agendis. Et etiam hæc facultas, seu scientia moralis, per se versatur circà omnia media conducentia ad assequendum vltimum finem vitæ humanæ, qui est naturalis fœlicitas, ostendendo rationem propriam omnium, & singularum virtutum moralium; & intellectualium, per quas tanquàm per dispositiones, & media vtilia pervenimus ad prædictum finem. Ergo dicti habitus conveniunt in officio & obiecto. Et sic sunt habitus eiusdem rationis, seu habentes inter se coincidentiam.

SED Contra hoc est; quia hæc facultas, seu moralis scientia, per se, & formalissimè, versatur, tanquàm circà pro-

proprium obiectum, quod respicit, & de quo tractat, non solum media agenda per quem pervenitur ad vltimum finem, verum etiam ipsum finem vltimum, & ipsam fœlicitatem. Vt constat ex toto libro primo, & decimo huius operis, in quibus ex professo, & latè disputat Philosophus de bono habente rationem vltimi finis, & de ipsa fœlicitate, ostendendo, in quo consistat. Sed sagacitas non versatur propriè, directè, & formaliter circa vltimum finem, sed solum circà media ordinata ad finem. Ergo sagacitas, & scientia moralis non respiciunt, nec habent idem formale obiectum, nec possũt esse idem habitus. Minorem probo: tum quia eam expressè docet Aristoteles in præsenti textu, dum dicit. *Sagacitas est, de quibus dubitauerit quispiam, aut consultauerit.* Ex quo sic formo probationem. Sagacitas secundum Aristotelem, solũ versatur circa illud obiectum, de quo est dubitatio, inquisitio, & consultatio. Sed dubitatio, inquisitio & consultatio solum versantur circa media: quia cum in linea practica, seu operabiliũ finis habeat rationem principij, & vt tale principium præsupponatur, nequit circà finem dari dubitatio, & inquisitio, seu investigatio, sicut etiam in linea, & progressu speculativo similiter non datur dubitatio, & inquisitio circà prima principia attinẽtia ad intellectum principiorum; quæ quidem principia, vt per se nota præsupponuntur. Ergo sagacitas non versatur directè, formaliter, & per se circa finem sed solum circà media ordinata ad ipsum finem. Et sic non respicit idem obiectum, quod respicit hæc moralis Philosophia, nec coincidit cum illa.

CONFIRMATVR, Quia circa illud obiectum propriè, formaliter, directè, & per se versatur sagacitas iudicando, circa quod versatur habitus prudentiæ præceptivæ imperando, seu præcipiendo. Sed habitus prudentiæ præceptivæ non versatur circa finem, sed solum circa media. Ergo similiter sagacitas solum versatur circà media, & non circa finem. Maior constat. Quia prudentia præceptiva, & iudicativa, qualis est sagacitas solum differunt in modo procedendi: scilicet quia vna iudicat, & alia præcipit, sed in obiecto, circà quod versantur conveniunt. Et minorem probo; quia ad præceptum prudentiæ sequitur vsus; & prudentia preceptiva solum versatur circa ea, in quibus exercetur vsus. Sed vsus solum datur de medijs, & non de fine; siquidem circa finem, vt finis est, solum versatur actus voluntatis, qui sunt simplex volitio, seu amor, intẽtio, & fruitio; & alij tres actus eiusdem voluntatis, scilicet electio, consensus, & vsus, solum dantur circa media, vt media sunt condistincta à fine. Ergò habitus prudentiæ præceptivæ, non versatur circà finem, sed solum circa media, vt distincta à fine. Et sic sagacitas debet etiam versari circa idem obiectum. Sed hæc scientia moralis non solum in linea humanorum agibilium respicit pro obiecto proprio, & directo media, verum etiam finem, vt finis est. Ergo scientia moralis, & sagacitas non respiciunt per se, formaliter, & directè idem obiectum, nec possunt coincidere in eodem habitu.

DEINDE Ad sagacitatem per se non pertinet respicere pro obiecto proprio omnes virtutes, seu habitus intellectuales. Sed hæc scientia moralis respicit pro obiecto proprio omnes habitus intellectuales. Ergo sagacitas, & hæc scientia moralis non versantur circa idem obiectum. Maiorem sic amplius declaro, & ostendo; quia vt Aristoteles docet, sagacitas solum est, de agendis, & non de omnibus agendis, sed solum de illis, de quibus occurrit dubitatio, & datur inquisitio. Sed in aliquibus habitibus intellectualibus nihil datur agendũ; quia sunt purè speculativi, nec datur dubium, aut aliqua obscuritas, sed absoluta certitudo, & evidentia, vt videre est in habitu intellectus principiorum, & in scientia, & sapientia. Ergò sagacitas non respicit pro obiecto proprio omnes habitus intellectuales. Sed hæc moralis scientia respicit pro obiecto proprio omnes dictos habitus, vt constat ex toto hoc præsenti libro sexto, vbi de omnibus illis in communi, & in particulari agitur, ostendẽdo quid sint. Ergò scientia moralis, & sagacitas non respiciunt idem obiectum. Et consequenter, non respiciunt idem specificativum, nec possunt constituere eundem habitum coincidendo inter se.

DENIQVE Quia idem habitus non potest esse obiectum sui ipsius; sed extrà se debet respicere obiectum sibi correspondens. Sed sagacitas est obiectum, de quo agit hæc scientia moralis, vt constat ex toto isto præsenti cap. 10. Ergò scientia moralis non potest esse idem ac sagacitas: sed vnaquæque earum debet constituere habitum distinctum. Vnde de primo ad vltimum, per inductionem factam per omnes scientias, quæ verè, &

pro-

propriè habent talem rationem constat; sagacitatem non coincidere cum aliqua illarum, sed esse habitum realitèr, & specificè distinctum; tum ab opinione, tum ab omni scientia, tam in communi, quàm in particulari considerata. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte inquit Aristoteles: *Non est autem idem sagacitas, & prudentia. Prudentia nam que præceptiua est. Finis enim ipsius est, quidnam sit gendum, aut non agendum præcipere. Sagacitas autem iudicatiua est solum. Idem enim est sagacitas, & bona sagacitas: quippè cùm sagaces sint, & boni sagaces. Neque autem habere, neque accipere prudentiam, est ipsa sagacitas, sed in opinationis vsu ad ea benè iudicanda, de quibus est prudentia, alio dicente, consistit. Fitque hic per indè, atque cum discipulus ea discit, ac comprehendit, quæ à scientiam tradente, præcipiuntur.*

HIC Comparat Philosophus sagacitatem cùm prudentia. Et ostendit quomodo extrema dictæ comparationis inter se, se habeant; seu quomodo conveniant, & in quo differant. Et statuit hanc conclusionem. Sagacitas non est idem, ac prudentia. Et propositam conclusionem probat, & suadet ostendendo diversum finem, & officium vtriusque hoc pacto. Illi habitus sunt distincti, qui per se respiciunt diversos fines, & habent diversa officia, seu actus. Sed sagacitas, & prudentia taliter se habent, quod secundum diversa officia per se ordinantur ad exercendum diversos actus, respiciendo diversos fines proximos, seu diversa obiecta formalia. Ergò habitus sagacitatis, & prudentiæ sunt distincti habitus. Maior constat, ex eo quod vt sæpius diximus; habitus per ordinem ad fines proximos, seu ad obiecta formalia, & per actus, quos formalitèr eliciunt; distinguntur. Et minorem probo. Sagacitas formaliter, & per se habet officium iudicandi, & dicit ordinem ad eliciendum actus iudicij; & respicit obiectum iudicabile, vt iudicabile; prudentia autem secundum quod specialitèr sortitur nomen prudentiæ, habet officium præcipiendi, & actus illius sunt actus imperij, & formaliter respicit obiectum, vt imperabile. Ergò sagacitas, & prudentia præceptiva, inter se comparatæ, talitèr se habent; quod exercent diversa officia, & respiciunt diversa obiecta formalia, & eliciunt diversos actus. Et consequenter, sunt habitus realitèr, & specificè differentes.

PRO Cuius materiæ pleniori intelligentia extendenda est consideratio ad omnia ea, quæ ad prudentiam absolutè sumptam attinent. Nàm prudentia absolutè, seu completè sumpta, quantum ad suum exercitium, & proprias operationes præsupponit intentionem finis; & gratia finis intenti exercet sequentes actus. Cum enim finis sit assequendus per media; & media respectu finis liberè adipiscendi non sint determinata à natura: ideò prudentia primò inquirit, seu exercet investigationem mediorum conducentium ad assequendum finem. Secundo post ad inventionem mediorum iudicat, quæ sint magis, & minus vtilia respectu talis finis, ad hoc vt alia alijs præferantur: & post duos prædictos actus investigationis, & iudicij, habet propriam vicem, seu locum electio, ingrediens ad determinanda media vtiliora, seu quæ magis voluntati placuerint. Et post officium, seu actum electionis; pro sequitur vlterius prudentia; & tertio exercet alium actum imperij, præcipiendo, quod illa media, quæ à voluntate sunt electa, & determinata pro fine adipiscendo ponantur in executione. Et ex his tribus actibus, qui benè inspecti sunt formalitèr distincti, & quànvis procedant ab vna, & eadem potentia, exigunt distinctos habitus; primus quidem illorum pertinet ad eubuliam, quæ est habitus benè consiliativus, seu benè inquirens, & investigans de medijs. Secundus verò pertinet ad synesim, seu sagacitatem, quæ est habitus benè iudicativus. Et tertius pertinet ad vltimum habitum, & partem prudentiæ, qui habitus est benè præceptivus. Ex quibus liquet, quod sagacitas, & prudentia eliciunt diversos actus, & formaliter respiciunt diversa obiecta. Et sic non coincidunt in eodem habitu, sed sunt habitus formalitèr, & specificè distincti.

ET Ex hac differentia, quæ datur inter sagacitatem, & prudentiam deducit Philosophus propriam rationem sagacitatis, quæ stat in hoc, quod sit benè iudicativa. Et sic ait: *Quod sagacitas est idem, ac bona sagacitas.* Quia solùm salvatur propriè eius ratio; vbi etiam salvatur, quod habeat rectitudinem iudicandi. Et conformitèr ad istam doctrinam aliqui inferunt diffi-

nitionem ſagacitatis ſub his terminis. Sagacitas eſt: *Habitus rectè iudicandi in agendis, de quibus dubitari ſolet, quomodo, quando, qualitèr, & vbi agenda ſunt.* Vbi particula *habitus* obtinet rationem generis; quia per illam convenit ſagacitas cum cæteris alijs habitibus, tàm moralibus, quàm intellectualibus. Per aliam autem particulam ſcilicet *Rectè iudicandi in agendis*, differt à reliquis habitibus; primò quidem ab intellectualibus ſpeculativis; quia etiã ſi ſint iudicativi, non ſunt iudicativi de agendis, ſed ſolum ſunt iudicativi, inſiſtendo in ſpeculatione, ſeu contemplatione. Differt etiam ab alijs habitibus intellectualibus practicis: & primò ab arte, quæ non eſt circà agenda, ſed circa facienda. Ab eubulia etiam, quæ quanvis ſit habitus prudentialis, non eſt habitus iudicativus, ſicut ſagacitas; ſed habitus benè inquiſitivus, ſeu diſponens, & determinans ad benè inveſtigandum. Et à prudentia præceptiva, quæ non iudicat, ſed præcipit. Et cæteræ particulæ ponuntur pro maiori declaratione ad manifeſtandum id, quod ſupponitur ad ſagacitatem, & ſpecialitèr materiam, circa quam propriè verſatur, & circunſtantias, quas inſpicit, ſeu attendit.

ET Tandem quia aliqui ex antiquis conſtituebant ſagacitatem in eo; quod eſſet adquiſitio, ſeu poſſeſsio prudentiæ: ideò concludit Ariſtoteles; animadvertendo contra talem opinamentum; ſagacitatem non conſiſtere in præciſſo, & nudo vſu, ſeu exercitio prudentiæ, ſed in habitu, vt dictum eſt. Et ratio eſt clara: quia vbicunque ſalvatur, & multiplicatur ratio conſtitutiva habitus, cum legitima differentia reſpectu aliorum habituum; ibi debet dari, & admitti novus habitus cõſtitutus. Sed in ſagacitate præciſè ſumpta datur ſufficientiſsima ratio conſtitutiva habitus intellectualis, diſtincti à reliquis. Ergo ſagacitas non ſtat, ſeu non conſiſtit in adquiſitione alterius habitus, ſed ipſa per ſe ipſam conſtituit determinatum habitum. Maior conſtat, & minorem probo; ratio prudentiæ abſolutè ſumptæ ſtat in eo; quod ſit recta, & habitualis ratio agibilium. Sed recta ratio habitualis in ordine ad agibilia ſalvatur in ſagacitate, & cum diſtinctione à reliquis partibus prudentiæ, quę non ſunt iudicativæ, eo modo, quo eſſe iudicativum convenit ſagacitati; vt cõſtat ex diffinitione, quam paulò ſuperius explicuimus. Ergò in ſagacitate ſalvatur nova, & diſtincta ratio conſtitutiva habitus prudentialis. Et conſequentèr illum conſtituit, & non ſtat præciſsè in vſu, ſeu adquiſitione ipſius prudentiæ; vt illi antiqui Philoſophi aſſeruere. Et hæc de hoc capite decimo.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum ſagacitas conſtituat veram virtutem intellectualem; & quomodo?

CVM Sagacitas ſit præcipua materia, ſeu circa quam ampliorem ſermonem inſtituit Ariſtoteles; oſtendendo, ſagacitatem non coincidere cum opinione, nec cum aliqua ſcientia, ſed conſtituere ſpecialem habitum attinentem ad lineam prudentiæ. Ad maiorem declarationem huius habitus, & pleniorem notitiam habendam de ſagacitate. Nunc inquirimus; vtrum iſte habitus, in quo conſiſtit ſagacitas legitimè conſtituat virtutem. Et ſuppoſito, quod eam conſtituat, qualis ſit, ſeu cuius conditionis, & gradus; àn videlicèt conſtituat ſpeciem athomam; vel ſpeciem ſubalternam; & cum ſit pars prudentiæ: àn habeat rationem virtutis cardinalis; vel nullo modo induat, & participet talem rationem.

NOTO Primo ex ſupra dictis circà expoſitionem textus; quod ſagacitas; etiam ſi habeat varias accomodationes, & acceptiones: in præſenti ſumitur determinatè pro eodem ac ſyneſis; ita vt per vtrunque nomen ſignificetur facultas permanens, ſeu habitualis, diſponens, & perficiens intellectum in ordine ad iudicandum de agendis; & non qualitèrcunque, ſed de illis, quæ habent rationem medij in ordine ad aliquem finem præintentum. Et de huiuſmodi facultate habituali, in qua ſtat, & conſiſtit ſyneſis, ſeu ſagacitas; occurrunt diſputanda, & declaranda dubia propoſita in titulo præſentis quæſtionis.

NOTO Secundo ex his, quæ docet Philoſophus, tàm in hoc præſenti capite decimo, quàm in vndecimo ſequenti: quod iudicium, quod formatur de medijs adinventis in ordine ad finem aſſe-

assequendum; potest formari dupliciter; nempe, & secundum regulas communes, & principia ordinaria; & etiam speciali modo secundum principia superiora, & regulas quasi extra ordinarias. Et facultas iudicativa attinens ad synesim, seu in qua consistit sagacitas; non claudit, aut continet in se vim ad iudicandum vtroque modo, sed ad sagacitatem, seu synesim solum pertinet iudicare primo modo; scilicet per principia communia, & regulas ordinarias: ita vt secundus modus iudicandi sit proprius alterius facultatis iudicativæ specie differentis à sagacitate, quam facultatem vocat Aristoteles sententiam, & Angelicus Magister eam denominat *gnome*, vt videre est 2. 2. q. 51. art. 3. & 4. & de sagacitate sic considerata, & condistincta à scientia, seu *gnome* procedit præsens quæstio; an sit virtus, & quomodo ei competat ratio virtutis.

NOTO Tertio; quod cum virtus absolute cõsiderata sit in duplici differentia: scilicet intellectualis, & moralis, secundum vtranque rationem posse dubitari, & in disputationem adduci; an sagacitas sit vel nõ sit virtus, ob speciale motivum, aut causam particularem intervenientem circà hanc materiã. Nam quantum ad lineam intellectualem, occurrit causa exc itans ad hoc disputandum; quia sagacitas est facultas pertinens ad intellectum, & illum determinans in ordine ad actus iudicandi, & sic de tali facultate potest dubitari, & disputari; àn intra lineam intellectualem habeat requisita ad constituendam virtutem, nec ne? Et quantum ad lineam moralem; datur motivum ad hoc ipsum tractandum; ex eo quod sagacitas versatur tanquam circà propriam materiã circà agenda, seu agibilia, quæ sunt materia propria virtutum moralium; & cum in eadem materia operetur; an ratione talis materiæ constituat vere, & propriè virtutem moralem; vel illam non constituat.

NOTO Quarto, quod ratio virtutis cardinalis dupliciter potest sumi, seu considerari; nempè aut complete, & perfectè, aut incomplete, & partialiter. Et quia vtroque modo potest disputari circa sagacitatem: an habeat vel non habeat talem rationem; ideò vtroque modo per determinatas, & distinctas conclusiones resolvemus, & declarabimus, quid in hoc puncto dicendum, & tenendum sit circà sagacitatem.

SIT Prima conclusio; sagacitas constituit veram virtutem humanam; præscindendo pro nunc ab eo; quod sit virtus determinatè moralis: aut determinate intellectualis. Hæc conclusio, prout iacet, deducitur manifeste ex doctrina, quam tradit Aristoteles in præsenti capite, dum dicit: *Sagacitas autem iudicativa est solum. Idem enim est sagacitas, & bona sagacitas. Quippe cum sagaces sint, & boni sagaces.* Ex qua doctrina sic formo probationem. Ratio virtutis humanæ salvatur in sagacitate. Ergò sagacitas proprie accepta, constituit veram virtutem humanam. Consequentia patet, & antecedens probo; ratio virtutis humanæ, vt testatur idem Aristoteles in superiori libro secundo, capite sexto, stat, seu consistit in eo, quod faciat bonum hominem habentem illam. Sed sagacitas, vt docet ipse Philosophus in relato textu; ex eo quod est bona, facit etiam bonos sagaces, homines habentes eam. Ergò in sagacitate salvatur absolute loquendo, ratio virtutis humanæ Et sic debet virtutem humanam constituere.

SED Dices, quod ad constituendam virtutem, non sufficit facere bonum habentem illam quomodocunque; nam quilibet actus virtutis, seu operatio virtuosa constituit, aut facit bonum hominem, à quo procedit: & tamen non quælibet operatio virtuosa constituit determinatam virtutem: ex eo quod ad talem constitutionem virtutis exigitur habitus: quia virtus generaliter loquendo de omni virtute humana, est habitus electivus; & cum sagacitas, ex se non ostendat rationem habitus, nec in præfato textu Aristoteles ei attribuat talem rationem: videtur consequens, quod in sagacitate non salvantur requisita necessaria ad constitutionem virtutis humanæ, & sic non potest similem humanam virtutem constituere.

SED Contra hoc est, quia imprimis sufficientissimè declarat Aristoteles sagacitatem esse habitum. Ergo ex defectu participandi talem rationem non denegatur rectè, nec debet denegari sagacitati, quod constituat veram virtutem humanam. Antecedens probo: primo quia Aristoteles invenit difficultatem in ostendo differentiam, quam habet sagacitas respectu opinionis, & scientiæ, & aliorum habituum intellectualium: & ad talem differentiam assignandam inter dicta extrema nunquam recurrit ad hoc, quod opinio, & scientia sunt habitus, & sagacitas sit actus, sed

aliunde ostendit discrimen supponendo omnia dicta extrema participare, & habere rationem habitus. Secundo quia idem Philosophus comparat sagacitatẽ ad prudentiam, quæ verè habet rationem habitus; & inter prudentiam specialitèr dictam, & sagacitatem statuit distinctionem penès ordinem ad diversos actus, quos eliciunt; scilicet quia prudentia elicit actus imperij, aut præcipiendi; sagacitas autem exercet actus iudicandi. Tertio quia si sagacitas non esset propriè habitus sed actus, non rectè illi attribueretur, quod esset iudicativa, sed determinatè deberet ei attribui, quod esset iudicium actuale. Sed Aristoteles non attribuit sagacitati, quod sit iudicium, sed quod sit iudicativa. Ergò secundum doctrinam Aristotelis sagacitas verè habet, seu participat, quod sit habitus. Et alias per se habet, quod faciat bonum sagacem, seu bonum, hominem habentem illam. Ergò sagacitas verè participat rationem constitutivam virtutis humanæ; & sic debet similem virtutem constituere.

ET Eandem conclusionem statuit, & probat Angelicus Magister 2. 2. quæstione 51. articulo 3. & eam convincit in argumento, sed contra à paritate desumpta ex eubulia, quæ est habitus determinans ad bene cõsiliandum, & ratiocinium procedit in hunc modum. Non datur minor ratio, sed potius maior, ad hoc vt synesis, seu sagacitas constituat virtutem humanam, quàm ad hoc vt eã cõstituat eubulia. Sed eubulia verè, & propriè cõstituit humanam virtutẽ, vt in expositione præcedentis capitis ostẽdimus. Ergò similitèr, aut potiori titulo, & ratione sagacitas debet humanam virtutem constituere. Cætera patent, & maiorem sic suadeo; ideò enim eubulia constituit virtutem humanam propriè, & simpliciter talem; quia est habitus determinans, & disponens hominẽ ad benè investigãdum media conducentia ad assecutionem finis præintenti. Sed sagacitas est etiam habitus determinans, & disponens hominem ad bene iudicandum de eisdem mediis, in quo apparet maior bonitas, & perfectio, quæ est legitima ratio ad constituendam virtutem. Ergò non minor, sed potius maior ratio datur in sagacitate ad constituẽdam virtutem humanam, quam datur in eubulia. Et cum eubulia per se habeat constituere humanam virtutem, id ipsum debet competere sagacitati.

SIT Secunda conclusio; virtus humana, quam constituit sagacitas, est substantialiter, & essentialiter virtus intellectualis. Hæc conclusio deducitur primo ex tota doctrina, quam in præsenti capite tradit Philosophus, agendo de sagacitate: nam imprimis eam proponit inter habitus, & virtutes intellectuales, laborando in eo, quod ostendat distinctionem inter sagacitatem, & scientiam, & alios habitus intellectuales. Ergò secundum Aristotelem sagacitas habet rationẽ habitus intellectualis. Sed omnis virtus humana fundata, seu consistens in habitu intellectuali habet, quod sit virtus intellectualis substãtialiter, & quantum ad essentiam. Ergo sagacitas taliter habet rationẽ humanę virtutis, quod substantialiter, & essentialiter pertinet ad lineam virtutum intellectualium.

CONFIRMATVR, Nam Aristoteles determinate attribuit sagacitati, quod sit virtus habens pro officio iudicare; inquit enim: *Sagacitas autem iudicativa est solum*, & paulo inferius prosequitur dicens. *Sed sagacitas in opinationis vsu ad ea bene iudicanda, de quibus est prudentia, alio dicente consistit.* Tunc sic, secundum Aristotelem officium proprium, & vnicum prudentiæ est, iudicare de agendis. Sed iudicare de agendis solũ pertinet ad intellectum. Ergò sagacitas solùm residet in intellectu. Sed virtus residens in intellectu est virtus intellectualis quoad suam substantiam, & essentiam. Ergò sagacitas hoc ipsum habet.

DEINDE Suadetur conclusio; nam sicut in linea humanarum virtutum illæ dicuntur virtutes morales quoad substantiam, & essentiam, quæ rectificant partem, seu potentias appetitivas: sic pariformiter illæ dicuntur virtutes humanæ intellectuales per essentiam, & secundum suam propriam substantiam, quæ perficiunt potentiam intellectivam in ordine ad attingentiam veri, tam practici, quàm speculativi: vt apparet in arte, scientia, sapientia, & intellectu principiorum. Sed sagacitas per se, propriè, & immediate non habet disponere, perficere, aut rectificare aliquam potentiam appetitivam, sed solum intellectum in ordine ad attingendum verum practicum occurrens circa agenda. Ergo sagacitas debet constituere virtutem intellectualem essentialiter, seu quæ quantum ad substantiam, & essentiam pertineat ad dictam lineam.

CONFIRMATVR Hoc ex ordine, quo Aristoteles tradit manifestationem

tionem omnium virtutum humanarum in iſto opere Æthicorũ. Nam tractatum dictarum virtutum ſic diſtribuit, quod in tertio, & quarto libro determinat de virtutibus moralibus, attinentibus ad rectificationem partis ſenſualis; per quas quidem virtutes moderantur paſsiones; & in quinto libro determinatè agit de virtutibus perficientibus appetitum rationalem, qui eſt voluntas, quæ virtutes ſunt iuſtitia, & omnes ſpecies ſub ea contentæ. Et in hoc præſenti libro ſolùm agit de virtutibus perficientibus intellectum; & quæ habent, quod ſint intellectuales, quoad ſubſtantiam. Sed de ſagacitate ſolum agit in hoc libro in præſenti capite decimo. Ergò ſecundùm determinationem, & doctrinam Ariſtotelis ſagacitas habet conſtituere virtutem humanam, quæ per eſſentiam, & quantùm ad ſuum eſſe intrinſecum, & quaſi ſubſtantiale, habet, quod ſit intellectualis.

SIT Tertia concluſio; etiam ſi ſagacitas habeat rationem virtutis humanæ talitèr, quod ſit intellectualis quoad ſubſtantiam; etiam participat aliquam rationem virtutis moralis; ità vt aliquo modo poſsit participare huiuſmodi denominationem. Hæc concluſio ſuadetur primo, nàm ſagacitas eſt vera pars potentialis prudentiæ conſtituens eam, & participans, tanquam intrinſeca, & vera pars illius, denominationem, aut rationem attinentem ad ipſam prudentiam abſolutè ſumptam, tanquam ad totum. Sed prudentia abſolutè ſumpta, ſecundùm quod conſideratur, vt totum reſpectu omnium ſuarum partium potentialium; ſcilicet reſpectu eubuliæ, ſagacitatis, habitus præceptivi, & gnome, habet rationem, ſeu modum, & denominationem virtutis moralis; ob quod intèr eas ſolet aliquando connumerari; & cum illis fundat ſpecialem connexionem. Ergò etiàm ſagacitas, & aliæ virtutes compartiales debent ſimilem denominationem, & rationem, ſeu modum virtutis moralis participare.

SECVNDO Comprobatur eadem concluſio. Ratio, ob quam prudentia abſolutè ſumpta dicitur virtus moralis, ſalvatur, & currit eodem modo in ſagacitate ad participandum eandem rationem, & denominationem. Ergò quem ad modum prudentia ſecundum abſolutam conſiderationem dictam rationem participat, etiam ſagacitas debet eam participare. Antecedens probo; ratio, ob quam prudentia abſolutè ſumpta participat aliquam rationem, ſeu modum, & denominationem virtutis moralis, & quam aſsignat Angelicus Magiſter 1. 2. quæſtione 61. articulo 1. eſt; quia prudentia abſolutè ſumpta, verſatur circà agenda, ſeu agibilia attinentia ad ipſas virtutes morales, tanquam circà propriam materiam. Sed hoc ipſum reperitur in ſagacitate, ità vt mediante ipſa ſagacitate conveniat prudentiæ abſolutè ſumptæ, & de ea verificetur, quod reſpicit talem materiam. Ergò ratio, ob quam prudentiæ abſolutè ſumptæ convenit; quod participet rationem, & denominationem virtutis moralis, convenit etiam ſagacitati. Et ſic eodem modo debet dici, & eſſe ſagacitas virtus moralis.

SIT Quarta concluſio; ſagacitas abſolutè ſumpta non conſtituit ſpeciem athomam, ſed ſpeciem ſubalternam virtutis. Hæc concluſio deducitur ex doctrina, quàm tradit Ariſtoteles in ſuperiori capite octavo, & quam amplius declarat Angelicus Præceptor 2. 2. quæſtione 49. in quibus locis tradunt diviſionem prudentiæ abſolutè ſumptæ in quinque ſpecies differentes prudentiæ; quæ ſunt: prudentia monaſtica, per quam vnuſquiſque eſt benè conſultivus, iudicativus, & præceptivus circà agenda intrà ſe ipſum, aut in ordine ad ſe. Et prudentia regnativa, quæ eſt illa, per quam Principes, & legum conditores iuſta decernunt conſiliando, iudicando, & præcipiendo benè circà ea, quæ attinent ad rationem gubernationem, & conſervationem Regni. Et prudentia civilis; quæ eſt benè diſpoſitiva civium particularium in ordine ad obſervandas, & ad implendas leges, vivendo, vt rationales, & boni ſubditi. Et œconomica; quæ eſt prudentia benè directiva, & gubernativa particularis, ſeu propriæ domus, aut familiæ. Et tandem militaris; quæ eſt prudentia benè ordinans conſiliando, iudicando, & præcipiendo rectè, ea, quæ attinent ad bellum. Ecce vbi dantur quinque ſpecies differentes prudentiæ. Ergò etiam per correſpondentiam ad eas, debent dari aliæ tot ſpecies ſagacitatis. Quià ſi ſagacitas non multiplicatur ſpecificè, non apparet, quomodo prudentia abſolutè ſumpta poſsit habere multiplicationem ſimilem. Sed illa virtus, quæ admittit ſpecificam multiplicationem, continens ſub ſe plures ſpecies, eſt virtus ſubalterna. Ergò ſagacitas conſtituit virtutem intellectualem, quæ ſit talis non ſecundum ſpeciem athomam, ſed ſecundùm ſubalternam.

SED Dices, ſagacitatem in comparatione ad prudentiam abſolutè completè, & ſimpliciter dictam, ſe habere vt partem materialem, ſeu quaſi de materiali: ad modum, quo ſe habent partes quantitativæ, ſeu integrales reſpectu corporum. Nàm ad modum, quo res corporeæ, quæ inveniuntur affectæ quantitate, componuntur, integrantur, & complentur ex partibus quantitativis, ad eas attinentes; ita proportionabiliter prudentia abſolutè ſumpta videtur integrari, ſeu compleri per ſagacitatem, eubuliam, & alias ſimiles partes. Et cum ad variationem ſpecificam rerum corporalium non exigatur, quod earum partes ſpecificè varientur; ita vt ex eo quod dictæ res inter ſe comparatæ ſint ſpecificè differentes; non ſequatur, quod partes ſi inter ſe comparentur, habeant ſimilem diſtinctionem quia de materiali ſe habent reſpectu propriorum compoſitorum, & diſtinctio ſpecifica non deſumitur à materia. Etiam in præſenti materia virtutum prudentialium; quanvis prudẽtia abſolutè ſumpta varietur, & multiplicetur ſpecificè in quinque membra aſsignata tamen nec ad hoc requiritur, nec ex hoc ſequitur, quod ſagacitas, quæ eſt pars quaſi integralis, aut materialis prudentiæ, habeat, ſeu admittat ſpecificam multiplicationem; ita vt ſit virtus ſubalterna.

SED Contra hoc inſurgo, primo, quia vt in commentarijs ad caput octavum præcedens, quæſtione tertia demonſtravimus cum Angelico Magiſtro ex doctrina, quam tradit 2.2. quæſtione 51. per totam, ſagacitas, & aliæ compartes illius, ex quibus pariformitèr componitur, aut conſtat prudentia abſolutè sũmpta, non ſunt partes integrales, ſed partes potentiales, admittentes inter ſe diſtinctionem ſpecificam. Ergò etiam ſi ex ſpecifica multiplicatione totorum, ſeu compoſitorum non ſequatur, quod partes integrales ad ea compoſita, ſeu tota attinẽtes habeant ſpecificam multiplicationem; tamen ex hoc non aufertur, quod ſagacitas, & aliæ ſimiles partes componentes prudentiam abſolutè ſumptam, non admittant, & habeant multiplicationem ſpecificam, iuxta variationem, & multiplicationem, quam in ſe habet prudentia.

DEINDE Quia ſagacitas, & aliæ ſimiles partes, quæ dicuntur potentiales in comparatione ad prudentiam ſimpliciter dictam habent verè, & propriè rationem partium formalium, ſeu propriarum formarum; cum ſint vera principia operativa. Et operari, ſeu habere rationem principij operativi, non competat rebus ratione materiæ, ſed ratione formæ, ſeu principij formalis. Sed ad variationem ſpecificam compoſitorum, ſeu totorum exigitur variatio ſpecifica formarum, ſeu partium formalium; cum à forma deſumatur ſpecies, ſeu ſpecificatio rerum. Ergò iuxta variationem, & multiplicationem ſpecificam prudentiæ abſolutè, & ſimpliciter dictæ, debet dari variatio, & multiplicatio ſpecierum ſagacitatis: ita vt ſicut dantur quinque ſpecies prudentiæ, dentur aliæ quinque differentes ſpecies ſagacitatis: & ſagacitas abſolutè ſumpta ſit ſpecies ſubalterna virtutis.

DENIQVE Quia conſiderando attentè, & vt oportet prudentiam abſolutè ſumptam, prudentia non dicit aliquem habitum diſtinctum ab eubulia, ſagacitate, prudentia præceptiva, & gnome, ſed ſolum dicit quaſi aggregatum ex illis omnibus habitibus; ita vt præter illos non dicat aliquam novam entitatem habitualem, in qua ſtet, aut conſiſtat variatio ſpecierum. Ergò ablata multiplicatione ſpecifica à dictis habitibus compartialibus, non remanet ratio aliqua, in qua fundetur ſpecifica diſtinctio prudentiæ abſolutè conſideratæ. Et cum prudentia abſolutè ſumpta contineat quinque ſpecies, aut differentias ſpecificas relatas, ſimilis multiplicatio ſpecifica debet dari, & admitti in ſagacitate.

CONFIRMATVR Hoc: quià ideò in prudentia abſolutè ſumpta, & conſiderata: aſsignant, & declarant Ariſtoteles, & Angelicus Præceptor multiplicationem ſpecificam: quia ſecundum diſtinctionem propoſitam invenitur differentia motivorum, ſeu aliquarum rationum formalium, quæ per ſe inſpiciuntur à prudentia conſiderata completè. & vt totum. Sed etiam in ſagacitate attinente ad vnamquanque ex illis quinque ſpeciebus prudentiæ reperitur differentia motivorum, & rationum formalium, quæ per ſe inſpiciuntur ab ipſa ſagacitate ſeorſim ſumpta, conformiter ad finem principalem, ad quem attendit prudentia. Ergò quem ad modum in prudentia abſolutè ſumpta datur multiplicatio ſpecierum; talitèr quod prudentia ſecundùm ſuam abſolutam conſiderationem conſtituit ſpeciem ſubalternam; pariformiter, & proportione ſervata ſimilis multiplica-

riplicatio ſpecierum debet dari, & admitti in ſagacitate, àc per conſequens, quod conſtituat ſpeciem virtutis ſubalternam.

SIT Quinta concluſio ſagacitas per ſe non habet conſtituere virtutem cardinalem complete,& perfectè. Hæc concluſio ſuadetur breviter. Nam ſi ſagacitas, per ſe,& ſeorſim à reliquis virtutibus conſtitueret virtutẽ cardinalem completè, & perfectè;ſequæretur, quod numerus virtutum cardinalium excederet numerum quaternarium;ita vt darentur plus quàm quatuor virtutes cardinales. Sed virtutes cardinales ſunt tantum quatuor, vt docet,& probat Angelicus Præceptor veritatis 1. 2. quæſtione 61. art. 2.& comprobat in alijs quam pluribus locis,multis doctrinis Sanctorum Patrũ. Ergò ſagacitas non poteſt conſtituere virtutem cardinalem completè,perfectè, &abſolutè talem.Cætera conſtant,&maiorem probo;imprimis enim, vt in ſuis propris locis oſtendimus,& demonſtravimus;cõſtituunt virtutes cardinales, fortitudo,temperantia,prudentia,&iuſtitia. Ergò ſi ſagacitas habet conſtituere per ſe determinatam virtutem cardinalem complete,&perfectè; iam dabuntur plus quam quatuor virtutes cardinales,&cum numerus huiuſmodi virtutum determinatè habeat,quod ſit quaternarius: conſequens apparet,quod ſagacitas;intra lineam virtutum cardinalium non poſsit conſtituere virtutem completam,&perfectam.

SED Dices non ſequi in convenies propoſitum;ex eo quod ſagacitas conſtituat virtutem cardinalem; immò potius ad hoc vt impleatur numerus quaternarius dictarum virtutum;videtur neceſſarium,quod ſagacitas ſit virtus cardinalis completa,& perfecta. Nam cum ſagacitas contineatur in prudentia, & cum ea coincidat: ſi ſagacitas non haberet complete, & perfecte rationem virtutis cardinalis,nec prudentia poſſet habere talẽ rationem.Et cum ablata prudentia à numero virtutum cardinalium, non remaneant niſi tres, quæ ſunt iuſtitia, fortitudo, & temperantia; conſequens eſt, quod ad implendum numerum quaternarium dictarum virtutum,opus eſt;quod ſagacitas per ſe habeat conſtituere determinatam virtutem cardinalem proprìè, & perfectè.

SED Contra hoc eſt;nam etiam ſi ſagacitas contineatur intra prudentiam tanquam pars potentialis illius; tamen non dicit idem abſolutè ſagacitas, àc prudentia ſimpliciter dicta: quia ſagacitas propriè conſiderata, ſolum dicit habitum diſponentem,& perficientem ad bene iudicandum modo ordinario, & per regulas communes de agendis. Prudentia autem ſimpliciter,&abſolutè conſiderata vltra ſagacitatem continet in ſe alios tres habitus,qui ſunt prudentia præceptiva,eubulia& gnome;in quibus datur ſimile fundamentum, & æqua ratio ad conſtituendam virtutem cardinalem, àc reperitur in ſagacitate.Quare ſi ſagacitas conſtitueret complete, & perfectè virtutem cardinalem;intra lineam prudentiæ darentur, & deberent admitti quatuor virtutes ſpecie differentes conſtitutæ;& cum alias extra lineam, ſeu genus prudentiæ dentur aliæ tres virtutes cardinales; iam ſequæretur; quod ſi ſagacitas conſtitueret virtutem cardinalem complete,& perfecte,darentur plures virtutes cardinales,quam quatuor. Et cum hoc non ſit admittendum: ideò vt certiſsima eſt habenda quinta concluſio propoſita.

SIT Sexta concluſio; etiam ſi ſagacitas non conſtituat virtutem cardinalẽ completè,& integre;tamen conſtituit ſimilem virtutem incompletè,& partialiter. Hæc concluſio deducitur ex ſupradictis,& ſuadetur breviter.Sagacitas per ſe, & eſſentialiter habet, quod ſit pars prùdentiæ. Ergò id, quod abſolutè convenit prudentiæ,quatenus habet rationẽ totius,debet competere ſagacitati,vt parti. Sed prudentiæ abſolutè conſideratæ convenit,quod integre,& perfectiſsime induat,& habeat rationem virtutis cardinalis; immò, & quod ſit ſuprema, & perfectiſsima inter omnes alias virtutes cardinales. Ergò ſagacitas conſtituit virtutem cardinalem incomplete,&partialiter.

CONFIRMATVR,Et declaratur hoc amplius. Si enim ſagacitas non cõſtitueret incomplete,& partialiter virtutem cardinalẽ;prudentia abſolutè ſumpta non haberet rationem talis virtutis. Sed prudentia abſolutè ſumpta perfectè,& ſimpliciter participat,& conſervat rationem virtutis cardinalis.Ergò eadem ratio incomplete, & partialiter debet competere ſagacitati. Cætera conſtant, Et minorem ſic ſuadeo; nam ſicut ſupra diximus prudentia abſolutè conſiderata non dicit aliquem habitum diſtinctum ab habitibus eubuliæ, ſagacitatis, & gnome; ex quibus conſtat, tanquàm ex par-

partibus potẽtialibus: & ſicſi in huiuſmodi habitibus, qui habent rationem partium reſpectu prudentiæ, non daretur, quod ſaltim partialitèr eſſent virtutes cardinales, non poſſet reſultare in prudentia abſolutè ſumpta, quod haberet completè dictam rationem; nàm ſi partialitèr non fundatur in huiuſmodi habitibus non apparet in quo fundetur. Ergò ſi ſagacitas non conſtitueret ſaltim incompletè, & partialitèr virtutem cardinalem; prudentia abſolutè ſumpta non haberet rationem talis virtutis: & cum verè, & perfectiſsimè ſit virtus cardinalis; etiam ſagacitas debet habere talem rationem partialitèr, & aliquo modo.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum, quod ſagacitas non conſtituat verè, & propriè humanam virtutem. Si ſagacitas eſſet humana virtus, obſervaret modum adquiſitionis, quem obſervant reliquæ virtutes humanæ. Sed ſagacitas non obſervat modum adquiſitionis, quo habentur, & comparantur reliquæ virtutes humanæ. Ergò ſagacitas non poteſt habere verè, & propriè talem rationem. Maior patet, & minorem probo; nàm vt docet Philoſophus in ſuperiori libro ſecundo, capite primo; virtutes humanę non habentur à natura, ſed per aſſuefactionem, ſeu frequentationem ſimilium actuum. Sed ſagacitas videtur preſtita à natura; tum quia ſic inſinuat Ariſtoteles in capite vndecimo ſequenti. Tũ quia ſic videtur experi in quàm pluribus hominibus, quod ſcilicet ratione propriæ naturæ, alij ſint ſagaces, & alij non habeant talem habilitatem. Et quod inter habentes ſagacitatem alij ſint magis, & alij minus ſagaces naturalitèr. Ergò ſagacitas non obſervat modum adquiſitionis, quem obſervant reliquæ virtutes humanæ: àc per conſequens, non poteſt conſtituere ſimilem virtutem; nec inter virtutes humanas debet annumerari.

SECVNDO Arguitur, ſi ſagacitas per ſe conſtitueret virtutem humanam, per ſe præſtaret effectum correſpondentem talibus virtutibus. Sed ſagacitas per ſe non præſtat effectum correſpondentem virtutibus humanais. Ergò nec poteſt conſtituere huiuſmodi virtutem. Maior patet; quia ſemel ſtatuto, quod ſit virtus, non eſt ratio, ob quam non debeat præſtare effectum virtuoſum. Et minorem probo; effectus proprius virtutis eſt, quod faciat bonum habentem, ſeu ſubiectum, cui ineſt, vt docet Philoſophus in ſuperiori libro ſecundo capite 6. Sed ſagacitas per ſe non habet facere bonum habentem ipſam. Ergò ſagacitas non præſtat effectum proprium correſpondentem virtutibus humanis. Cætera conſtant, & vltimam minorem probo; ſagacitas per ſe ſolùm habet, quod ſit facultas iudicativa. Sed facultas iudicativa etiam ſi præſtet facilitatem ad iudicandum; tamen non conſtituit bonum hominem habentem ipſam; cum facultas ad iudicandum, & ad benè iudicandum reperiatur in pluribus hominibus pravis. Ergò ſagacitas per ſe non habet facere, aut conſtituere bonum hominem habentem ipſam, àc per conſequens, non præſtat effectum proprium correſpondentem humanis virtutibus, nec poteſt conſtituere virtutem intra tale genus.

TERTIO Arguitur, cum enim de ratione virtutis ſit; quod perficiat, ex eo quod eſt diſpoſitio perfecti ad optimum; omnis virtutis humanæ, vtpotè perficiens, debet dicere aliquid perfectũ. Sed ſagacitas per ſe non dicit aliquid perfectum, ſed potius facultatem imperfectam, ſeu exprimentem imperfectionem. Ergò ſagacitas non poteſt conſtituere humanam virtutem. Maior conſtat, ex ipſa ratione generica virtutum, Et minorem probo; omne enim partiale, & incompletum, inquantum tale, non dicit perfectionem, ſed potius exprimit deffectum, & imperfectionem. Sed ſagacitas ſecundum ſuam propriam rationem dicit facultatem partialem, & incompletam, habentem rationem partis reſpectu prudentiæ ſimpliciter, & abſolutè ſumptæ. Ergò ſagacitas per ſe non dicit aliquam perfectionem, ſeu aliquid perfectum, ſed potius aliquid imperfectum, ſeu imperfectionem exprimens; & ſic non participat id, quod eſt de ratione virtutis humanæ, nec poteſt talem virtutem conſtituere.

QVARTO Arguitur, ad ſagacitatem pertinet iudicare de agendis, non quomodocunque, ſeu non abſolutè, & omnibus modis, ſed modo ordinario, & per regulas, ſeu principia communia. Sed hoc non eſt ſufficiens ad conſtituendum verè,

&

& propriè virtutem humanam. Ergò ſagacitas non eſt per ſe ſufficiens ad conſtituendam virtutem humanam. Maior conſtat ex ipſa ratione ſagacitatis per comparationem ad virtutem gnome, ſeu ſententiæ, ad quam pertinet iudicare de agendis per regulas ſuperiores; & in caſibus extraordinarijs, iudicando modo ſuperiori. Et minorem probo: de ratione virtutis, vt teſtatur Philoſophus libro 1, de Cœlo, & Mũdo textu 116. eſt, quod ſit vltimum potentiæ; ideſt, quod diſponat potentiam, cui adeſt, ſeu ineſt, ad operandum præſtantiori, & perfectiori modo, quo poteſt operari. Sed ſyneſis per ſe non diſponit potentiam, cui ineſt ad operandum præſtantiſsimo modo, quo poteſt operari, cùm non determinet intellectum ad iudicandum perfectiſsimo modo, ſed modo ordinatio, relinquendo perfectum modum determinationis virtuti gnome. Ergò ſagacitas ex ſe, & ſecundum proprium modum, quo diſponit intellectum ad operandum, non habet ſufficientiam ad conſtituendam virtutem humanam; & ſic non poteſt illam conſtituere.

QVINTO Arguitur contrà ſecundam concluſionem ad probandum, quod ſagacitas non conſtituat virtutem intellectualem, quæ ſit talis per eſſentiam. Nam ſecundum Ariſtotelem in capite tertio huius præſentis libri ſexti; virtutes intellectuales, quæ ſunt tales ſubſtantialitèr, & quantum ad eſſentiam ſolùm ſunt quinque, quæ ſunt intellectus principiorum, ſcientia, ſapientia, ars, & prudentia. Sed nulla iſtarum eſt ſagacitas. Ergò ſagacitas non conſtituit virtutem intellectualem, quæ ſit talis ſubſtantialitèr, & quantum ad ſuam eſſentiam. Maior conſtat ex Ariſtotele in loco allegato. Et minorem probo, ſi ſagacitas eſſet aliqua ex quinque dictis virtutibus maximè prudentia. Sed non eſt prudentia; cùm prudentia conſtituat virtutem cardinalem integram, & perfectam, & ſagacitas ſimilem virtutem non conſtituat, vt in quinta concluſione oſtendimus. Ergò ſagacitas non eſt aliqua ex virtutibus intellectualibus, quas aſsignat Ariſtoteles, nec poteſt conſtituere virtutem, quæ ſubſtantialitèr, & quantum ad ſuam eſſentiam pertineat ad lineam intellectualem.

SEXTO Arguitur; ſi ſagacitas intra lineam intellectualem conſtitueret virtutem, quæ ſecundum ſubſtantiam, & eſſentiam pertineret ad eandem lineam, deberet determinare intellectum, quæ eſt potentia, cui ineſt, ad vltimum in ordine, ad quod operatur ipſa ſagacitas; ſiquidem vt paulò anteà dicebamus ex Ariſtotele, de ratione virtutis eſt, quod ſit vltimum potentiæ. Sed ſagacitas ex ſe, & per ſe non habet determinare intellectum ad operandum vltimò circà id, circà quod verſatur ipſa ſagacitas. Ergò non poteſt conſtituere virtutem intellectualem, quæ ſit talis ſecundùm ſubſtantiam, & eſſentiam. Maior apparet certa ex ratione generali virtutum; & minorem probo; id, circà quod per ſe verſatur, & operatur ſagacitas, ſunt agenda, ſeu agibilia humana. Sed ſagacitas non determinat, aut diſponit intellectum ad operandum vltimo circà humana agibilia: quia in ordine ad talia agibilia ſolùm determinat, & diſponit ad iudicandum, & poſt iudicium circà eadem agenda, ſeu agibilia exercetur præceptum, quod pertinet ad prudentiam præceptivam. Ergò ſagacitas per ſe non habet determinare intellectum ad operandum vltimo circà id, circà quod ipſa ſagacitas verſatur. Et ſic non poteſt conſtituere virtutem, quæ ſit intellectualis per eſſentiam.

SEPTIMO Arguitur, omnis virtus intellectualis, quæ eſt talis ſecundùm ſuam eſſentiam & quaſi ſubſtantiam, aut perficit determinatè intellectum, vt practicum, vel vt ſpeculativum: quare virtus intellectualis, vt ſic dividitur in practicam, & ſpeculativam. Sed ſagacitas non videtur habere per ſe, aut ex ſe, quod ſit determinatio intellectus ſecundum rationem practici, nec ſecundùm rationem ſpeculativi. Ergò ſagacitas nullo modo poteſt conſtituere virtutem intellectualem, quæ ſit ſimplicitèr, & quoad ſubſtantiam talis. Maior apparet certa, & minorem probo. Imprimis enim ſagacitas non determinat, & perficit intellectum, ſecundum rationem ſpeculativi; quia determinatio, quam præſtat ſagacitas eſt in ordine ad agenda, & intellectus, vt ſpeculativus non attendit ad agenda, aut non reſpicit ea, vt talia. Deinde non eſt determinatio, aut perfectio intellectus, vt practici; quia ſagacitas per ſe ſolum habet determinare ad iudicandum: ſolùm enim eſt facultas iudicativa, vt aſſerit Ariſtoteles in hoc præſenti capite. Sed iudicium, aut facultas iudicativa abſtrahit à praxi, & à ſpeculatione; cùm circà vtrunque poſsit iudicari, ſeu dari iudicium. Ergò ſagacitas non habet quod ſit determinata perfectio intellectus,

tus, vt practici, nec vt speculativi. Et sic non potest constituere virtutem intellectualem, quæ sit talis simpliciter, & quoad substantiam.

OCTAVO Arguitur, si sagacitas constitueret virtutem intellectualem, quæ esset talis simpliciter, & quoad substantiam: etiam opinio posset constituere similem virtutem. Sed opinio non constituit, nec potest constituere virtutem intellectualem, quæ vere, & propriè habeat rationem talis virtutis. Ergò nec sagacitas. Minor constat ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori capite tertio: consequentia apparet legitima, & maiorem probo: si enim sagacitas, per se haberet constituere virtutem intellectualem; maximè inquantum est iudicativa; vel quia est iudicativa; siquidem teste Aristotele in hoc præsenti capite, sagacitas solùm habet, quod iudicativa sit. Sed etiam in opinione reperitur, quod sit iudicativa; siquidem non potest opinari, nisi iudicando. Ergò si sagacitas constitueret virtutem intellectualem, quæ esset talis simpliciter, & quoad substantiam; etiam opinio posset constituere similem virtutem & cùm opinio illam non constituat, nec sagacitas debet eam constituere.

NONO Arguitur: ea virtus, quæ habet rationē moralis, non videtur induere, aut habere simpliciter, & quoad substantiā, vel essentiam, quod sit virtus intellectualis. Sed sagacitas habet rationē virtutis moralis. Ergò nō potest constituere simpliciter, & quantum ad essentiam virtutem intellectualem. Maior apparet certa. quia illa virtus, quæ admittit, & habet rationem moralis: etiam si talis ratio solum conveniat ei ex aliqua parte, aut capite, non videtur relinquere locum ad hoc vt sit simpliciter intellectualis, sed ad summum poterit habere, quod habeat partem vnius rationis, & partem alterius, quod erit habere vtranque rationem secundum quid. Et minorem probo: nulla virtus potest propriè participare rationem cardinalis, nisi sit virtus moralis. Sed sagacitas aliquo modo participat, & propriè habet rationem virtutis cardinalis, vt in vltima conclusione asseruimus. Ergò sagacitas habet, quod sit virtus moralis. Ac per consequens, non potest constituere simpliciter, & quantum ad essentiam virtutem intellectualem.

DECIMO Arguitur, omnis virtus generaliter loquendo, videtur esse moralis. Ergò aut sagacitas non constituit verè, & propriè virtutem, aut virtus, quam constituit, non potest esse simpliciter, & quantum ad essentiam intellectualis. Antecedens probo. Illa virtus, quæ pertinet ad voluntatem, seu per voluntatem proriè exercetur, propriè habet, quod sit virtus moralis. Sed generaliter loquendo, omnis virtus pertinet ad voluntatem, & per voluntatem propriè exercetur. Ergò omnis virtus generaliter loquendo, habet, quod sit moralis. Minorem probo; bonus vsus liberi arbitrij solùm pertinet ad voluntatem, & per solam voluntatem exercetur. Sed secundum Divum Augustinum libro secundo de libero arbitrio capite 19. virtus absolutè, & generaliter loquendo, est vsus liberi arbitrij. Ergò omnis virtus pertinet ad voluntatem, & per ipsam voluntatem exercetur. Et sic omnis virtus habet, quod sit moralis; ob quod aut sagacitas non debet habere verè, & propriè rationem virtutis, aut debet esse virtus moralis, & non virtus simpliciter, & quoad substantiam intellectualis.

VNDECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; secundùm Divum Augustinum libro 1. de moribus Ecclesiæ capite 15. omnis virtus est amor. Sed amor non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem. Ergò etiam omnis virtus pertinet ad voluntatem, & non ad intellectum. Sed id, quod non pertinet ad intellectum, non potest constituere virtutem simpliciter intellectualem. Ergò nulla virtus potest habere, quod sit simpliciter, & quantùm ad suam essentiam intellectualis. Ac per consequens, vel sagacitas non est virtus simpliciter intellectualis: vel nullo modo participat, & habet rationem virtutis humanæ.

DVODecimo arguitur, virtus moralis dicitur talis à more, seu à consuetudine. Sed omnis virtus humana habet, quod adquiratur, & sit per consuetudinem: seu per humanam assuefactionē, vt docet Aristoteles in superiori libro secundo capite primo. Ergò omnis virtus humana habet, quod sit virtus moralis. Sed virtus, quæ secundum se, seu secundam propriam rationem habet, quod sit moralis, non potest esse simpliciter, & secundum suam substantiam intellectualis. Ergò vel sagacitas non est virtus humana verè, & propriè, aut non potest participare, & conservare, quod sit virtus intellectualis simpliciter, & quantum ad suam essentiam.

DECIMO Tertio arguitur con-

tra tertiam conclusionem ad probandum quod sagacitas nullo modo participet rationem, & denominationem virtutis moralis cum proprietate. Sagacitas videtur coincidere cum arte. Sed ars nullo modo participat cum proprietate rationem virtutis moralis. Ergò neque sagacitas. Cætera patent, & maiorem suadeo sic. Ratio artis consistit in hoc, quod sit habitus disponens, & determinans ad rectè iudicandum de factibilibus, seu faciendis, vt docet Aristoteles in superiori cap. 4. Sed sagacitas est etiam habitus, seu facultas disponẽs, & determinans ad benè iudicandum de agendis. Ergò sagacitas, & ars, vel coincidunt, vel ad minus valdè assimilantur. Et sic æquomodo debent sè habere. Sed arti non convenit cum proprietate ratio, aut denominatio virtutis moralis. Ergo nec talis ratio debet convenire, aut attribui sagacitati.

DECIMO Quarto arguitur; si sagacitas haberet rationem virtutis moralis, non esset simpliciter virtus intellectualis, sed ex vna parte haberet rationem virtutis vnius lineæ, & ex alia haberet rationem alterius: ita vt tantum secũdum quid participaret rationem vtriusque. Sed sagacitas simpliciter, & secundũ totum esse, seu essentiam, & substantiam habet, quod sit virtus intellectualis, vt in secunda conclusione est assertum, & probatum. Ergo sagacitas non potest habere, quod sit virtus moralis, participando rationem, & denominationem talis virtutis.

DECIMO Quinto arguitur; humana virtus, generaliter loquendo; videtur esse virtus intellectualis, ita vt nihil habeat moralis. Sed sagacitas est vera virtus humana. Ergò sagacitas non potest habere rationem virtutis moralis vllo modo. Cætera patent, & maiorem probo, omnis virtus humana est ars. Sed ars præcisè habet rationem virtutis intellectualis, & nullo modo moralis. Ergò virtus humana generaliter loquendo, taliter habet rationem virtutis intellectualis, quod nullo modo sit moralis. Vltimã maiorem probo ex doctrina Divi Augustini lib. 4. de Civitate Dei cap. 21. & lib. 15. cap. 3. & lib. 19. cap. 1. In quibus locis docet; quod virtus absolute loquendo, est ars rectè vivendi. Ergò vniversaliter omni virtuti humanæ convenit, quod sit ars. & cum ars taliter induat rationem virtutis intellectualis, quod nullo modo sit moralis: id ipsum videtur competere omni virtuti: ac per consequens sagacitati.

DECIMO Sexto arguitur, ad hoc vt sagacitas aliquo modo participaret rationem, & denominationem virtutis moralis, deberet etiam participare id, quod est proprium talium virtutum. Sed sagacitas non participat id, quod est proprium virtutum moralium. Ergò nullo modo potest habere talem rationem. Maior patet, & minorem probo, vt enim inter alia loca specialiter docet Philosophus in superiori libro secundo cap. 3. de ratione virtutum moralium est, quod versentur circa passiones, seu quod sint rectificativæ earum. Sed sagacitas nullo modo habet, quod sit rectificativa passionum; cum sagacitas existat in intellectu, in quo nullæ reperiuntur passiones. Ergò sagacitas non participat id, quod est proprium, seu quod necessariò requiritur ad rationem virtutis moralis: ac per consequens, nullo modo potest participare rationem, & denominationem talis virtutis.

DECIMO Septimo arguitur contra quartam conclusionem, ad probãdum, quod sagacitas non constituat speciem subalternam virtutis. Id, quod continetur intra determinatam speciẽ athomam, tanquam pars illius, non potest habere propriè rationem speciei sub alternæ; cum de ratione speciei subalternæ sit, quod infrà se contineat plures species athomas, respectu quarum sit superior. Sed sagacitas cõtinetur intra determinatam speciem athomã, tanquã pars illius. Ergò sagacitas non potest constituere speciem subalternã. Maior apparet certa: & minorem probo: prudentia monastica est quædam species athoma prudentiæ absolutè, & simpliciter dictæ; siquidẽ intrà talem lineam monasticæ prudentię non est assignabilis nisi vna tantum differentia, aut species. Sed intra prudentiã monasticam continetur sagacitas, tanquã determinata pars illius, determinans, & disponens ad bene iudicandum de agendis circa se ipsum. Ergò sagacitas continetur intrà aliquam determinatam speciem athomam, tanquam pars illius. Et sic non potest constituere speciem subalternam virtutis.

DECIMO Octavo arguitur; virtus respiciens vnicam tantum rationẽ formalem obiectivam non potest constituere speciem subalternam; sed solũ potest constituere vnicam, & athomam speciem: siquidem ad multiplicationem specierum exigitur necessario multiplicatio rationum formalium. Sed sagacitas

solum

ſolum reſpicit vnicam rationem formalem obiectivam, à qua ſpecificetur. Ergò ſagacitas intra lineam virtutis intellectualis non poteſt conſtituere ſpeciem ſubalternam. Maior ex ſæpe dictis circà ſpecificationem virtutum conſtat. Et minorem probo: cum ſagacitas, vt docet Ariſtoteles in hoc præſenti capite, per ſe ſolum habeat, quod ſit iudicativa, per ſe ſolum reſpicit agenda, vt iudicabilia, ſeu prout terminant iudiciũ practicum. Sed ratio iudicabilis practicè in agendis, eſt tantum vnica. Ergo ſagacitas ſolum reſpicit vnicam rationem formalem obiectivam, à qua ſpecificetur. Et ſic intra dictam lineam intellectualem non poteſt multiplicare ſpecies athomas; ita vt conſtituat ſpeciem ſubalternam virtutis.

DECIMO Nono arguitur, intra quamlibet virtutem ſubalternam reperiuntur actus diverſæ rationis, inter quos detur, & agnoſcatur diſtinctio ſpecifica. Sed intra ſagacitatem abſolutè conſideratam non dantur, vel ad minus nõ agnoſcuntur actus formaliter, & ſpecificè differentes. Ergò ſagacitas abſolutè ſumpta non conſtituit virtutem ſubalternam, ſed athomam. Maior conſtat per inductionem, diſcurrendo per virtutes, quæ obtinent rationem ſubalternarum, & meditando attente omnes earum actus: & minorem probo; ſagacitas abſolute ſumpta ſolum habet exercere actus iudicandi practicè de maiori, aut minori conveniẽtia agibilium, ad hoc vt alia eligantur, & alia reſpuantur. Sed actus iudicandi practice de agendis, ſeu agibilibus, conveniũt formaliter, & ſunt eiuſdem ſpeciei. Ergò intra ſagacitatem abſolute conſideratam non dantur, vel ad minus non agnoſcuntur actus, ſeu operationes ſpecificè differentes; & ſic ſagacitas abſolutè ſumpta non conſtituit virtutem ſubalternam, ſed ſpeciem athomam virtutis.

VIGESIMO Arguitur ex duabus doctrinis Ariſtotelis; quarum primã proponit in ſuperiori lib. 2. cap. 6. vbi ait. *Peccare quidem multis modis contingit. Malum enim eſt infiniti (vt Pythagorici putant bonum vero finiti. At rectè agere vnice quapropter, & alterum facile, alterum difficile eſt.* Et ſecundam tradit in præſenti capite decimo, dicens. *Idem eſt enim ſagacitas, & bona ſagacitas, quippe cum ſagaces ſint, & boni ſagaces.* Tunc ſic; ecce vbi in linea bonorum ſecundum Ariſtotelem ſolum contingit operari vnicè, ſeu vnico modo; in quo deſignatur modus, ſeu ratio propria, & propriè pertinens ad ſpeciem athomam. Sed ſagacitas per ſe, & ab intrinſeco habet, quod ſit bona; nam idem, eſt ſagacitas, & bona ſagacitas. Ergò conformiter ad doctrinam Ariſtotelis ſagacitas non poteſt conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis, ſed ſolum debet conſtituere ſpeciem athomam.

VIGESIMO Primo arguitur contra quintam concluſionem ad probãdum, quod ſagacitas conſtituat complete, & perfectè virtutem cardinalem. Sagacitas enim participat, & continet rationem cardinis, ſeu virtutis cardinalis; ſiquidem ratione illius convenit prudentiæ, quod habeat talem perfectionem. Sed hoc ſolum convenit ſagacitati in quantum eſt virtus, & talis virtus. Ergò eo modo, quo convenit ſagacitati, quod habeat rationem talis virtutis, convenit etiam ei, quod ſit virtus cardinalis. Sed ſagacitati competit, quod in ſe ſit virtus ſagacitatis complete, & perfecte. Ergò eodem modo; ſcilicet complete, & perfectè debet ei convenire, quod conſtituat virtutem cardinalem,

VIGESIMO Secundo arguitur; temperantia, & fortitudo ſeorſim ſumptæ conſtituunt virtutes cardinales complete, & perfectè. Ergò etiam ſagacitas debet ſimili modo conſtituere ſimilem virtutem. Antecedens conſtat, & conſequentiam probo: prudentiæ enim, & fortitudini intantum convenit, quod conſtituã virtutes cardinales complete, & perfectè, in quantum incomparatione ad alias virtutes morales ſunt perfectiores, & principaliores. Sed ſagacitas non ſolum habet exceſſum perfectionis, & principalitatis reſpectu aliarum virtutum moralium, verum etiam reſpectu tẽperantiæ, & fortitudinis. Ergò quemadmodum temperantia, & fortitudo conſtituunt virtutem cardinalem complete, & perfectè: eodem modo, & potiori iure, & fundamento debet eam conſtituere ſagacitas. Maior apparet certa ex doctrina, quam tradit Angelicus Præceptor 1. 2. quæſtione 61. articulo 1. Et minorem probo; quia præſtantia, & perfectio virtutum deſumitur ex maiori approximatione ad rationem, & maiori conducentia ad conſervandam ipſã rationem, ſeu bonum ipſius. Sed maiorem aproximationem, & maiorem conducentiam ad ipſam ſervandam, oſtendit ſagacitas, quam fortitudo, & temperantia, cũ ſagacitas immediate inſit rationi, ſeu intellectui

rellectui,& fortitudo, & temperantia insint parti irrationali, vt sunt appetitus sensuales,vt docet Aristoteles in superiori lib. 3. cap.10. Ergò sagacitas non solum habet excessum perfectionis,&principalitatis respectu aliarum virtutum moralium,verum etiam respectu temperantiæ,& fortitudinis.Ac perconsequens sicut fortitudo, & temperantia constituunt virtutes cardinales completas,& perfectas,etiam sagacitas debet constituere similem virtutem.

VIGESIMO Tertio arguitur,sagacitas videtur coincidere cum iustitia. Sed iustitia constituit virtutem cardinalem completè, & perfectè. Ergò etiam sagacitas debet simili modo constituere virtutem cardinalem. Cætera constant, & maiorem probo; secundum doctrinam quidem, quam tradit Aristoteles in superiori libro quinto, capite 6. ad iustitiam pertinet propriè iudicare, inquit enim Philosophus; *Iudicium enim diiudicatio est iusti, atque iniusti.* Et postea subdit, quod ad magistratum, seu ad iudicem confugiunt homines litigium, seu controversiam habentes, tanquàm ad iustitiam animatam,ad hoc vt iudicet de iure eorum, & determinet, quid agendum sit. Sed iudicare de agendis pertinet etiam propriè ad sagacitatem, quæ teste eodem Philosopho, est tantum iudicativa de agendis. Ergò sagacitas coincidit cum iustitia;& cum iustitia verè,& propriè constituat virtutem cardinalem completam, & perfectam, etiam sagacitas debet constituere similem virtutem.

VIGESIMO Quarto arguitur,prudentia absolutè, & simplicitèr dicta constituit perfectam virtutem cardinalem.Ergò etiam sagacitas ratione sui debet constituere similem virtutem.Antecedens est certum, & consequentiam probo; prudentia enim absolutè, & simplicitèr dicta habet constituere virtutem cardinalem perfectam, & completam ratione suæ maximæ præstantiæ, & perfectionis.Sed id, quod in prudentia absolutè sumpta, est præstantius, & perfectius, est ipsa sagacitas. Cum ad superiorem, inquantum superior est, pertineat iudicare de inferioribus; & prudentia habeat iudicare de inferioribus rebus agendis, ratione ipsius sagacitatis, per quam habet, quod sit benè iudicativa. Ergò sicut prudentia absolutè sumpta constituit virtutem cardinalẽ perfectam, & cõpletam;etiam debet similẽ virtutem cõstituere sagacitas.

VIGESIMO Quinto arguitur contra vltimam conclusionem ad probandum, quod sagacitas nullo modo adhùc partialitèr constituat virtutem cardinalem; ratio virtutis cardinalis non videtur componi cum partialitate,aut incompletione. Ergò dicto quòd sagacitas per se non constituat virtutem cardinalem cõpletam, nullo modo potest constituere virtutem attinentem ad talẽ lineam cardinis, seu cardinalium. Antecedens probo, ratio cardinis,seu virtutis cardinalis, absolutè loquendo,fundatur supra virtutem principalissimam,&perfectissimam. Sed ratiovirtutis principalissimæ,& perfectissimæ non potest stare cum incompletione, & partialitate. Ergò virtus cardinalis,aut ratio illius non potest componi cum partialitate, aut incompletione. Ac per consequens, dum modo sagacitas non constituat virtutem cardinalem cõpletam, non potest salvari, aut verificari de ea, quod vllo modo habeat rationem virtutis intellectualis.

DENIQVE Arguitur,id,quod est de rationevirtutis cardinalis,nullo modo salvatur in sagacitate. Ergò sagacitas nullo modo potest habere,autparticipare rationem virtutis cardinalis.Antecedẽsprobo; de ratione enim virtutiscardinaliseſt,quod exprimat aliquã specialem rationem, aut perfectionẽ,quã specialissimo modo habet ipsa virtus cardinalis,& quã rationẽ, seu perfectionẽ aliquo modo participent cęteræ aliæ virtutes morales,respectu quarũ se habet vt cardo;vt apparet cõsiderãdo omnes illasvirtutes,quibus attribuitur dicta ratio; nàm temperantia dicit specialitèr, & diffundit modo communi, & generali ad omnes alias virtutes morales moderationem,& attemperationem conformem rectæ rationi; fortitudo autem dicit,& diffundit firmitatem;iustitia quidem rectitudinem, & prudentia discretionem. Sed sagacitas non ostendit aliquam similem diffusionem.Ergò id,quod est de rationevirtutis cardinalis,nullo modo salvatur in sagacitate; & sic sagacitas nullo modo potest constituere virtutem cardinalem.

RESPONDETVR Ad primum argumentum concedendo maiorem,& negando minorem,& ad probationem distinguo maiorem, secundum Aristotelem virtutes humanæ non habentur à natura, sed solùm adquiruntur per assuefactionem, distinguo maiorem; quantum adesse habituale, completum, & perfectum virtutis, concedo maiorem. Quantum adesse initiativum consistens

in quadam habilitate, & quasi dispositione speciali; in qua fundatur adquisitio vniuscuiusque virtutis humanæ in particulari considerate, nego maiorem. Sed sagacitas est facultas præstita à natura, distinguo minorem; quantum adesse initiativum, & fundamentale, concedo minorem. Quantum adesse completum, & perfectum ipsius habitus, in quo consistit formaliter sagacitas, nego minorem, & consequentiam. Quia virtutes, humanæ solum exigunt adquiri per assuefactionem, quantum adesse formale, & completum habitus, in quo proprie consistunt, non quidem quantum adesse initiativum, aut fundamentale: & cum hoc ipsum obseruet etiam sagacitas: cõsequens est, quod obseruat, & participat id, quod est proprium virtutis humanæ, & induit rationem talis virtutis, sicut in prima conclusione assertum, & probatum est.

AD Secundum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem; & ad primam probationem similiter, concessa maiori, nego minorem. Et ad vltimam probationem, distinguo maiorem; sagacitas per se solum habet, quod sit facultas iudicativa, distinguo maiorem, quod sit facultas iudicativa habitualis, determinans ad bene iudicandum, præsupponendo appetitum rectum, aut rectè inclinatum, concedo maiorem. Quod sit facultas iudicativa quomodocunque, nego maiorem. Sed facultas iudicativa, etiam si præstet facilitatem ad iudicandum, non facit bonum hominem habentem ipsam, distinguo minorem: facultas iudicativa quomodocunque sumpta, omitto minorem. Facultas iudicativa habitualis, quæ per se, & determinatè habet disponere ad rectè iudicandum supponendo appetitum humanũ rectum, seu rectificatum per alias virtutes, cum quibus talis facultas iudicativa, qualis est sagacitas, habet necessariam connexionem, nego minorem, & consequentiam. Nam etiam si facultas iudicativa absolute sumpta, non faciat per se bonum hominem habentem ipsam, sed sit indifferens, tam pravis, quam bonis hominibus; tamen facultas iudicativa habitualis determinata ad bene iudicandum & supponens appetitum rectum, aut rectificatum per alias virtutes morales, cum quibus habet necessariam connexionem; huiusmodi enim facultas iudicativa, solum reperitur in hominibus bonis, & per se habet facere bonum hominem habentem ipsam. Et cum sagacitas sit facultas iudicativa huius generis: consequens est, quod per se habet facere bonum hominem habentem ipsam præstando effectus proprios virtutis humanę, & sic constituit veram, & propriam virtutem huius generis.

AD Tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem, concessa etiã maiori, distinguo minorem. Sed sagacitas secundum suam propriam rationem dicit facultatem partialem, & incompletam, distingno minorem. Partialem, & incompletam secundum comparationem ad alia extrinseca, & quasi accidentalia respectu sui proprij esse specifici, omitto minorem. Partialem, & incompletam quantum ad suum esse intrinsecum, & specificam rationem, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si incomparatione ad prudentiam absolute, & simpliciter dictam sagacitas habeat rationem partis, & quasi habitus, & entitatis incompletæ: tamen considerata in se ipsa, secundum id, quod pertinet ad suum proprium esse specificum, habitus est completus, & perfectus, completè disponens, & determinans ad iudicandum practice de agendis; perficiendo intellectum in ordine ad istum finem, & modum operandi. Quare in sagacitate saluatur propriè, & vere, quod sit perfectio, & dispositio perfecti per ipsam: & cætera alia, quæ ad rationem virtutis humanæ exigũtur: ob quod rationem obtinet talis virtutis.

AD Quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationẽ distinguo maiorem, de ratione virtutis est, quod sit vltimum potentię determinando ipsam potentiã, cui ineſt, ad hoc vt operetur perfectiori modo, quo potest, distinguo maiorem; per ordinem ad determinatã lineã specificã secundùm rationẽ habitus concedo maiorem. Absolute, & secundũ omnem rationem attinentem ad talem potentiam, nego maiorẽ. Sed synesis non disponit intellectum ad operandũ præstantiori modo, quo potest circa agẽda, distinguo minorem; generaliter, & secundum omnẽ comparationem, omitto minorem. Determinate, & secundũ comparationem ad principia cõmunia, nego minorem, & cõsequentiam. Ad virtutẽ enim, absolute loquendo de virtutibus, pertinet, quod vltimo, & perfectissimo modo determinet potentiam, cui ineſt ad operandum in aliqua determinata materia; sed non

est

eſt neceſſarium, quod determinet ad operandum in tali materia, ſecundum omnem rationem, & modum, quibus operari poteſt in ea; ſed ſatis eſt, quod determinet ad perfectè operandum circa talem materiam ſub aliqua ſpeciali, ſeu ſpecifica ratione, vt videre eſt in liberalitate, & magnificentia in ordine ad diuitias; quarum quidem virtutum, quælibet determinat ad perfectum vſum, ſed non ſecundũ omnẽ modũ, & rationẽ, ſed liberalitas ad vſum rectum pecuniarum, ſeu diuitiarũ mediocriũ; magnificentia autẽ ad vſum magnarum diuitiarũ, & ſumptuũ, & ſimiliter in magnanimitate, & philotimia reſpectu vſus honorũ magnorũ, & parvorũ. Et ſic in preſenti materia, non enim obſtat; quod ſagacitas determinans intellectum ad iudicandum practice de agendis non determinet illum ad rectè iudicandum ſecundum omnem conſiderationẽ, ſed ſolum ad iudicandum per principia communia, & modo ordinario, relinquẽdo virtuti gnome determinationẽ ad iudicandum per altiora principia, & modo extraordinario: ad hoc vt ſagacitas conſervet propriã rationẽ virtutis humanæ, & inter humanas virtutes numeretur.

AD Quintum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorẽ. Et ad probationem ſimiliter, concedo maiorem, & nego minorem. Nam Ariſtoteles enumerans virtutes intellectuales in diviſione earum, quã proponit in capite tertio huius libri, non proponit determinate ſpecies athomas attinentes ad lineam virtutum intellectualium, ſed ſpecies ſubalternas continentes ſub ſe alias plures ſpecies; vt apparet eas meditando. Vnde ſub prudentia continentur novem ſpecies, quarum quinque habent rationẽ partium ſubiectivarum: quia de illis, vt proprium genus prædicatur prudentia abſolute, & ſimpliciter dicta, quæ quidem ſpecies ſunt prudentia monaſtica, œconomica, regnativa, civilis, & militaris. Et aliæ quatuor ſpecies habent rationem partium potentialium, quæ ſunt eubulia, ſagacitas, prudentia præceptiva, & gnome, ſeu ſententia. Vnde ſagacitas continetur in diviſione virtutum intellectualium, quam tradit Philoſophus, & ſic obtinet, quod ſit virtus intellectualis ſimpliciter, & quantum ad ſuam eſſentiam.

AD Sextum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi ſagacitas eſſet virtus intellectualis ſimpliciter, & quantum ad eſſentiam, deberet determinare, & diſponere intellectum circa vltimum in ordine ad quod operatur ipſa ſagacitas, diſtinguo maiorem: ad vltimum intra propriam lineam ſpecificam concedo maiorem. Ad vltimum, abſolute loquendo, vel extra propriam lineam ſpecificam, nego maiorem. Sed ſagacitas per ſe non habet determinare intellectum ad vltimum, circa quod verſatur ipſa ſagacitas, diſtinguo minorem; ad vltimum ſecundum omnem rationem, & extra propriam lineam ſpecificam illius, omitto minorem, ad vltimam intra propriam lineam ſpecificam, nego minorem, & conſequentiam. Nam etiam ſi verum ſit. Quod ſagacitas non determinat intellectum ad præcipiendum, quod eſt poſterius, quod exercet potentia intellectiva circa agenda; hoc non obſtat, vt ſit virtus; quia determinatio ad præcipiendum non attinet ad lineam ſpecificam ſagacitatis; quæ per ſe ſolum habet, quod ſit iudicativa. Sed ſatis eſt, quod determinet intellectum ad bene iudicandum modo ordinatio, & per principia communia, vt ſimpliciter participet rationem virtutis intellectualis.

AD Septimum argumentum reſpondetur, omiſſa, aut conceſſa, maiori, quæ etiam poſſet negari, negando minorem. Et ad probationem conceſſa prima parte, nego ſecundam. Quia ſagacitas ſtrictè ſumpta ſolum habet diſponere, determinare, & perficere intellectum, vt practicum, nec contra hoc obſtat probatio adducta, quantũ ad hoc, quod ſagacitas ſolũ dicit, & ſolum habet, quod ſit iudicativa; & iudiciũ præſcindit à practico, & ſpeculativo; nam iudicium, quod exercet, & ad quod per ſe dicit ordinem ſagacitas, determinatè habet, quod ſit iudicium practicum, ex eo, quod ſagacitas determinate habet iudicare de agendis, in ordine ad quæ ſolum poteſt exerceri iudicium practicum. Et ſic participat id, quod ad rationem virtutis intellectualis ſimpliciter talis exigitur; & huiuſmodi virtutem coſtituit.

AD Octavum argumentum reſpondetur negando maiorem. Et ad illius probationem, diſtinguo maiorem; ſi ſagacitas conſtitueret determinatam virtutẽ intellectualem, maxime quia eſt iudicativa, diſtinguo maiorem: quia eſt bene iudicativa de agendis, adhærendo determinate vero ſub ratione practici, concedo maiorem. Quia eſt iudicativa quomodocunque, nego maiorem. Sed etiam opinio habet, quod ſit iudicativa, diſtinguo minorem: quod ſit iudicativa cum indiffe-

rentia ad verum, vel falsum, transeat. Quod sit indicativa eo modo quo sagacitas proprie dicta cum determinatione, & adhæsione ad verum practicum, negominorem, & consequentiam. Et sic non obstat, quod opinio non constituat virtutem intellectualem, ad hoc vt sagacitas eam constituat, quæ simpliciter, & absolute pertineat ad dictam lineam.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: ea virtus, quæ continet rationem, & participat denominationem moralis, non potest esse simpliciter, & quantum ad suam essentiá intellectualis, distinguo maiorem. Dum modo participet intrinsicè, seu quantum ad substantiam, & suam essentiam rationem virtutis moralis, concedo maiorem. Si tantum sit moralis quoad modum, seu quantum ad aliquam habitudinem, aut rationem quasi extrinsecam, nego maiorem. Sed sagacitas habet rationem virtutis moralis, distinguo minorem; quantũ ad modum, seu aliquam rationem, aut habitudinem extrinsecam, omitto minorẽ. quantum ad substantiam, vel essentiam, nego minorem, & consequentiam. Quia non est incompatibilis cum ratione virtutis intellectualis simpliciter, ratio virtutis moralis quasi secundum quid, seu quantum ad modum, & aliquam rationem accidentalem.

AD Decimum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Et ad illius probationem, concedo maiorem, & distinguo minorẽ virtus generaliter loquendo, est vsus liberi arbitrij, distinguo, quantum adsubordinationem ad liberum arbitrium, vel secundum quod ordinatur ad libere operãdum: concedo minorem. Est vsus liberi arbitrij, quantum ad substantiam, vel essentiam, nego minorem, & consequentiã. Nam quando D. Augustinus generaliter attribuit omni virtuti, quod sit vsus liberi arbitrij, loquitur de virtutibus cõsideratis, quantum ad exercitium, & dependentiã, quam in eo habent à libero arbitrio; quia cum omnis virtus sit habitus, & omnis habitus quantũ ad ipsius vsum, & exercitiũ subdatur libero arbitrio; quia vt commune exioma testatur, & Aristoteles demõstrat, in superiori lib. 3. cap. 5. habitibus vtimur cum volumus, ideo omnis virtus terminative, & quantum ad exercitium dicitur vsus liberi arbitrij. Sed hoc non tollit, quod in alijs potentijs præter voluntatem, & præcipue in intellectu dentur virtutes, quæ simpliciter habeant rationem virtutum intellectualium. Et quod sagacitas sit huius generis.

AD Vndecimum argumentum respondetur ex eadem doctrina, quod Divus Augustinus attribuit omni virtuti, quod sit amor, quantum ad dependentiam, quã habet in sui adquisitione, & exercitatione ab actu voluntatis, qui est amor, seu à libero arbitrio qui est actus voluntatis, vel quod locus D. Augustini intelligitur, non quidem generaliter de omni virtute, sed determinate de virtutibus moralibus rectificantibus voluntatem. Vnde ex eo quod sagacitas non sit amor, solum cõvincitur, quod non sit virtus moralis simpliciter, non autem quod non sit simpliciter virtus intellectualis. Ita deduco ex D. Thom. 1. 2. quæstione 56. art. 3. ad primum argumentum.

AD Duodecimum argumetum respondetur, distinguendo maiorem: virtus moralis dicitur, à more, seu à consuetudine, distingo maiorem: secundũ quod mos, seu consuetudo non solum dicunt assuefactionem, verum etiam habitualem propensionem, & inclinationem partis appetitivæ in ordine ad aliquid habens conformitatem cum recta ratione, concedo maiorem. Dicitur à more secundum quod mos præcisè dicit consuetudinem, seu humanam assuefactionem, secluså dicta inclinatione habituali, nego maiorem. Sed omnis virtus humana adquiritur, & habetur per consuetudinem distinguo minorem, per consuetudinem absolute, & quomodocumque sumptam, omitto minorẽ, per consuetudinẽ sumptam in prima acceptione, negominorem, & consequentiam. Quia ad rationem virtutis moralis, per quam excluditur essentia, seu proprium esse virtutis intellectualis, non sufficit quæcunque consuetudo, sed vlterius habitus, & inclinatio, determinans appetitum ad aliquid, conforme rationi; & cum huiusmodi habitualis inclinatio non reperiatur in omni virtute humana; & specialiter in habitibus rectificantibus intellectum: fit cõsequens; quod nõ omnis virtus humana habet, quod sit moralis; sed intra eandem lineam humanam dantur aliquæ virtutes, quæ determinate pertinẽt ad intellectum, & sunt simpliciter intellectuales, & huius generis est sagacitas.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem, concessa etiam maiori, & mino-

minori, distinguo consequens: ergò sagacitas, & ars, vel coincidunt, vel ad minus valde assimilantur, distinguo; assimilantur quantum ad aliqua concedo consequentiam. Assimilantur absolutè, & quantum ad omnia, nego consequentiam. Quare æquomodo debent se habere quantum ad ea, in quibus habent similitudinem; non autem generaliter, & quantum ad ea, in quibus sunt dissimiles. Sagacitas enim, & ars conveniunt in eo præcisè, quod sunt virtutes practicæ perficientes intellectum in ordine ad cognitionem veri practici; sed differunt, seu discriminantur per hoc, quod sagacitas versatur circà agenda, seu agibilia attinentia ad virtutes morales: ars autem non versatur circà agenda, sed circà factibilia, seu facienda, quæ non pertinent propriè, & per se ad virtutes morales. Et sic cum sagacitas conveniat cùm virtutibus moralibus in respiciendo earum operationes pro materia; & aliàs cum eis connectatur; quod non habet ars. Fit consequens: quod quantum admodum, & denominationem convenit cùm virtutibus moralibus, quanvis hoc non conveniat artibus.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si sagacitas haberet aliquo modo rationem virtutis moralis, non esset simpliciter virtus intellectualis; distinguo maiorem. Si haberet aliquam rationem virtutis moralis intrinsicè, & quantum ad substantiam, vel essentiam, cõcedo maiorem. Si haberet, aut si habeat aliquam rationem virtutis moralis solùm quantum admodum, connotationem, aut connexionem cùm ipsis moralibus virtutibus, nego maiorem, & concessa minori, distinguo consequens: ergò sagacitas non potest habere, quod sit virtus moralis, distinguo, quantum adesse entitativum seu substantiam, & essentiam ipsius; taliter quod includat aliquod esse habituale attinens ad aliquam potentiam appetitivam, concedo consequentiam. Quantùm ad aliquod esse, modum, aut rationem accidentalem, nego consequentiam.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem, nego etiam maiorem. Et ad vltimam probationem adductam ex Divo Augustino, distinguo antecedens. Omnis virtus humana generaliter loquendo habet, quod sit ars; distinguo antecedens. Habet quod sit ars, sumendo artem in acceptione amplissima, pro quacunque recta ratione, seu habitu inclinante, aut disponẽte ad rectè vivendum, aut operandum concedo antecedens, sumendo artem in acceptione stricta, & rigorosa, prout ars constituit determinatum habitum intellectualem condivisum à sapientia, scientia, & prudentia, nego antecedens, & consequentiam. Nàm Divus Augustinus non attribuit generaliter omni humanæ virtuti, quod sit ars, sumendo artem in acceptione stricta, & rigorosa, sed in acceptione ampla, & impropria: & hoc non aufert, quod quanvis ars sumpta in acceptione stricta, nullo modo sit virtus moralis; tamèn dentur quàm plures artes in consideratione, aut acceptione lata, quæ habeant rationem virtutum moralium; & quod intrà lineam intellectualem hoc conveniat prudentiæ, & omnibus eius partibus. Et cùm vna ex partibus prudentiæ sit sagacitas, quod sagacitas habeat saltim aliquam rationem, aut modum virtutis moralis.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem concedo etiam maiorem, & distinguo minorem. Sed sagacitas non habet, quod sit rectificativa passionum, distinguo immediatè, & elicitivè, concedo minorem, mediatè, seu quasi remotè, & directivè, nego minorem, & consequentiam. Nàm etiam si sagacitas non versetur circà passiones immediatè influendo in actus potentiarum appetitivarum, versatur circà easdem passiones iudicando, quando, & quomodo sint exequendæ, & hoc sufficit, vt sit aliquo modo virtus moralis.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; id, quod continetur intrà determinatam speciem athomam, tanquam pars illius, non potest habere propriè rationem speciei subalternæ, distinguo maiorem; id, quod continetur intrà determinatam speciem athomam completè, & adæquatè, concedo maiorem. Id, quod continetur intrà speciem athomam incompletè, & secundum aliquam rationem tantum, nego maiorem. Sed sagacitas continetur intrà determinatam speciem athomam prudentiæ, tanquàm pars illius, distinguo minorem, continetur completè, & adequatè, secundum omnem rationem, nego minorem. Continetur incompletè, & quantum ad aliquam rationem tantum, omnitto minorem, & nego consequentiam. Quodlibet enim genus, etiam si sit supremum continetur in-

qualibet ſpecie athoma ipſius, tanquã pars illius; quia omnis ſpecies athoma habet quod ſit compoſita ex generibus ſuperioribus, & ex vltima differentia athoma, tanquam expartibus; & tamen quià genera ſuperiora, & etiam ſuprema, quanvis in ſpecie athoma contineantur, vt partes: non continentur completè, ſed ſolum incompletè, & quantum ad determinatam rationem, & quaſi portionem conuenientem illi ſpeciei athomæ; talis continentia nõ aufert, aut impedit, quod illæ partes contentæ ſecundum ſe conſideratæ conſervent veram, & propriam rationem generis. Et ſic pariformitèr in materia præſenti; quanvis ſagacitas comparata ad prudentiam monaſticam œconomicam, regnativam, civilem, & militarem; habeat, quod in ſingulis earum contineatur, aut claudatur, vt pars; tamen non contineatur adæquatè, ſed incompletè, quaſi reſervando alias partes, aut portiones ad alias ſpecies: ideò non amittit, quod infra ſe contineat ſpecies diverſas, & habeat rationem generis, ſeu ſpeciei ſubalternæ.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; virtus reſpiciens vnicam tantum rationem formalem obiectivam, non poteſt conſtituere ſpeciem ſubalternam, diſtinguo maiorem. Si talis ratio formalis obiectiva ſit vnica, tanquam athoma, cõcedo maiorem. Si talis ratio formalis obiectiva admittat, aut conſervet infrà ſe aliquas differentias formales, reſpectu quarum habeat multiplicationem, aut poſsit multiplicari, nego maiorem. Sed ſagacitas ſolum reſpicit vnicam rationem formalem obiectivam, à qua ſpecificetur, diſtinguo minorem, vnicam rationem genericam, aut quaſi genericam, concedo maiorem. Vnicam rationem ſecundum ſpeciem, aut differentiam athomam, nego minorem, & conſequentiam. Quià illa vnica ratio formalis obiectiva, quam reſpicit ſagacitas, non eſt vnica ſecundum eſſe athomum, ſed ſecundum eſſe ſubalternum; ita vt infra ſe contineat alias ſpecies, & differentias, & ſic conſtituit ſpeciem virtutis ſubalternam.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, conceſſa etiam maiori, diſtinguo minorem; ſed actus iudicandi practicè de agendis, ſeu de agibilibus, conveniunt formaliter, & ſunt eiuſdem ſpeciei, diſtinguo minorem. Conveniunt formaliter genericè; ità vt ſint eiuſdem generis, concedo minorem. Conveniunt formalitèr in eadem forma, aut ratione formali ſecundum differentiam athomam, nego minorem, & conſequentiam. Nàm intrà lineam, aut genus iudicandi dantur quàm plura motiva valde diverſa, ratione quorum ineſſe morali diverſificantur ſpecies. Nàm eadem motiva, quę occurrunt, aut interveniunt reſpectu prudentiæ abſolutè, & ſimpliciter dictæ ad hoc vt varietur in quinque ſpecies, quæ ſunt regnativa, civilis, militaris, monaſtica, & œconomica, occurrunt etiã ad diverſificandũ ſpecificè iudicia, ita vt ineſſe moris ſit ſpecie diſtinctus iudicium practicum, quod formatur de agendis, aut circà agenda in prudentia monaſtica, civili, œconomica, &c. Ratione diverſorum motivorum, quæ per ſe in ſingulis ſpeciebus prudentiæ occurrunt, ſeu interveniunt. Vndè per conformitatem ad ſpecies prudentiæ multiplicantur etiam ſpecies ſagacitatis. Et ſic ſagacitas abſolutè ſumpta conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur; quod ſenſus Ariſtotelis in illo loco, in quo ex ſententia Pythagoricorum docet, quod bonum contingit vno modo; non eſt, quod bonum ſolum ſit vnum ſecundùm ſpeciem athomam; ſed quod incomparatione ad malũ, quod conſurgit ex quocunque defectu, & habet multò plura capita, ex quibus conſurgat, ſeu reſultet, quam habet bonum; ob quod bonum ponitur in linea finiti, & determinati, & malum in linea infiniti, ſeu indeterminati. Et ſic quod ſagacitas, verè, & propriè ſit de genere bonorum, non aufert, quod infra ſe contineat aliquas ſpecies, & conſtituat ſpeciem ſubalternam virtutis.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur diſtinguendo maiorem: ſagacitas verè, & propriè participat rationem cardinis, diſtinguo maiorem, inquantum eſt pars prudentiæ abſolutè ſumptæ; & eo modo, quo eſt pars prudentiæ, concedo maiorem. Aliter nego maiorem. Sed hoc, quod eſt habere rationem cardinis, aut virtutis cardinalis, convenit ſagacitati, inquantum eſt virtus, & talis virtus, diſtinguo minorem; inquantum eſt virtus, & talis virtus habens rationem partis, reſpectu prudentiæ abſolutè ſumptæ; concedo minorem. Inquantum eſt virtus, aut talis virtus

tus quomodocunque, & secluso ordine ad prudentiam, cuius est pars potentialis, nego minorem, & consequentiam. Quia ratio cardinis incomparatione ad alias virtutes morales convenit ei, inquantū est virtus, non quidem absolutè, & secundū omnem considerationem, sed inquantum est virtus prudentialis, seu ad prudentiam pertinens: & cum in ordine ad prudentiam non habeat sagacitas rationem totius, sed rationem partis, seu virtutis quasi partialis; fit consequens, quod solum potest constituere virtutem cardinalem, quasi incompletam, & partialem, non autem integram, & completam.

AD Vigesimum secundum argumentum: respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam, & ad probationem, nego maiorem; præcisè sumptam. Quia etiam si ad constituendam virtutem cardinalem exigatur, quod id, quod fundat; aut id, cui competit ratio talis virtutis habeat principalitatem respectu aliarum virtutum moralium; tamen hoc solum non sufficit ad constitutionem dictæ virtutis; sed vlterius est necessarium; quod exprimat aliquam determinatam proprietatem, quam communicet cæteris alijs virtutibus eiusdem lineæ moralis, vt superius explicuimus. Et cum hoc salvetur integre, & complete in fortitudine, & temperantia, seorsim sumptis incomparatione ad alias virtutes morales, & non salvetur in sagacitate nude sumpta: fit consequens, quod fortitudo, & temperantia possunt constituere, & constituunt virtutes cardinales integras; & completas; secus autem sagacitas.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, negando maiorem, & ad probationem, distinguo maiorem: ad iustitiam pertinet iudicare, distinguo, iudicare determinativè, seu applicativè; hoc est, inclinando applicando, & movendo ad hoc, vt tribuatur vniquique, quod suum est, conservando salvum ius vniuscuiusque, concedo maiorem. Pertinet iudicare directivè, & per formalem cognitionem, nego maiorem. Sed iudicare de agendis pertinet etiam ad sagacitatem, distinguo minorem: iudicare de agēdis directive, & per formalem cognitionem, concedo minorem. Iudicare motive, & applicative, determinando, & movendo, aut compellendo, ad hoc vt tribuatur vniquique, quod suū est, nego minorem. Et consequentiam. Quia etiam si iudicium, seu iudicare circà agenda attribuantur, tam iustitiæ, quam sagacitati; attribuuntur tamen, & conveniunt illis valde diverso modo, vt in distinctione proposita manet manifestatum. Et sic ex vitalis conveniētiæ analogicę non suadetur, quod sagacitas, & iustitia inter se coincidant. Nec sequitur, quod sagacitas constituat virtutem cardinalem completam, sicut illam constituit iustitia.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur; concesso antecedenti, negando consequentiam, & ad probationem distinguo maiorem, prudentia absolute, & simpliciter dicta habet constituere virtutem cardinalem completam, & perfectam, ratione suæ maximæ præstantiæ, & perfectionis, distinguo maiorem secundum quod talis præstantia, & perfectio consideratur vt integra, & includēs omne id, quod concurrit ad perficiendā ipsam prudentiam imperfecta consideratione, concedo maiorem. Si talis præstantia consideretur divisive, & quasi partialiter ratione vnius, vel alterius partis seorsim sumptæ, nego maiorem, & minorem cum consequentia: Quia constituere virtutem cardinalem completam, solum convenit prudentiæ absolutè sumptæ, quatenus habet esse completum; quod nō habet præcisè ratione sagacitatis, nec alicuius alterius partis, seorsim sumptæ, sed ratione omnium virtutum prudentialium ingredientium ad ipsius constitutionem.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, ratio partialis cardinalis non componitur cum partialitate, aut in completione, distinguo antecedens; ratio virtutis cardinalis completæ, & integræ, concedo antecedens. Ratio virtutis cardinalis quātum adesse incompletum, & partiale, nego antecedens, & consequentiam. Nec contra hoc obstat probatio adducta; quia licet verum sit, quod ad rationem virtutis cardinalis exigatur, vt fundamentum virtus perfectissima, eo modo debet esse perfectio, quo constituitur virtus, & cum sagacitas sit virtus perfectissima in ratione partis potentialis respectu prudentiæ; fit consequens, quod habet legitimum fundamentum ad constituendum virtutem cardinalem partialem, & non ad constituendum illam completè, & integrè.

AD Vltimum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem concessa maiori, distinguo minorem: sed sagacitas non ostē-

dit,

dit, aut dicit aliquam similem diffusionem distinguo minorem, completè, concedo minorem. Incompletè, nego minorem, & consequentiam. Quia id, quod prudentiæ absolutè sumptæ convenit vt toto, & completè; sagacitati, quæ est pars eiusdem prudentiæ, convenit incompletè; & vt parti. Et cum prudentia absolutè sumpta diffundat in alias virtutes morales discretionem completè; eandem diffusionem causat sagacitas partialitèr.

§.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum prudentia præceptiua constituat veram virtutem intellectualem distinctam à sagacitate; & quem gradum dignitatis habeat inter alias partes prudentiæ?

IN Hoc præsenti capite decimo simul agit Philosophus de sagacitate, & de prudentia præceptiva; inquit enim: *Non est autem idem sagacitas, & prudentia. Prudentia namque præceptiua est. Finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere.* Eccè vbi intra lineam prudentiæ assignat Aristoteles alium habitum distinctum ab eubulia, de qua egit in capite nono præcedenti, & distinctam à synesi, seu sagacitate, de qua principalitèr agit in isto capite. Et de ista prudentia, de qua solùm instituit, & tradit Philosophus sermonem relatum procedit præsens quæstio, inquirens primo: àn constituat verum habitum distictum ab eubulia, à sagacitate, & gnome? Secundò statũto, quod sit verus habitus distinctus ab alijs tribus relatis: àn constituat veram virtutem intellectualem: nec ne? Tertio, supposito iam, quod habitus prudentiæ præceptivæ sit vera, & legitima virtus intellectualis; àn constituat speciem athomam, vel speciem subalternam? Et tandem quarto, quem gradum dignitatis obtineat inter alios tres habitus, aut virtutes intellectuales, quibus comparatur.

ET Pro clara determinatione, seu decisione primæ difficultatis; noto primo; habitum absolutè consideratum in hoc præcisè stare, seu consistere, quod sit qualitas permanens, & ex sua natura difficile movilis à subiecto, cui competit, & cui inest. Intra cuius habitus lineam duplex differentia secundum absolutam considerationem illius assignatur. Nàm alij sunt habitus infusi, & alij sunt habitus adquisiti. Habitus quidem infusi sunt illæ qualitates ex sua natura difficile moviles à subiecto, quæ independenter à proprijs actibus, seu exercitio, modo superiori, seu supernaturali infunduntur, seu communicantur alicui subiecto. Habitus autem adquisiti sunt illæ qualitates difficile moviles à subiecto, quæ comparantur, seu generantur, & adquiruntur proprijs actibus humanis. Et quãdo in præsenti inquirimus de prudentia præceptiva; vtrùm sit habitus verè, & propriè dictus, distinctus ab alijs tribus habitibus prudentialibus relatis; non est quæstio de habitu infuso, sed de habitu adquisito per consuetudinem, seu assuefactionem humanorum actuum.

NOTO Secundo; ad rationem virtutis intellectualis determinatè, & necessariò requiri, quod id, quod constituit talem virtutem sit habitus residens in intellectu, sed non sufficere hoc: sed vlterius exigi. Quod talis habitus attinens ad intellectum determinet ipsum, & illum perficiat in ordine ad verum, sive practicum, sive speculativum, non relinquens indifferentiam ad verum, & falsum, seu conservans habitudinem ad bonum, & malum intellectus. Ob quod suspicio, & opinio excluduntur ab eo, quod constituant virtutem intellectualem. Quare ad hoc vt prudentia præceptiva in linea intellectuali constituat virtutem, hoc debet principalitèr attendere, & observare. Talitèr quod si id obserbaverit, verè constituet virtutem intra dictam lineam; secus autem si doctrina huius animadversionis de ea non verificetur.

NOTO Tertio ex sepè dictis; rationem virtutis subalternæ propriè stare, seu consistere in eo, quod illa virtus, cui talis ratio attribuitur, seu quæ speciem subalternam constituit, contineat intra lineam propriam plures differentias specificas, vt videre est in iustitia, & temperantia respectu quàm plurium specierum quas vnaquæque continet intra se. Species autem athoma, aut virtus secundum talem speciem, dicitur illa, quæ infra se non cõtinet nisi pura, & nuda individua, vt apparet in liberalitate, fortitudine, & magnificentia. Et intertia difficultate proposita hoc ipsum assignamus examinandum circa prudentiam præceptivam àn sit virtus intellectualis talis conditionis, quod infra se, & intra suam propriam

lineam

lineam contineat inferiora ſpecie differentia; àn verò ſolum contineat individua.

NOTO Vltimo pro declaratione quarti dubij propoſiti; quod cum graduatio habituum, & aliarum rerum, quæ inter ſe comparantur, deſumatur ab exceſſu perfectionis, quem habitus inter ſe habent, & oſtendunt; duplicitèr poteſt contingere, quod aliquis habitus, aut virtus oſtendat, & habeat exceſſum perfectionis reſpectu alterius; nempè, aut ſimplicitèr, aut ſecundum quid. Et cum exceſſus ſecundum quid poſsit deſumi ex quacunque ratione accidentali, ex quibus non habent propriè res ſuam graduationem; ſed talis graduatio proprius deſumatur ab exceſſu perfectionis ſimplicitèr tali; ideò de huiuſmodi exceſſu perfectionis ſimplicitèr procedit vltima difficultas diſputanda.

SIT Prima concluſio: prudentia præceptiva ſeorſim ſumpta, & quatenus talis prudentia eſt; conſtituit verum habitum adquiſitum ſpecificè diſtinctum ab eubulia, ſagacitate, & gnome. Hæc concluſiò continet duplicem partem probandam; in quarum prima aſſeritur, quod prudentia præceptiva conſtituit verum habitum; & in ſecunda dicitur, quod talis habitus non coincidit, ſed ſpecificè differt ab alijs tribus habitibus relatis. Et quoad vtramque partem deducitur ex relata doctrina Ariſtotelis; tùm quia comparans prudentiam præceptivam ad alios habitus, & vlterius diſtinguens eam ab illis; non aſsignat diſtinctionem per hoc, quod ſagacitas, cum qua confert dictam prudentiam, eſt habitus, & prudentia præceptiva non habeat talem rationem; ſed ad alia recurrit ad oſtendendum diſcrimen repertum inter dicta extrema. Tùm quia differentia, quam potiſsimè aſsignat Ariſtoteles inter prudentiam, & ſagacitatem, eſt: quia prudentia per ſe eſt præceptiva: non enim inquit: quia eſt imperium actuale, aut præceptum, ſed quia eſt præceptiva; vbi qualitatem permanentem aſsignat. Sed non qualitatem permanentem, quæ ſit potentia: cum prudentia ſecundum ſuum proprium conceptum non exprimat aliquam potentiam, ſed potius ſupponens potentiam, quam perficiat, ſe habeat vt perfectio potentiæ. Ergò ſecundum Ariſtotelem prudentia, ex eo quod eſt præceptiva, verè, & propriè habet, quod ſit habitus.

SED Dices, optimè ſtare, quod prudentia præceptiva, ex eo quod non eſt præceptum, aut non conſiſtit in actu ſecundo, ſit qualitas permanens, abſque eo quod ſit potentia, vel habitus; nam in linea qualitatum permanentium vltra potentias, & habitus, dantur etiam diſpoſitiones, ad quarum lineam poteſt reduci, aut attinere prudentia præceptiva. Ergò ex doctrina Ariſtotelis non infertur determinatè, quod prudentia præceptiva ſit habitus verè, & propriè talis condiſtinctus à diſpoſitione.

NAM Contra hoc eſt; nàm etiam ſi in linea corporali reperiantur plures qualitates permanentes habentes rationem diſpoſitionum condiviſſarum, ſeu condiſtinctarum, tàm à potentijs, quàm ab habitibus, vt ſunt ſanitas, & pulchritudo, & aliæ ſimiles; tamen in linea ſpirituali, ſeu intellectuali; omnis qualitas permanens, quæ non eſt potentia determinatè videtur habere rationem habitus: vt conſtat, tales qualitates percurrendo, & debita meditatione conſiderando. Sed prudentia præceptiva eſt qualitas permanens, & attinens alineam intellectualem. Ergò determinatè debet habere rationem habitus propriè dicti, ſecundum quod habitus diſtinguitur à potentia, & à diſpoſitione.

DEINDE Nàm adhùc admiſſo, quod in intellectu dentur diſpoſitiones propriè dictæ contrapoſitæ habitibus, hoc non obſtat, vt doctrina Ariſtotelis debeat intelligi de habitu in ſtricta acceptione. Nàm eo modo attribuit Philoſophus prudentiæ quod ſit præceptiva; àc attribuit in præſenti capite ſagacitati, quod ſit benè iudicativa; & eubuliæ in capite præcedenti, quod ſit benè conſiliativa. Sed ſagacitas talitèr ſe habet in ratione benè iudicandi de agendis, & eubulia in ratione benè inquirendi, ſeu inveſtigandi, quod ambæ conſtituunt veros habitus perficientes intellectum in ordine ad benè exercendum prædictos actus. Ergò etiam prudentia præceptiva debet conſtituere habitum propriè, & rigorosè acceptum ſecundum doctrinam Ariſtotelis.

ET Eodem modo deducitur ex doctrina eiuſdem Philoſophi ſecunda pars concluſionis; nàm imprimis in comparatione ad ſagacitatem ſatis expreſsè docet in præſenti capite; quòd prudentia præceptiva non coincidit ſpecificè ſecundum rationē habitus cum eà; dum dicit: *Non eſt autem idem ſagacitas, & prudentia. Prudentia namque præceptiua eſt. Finis enim*

enim ipsius est: quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere. Sagacitas autem iudicativa est solum. Ecce vbi expressè non solum asserit, quod sagacitas, & prudentia præceptiva inter se comparatæ differunt specificè in ratione habitus; verum etiam rationem demonstrativam assignat, quæ sub hac forma potest proponi. Sicut vnitas specifica habituum desumitur ex convenientia, & vnitate formali actuum: sic distinctio formalis, & specifica eorundem habituum desumitur ex diversitate formali actuum: per quos habitus exercentur. Sed prudentia præceptiva, & sagacitas, per se habent elicere, & exercere actus formaliter, & specificè diversos, quales sunt actus iudicij, & actus imperij, quos assignat Aristoteles. Ergò prudentia præceptiva, & sagacitas, per se habent constituere habitus realiter, & specificè distinctos.

DEINDE Quod comparando prudentiam præceptivam ad eubuliam, idem observet, non minus sed magis manifestè indicat Philosophus: tùm quià cùm maiori distantia, & separatione agit de eubulia, & prudentia præceptiva, quàm de dicta prudentia, & sagacitate, ostendens per hoc, quod sunt etiam inter se virtutes magis distantes, & magis distinctæ. Sed inter sagacitatem, & prudentiam præceptivam datur specifica distinctio. Ergò similis distinctio specifica debet dari inter dictam prudentiam, & eubuliam. Deinde quia similem, & æquè efficacem rationem ad convincendam specificam distinctionem inter hæc extrema assignat Philosophus; ac ad convincendam talem distinctionem incomparatione prioti. Quià ex eo convincitur distinctio specifica in ratione habitus inter prudentiam, & sagacitatem: quià prudentia, & sagacitas, per se dicunt ordinem ad eliciendos actus formaliter diversos. Sed etiam prudentia, & eubulia per se dicunt ordinem ad exercendos actus magis distantes, & diversos: scilicet prudentia ad exercendos actus imperij, seu præcipiendi: & eubulia ad eliciendos actus investigationis, seu consultationis. Ergò quemadmodum prudentia præceptiva, & sagacitas secundum doctrinam Aristotelis constituunt habitus specie differentes: æquo titulo, aut potiori iure prudentia præceptiva, & eubulia debent constituere habitus intellectuales habentes inter se specificam distinctionem.

ET Tandem, quod prudentia præceptiva, & gnome etiam sint specificè differentes in ratione habitus, eodem modo deducitur ex Philosopho: tum ex separatione, qua proponit in præsenti capite prudentiam, relinquendo gnome ad agendum ex professo de ea, in capite sequenti sub nomine sententiæ. In quo sufficienter indicatur distinctio specifica inter gnome, & prudentiam. Tùm quia his habitibus assignat differentes actus formales: prudentiæ quidem, vt dictum est, præcipere; gnome verò iudicare, non quomodocunque, sed præter communes regulas per altiora principia. Ergò sufficienter declarat Philosophus, & manifestè deducitur ex doctrina ipsius, quod facta comparatione inter prudentiam præceptivam, & reliquos habitus prudentiales, quales sunt eubulia, sagacitas, & gnome: omnes dicti habitus inter se comparati distinguntur, non quomodocunque, sed realiter, & specificè.

ET Eandem conclusionem docet D. Thomas: tum in præsenti libro in expositione huius capitis: tum 2.2. quæstione 51. articulo 2. & etiam comprobari, & illustrati potest considerando rationes formales obiectivè correspondentes dictis habitibus, & adducendo exempla, seu paritates ex alijs similibus virtutibus attinentibus ad alias lineas.

SIT Secunda conclusio: prudentia præceptiva constituit veram, & propriam virtutem intellectualem. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele, qui prudentiam præceptivam ponit, vt determinatum habitum habentem rationem partis respectu prudentiæ simpliciter, & completè dictæ. Sed omnis habitus habens rationem partis, & specialiter partis potentialis respectu prudentiæ, est virtus intellectualis, vt constat discurrendo per omnes similes habitus. Ergò prudentia præceptiva constituit similem virtutem.

DEINDE Suadetur conclusio: quia inquacunque linea tàm cognoscitiva, quàm appetitiva: habitus disponens, determinans, & perficiens aliquam potentiam in ordine ad optimum, seu ad fœlicitatem humanam consequendam: talis habitus verè, & propriè constituit determinatam virtutem intrà illam lineam, adquam pertinet potentia, respectu cuius habitus est perfectio, vt patet considerando omnes potentias capaces habituum, seu virtutum, & meditando habitus, quibus convenit prædictum effectum causare. Sed prudentia præceptiva per se habet determinare, disponere, & perficere

re intellectum in ordine ad optimum actum prudentialem, qui est præcipere; & in ordine ad optimum, & vltimum finem, qui est humana fœlicitas. Ergò prudentia præceptiva debet constituere veram fœlicitatem.

TERTIO Deinde suadetur conclusio; ratio virtutis intellectualis perfectissimè salvatur in prudentia præceptiva. Ergò prudentia præceptiva constituit veram virtutem intellectualem. Antecedens probo: sicut ratio virtutis moralis stat, seu consistit in eo, quod faciat benè morigeratum, seu benè inclinatum hominem habentem ipsam: ità ratio virtutis intellectualis stat in eo, quod faciat bonum inesse intellectuali, seu benè operantem intellectualitèr ipsum hominem habentem ipsam. Sed prudentia præceptiva facit benè operantem intellectualitèr, seu per intellectum hominem habentem ipsam; cùm faciat illum benè præcipientem, & præcipere pertineat ad intellectum. Ergò ratio virtutis intellectualis perfectissimè salvatur in prudentia præceptiva. Ac per consequens, talis prudentia constituit veram virtutem intellectualem.

QVARTO Præterea probatur secunda conclusio à paritate desumpta ex arte. Ars enim constituit veram virtutem intellectualem. Ergò etiam prudentia præceptiva debet illam constituere. Antecedens constat, ex his, quæ docet Aristoteles in superiori capite quarto. Et consequentiam probo, eadem ratio immò, & multò vrgentis salvatur in prudentia præceptiva in ordine ad constituendum virtutem intellectualem, ac datur in arte ad talem constitutionem. Ergò sicut ars constituit virtutem intellectualem; etiam prudentia præceptiva debet eam constituere. Secundum antecedens probo; ratio, ob quam arti competit, quod constituat virtutem intellectualem; est: quia est recta ratio operum faciendorum: seu habitus perficiens, disponens, & determinans intellectum in ordine ad rectè dirigendum circà facienda. Sed etiam prudentia præceptiva est recta ratio operum agendorum, disponens; & determinans habitualiter intellectum ad benè præcipiendum circà agenda. Ergò eadem ratio, quæ occurrit, & datur in arte ad hoc, vt constituat virtutem intellectualem, datur etiam in prudentia præceptiva; ac per consequens; sicut ars constituit veram virtutem intellectualem; etiam prudentia præceptiva debet constituere similem virtutem intrà eandem lineam intellectivam.

SED Dices; esse discrimen magnum inter artem, & prudentiam præceptivam in ordine ad constitutionem virtutis; quià ars taliter contrahit, participat, & habet rationem habitus; quod constituit habitum integrum, completum, & perfectum; quare potest disponere, & perficere intellectum; talitèr quod in arte salvetur, quod sit dispositio perfecti, seu dispositio perficiens, sicut est de ratione virtutis: quare ars rationem virtutis potest habere. At verò prudentia præceptiva, cum ex se, & secundum propriam rationem, se habeat, vt pars prudentiæ simpliciter, & absolutè consideratæ, & omnis pars, inquantum talis habeat esse in completum, & imperfectum; indè provenit, quod prudentia præceptiva non participat esse, aut statum perfectum, sicut illud participat ars; & sicut exigitur ad constituendam virtutem: & sic non potest constituere virtutem intellectualem, sicut ars.

SED Contra hoc est; nam etiam si prudentia præceptiva concurrat, & accedat simul cùm alijs virtutibus prudentialibus ad constituendam perfectissimam virtutem prudentiæ; tamen hoc non tollit, quod prudentia præceptiva in se, & intrà propriam lineam specificam sit habitus completus, & perfectus: nàm completè habet, quod sit qualitas difficile movilis à subiecto, & quod in ordine ad præcipiendum compleat, & absolutè perficiat intellectum; non minus, quàm ars illum complet, & perficit in ordine ad faciendum. Sed hoc est, quod exigitur ad constituendam virtutem intellectualem, & ratione cuius ars similem virtutem constituit. Ergò ratio exacta ad constitutionem virtutum intellectualium, non minus salvatur in prudentia præceptiva, quàm in arte; ac per consequens, sicut ars constituit veram virtutem intellectualem, etiam prudentia præceptiva debet illam constituere.

DENIQVE; quia sicut prudentia præceptiva concurrit ad constituendam prudentiam absolutè, & simpliciter dictam per modum partis potentialis illius; ità pariformiter concurrunt, & se habent eubulia, sagacitas, & gnome respectu eiusdem prudentiæ totalis, seu simpliciter dictæ. Sed hoc modus se habendi, non aufert, aut impedit, quod eubulia, sagacitas, & gnome constituant veras virtutes intellectuales, vt demonstrat Angelicus Magis-

Magiſter 2.2.quæſt. 51. Ergò nec debet eſſe impedimentum ad hoc vt ſimilem virtutẽ conſtituat prudentia præceptiva.

SIT Tertia concluſio; prudentia præceptiva conſtituit virtutem intellectualem ſecundum ſpeciem ſubalternam. Hæc concluſio eſt conformis doctrinæ traditæ in præcedenti quæſtione circà ſagacitatem, de qua idem aſſeruimus. Et exibi dictis facile; & breviter ſuadetur, formando paritatem in hunc modum. eandem extenſionem, ſeu amplitudinem habet prudentia præceptiva; ac ſagacitas: cum verſetur circa eandem materiam: vt teſtatur Philoſophus in præſenti capite dicens de ſagacitate. *Qua propter eſt quidẽ de his, circa quæ verſatur prudentia.* Sed ſagacitas verſans circà eandem materiam circa quam verſatur prudentia præceptiva, conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis, vt in quæſtione præcedenti oſtendimus. Ergò etiam prudentia præceptiva debet conſtituere ſimilem ſpeciem ſubalternam virtutis intra eandem lineam intellectualem.

SED Dices, quod quanvis dictæ virtutes habeant æqualem extenſionem ad materiam, aut verſentur circà eandem materiam; & alias ſagacitas conſtituat virtutem ſubalternam, non ex eo ſequitur quod prudentia præceptiva debeat conſtituere huiuſmodi ſpeciem ſubalternam. Quia cum ad conſtitutionem huiuſmodi ſpeciei ſubalternæ exigantur quam plures ſpecies athomæ differentes, & multiplicatio ſpecierum non attendatur, aut deſumatur à materia, ſed ex diverſis rationibus formalibus; conſequens eſt, quod licet materia, circa quam dictæ virtutes verſantur, ſit eadem: cum rationes formales deſervientes ad multiplicationem ſpecierũ, poſsint intervenire reſpectu vnius, & non reſpectu alterius; ſtabit optimè, quod intra, aut infra vnam ex dictis virtutibus dentur plures habitus, ſeu virtutes ſpecie diſtinctæ, reſpectu quarum illa ſit ſpecies ſubalterna, & reſpectu alterius non dentur; obquod ſagacitas poterit dictam rationem habere abſque eo quod illam participet prudentia præceptiva.

SED Contra hoc eſt; nam ſemel poſsita, & exiſtente æquali extenſione in ordine ad materiam in prudentia præceptiva, ac datur in ſagacitate, non eſt ratio impediens, quod etiam detur multiplicatio æqualis, aut ſimilis, rationum formalium, à quibus provenit multiplicatio ſpecierum. Ergò etiam debent dari plures ſpecies, reſpectu quarum talis prudentia ſit ſpecies virtutis ſubalterna. Antecedens probo; nam rationes formales, quę in ſagacitate occurrunt, & deſerviunt ad multiplicationem ſpecierum, ſunt diverſa motiva, quæ dantur in diverſis lineis agibilium, quæ reſpiciunt diverſos fines. Sed eadem motiva, & diverſi fines etiam occurrunt in materia agibilium reſpectu prudentiæ præceptivæ: vt apparet omnia conſiderando per otium, & cum attentione. Ergò ſemel poſita, & exiſtente in prudentia præceptiva, æquali extenſione in ordine ad materiam, ac datur in ſagacitate, non eſt ratio impediens; quod reſpectu eiuſdem prudentiæ præceptivæ detur ſimilis, ſeu æqualis multiplicatio rationum formalium, ac ſpecierum; ac per conſequens, debet eodem modo conſtituere ſpeciem ſubalternam.

DEINDE Suadetur concluſio; & amplius declaratur doctrina allata: ſicut enim ſagacitas attinet ad conſtitutionem, & multiplicationem prudentiæ ſimpliciter dictæ; ita vt prudentia completa, & totalis non poſsit dari, nec multiplicari ſinè ſagacitate; ſic ſimiliter ſe habet, & pertinet ad talem prudentiam ſimpliciter dictã, prudentia præceptiva. Siquidẽ ſine tali prudẽtia præceptiva, nec multiplicari, nec dari, aut ſalvari poteſt prudentia abſoluta, & completa, ſimpliciter dicta, ſed ratione connexionis, quam habet ſagacitas cum prudentia completa, & ſimpliciter dicta; multiplicatur ſpecificè ad multiplicationem eiuſdem prudentiæ completę; taliter, quod tot dantur ſpecies ſagacitatis, quot dantur ſpecies prudentiæ completæ. Ergò etiam ob ſimilem connexionem, quã fundat, & habet prudentia præceptiva cum prudentia abſolutè, & completè conſiderata, debet habere ſimilem multiplicationem ſpecierum. Sed eo ipſo, quod habeat multiplicationem ſpecificam intrà propriam lineam, conſtituit ſpeciem ſubalternam. Ergò prudentia præceptiva propriè habet conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis.

DENIQVE, quia aut non datur ſufficiens: & legitima ratio, ad hoc vt prudentia abſolutè, & completè accepta contineat infrà ſe plures ſpecies, tanquã partes ſubiectivas, de quibus prædicetur, & reſpectu quarum ſit ſpecies ſubalterna, aut idem pariformiter debet dari, & admitti in prudentia præceptiva. Sed prudentia abſolutè, & completè ſumpta continet infrà ſe tanquam partes ſubiectivas plures ſpecies prudentiæ, de quibus, vt legiti-

gitimum, & verum genus earum prædicatur, & respectu quarum propriè habet; quod sit species subalterna, vt videre est in prudentia monastica, œconomica, regnativa, civili, & militari, quæ sunt partes subiectivæ prudentiæ absolutè, & completè consideratæ. Ergò hoc ipsum pariformiter debet dari, & admitti in prudentia præceptiva. Cætera constant, & maiorem probo; ratio, quæ datur ad hoc vt prudentia absolutè sumpta multiplicet dictas species, respiciendo illas vt partes subiectivas; est: quia in agibilibus, seu agendis, quatenus correspondent dictis prudentijs, reperiuntur differentia motiva, quæ habent vim ad præstandas differentes specificationes; ex eo quod inesse morali sunt rationes formales obiectivæ diversæ. Sed eadem motiva, & rationes formales, quæ à prudentia integra, & completa respiciuntur in omnibus illis speciebus completè, respiciuntur etiam, quasi partialiter à prudentia præceptiva, inquantum præceptiva est. Ergò æqua ratio datur in vtrisque prudentijs ad multiplicandas species, & constituendam speciem subalternam: & sic aut non datur legitima, & sufficiens ratio ad talem constitutionem speciei subalternæ in prudentia completa; aut debet dari etiam imprudentia præceptiva. Et cum in prudentia completa, & integra id detur, etiam debet dari in præceptiva.

SIT Vltima conclusio facta comparatione, & graduatione inter quatuor virtutes intellectuales, quæ habent rationem partium potentialium respectu prudentiæ, quæ sunt, eubulia, sagacitas, gnome, & prudentia præceptiva, superior, præstantior, & perfectior est ipsa prudentia præceptiva. Hæc conclusio, imprimis deducitur ex doctrina, quam tradit Philosophus in cap. 12. huius præsentis libri: vbi comparans sapientiam, & prudentiam ad omnes alias virtutes humanas: dicit: duas relatas virtutes esse perfectiores, excellentiores, & primam graduationem obtinentes. Et inter alias rationes, quas indicat ad hoc assumptum suadendum; id probat ex eo quod sunt magis dominæ, seu magis dominantes, quibus cæteræ aliæ, vt inferiores subduntur. Ex qua doctrina sic conficio probationem. In linea virtutum absolutè loquendo, dominium est indicium legitimum excessus excellentiæ, & perfectionis: ita, vt illa virtus sit perfectior, & excellentior alijs, quæ est magis domina in comparatione ad illas. Sed prudētia præceptiva est magis domina, quàm eubulia, sagacitas, & gnome. Ergò etiam est perfectior illis. Maior constat, ex relata, doctrina Aristotelis. Et minorem probo; dominium enim propriè manifestatur, & ostenditur in facultate ad imperandum, seu præcipiendum; vt per se patet. Sed prudentia præceptiva habet, & per se ostendit maiorem facultatem ad imperandum, seu præcipiendum, quàm cæteræ aliæ virtus prudentiales; cum ipsa, per suam essentiam habeat, quod sit facultas, seu habitus præceptivus, & ratio imperandi alijs tribus habitibus non conveniat. Ergò prudentia præceptiva est magis domina, quam prudentia, & sagacitas, & gnome, ac per consequens est perfectior illis.

DEINDE Eandem conclusionem docet, & demonstrat Angelicus Præceptor 2. 2. quæstione 47. articulo 8. dicens: *Prudentia est recta ratio agibilium. Vnde oportet, quod ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium, cuius quidem sunt tres actus, quorū primus est consiliari, quod pertinet ad inuentionem. Nàm consiliarij est quærere, vt supra habitum est. Secūdus est iudicare de inuentis; & hoc facit speculatiua ratio; sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit vlterius. Et est tertius actus eius præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum, & iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ: inde est, quod iste est principalis actus rationis practicæ, & per consequens, prudentiæ. Et huius signum est, quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in præcipiendo. Ideò reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quàm qui peccat nolens; quod videtur esse ex defectu iudicij. Sed in prudentia est è conuerso, vt dicitur in sexto Æthicorum. Imprudentior enim est, qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.*

IN Qua doctrina tale ratiocinium continetur. Specificatio, perfectio, & dignitas habituum dignoscitur, & desumitur ex perfectione, & dignitate actuum, quos eliciunt; ità vt iuxta gradum perfectionis, quæ reperitur in actibus habeant graduationem actus. Sed prudentia præceptiva, per se habet elicere perfectiores actus, quàm eubulia, sagacitas, & gnome. Ergò est perfectior, seu præstantior virtus, quàm omnes illæ. Maior est nota, & minorem probo. Actus

correſpondentes eubuliæ, & qui propriè eliciuntur ab ea, ſunt actus inquiſitionis, ſeu inveſtigationis: & actus procedētes à ſagacitate, & à gnome, ſunt actus iudicandi, ſeu iudicij: & actus attinentes ad prudentiam præceptivam ſunt actus imperandi, ſeu præcipiendi. Sed præſtantiores ſunt actus præcipiendi, quam actus inveſtigandi, & iudicandi; vt apparet primo attentè conſiderando ipſos; & ſecundò; quia in linea intellectuali; illi actus, qui per ſe, & ſecundum propriam rationem ſunt poſteriores, ad quos alij ordinantur, aut ſubordinantur, ſunt perfectiores; vndè perfectior eſt in ipſo intellectu ſecunda operatio, quàm prima, & præſtantior eſt tertia, quàm ſecunda. Et cum actus eubuliæ per ſe ordinentur ad actus ſagacitatis: & actus ſagacitatis ad actus prudentię preceptive: inde eſt, quod præſtantiores ſunt iſti vltimi actus, quàm præcedentes. Quod etiam confirmat Angelicus Magiſter ex maiori proprietate, & connexione, quàm habent, & oſtendunt actus præcipiendi cum prudentia, quam alij actus inveſtigandi media, & iudicandi de illis, qui actus videntur aliquo modo convenire artibus: ob quod dicit Philoſophus in præcedenti capite quinto, quod qui in linea artificiali peccat contra iudicium, nolens peccare, eſt peior artifex, quàm qui ſupponens rectum iudicium, peccat volens, in præcipiendo; & econtrario in prudentia, magis peccat, qui ſcienter committit peccatum volens contrà præceptum, quam qui ignorans deficit in iudicio. Ergò prudentia præceptiva, per ſe habet elicere actus perfectiores, quàm eubulia, & ſagacitas, & gnome. Et conſequenter, talis prudentia habet, quod ſit virtus perfectior, & excellentior omnibus illis.

(✠)

(*)

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam concluſionem ad probandum, quod prudentia præceptiva non ſit habitus. In prudentia præceptiva non ſalvatur id, quod eſt proprium habituum. Ergò talis prudentia non conſtituit habitum ſtrictè, & cùm proprietate acceptum. Antecedens probo, in quocunque datur prudentia abſolutè, & ſimplicitèr dicta, debet etiam præciſè dari prudentia præceptiva. Sed non in quocunque datur prudentia ſimpliciter, & abſolutè ſumpta, ſalvatur id, quod eſt proprium habituum reſpectu prudentiæ præceptivæ; quià de ratione habituum abſolutè loquendo, eſt, quod vtamur illis, cùm volumus; & cùm ad prudentiam præceptivam attineat præcipere; & plures homines habentes prudentiam monaſticam etiam ſi habeant prudentiam præceptivam, nō poſsint vti illa, cùm volunt: quià non habent, quibus præcipiant. Ergò id, quod eſt proprium habituum, non ſalvatur in prudentia præceptiva; & ſic talis prudentia non poteſt verè, & propriè habe rè rationem habitus.

SECVNDO Arguitur, ſi prudentia eſſet propriè, & legitimè habitus darentur habitus partiales componentes tanquam totum alium tertium habitum totalem. Sed in linea habituum non dantur habitus partiales, ex quibus, tanquàm ex qualitatibus habentibus rationem partium coaleſcat, & reſultet habitus totalis compoſitus. Ergò prudentia præceptiva non poteſt conſtituere verum habitum. Cætera conſtant; & maiorem probo; prudentia præceptiva, ex ſe, & ſecundum propriam rationem habet; quod ſit pars componens prudentiam abſolutè, & ſimplicitèr dictam, ſimul cum eubulia, ſagacitate, & gnome; & ſic ſi iſtæ quatuor facultates eſſent habitus; cum eſſentialiter ſint partes prudentiæ; eſſent habitus partiales, & ſic darentur tales habitus componentes alium tertium habitum. Sed hoc non admittimus in dicta linea habituum. Ergò neque admittendum eſt, quod prudentia præceptiva ſit verè, & propriè habitus intellectualis.

TERTIO Arguitur, ſi prudentia præceptiva eſſet habitus, maximè habitus intellectualis. Sed non poteſt habere rationem habitus intellectualis. Ergò nullo modo poteſt eſſe habitus. Maior eſt certa, & minorem probo; cum habitus ſit diſpoſitio; & diſpoſitio ſit ordo habentis partes: ſi prudentia præceptiva eſſet habitus intellectualis, reſpectu intellectus deberet habere, quod eſſet ordo, ſeu ordinatio partium. Sed prudentia præceptiva reſpectu intellectus non poteſt habere, quod ſit ordo, aut ordinatio partium cum in intellectu nullæ dentur partes, quæ ordinentur. Ergò prudentia præceptiva non poteſt habere rationem habitus in-

intellectualis, ac per consequens, nullo modo potest constituere habitum.

QVARTO Arguitur, in prudentia præceptiva non salvantur proprietates habitus intellectualis. Ergò prudentia præceptiva non potest constituere similem habitum. Antecedens probo: proprium enim apparet respectu habituum intellectualium; quod ad eorum adquisitionem iuvet, & multum proficiat memoria, & experientia, vt apparet manifestè in habitu scientiæ; & vt generaliter docet de huiusmodi habitibus intellectualibus Aristoteles in superiori libro secundo, capite 1. Et quòd defectus memoriæ sic est causa, vel occasio deperditionis, & corruptionis ipsorum; ita vt per oblivionem deperdantur, & corrumpantur. Sed prudentia præceptiva non habet dependentiam à memoria in sui conservatione; ita vt per oblivionem corrumpatur; vt expressè docet Philosophus in calce p recedentis capitis quinti. Ergò in prudentia præceptiva non salvantur proprietates habitus intellectualis, & sic non potest constituere similem habitum intellectualem.

QVINTO Arguitur; si prudentia præceptiva constitueret habitum, talis habitus deberet pertinere ad voluntatem. Sed prudentia præceptiva non cõstituit habitum attinentem ad voluntatem. Ergò nullo modo constituit habitum. Cætera patent, & maiorem probo; casu, quo prudentia præceptiva constitueret habitum, talis habitus deberet pertinere ad illam potentiam, ad quam pertinet præcipere. Sed præcipere pertinet propriè tanquàm ad potentiam ad voluntarem. Ergò si prudentia præceptiva constitueret habitum, talis habitus deberet pertinere ad voluntatem. Vltimam minorem probo; cum enim de ratione præcepti sit habere vim, seu efficatiam ad movendum subditos, quibus præceptum imponitur, ad observantiam, & impletionem talis præcepti: ideò ad illam tantum potentiam videtur attinere hoc, quod est præcipere: quę habet efficatiam, seu vim ad causandam dictam motionem. Sed movere non attinet ad intellectum, sed est proprium voluntatis. Ergò præcipere convenit legitimè, tanquàm ad potentiam ad voluntatem. Et sic si prudentia præceptiva constitueret habitum, talis habitus deberet pertinere ad voluntatem. Et cum non constituat habitum moralem pertinentem ad lineam volitivam, seu appetitivam, consequens apparet, quod nullo modo sit habitus.

SEXTO Arguitur; in vno subiecto secundum eandem rationem non possunt esse plures formæ, aut habitus quia semel actuato, aut perfecto aliquo subiecto secundum vnam determinatam rationem per vnum habitum otiosum, & valdè superfluum apparet, quo determinetur, aut perficiatur per aliam; & cum natura abhorreat otiositatem, & superfluitatem; ideò naturaliter non possunt compati plures habitus in eadem potentia ad determinandum, & perficiendum eam. Sed præter prudentiam præceptivam datur in intellectu alius habitus determinans intellectum circà ea, quæ pertinent ad virtutem prudentiæ absolutè sumptam; nempè eubulia. Ergò habitus prudentiæ præceptivæ distinctus ab eubulia est otiosus, & non admittendus; & sic absolutè videtur insistendum in eo, quod talis prudentia nullo modo constituit habitum.

SEPTIMO Arguitur, prudentia præceptiva est amor. Sed amor nullo modo habet rationem habitus, sed actus. Ergò similiter prudentia præceptiva non est habitus, sed actus. Cætera constant, & maiorem probo; ex doctrina, quam tradit Divus Augustinus in libro de Moribus Ecclesiæ, capite 15. vbi inquit: quod prudentia est amor: ea, quibus adiuvatur, ab eis, quibus impeditur, sagacitèr eligens. Quæ doctrina ad minus debet convenire prudentiæ præceptivæ. Ergò prudentia præceptiva est amor; & sic non habitus, sed actus præcisè.

OCTAVO Arguitur, prudentia præceptiva coincidit cum alijs habitibus. Ergò admisso, quod sit habitus, non habet constituere specialem habitum distinctum à reliquis habitibus intellectualibus. Antecedens probo; prudentia coincidit cum sapientia. Ergò coincidit cum alijs habitibus. Secundum antecedens probo, ex illo Proverbiorum, capite 10. *Sapientia est Viro prudentia.* Ergò sapientia, & prudentia inter se coincidũt. Et sic prudentia, & specialitèr præceptiva non habet constituere novum, & specialem habitum distinctum à reliquis habitibus intellectualibus.

NONO Arguitur specialitèr contra secundam conclusionem ad probandum, quod prudentia præceptiva non cõstituat verã virtutẽ intellectualẽ. Virtutes intellectuales, quę verè, & propriè sũt tales solũ subiectãtur in intellectu, & per ipsũ

intellectum operantur. Sed prudentia præceptiva non operatur per solum intellectum, sed propriè habet operari per voluntatem. Ergò non potest constituere virtutem intellectualem veram, & propriam. Maior constat, considerando reliquas virtutes intellectuales. Et minorem probo ex doctrina Divi Augustini in septimo argumento relata; vbi prudentiæ absolute attribuit, quod sit amor eligens, sed amor, & electio exercentur proprie, & formalissimè per voluntatem. Ergò prudentia præceptiva operatur per volnntatem. Et sic non potest constituere vere, & proprie virtutem intellectualem, sed casu quo constituat virtutem, talis virtus debet esse moralis:

DECIMO Arguitur, id, quod condividitur, & condistinguitur ab omni virtute, non potest constituere virtutem humanam propriè dictam in aliqua linea morali, nec intellectuali. Sed prudentia præceptiva condividitur, & condistinguitur ab omni virtute humana. Ergò prudentia præceptiva non potest vllo modo constituere virtutem humanam propriè dictam; ac per consequens, nec virtutem intellectualem. Maior patet, & minorem probo; prudentia secundum Divum Augustinum libro primo de Libero Arbitrio cap. 13. est appetendarum, & vitandarum rerum scientia. Sed scientia condividitur, & condistinguitur à virtutibus, vt constat ex doctrina, quam tradit Aristoteles lib. 4. Topicorum cap. 2. Ergo prudentia præceptiva condividitur, & condistinguitur ab omni humana virtute. Et sic non potest intra lineam humanam constituere veram virtutem intellectualem.

VNDECIMO arguitur; prudentia præceptiva est quædam pars determinata prudentiæ absolutè, & simpliciter dictæ. Sed prudentiæ absolutè, & simpliciter dictæ non convenit, quod constituat virtutem humanam. Ergò nec prudentiæ præceptivæ id debet competere. Maior patet, & minorem probo ex quadã doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori capite 5. dum assignans differentiam inter artem, & prudentiam; inquit: quod prudentiæ non est virtus; artis autem est virtus; indicans per hoc, prudentiam absolutè sumptam nullo modo esse virtutem; quia si esset virtus; iam daretur virtus prudentiæ. Ergò prudentiæ absolutè, & simpliciter dictæ non convenit, quod constituat virtutem humanam; ac per consequens, nec prudentiæ præceptivæ.

DVODECIMO Arguitur; id quod habet esse immoderatum non potest constituere virtutem. Sed prudentia præceptiva videtur habere esse immoderatum. Ergò prudentia præceptiva non constituit vere, & propriè virtutem. Maior constat, & minorem probo ex illo Proverbiorum cap. 23. *Prudentiæ tuæ pone modum.* Vbi absolute attribuitur humanæ prudentiæ, quod careat modo, seu quod sit immoderata. Et sic prudentia absolutè loquendo, non potest constituere virtutem, nec id poterit competere prudentiæ præceptivæ, de qua præcipuè procedit præsens quæstio,

DECIMO Tertio arguitur; si prudentia præceptiva constitueret veram virtutem humanam; maximè in ordine ad præcipiendum; cum ad talem prudẽtiam solum pertineat, vt proprium exercitium præcipere. Sed in ordine ad præcipiendum non datur aliqua determinata virtus humana. Ergò prudentia præceptiva non potest constituere aliquam determinatam virtutem humanam. Maior cõstat, & minorem probo; omnes homines compotes mentis æquo modo sunt capaces omnium virtutum humanarum; ita vt omnes virtutes pariformiter se habeant ad omnes; sed præcipere non convenit æquo modo omnibus hominibus; cum nõ omnes sint æqualiter Domini, aut dominantes, ad hoc vt æqualiter præcipiant. Ergo in ordine ad determinatè præcipiendum nõ est admittenda, aut designãda aliqua specialis virtus, nec prudentia præceptiva potest illam constituere.

DECIMO Quarto arguitur; prudentia præceptiva est idẽ, ac facultas præceptiva. Sed facultas præceptiva ex se nõ habet constituere determinatam virtutẽ humanam. Ergò nec prudentia præceptiva potest illam constituere. Maior appareat certa, & minorem sic ostendo, nulla virtus humana vera, & propriè dicta, habet esse à natura, sed solum causatur, acquiritur, & habetur per actus humanos. Sed facultas præceptiva, seu ad præcipiẽdũ reperitur in multis hominibus præstita à natura, secluſa omni affuefactione humana, vt apparet in principibus, & alijs similibus dominis. Ergò facultas præceptiva ex se non habet constituere determinatam virtutem humanam; & sic nec prudentia præceptiva potest constituere similem virtutem propriè dictam.

Decimo quinto arguitur; prudẽtia præceptiva est quidã habitus intellectualis determinãs; & præstãs facilitatẽ ad præcipiẽdũ. Sed habitus intellectualis determinans,

minans, & præstãs facilitatẽ ad præcipiẽdũ non constituit per se determinatã virtutem humanam, seu intellectualem. Ergò nec prudentia præceptiva habet per se constituere huiusmodi virtutem. Maior est manifesta, & minorem probo; virtus generaliter loquendo, secundum D. Augustinum, lib. 2. de Libero Arbitrio cap. 18. Est habitus, seu qualitas, qua nemo male vtitur. Sed habitu, seu facultate præceptiva, possunt homines male vti, vt passim experitur in hominibus dominãtibus, & præcipientibus. Ergò habitus intellectualis determinans, & præstans facilitatem ad præcipiendum non habet per se constituere virtutem humanam, seu intellectualem, nec illam constituit prudentia præceptiva.

DECIMO Sexto arguitur, si prudentia præceptiva constitueret veram virtutem intellectualem; maximè attinẽtem ad lineam prudentiæ absolutè, & simpliciter dictæ. Sed prudentia præceptiva non est virtus attinens ad lineam prudentiæ simpliciter dictæ. Ergò prudentia præceptiva nõ constituit verè, & propriè virtutem intellectualem. Maior constat, & minorem sic suadeo: prudẽtia absolutè, & simpliciter dicta est virtus necessaria hominibus: vt docet, & probat Angelicus Præceptor, 1. 2. quæst. 57. art. 5. Sed prudentia præceptiva non apparet necessaria omnibus hominibus; cùm in pluribus non possit habere exercitium. Ergò prudentia preceptiva non est virtus attinens ad lineam prudentiæ simpliciter dictæ. Et sic prudentia præceptiva non constituit vere, & propriè virtutem intellectualem.

DECIMO Septimo arguitur; contra tertiam conclusionem, ad probandum quod prudentia ista præceptiva non constituat virtutem subalternam. Non sunt multiplicandæ entitates sinè necessitate, aut vrgente ratione id ipsum convincente. Sed nulla apparet necessitas multiplicandi species athomas prudentię præceptivæ. Ergò intra prudentiã præceptivam non sunt admittendæ plures species differentes; ac per cõsequens; nec quod sit species subalterna virtutis. Maior patet, & minorem probo: si aliqua ratio, aut vrgens necessitas daretur ad dictam multiplicationem specierum, maximè quia in tali prudentia reperirẽtur differẽtes actus formales, à quibus desumeretur diversitas specifica. Sed intra prudentiam præceptivam non apparent, nec dantur differentes actus formales, sed omnes sunt eiusdem rationis, nempè actus precipiendi, seu actus imperij. Ergo nulla apparet necessitas multiplicandi species athomas intra prudentiam præceptivam; & sic nondebet constituere speciem subalternam.

DECIMO Octavo arguitur, & præcedens argumentum vrgetur, & confirmatur; optimè stat, quod aliqua virtus exerceat nõ solum actus differentes quomodocunque. Sed actus taliter differentes, quod inter se habeant contràpositionem, absque eo, quod talis virtus multiplicetur specificè, ita vt constituat speciem subalternam. Ergò etiam si intra prudentiam præceptivam darentur differentes actus, non quomodocunque, sed habentes inter se contràpositionẽ, adhuc non interveniret necessitas, aut vrgens ratio ad hoc vt intra talem virtutem daretur multiplicatio specifica virtutum. Antecedens probo; intra fortitudinem reperiuntur actus timoris, & actus fortis aggressionis, inter quos datur contràpositio, vt manifestè apparet. Et intra liberalitatem dantur actus largiendi, & actus recipiendi, inter quos clare videtur similis distantia, & tamen nec intra fortitudinem, nec intra liberalitatem multiplicantur species: ita vt constituant species subalternas: sed quælibet earum solum constituit vnicam, & athomam speciem virtutis. Ergò optimè stat, quod aliqua virtus exerceat actus non solum differentes quomodocumque, sed talitet habentes inter se contràpositionem, quod appareant contrarij, absque eo quod talis virtus admittat intra se specificam multiplicationem. Ac per consequens: quanvis intra prudentiam præceptivam darentur differentes, & contràpositi actus, adhuc non interveniret necessitas, aut vrgens ratio, ad hoc vt admittat, & intra se habeat specificam multiplicationem, nec vt constituat speciem subalternam.

DECIMO Nono arguitur, non datur minor extẽsio in habitu intellectus principiorum attinente ad lineam intellectualem, quàm in prudentia præceptiva siquidem intellectus principiorum, se extendit ad considenda omnia prima principia attinentia ad res communes, seu creatas, quæ quidem principia cum sint essentiæ ipsarum rerum, prout deservientes ad demonstrãdas passiones, deducendo eas pro conclusionibus: ideo intellectus principiorum se extendit ad cognitionem omnium rerum; in quo non potest excedi à prudẽtia preceptiva.

Sed non obstante tali extensione; intellectus principiorum solum constituit vnicam athomam speciem virtutis intellectualis. Ergò etiam si prudentia præceptiva admittat, & habeat extensionem ad plures, & varias materias, non ideò debet multiplicare species, constituendo speciem subalternam, sed solum debet constituere vnicam speciem virtutis athomam.

VIGESIMO Arguitur; quanto virtutes activæ sunt sublimiores, & præstantiores; tanto sunt simpliciores, & minus compositionis, aut multiplicationis admittentes; vt apparet comparando sensus ad intellectum, & discurrendo à simili inter habitus, seu virtutes, quæ sunt legitimæ perfectiones potentiarum; & ideò debent proportionari cum illis, sicut perfectio cum perfectibili, observando similem modum operandi. Sed aliæ quam plures virtutes multò inferiores, aut minus perfectæ, quàm prudentia præceptiva, non admittunt multiplicationem specificam, aut compositionem specierum, sed tantum constituunt vnicam speciem athomam, attingendo sub vnica, & simplicissima ratione omnia, quæ ad ipsas pertinét, vt apparet in mansuetudine, philotimia, veracitate, affabilitate, & alijs similibus. Ergò etiam prudentia præceptiva, ex eo quod est præstantio, seu elevatio virtus quàm omnes illæ, debet constituere vnicam tantum speciem athomam virtutis, & non speciem subalternam.

VIGESIMO Primo arguitur, in omnibus virtutibus humanis ad hunc tractatum Æthicorum attinentibus, in quibus datur multiplicatio specierum; assignavit Philosophus, aut saltim indicavit omnes illas species athomas, in quibus species superiores subalternæ possunt dividi; vt apparet discurrendo per eas; in linea enim temperantiæ, de qua agit in superiori libro tertio in capite decimo assignavit tres materias, quæ sunt esculenta, poculenta, & venerea, respectu quarum materiarum multiplicantur tres species temperantiæ; scilicet abstinentia, sobrietas, & castitas. Et in linea iustitiæ, de qua sermonem instituit in præcedenti libro quinto, ex eo quod iustitia est species subalterna continens intra se alias species inferiores: etiam eas assignat, & declarat ipse Aristoteles, manifestans rationem propriam iustitiæ legalis, distributivæ, commutativæ, & epicheiæ. Et etiam quia prudentia absolutè, & simpliciter dicta habet determinatas species, in ordine ad quas fundat, & constituit virtutem subalternam; etiam agit Philosophus de istis speciebus athomis in capite 8. huius præsentis libri sexti. Sed respectu prudentiæ præceptivæ nunquam videtur assignasse, aut insinuasse species athomas. Ergò intra prudentiam præceptivam non dantur huiusmodi species nec ipsa potest constituere speciem subalternam.

VIGESIMO Secundo arguitur, sapientia, & prudentia absolutè sumptæ videntur habere inter se coincidentiam; iuxta illud Proverbiorum superius adductum: *Sapientia est Viro prudentia.* Et cum coincidant, eodem modo debent se habere in simplicitate, & multiplicatione. Sed sapientia attinens ad lineam humanam secundum ordinem naturæ non admittit, aut habet intra se multiplicationem specificam, ita vt constituat speciem virtutis subalternam; sed tantum speciem athomam. Ergò similiter prudentia, & specialiter prudentia præceptiva solùm constituit speciem athomam virtutis, & non subalternam.

VIGESIMO Tertio arguitur contra vltimam conclusionem, ad probãdum quod intra lineam prudentialem prudentia præceptiva non sit superior virtus, quàm aliæ, quæ habent rationem partium potentialium respectu prudentiæ simpliciter dictæ. Illud, quod in quacunque linea habet rationem prioris, videtur esse perfectius, & præstantius intra illam lineam respectu aliarum rerum, quæ ad eandem lineam attinent; vndè ortum habuit illud commune proloquium: *Primum in vnoquoque genere est mensura cæterorum.* Sed prudentia præceptiva non habet rationem prioris virtutis inter eas, quæ tanquam partes potentiales constituunt prudentiam simpliciter dictam, sed potius obtinet vltimum locum; ita vt prima sit eubulia investigans, seu quærens media conducentia ad agendum. Secunda autem est sagacitas, iudicans de eisdem medijs modo regulari, & ordinario; aut gnome, si fortè iudicium de agendis est formandum per principia extraordinaria, & superiora. Et tandem tertia, & vltimum locum tenens, est prudentia præceptiva. Ergò prudentia præceptiva non est virtus perfectior, seu præstantior inter omnes illas, quæ pertinent ad partem prudentialem, sed potius inferior, & minus perfecta.

VIGE-

VIGESIMO Quarto arguitur, de ratione intrinſeca, & eſſentiali omnis virtutis humanæ eſt, quod conſiſtat in mediocritate, ſeu in medio: vt conſtat ex diffinitione generali, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo, capite ſexto. Ergò illa virtus inter alias erit perfectior, cui ſpecialiori, & magis convenit habere, & oſtendere mediocritatem, ſeu medium. Sed intrà lineam virtutum prudentialium, prudentia præceptiva nõ eſt, cui magis, aut modo ſpecialiori convenit, conſiſtere in medio: ſed hoc ſpecialius videtur competere ſagacitati, quæ medium tenet, ſeu in medio conſiſtit inter eubuliam, quæ eſt prima virtus prudentialis, & inter prudentiam præceptivam, quæ eſt vltima. Ergò perfectior virtus eſt ſagacitas, quàm prudentia præceptiva, & ſic falſa apparet vltima concluſio.

VIGESIMO Quinto arguitur; inter virtutes prudentiales, ſeu attinentes ad conſtitutionem, & completionem prudentiæ ſimpliciter dictæ, illa debet eſſe præſtantior, & perfectior, cui perfectiores actus correſpondent. Sed intra lineam prudentialem prudentia præceptiva non eſt virtus, cui correſpondent perfectiores actus. Ergò non eſt præſtantior, ſeu perfectior virtus intrà dictam lineam. Maior conſtat, & minorem ſic ſuadeo; intrà lineam prudentialem illi actus videntur ſuperiores, & perfectiores, qui maximè attribuuntur prudentiæ abſolutè ſumptæ, & magis deſerviunt ad explicandam propriam ipſius rationem. Sed actus, qui magis attribuuntur prudentiæ abſolutè ſumptæ, & magis deſerviunt ad explicandam propriam ipſius rationem, ſunt actus correſpondentes eubuliæ: ſcilicet actus bonæ conſultationis; vt conſtat ex doctrina quam tradit Philoſophus in ſuperiori capite quinto, & in ſequentibus vſque ad finem præſentis libri, in quibus per ordinem ad benè conſiliandum declarat propriam rationem attinentem ad prudentiam ſimpliciter dictam; & ſemel tantum, & breviſsimè attingit in hoc capite actus præcipiendi attinentes ad prudentiam præceptivam. Ergò prudentia præceptiva non eſt virtus, cui correſpondent perfectiores actus attinentes ad lineam prudentialem. Et ſic non eſt præſtantior virtus inter omnes attinentes ad prudentiam ſimpliciter dictam.

VLTIMO Arguitur, de ratione virtutis eſt, quod ſit habitus bonus, & quod bonum faciat habentem. Ergò illa inter alias virtutes erit perfectior, & præſtantior, cui proprius, ſeu magis, aut ſpecialiori modo convenit, quod ſit habitus bonus, & bonum efficiens, aut conſtituens habentem ipſam. Sed hoc proprius convenit ſagacitati, quàm prudentiæ præceptivæ. Ergò in linea prudentiali perfectiorem virtutem conſtituit ſagacitas, quàm prudentia præceptiva. Cætera conſtant; & minorem ſubſumptam probo ex doctrina, quam in præſenti capite tradit Philoſophus, vbi comparans ſagacitatem cùm prudentia. Inquit. *Non eſt autem idem ſagacitas, & prudentia. Prudentia namque præceptiua eſt. Finis enim ipſius eſt, quidnam ſit agendum, aut non agendum præcipere: ſagacitas autem iudicatiua eſt ſolùm. Idem enim eſt ſagacitas, & bona ſagacitas: quippè cùm ſagaces ſint, & boni ſagaces.* Tunc ſic: ecce vbi Philoſophus comparans inter ſe duas dictas virtutes, & oſtendens proprias rationes diſtinctivas, ſeu differentiales earum, ſagacitati attribuit, quod taliter ſit bona, quod idem ſit ſagacitas, & bona ſagacitas; & idem ſit habere ſagacitatem, ac eſſe bonum ſagacem: & prudentiæ præceptivæ hoc non attribuit. Ergò ratio bonitatis, & conſtituendi bonum habentem, proprius convenit ſagacitati, quàm prudentiæ præceptivæ. Et conſequenter, in linea prudentiali perfectiorem virtutem conſtituit ſagacitas, quàm dicta prudentia.

RESPONDETVR Ad primum argumentum negando primum antecedens. Et ad probationem: diſtinguo maiorem: in quocunque datur prudentia abſolutè, & ſimpliciter dicta, debet dari prudentia præceptiva, diſtinguo maiorem; eo modo, aut ſecundum conditionem prudentiæ ſimpliciter dictæ, concedo maiorem. Debet dari prudentia præceptiva ſecundùm omnem modum, ſeu rationem, quibus poteſt aſsignari, aut dari, nego maiorem, & minorem cùm conſequentia. Quià de habitibus ſolùm dicitur: quod vtimur illis, cùm volumus, præſuppoſita tamen materia neceſſaria ad exercitium cuiuſcunque habitus: & cum homines particulares; etiam ſi habeant prudentiam ſimpliciter dictã, ſecundum omnes eius rationes, non poſsint vti prudentia præceptiva: id non provenit ex eo, quod prudentia præceptiva non habeat verè, & propriè rationem habitus; ſed quià non adeſt materia, in qua exerceatur. Ad eum modum, quo homo habens quoad ſubſtantiam liberalitatem, &

mag-

magnificentiam ; si non adsint bona externa, non poterit exterius exercere illas virtutes; sed hoc non quia non sint veri habitus, sed quia deest materia, à quadependent in exterioribus operationibus. Et sic, quod aliquando homines habentes prudentiam præceptivam non possint illam exercere; non tollit, quod talis prudentia sit verus habitus humanus, vt in prima conclusione assertum est.

AD Secundum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem distinguo maiorem ; prudentia præceptiva ab intrinseco, & secundum suam essentiam habet, quod sit pars componens, seu constituens simul cùm eubulia, sagacitate, & gnome; prudentiam absolutè, & simpliciter dictam ; distinguo maiorem; quod sit pars, quasi naturalis, aut ad modum, quo se habent partes substantiales physicę respectu compositi naturalis, nego maiorem. Quod sit pars ad modum, quo homo integer secundum suam naturam fundat, & habet, quod sit pars exercitus, aut communitatis, cui per se est adscriptus, & incorporatus, concedo maiorem. Et nego minorem cùm consequentia, secundum quod contrariantur traditæ distinctioni. Nam quod non admittimus, nec in principijs Angelici Magistri potest admitti, est; quod dentur habitus partiales, qui per continuationem integralem, ad modum partium integralium componant aliquem tertium habitum distinctum ; in quo ostendant continuationem ; non autem negamus quod in linea habituum ex pluribus habitibus, qui secundum suas entitates, aut substantiam sunt totales, & incapaces fundandi continuationem, cum alijs ; ratione conformitatis, & subordinationis, quam inter se habent, resultet denominatio alterius tertij, sicut ex subordinatione plurium hominum congregatorum in ordine ad determinatum finem prælij, resultat exercitus; & ex simili congregatione, & subordinatione hominum ad agendam vitam rationaliter, & politicè, resultat civitas, aut respublica, in quibus salvatur, quod sint entia per se perfectate subordinationis, seu ordinis. Et idem proportionabiliter dicimus de prudentia absolutè considerata, & de eius partibus potentialibus, absque eo quod hoc obstet, vt dictæ partes, verè, propriè, & perfectissimè obtineant, & habeant rationem habitus.

AD Tertium argumentum respondetur : concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, nego maiorem. Quia quando Aristoteles diffinit dispositionem, dicens : quod dispositio est ordo habentis partes, non loquitur de dispositione, vt sic, quatenus est ratio æqualis, aut generica respectu qualitatis ; sed determinatè loquitur de dispositione corporali, quales sunt sanitas, ægritudo, pulchritudo, & aliæ similes. Quare non obstat, quod in intellectu, etiam si non dentur partes, quæ ordinentur, tamen detur dispositio sumpta in dicta acceptione, secundùm quod est ratio generalis ad omnes species attinentes ad prædicamentum qualitatis, & quod etiam dentur habitus strictè; & cùm omni proprietate accepti ; ità vt prudentia præceptiva residens in intellectu sit verus habitus intellectualis.

AD Quartum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem; proprium est habituum intellectualium, quod ad eorum generationem, & adquisitionem multum proficiat, & iuvet memoria ; & quod per oblivionem deperdantur, distinguo maiorem ; ita vt eodem modo hoc conveniat omnibus habitibus intellectualibus, nego maiorem ; taliter, quod diverso modo eis conveniat, omitto maiorem. Sed hoc quod est amitti, aut deperdi, seu corrumpti per oblivionem non convenit prudentiæ præceptivæ, distinguo minorem ; non convenit eodem modo, ac reliquis habitibus intellectualibus, omitto minorem. Non convenit absolutè loquendo, ità vt nullo modo conveniat, nego minorem. Et consequentiam. Quia in prudentia absolutè sumpta hoc datur speciale incomparatione ad reliquas virtutes intellectuales, videlicet quod prudentia, præter hoc quod sit virtus intellectualis quoad substantiam, vel essentiam ; etiam habet modum, seu aliquam rationem, & denominationem moralis; & quia secundum id, quod habet virtutis moralis, non dependet præcisè, & formalitèr à memoria; ideo dicit Philosophus in præcedenti capite quinto; quod prudentia non amittitur absolutè per oblivionem, sicut aliæ virtutes purè intellectuales; sed non negat, quod etiam habeat dependentiam à memoria, & quod aliquo modo corrumpatur per oblivionem; ita, vt propriè quoad substantiam sit habitus intellectualis.

AD Quintum argumentum respondetur negando maiorem. Et ad probationem, concessa etiam maiori, nego minorem.

rem. Et ad ſecundam probationem, dico; quod in præcepto duo importantur, quorum vnum, & primum eſt ordinare aliqua agenda in finem, ſecundum autem eſt, movere, ſeu applicare, & ſi oportuerit compellere ad exequendum id, quod intimatum, aut ordinatum eſt, ex quibus duabus rationibus prima pertinet ad intellectum, & per ipſum intellectum exequitur; ſecunda autem ratio eſt propria voluntatis. Sed quià imperium, ſeu præceptum principalitèr dicit primam rationem, & in ea eſſentialiter conſiſtit: ideo imperium propriè, & quoad ſubſtantiam eſt actus rationis, ſeu intellectus, & habitus, cui correſpondet, habet, quod ſit habitus intellectualis. Et cùm talis ſit prudentia præceptiva; conſequens eſt, quod talis prudentia conſtituit habitum verè intellectualem.

AD Sextum argumentum reſpondetur, diſtingnendo maiorem: in vno, & eodem ſubiecto ſecundum eandem rationem non poſſunt eſſe plures formæ, aut habitus, diſtinguo maiorem: ſecundùm eãdem rationem, aut potentialitatem ſpecificam athomam, concedo maiorem. Secundùm eandem rationem, aut potentialitatem, quaſi genericam, nego maiorem. Sed præter prudentiam præceptivam dantur in intellectu alij habitus determinantes ipſum intellectum, & perficientes illum circà ea, quæ pertinent ad lineam prudentiæ abſolutè, & ſimplicitèr dictæ, diſtinguo minorem: perficientes intellectum ſecundum diverſas potentialitates, quas habet, & ſub diverſis rationibus formalibus ſpecificis, concedo minorem. Perficientes illum ſub eadem ratione formali, ſub qua diſponit, & perficit prudentia præceptiva: nego minorem, & conſequentiam. Nàm etiàm ſi verum ſit quod eadem potentia non poſsit ſimul affici, diſponi, & determinari à pluribus habitibus ſecundum eandem rationem, aut formalitatem ſpecificam athomam; & cùm in intellectu quanvis intrà lineam prudentialem, præter prudentiam præceptivam dentur alij habitus diſponentes, & perficientes intellectum circà agenda, non perficiant, aut diſponant ipſum ſub eadem ratione formali athoma, ſub qua præſtat ſuam determinationem prudentia præceptiva; conſequens eſt, quòd tales habitus non impediunt, quod prudentia dicta participet, & conſervet talem rationem.

AD Septimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem. Prudentia præceptiva eſt amor, diſtinguo, eſt amor præſuppoſitivè, ſeu cauſativè; hoc eſt præſupponens amorem, tanquam cauſam moventem, aut aliquomodo applicantem ipſam prudentiam præceptivam ad elicientiam ſuorum actuum, concedo maiorem. Eſt amor entitativè, & formaliter, nego maiorem. Et omiſſa minori, diſtinguo conſequens: ergò prudentia præceptiva non habet rationem habitus, diſtinguo; ſi conſideretur cauſalitèr, ſeu quantùm ad id, quod præſupponit, vt cauſam moventem ipſam ad operandum concedo conſequentiam. Si conſideretur formaliter, & entitativè, quantum ad id, quod dicit ſecundum ſuum proprium eſſe ſpecificum, nego conſequentiam. Vnde attingens Angelicus Magiſter materiam huius argumenti 2.2. quæſtione 47. articulo 1. ad 1. inquit: *Quod voluntas movet omnes potentias ad ſuos actus. Primus autem actus appetitiuæ virtutis eſt amor. Sic: ergò prudentia dicitur eſſe amor; non quidem eſſentialitèr, ſed inquantum amor mouet ad actum prudentiæ. Vndè, & poſteà ſubdit Auguſtinus. Quod prudentia eſt amor benè diſcernens ea, quibus adiuuetur adtendendum in Deum ab his, quibus impediri poteſt. Dicitur autem amor diſcernere, inquantum mouet ad diſcernendum.*

AD Octavum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens, & ad probationem ſimiliter nego antecedens. Et ad ſecundam probationem diſtinguo antecedens; ſapientia eſt viro prudentia, quantum ad quandam analogiam, aut ſimilitudinem, quam inter ſe habent, concedo autecedens. Sapientia eſt viro prudentia, quantum ad ſubſtantiam, & propriam entitatem habitus; nego antecedens, & conſequentiam. Quia ſapientia, & prudentia ſolum dicuntur coincidere: non quia quantum ad ſubſtantiam, & ſpeciem ſint idem: ſed quia conveniunt in quadam analogia, quam explicat Angelicus Magiſter, vbi proximè articulo ſecundo in ſolutione ad 1. dicens: *Quod ſapientia conſiderat cauſam altiſſimam ſimpliciter. Vndè conſideratio cauſæ altiſſimæ in quolibet genere, pertinet ad ſapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum cauſa altiſſima eſt finis communis toti vitæ humanæ, & hunc finem intendit prudentia. Dicit enim Philoſophus in ſexto Æthicorum; quod ſicut ille, qui ratiocinatur benè ad aliquem finem particularem, puta, ad victoriam, dicitur eſſe prudens, non ſimplicitèr, ſed in hoc genere; ſcilicet in rebus bellicis: ita ille, qui benè ratiocinatur ad totum benè*

vinere,

libere, dicitur prudens simpliciter. Vnde manifestum est, quod sapientia non est prudentia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter: quia non est circa causam altissimam simpliciter, est enim circa bonum humanum. Homo autem non est optimum eorum, quæ sunt. Et ideo signanter dicitur: quod prudentia est sapientia viro: non autem sapientia simpliciter.

AD Nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negãdo minorem, & ad probationem constat solutio ex supra dictis in solutione ad septimum argumentum; vbi cum Angelico Parente declaravimus, quod ratio amoris, & electionis non attribuitur prudentiæ præceptivæ formaliter, & quantũ ad essentiam, & substantiam, sed solum præsuppositivè, & causaliter. Hoc est quantum ad id, quod præsupponit, vt causam. Et hoc non obstat, vt formaliter, & quantum ad suam speciem, & essentiam sit habitus, & virtus vere perficiens intellectum, & vere habens rationem intellectualis.

AD Decimum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem: secundum Divum Augustinũ prudentia absolute sumpta, est vitandarum, & appetendarum rerum scientia; distinguo maiorem, sumpta scientia in acceptione data pro qualibet recta cognitione, omitto maiorẽ. Est scientia sumpta scientia in acceptione stricta, & rigorosa prò habitu demonstrativo; seu inclinante ad faciendas demonstrationes, nego maiorẽ. Sed scientia condividitur ab Aristotele à virtutibus, distinguo minorem; à virtutibus moralibus, concedo minorem, à virtutibus intellectualibus, nego minorem, & consequentiam. Quia imprimis prudentia non coincidit vllo modo cũ scientia strictè sumpta: quare licet scientia nõ esset virtus; non ideò aufertur, quod prudentia præceptiva participet, & vere habeat rationem virtutis. Secundo nam admisso, & non concesso, quod cum scientia strictè sumpta coincidat: tam longe abest quod ex hoc capite amittat rationem virtutis, quod potius confirmatur inesse virtutis intellectualis, cum scientia propriè accepta sit vnum ex membris dividentibus, quod assignat Philosophus in divisione virtutis intellectualis.

AD Vndecimum argumentum respondetur, concessa maiori, negãdo minorem. Et ad probationem dico cum Angelico Duce; & Parente; quod quãdo Philosophus in superiori capite quinto, statuit differentiam inter prudentiam, & artem per hoc, quod prudentiæ non est virtus, & artis est virtus, non est sensus; quod ars ab intrinseco habeat rationem virtutis; & quod prudentia non induat intrinsicè talem rationem. Sed sensus est, quod ars vltra intrinsecam rationem determinatę virtutis intellectualis, quam includit indiget etiam directione, aut influentia aliarum virtutum superiorum, quales sunt prudentia, & iustitia: at vero prudentia per se, & ab intrinseco continet competentissimam rectitudinem, seu modum operandi perfectissimè intra lineam humanam, & sic non indiget alia virtute exterius perficiente ipsam. Vnde ex tali doctrina Aristotelis rectè intellecta, potius conformatur, & comprobatur; quod prudentia absolutè sumpta sit virtus humana perfectissima, quam quod vllomodo colligatur, aut inferatur contrarium.

AD Duodecimum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem dico vt alibi etiam dixi cum Angelico Magistro; locum illum Proberviorum non esse intelligendũ in hoc sensu: videlicet quod prudentiæ imponatur modus, tanquam subiecto carente modo, & indigente illo; sed quod prudentia sit activè ratio, & legitima causa ad imponendum modum rebus immoderatis. Quod est idem, ac dicere: prudentiæ tuæ pone modum; id est per tuam prudentiam. Vnde D. Thom. exponens hunc locum, inquit. *Quod illud dictum sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda; sed quia secundum prudentiam est aliquis modus imponendus.* Et sic prudentia ex hoc capite carendi modo, non amittit, quod participet, & conservet rationem virtutis intellectualis.

Ad decimũ tertium argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negãdo minorem. Et ad probationem dico; quod eo modo, quo homines sunt capaces virtutum moralium; sunt etiam capaces prudentiæ absolutè, & simpliciter dictæ; ac per consequens, prudentiæ præceptivæ. Et quantum ad facultatem præcipiẽdi simul adesse in actu primo, cum omnibus alijs virtutibus; etiam si ex defectu materiæ aliquando contingat, quod talis virtus non possit exerceri; iuxta ea, quæ superius diximus in solutione ad primum.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, pru-

prudentia præceptiva est idem, ac facultas præceptiva; distinguo maiorem. Ac facultas habitualis, concedo maiorem. Ac facultas quomodocunque sumpta, aut concepta, nego maiorem. Sed facultas præceptiva non est sufficiens ad constituendam determinatam virtutem humanam, distinguo minorem. Facultas præceptiva quomodocúque sumpta, omitto minorem. Facultas præceptiva habitualis supponens appetitum rectum, & disponens ad agendum in omnibus conformitèr ad exigentiam naturę rationalis, vt rationalis est, nego minorem, & consequẽtiam. Nàm etiã si facultas præceptiva secundum aliquam acceptionem, aut considerationẽ habeat, quod sit prestita à natura, & vt sic non possit constituere virtutem propriè, & strictè acceptam; tamen secundum quod facultas præceptiva dicit determinatum habitum disponentem ad benè præcipiendum vniversalitèr circà omnia agenda: hoc modo non habet esse à natura, sed per assuefactionem; & sic constituit determinatam virtutem.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, concessa etiam maiori, nego minorem. Quia facilitas, quam homines aliquando ostendunt ad precipiendum cum promptitudine circa agibilia præcipiendo inordinatè; non est facilitas attinens propriè ad prudentiam præceptivam; immò potius si benè inspiciatur, seu attendatur, & consideretur, ostendit contrarietatem ad illam. Quia prudentia præceptiva strictè sumpta supponit appetitum rectum, & disponit ad operandum in omnibus conformitèr ad naturam rationalem. Et cum imperium, aut præceptum inordinatum, non conservet talem conformitatem, sed potius ostendat oppositionem ad naturam rationalem: consequens est; quod tale imperium, aut præceptum non attinet ad prudentiam propriè dictam, nec ex hoc capite amittit prudentia præceptiva; quod constituat veram, & perfectam virtutem.

AD Decimum Sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, admissa maiori, nego minorem. Quia prudentia præceptiva necessariò connectitur cum prudentia absolutè, & simplicitèr dicta; ità vt non possit dari ista sine illa. Vndè eo modo, seu in illa acceptione, & consideratione, sub qua prudentia simpliciter dicta habet, quod sit necessaria hominibus, etiam prudentia præceptiva participat, & conservat eandem necessitatem. Nec contra hoc obstat, quod aliquando deficiat materia, in qua exerceatur: quia hoc est quid extrinsecum, & quasi per accidens contingens, & ipsa per se, & ab intrinseco exigitur ad completionem prudentiæ simplicitèr dictæ.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similitèr, concedo maiorem, & nego minorem. Quia etiam si omnes actus attinentes ad lineam prudentiæ præceptivæ conveniant quasi specificè secundum puram considerationem naturalem; tamen in genere moris solùm fundant convenientiam generica in ratione imperij, seu præcepti, & specificè distinguntur per ordinem ad diversa motiva, quæ occurrunt circa ipsa præcepta in prudentia monastica, œconomica, civili, regnativa, & militari. Quare in linea morali multiplicantur species intra prudentiam præceptivam per conformitatem ad prudentiam simpliciter dictam, secundum diversos actus formales, quos sub diversis motivis exercet, & sic constituit speciem subalternam virtutis intellectualis.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; optimè stat, quod aliqua virtus exerceat actus non solùm differentes, verum etiam contrapositos, & quasi contrarios, absque eo quod talis virtus multiplicetur specificè, distinguo antecedẽs; quod exerceat actus contrapositos secundum esse naturale: omitto antecedens. Quod exerceat actus contrapositos secundum esse formale attinente ad genus moris, nego antecedens, & distinguo consequens. Ergò quanvis intra prudentiam præceptivam darentur differentes actus, habentes inter se cõtrapositionem; adhùc non sequitur, quod intra talem virtutem detur multiplicatio specierum, distinguo consequens. Si tales actus inter se comparati, solùm haberent distinctionem, & contrapositionem purè naturalem, & materialem, concedo consequentiam. Si tales actus habeant distinctionem, & contrapositionem formalem, nego consequentiam. Quia actus timoris, & aggressionis attinentes ad fortitudinem, & actus dandi, & accipiendi pertinentes ad liberalitatem, quanvis ostendant inter se

non

non solùm differentiam, sed etiam contrapositionem; talis differentia, & contrapositio solùm est materialis, & quasi pertinens ad genus naturæ; ita vt intra liberalitatem seorsim consideratam; & similitèr in fortitudine, omnes actus conveniunt formalitèr; quia omnes eliciuntur sub eadem ratione formali; & participant honestatem eiusdem rationis. At vero intra prudẽtiam pręceptivam; cum varietur motiva iuxtà variationem diversorum finium proximorum, qui per se respiciuntur à prudentia monastica, œconomica, civili, militari, & regnativa, etiam datur causa sufficientissima ad multiplicationem specificam actuum prę cipiendi, & habitus inclinantis ad tales actus. Ita vt talis prudentia multiplicetur specificè, & constituat speciem subalternam virtutis.

AD Decimum nonum argumentum respondetur; distinguendo maiorem, non datur maior extensio in prudentia pręceptiva, quàm in intellectu principiorum, distinguo maiorem; quantum adesse entitativum obiectorum, omitto maiorẽ. Quantum ad variationem motivorum, & multiplicationem rationum formalium in ordine ad multiplicandas species, nego maiorem, & omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si intellectus principiorum in ordine ad attingentiam obiectorum habeat non solum æqualem, verum etiam, & ampliorem extensionem quam prudentia pręceptiva. Tamen quia multiplicatio specierum non desumitur ex maiori, vel minori extensione materiali; sed ex diversitate formali, & huiusmodi diversitas quanvis non detur in intellectu principiorum; tamen detur, & salvetur in prudentia præceptiva, vt ex dictis constat; ideo non ostat, quod intellectus principiorum non constituat speciem subalternam virtutis intellectualis, ad hoc vt dicta prudentia similem speciem constituat.

AD Vigesimum argumentum respondetur; distinguendo maiorẽ quantum ad virtutes activas, si intelligatur de virtute activa, secundum quod dicit principium immediatè effectivum, præscindens à potentijs, & habitibus. Nam etiam si in potentijs currat, & salvetur, quod quanto superiores sunt, ad tanto plura se extendant sub vnica, & simplicissima ratione; tamen in habitibus non semper observatur hoc; sed potius in plurimũ reperitur contrarium: nam in linea virtutum moralium inferiorum rara, aut nulla est virtus intra quam detur multiplicatio specifica; sed vnaquæque earum sub vna tantum ratione extenditur ad omnia sua obiecta materialia; virtutes autem cardinales per oppositum ferè omnes admittunt specificam multiplicationem; & inter eas, quæ illam admittunt, quanto superiores sunt; tanto plures species continent. Ita vt temperantia solũ contineat tres, quæ sunt abstinentia, sobrietas, & castitas; iustitia autem quatuor, quæ sunt iustitia legalis, epicheia, distributiva, & cõmutativa. Et prudentia, quæ inter omnes virtutes morales est suprema, continet intra se quinque virtute, tanquam partes subiectivas, & alias quatuor, tanquam partes potentiales; quarum quidem partium potentialium vnaquæque multiplicatur in alias species. Et causa huius discriminis inter potentias, & habitus; seu virtutes videtur desumenda ex hoc; quod potentia secundum suam propriam rationem, & conceptum dicit; quod sit principium determinabile ad operandum, & sic quanto maiorem indifferentiam ostendit; & vnica existens ad plura se extendit, videtur esse maior, amplior, & perfectior, vt in linea cognoscitiva apparet in intellectu respectu reliquarum potentiarum cognoscitivarum: at vero habitus ex se habet determinare potentiam ad determinatas lineas, aut species actuum. Et ideò quanto habitus, seu virtus continet sub se plures determinationes, aut virtutes specie differentes; tanto videtur præstantior, & perfectior. Quare præstantia, & nobilitas prudentiæ præceptivæ, tam longè abest ad hoc quod impediat in ea multiplicationem specificam; quod potius illam infert, & probat.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem; nam Aristoteles dictas species athomas attinentes ad virtutes subalternas non semper declaravit, sed aliquando solum insinuavit; vt apparet de speciebus temperantiæ, quas satis obscure solum insinuat, aut indicat in capite decimo superioris libri tertij. Et quantum ad insinuationem idem efficit de speciebus attinentibus ad prudentiam præceptivam in superiori capite octavo huius præsentis libri sexti. Nam ibi assignat varias partes subiectivas prudentiæ simpliciter dictæ; & cum prudentia præceptiva multiplicetur specificè ad multiplicationem prudentiæ absolutè, & complete, aut simpliciter dictæ; fit consequens, quod in Aristotele; datur sufficiens funda-

fundamentum ad ſtatuendam, & admittendam dictam multiplicationem: & ſic conformitèr ad doctrinam Ariſtotelis ſtandum eſt in eo, quod dicta prudentia conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur, conformitèr ad dicta in ſolutione ad octavum argumentum, quod inter ſapientiam, & prudentiam non datur coincidentia, quoad ſubſtantiam, ſed ſolùm dicitur; quod ſapientia eſt viro prudentia, deſumendo vna ab alia denominationem, ratione cuiuſdam annalogæ convenientiæ, quàm ibi declaravimus in doctrina adducta ex Angelico Magiſtro: ita vt ſubſtantialitèr, & eſſentialitèr ſint differentes, aut diverſæ virtutes. Et ſic quanvis ſapientia non admittat, aut habeat intra lineam habitus, ſeu virtutis plures ſpecies, ratione quarum conſtituat ſpeciem ſubalternam; tamen prudentia ſimplicitèr dicta ſecundum omnes eius partes potentiales habet multiplicare ſpecies, & ſic ſecundum omnes illas ſeorſim ſumptas habet conſtituere ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis, & moralis.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur: diſtinguendo maiorem; illud, quod in vnaquaque linea habet rationem prioris, habet etiam, quod ſit præſtantior, & principalior intra eandem lineam, diſtinguo maiorem; ſi ſit prius ordine intentionis, & appretiationis, omitto maiorem, ſi ſit prius ordine efficientiæ, aut executionis præciſsè, nego maiorem. Sed prudentia præceptiva non habet rationem prioris virtutis inter illas, quæ pertinent ad prudentiam ſimplicitèr dictam, diſtinguo minorem; non habet rationem prioris virtutis, quantum ad efficientiam, & in ordine executivo, omitto minorem. Non habet rationem prioris virtutis, ordine intentivo, ſeu quantum ad intentionem, & appretiationem, nego minorem, & conſequentiam. Nàm etiam ſi in ordine effectivo,, ſeu executivo intra lineam prudentialem habeat priorem locum eubulia, & ſecundum locum ſagacitas, & gnome tertium, & vltimum locum occupet prudentia præceptiva; tamen in ordine intentionis, & appretiationis; prima virtus, quæ intenditur, & quæ magis appretiatur, & cui aliæ tanquàm ſuppetiori ſubduntur, eſt prudentia præceptiva; & ſic eſt excellentior, & perfectior. Ad eum modum, quo contingit, aut quo per ſe loquendo reperitur inter finem, & media deſervientia ad conſecutionem talis finis. In qua comparatione etiam ſi media ſint priora fine in executione, ſeu via, & ordine executivo; tamen quia finis eſt prior reſpectu mediorum ordine intentionis; finis eſt præſtatior, & nobilior, quàm media; & idem pariformitèr, ſeu proportione ſervata reperitur inter tres operationes intellectus inter ſe comparatas. Itaque non obſtat, quod prudentia præceptiva ſit vltima quantum ad executionem intra lineam prudentialem ad hoc vt ſit nobilior, & præſtatior virtus in comparatione ad alias.

AD Vigeſimum quartum argumentum reſpondetur, diſtinguendo antecedens; de ratione intrinſeca virtutis humanæ, eſt, quod conſiſtat in medio, diſtinguo maiorem; in medio dicente conformitatem ad rectam rationem, concedo antecedens. Aliter, ſeu ſecundum aliam conſiderationem, nego antecedens. Ergò illa virtus inter alias erit perfectior, cui magis, aut modo ſpecialiori convenit habere mediocritatem, ſeu conſiſtere in medio; diſtinguo conſequens; ſecundùm quod medium, ſeu mediocritas præciſsè dicit conformitatem cum recta ratione, concedo conſequentiam. Secundum aliam acceptionem, aut conſiderationem, nego conſequentiam. Medium enim, ſeu mediocritas attinens ad conſtitutionem virtutis, eſt illud medium, quod præciſsè dicit convenientiam, ſeu conformitatem cum recta ratione, magis deſerviens ad conſervationem illius, aut ad conſervandum ipſam in perfectiori gradu, & ſtatu. Et cum prudentia præceptiva inter omnes alias virtutes prudentiales, per ſe habeat conſervare rationem in ſuperiori ſtatu; videlicet maioris dominationis; inde eſt, quod obtinet, & conſervat elevatiorem rationem virtutis, & eſt præſtantior virtus intra dictam lineam.

AD Vigeſimum quintum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem diſtinguo maiorem; illi actus ſunt ſuperiores, & elevatiores reſpectu prudétię abſolutè ſũptę, qui maximè ei attribuuntur; diſtinguo, qui maximè ei attribuuntur; ideſt, communius, aut vt explicantes rationem communiorem, nego maiorem. Qui maximè ei attribuuntur;

id eſt, vt indicantes, & declarantes maximam eius perfectionem, & excellentiam, concedo maiorem. Et ſub diſtinctione tradita, nego minorem cum conſequentia. Quia etiam ſi actus attinentes ad eubuliam communius, aut frequentius attribuantur prudentiæ abſolutè conſideratæ, & vt media deſervientia ad declarandam eius operationem magis communem, & minus perfectam; quæ conſiſtit, ſeu ſtat in conſilio; tamen actus prudentiæ præceptivæ declarant, ſeu oſtendunt maximam, & ſpecialiorem perfectionem attinentem ad prudentiam, quatenus eſt magis domina, & magis dominans; quæ manifeſtatio proprijſsimè fit per præceptum, ſeu imperium, quod eſt actus illius. Vndè tàm ex ratione actus, quàm ex quocunque alio capite prudentia præceptiva habet, & oſtendit exceſſum perfectionis ſuper omnes alias virtutes, quæ numerantur, vt partes potentiales prudētiæ; & ſic eſt præſtantior omnibus illis.

AD Vltimum argumentum reſpondetur; conceſſo primo antecedenti, cum conſequentia, negando minorem ſubſumptam, Et ad probationem dico; quod quando Ariſtoteles attribuit ſagacitati, quod per ſe habeat bonitatem, ſeu quod per ſe ſit bona; ità vt idem ſit ſagacitas, & bona ſagacitas; non denegat prudentiæ præceptivæ, quod habeat non ſolum id ipſum; verum etiam inſinuat, quod contineat ſuperiorem gradum bonitatis, & perfectionis, dùm ei attribuit, quod per ſe ſit præceptiva, & magis dominans conformiter ad inclinationem naturæ rationalis. Et ſic ex illa doctrina nihil convincitur contra vltimam concluſionem, ſed ſemper talis concluſio ſalvatur, & verificatur.

CAPVT VNDECIMVM.

DE SENTENTIA.

LITTERA TEXTVS.

AVerò, quæ vocatur ſententia, qua benè ſentientes homines dicimus, ſententiamque habere, iudicium eſt rectum æqui, & boni viri, cuius hoc iuditium eſt. Bonum enim, & æquum virum ad ignoſcendum proclinem dicimus eſſe. Et veniam in aliquibus dare, bonum, & æquum eſſe. At venia, ſententia eſt iudicatiua recta æqui, & boni viri. Recta autem eſt ea, quæ eſt ipſius veracis. Omnes autem habitus non ſinè ratione ad idem tendunt. Nàm ſententiam, ſagacitatem, prudentiam, & mentem ad eoſdem afferentes, prudentes illos, atque ſagaces, & ſententiam habere, mentemque dicimus. Omnes enim hæ potentiæ extremorum ſunt, ac ſingularium. Atque quidē ea ratione, qua eſt idoneus ad ea iudicanda, de quibus eſt prudens, ſagax eſt, benèque ſentiens; aut ad dandam veniam aptus. Bona enim, & æqua, omnibus ſunt communia bonis, ea ratione, qua ad alium tendunt. Sunt autem ſingularia, & extrema ea omnia, quæ agi poſſunt. Et prudentēo, ortet ipſa cognoſcere. Et ſagacitas & ſententia circà hæc ipſa verſantur. Hæc autem ſunt extrema. & intellectus extremorum eſt ad partem vtranque. Etenim primorum terminorum, ac extremorum intellectus eſt, & non ratio. Is quidem ad demonſtrationes attinet immobilium terminorum, atque primorum. Is autem, qui in agendis rebus verſatur extremi, & contingentis, atque alterius propoſitionis. Hæc enim principia ſunt eius gratia cuius. Ex ſingulis enim oritur ipſum vniuerſale. Horum igitur ſenſum habere oportet. Hic autem eſt intellectus. Qua propter, & naturalia hæc eſſe videntur. Atque ſapiens quidem

dem natura eſt nemo, ſententiam autem habet & ſagacitatem, & intellectum natura. Signum autem eſt nos hæc etiam ætates ſequi putare. Atque hæc ætas intellectum, & ſententiam habet, tanquam cauſa ſit ipſa natura. Quo circa principium, & finis eſt ipſe intellectus. Ex his enim, & de his, ipſæ demonſtrationes efficiuntur. Quarè non minus eorum, qui ſunt experti, & ſenicrum, vel prudentium, & demonſtrabilibus ſententijs, opinionibus vè, quam ipſis demonſtrationibus mentem adhibere oportet. Quià namque iàm experientia viſum habent, principia ipſa cernunt. Quid igitur prudentia, & ſapientia eſt, in quibus vtraque verſatur, & diuerſarum animæ partium vtranque virtutem eſſe iàm diximus.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

DVO Sunt, quæ præcipuè efficit Ariſtoteles in hoc vndecimo capite, quod eſt vltimum huius tertij tractatus: primo enim manifeſtat quandam facultatem intellectualem pertinentem ad prudentiam, quæ eſt iudicativa de agendis, diſtincta à ſagacitate, & dicitur, ſeu denominatur gnome, vel ſententia. Secundo comparat partes potentiales, ex quibus prudentia ſimpliciter dicta, ſeu abſolutè conſiderata conſtat, inter ſe, & ad ipſam prudentiam cuius ſunt partes, ad oſtendendum quomodo inter ſe, ſe habeant, & quem gradum dignitatis vnaquæque obtineat. Et hæc in ſumma de littera textus.

PRIMA PARS.

IN Prima enim parte in ordine ad manifeſtationem ſententiæ, ſeu gnome dicit Philoſophus: *Ea verò, quæ vocatur ſententia, qua benè ſentientes homines dicimus. Sententiamque habere, iudicium eſt rectum æqui, & boni viri, cuius hoc iudicium eſt. Bonum enim, & æquum virum ad ignoſcendum procliuem dicimus eſſe, & veniam in aliquibus dare bonũ, & æquum eſſe. At venia ſententia eſt iudicatiua rectæ æqui, & boni viri. Recta autem eſt ea, quæ eſt ipſius veracis.*

IN Hoc enim textu, & parte capitis proponit Ariſtoteles, & manifeſtat propriam rationem illius virtutis prudentialis, quæ dicitur gnome, ſeu ſententia, cuius officium legitimum eſt bene iudicare, ſeu ſentire, aut ſententiam proferre circà agenda in aliquibus ſpecialibus, ſeu extraordinarijs caſibus, in quibus deficiunt principia communia, ſeu regulæ generales. Et pro huius ampliori declaratione: primò animadvertendum occurrit; in quo huiuſmodi ſententia, ſeu gnomè conveniat cùm ſagacitate; & in quo ab ea diſcrimẽ habeat, ſeu differat. Et hoc præmiſſo, deinde eſt procedendum ad oſtenſionem, ſeu manifeſtationem illius à ſimili, ſeu à paricate.

ITAQVE Sciendum eſt, quod ſagacitas, & gnome conveniunt quidem in eò, quod ſunt habitus iudicativi de agendis: & vterque habitus præſupponit inveſtigationem, ſeu conſultationem mediorum. Vndè ex tribus ſpeciebus actuum, qui ſub prudentia abſolutè, & ſimplicitèr dictæ continentur, vt ſunt conſiliari, iudicare, & præcipere; gnome per ſe habet exercere actus iudicandi; quarè proximius accedit ad ſagacitatem, & magis conformatur cùm illa, quàm cùm alijs ſpeciebus prudentiæ. Sed vlterius à ſagacitate differt in eo, quod ſagacitas iudicat de agendis modo ordinario: quià verſatur propriè, & per ſe circà illa agenda, quæ implurimum contingunt, & de quibus præſupponuntur regulæ, ſeu principia practica ad facilius efficiendum iudicium. At verò gnome iudicat de his, quæ ratò contingunt, & circà quæ deficiunt principia, ſeu regulæ deſervientes ſagacitati.

QVÆ Doctrina amplius declaratur, & illuſtratur exemplis. Intendit enim homo pro fine vivere temperatè: & ſuppoſita, aut præmiſſa iſta intentione finis; accedit prudentia, & per primam eius facultatem, ſeu partem, quæ eſt eubulia, inveſtigat, ſeu quærit media abſtinendi à venereis, & à ſuperfluo cibo, & potu: & tunc circà hæc media, quæ ſunt ordinaria, & de quibus dantur plures regulæ morales, ingræditur ſagacitas, de illis iudicando; an, quomodo, quando, vbi, & quibus modis talia media ſunt vtilia, vel in vtilia conformiter ad illas regulas in ordine ad finem intentum conſequendum. At verò gnome iudicat etiam de medijs, ſed modo elevatiori, & vbi regulæ ordinariæ deficiunt. Pro cuius declaratione adducit Magiſter Iabellus exemplum iudicij Salomonis, quod refertur libro tertio Regum capite 3. quando præcepit dividi infantem vivum ad exequendum iuſtitiam, & tribuendum vnicuique illarum duarum

mulierum litigantium, quod petebant. Vnde iudicium syneſis, ſeu ſagacitatis in practicis habet modum ſcientiæ communiter dictæ. Iudicium autem gnome imitatur intra lineam practicam modum operandi, ſeu iudicandi, quem in linea ſpeculativa habet, & obſervat ſapientia. Quare loco allegato Regum ad finem capitis dicitur. *Audiuit itaque omnis Iſrael iudicium, quod iudicaſſet Rex, & timuerunt Regem videntes ſapientiam Dei eſſe in eo ad faciendum iudicium.*

VLTERIVS Hæc differentia, quæ datur inter ſagacitatem, & gnome amplius declaratur, & manifeſtatur exẽplo deſumpto ex materia, ſeu ex linea iuſtitiæ, ex iuſtitia legali, & epicheia. Nàm ſicut iuſtitia legalis, ex eo quod verſatur circà agenda in vniverſali, in quo quam plures defectus poſſunt contingere reſpectu ſingularium; ideo indiget alia virtute ſpeciali, ſpecificè diſtincta ab ea, per quam corrigatur, & emendetur in caſibus non præventis, & in quibus non habet locum; ob quod præter iuſtitiam legalem datur alia ſpecies, quæ eſt æquitas, ſeu epicheia: ita pariformitèr, ſeu proportionabilitèr in parte intellectuali, & prudentiali præter ſagacitatem, quæ eſt facultas, ſeu virtus prudentialis, iudicativa in communi ſecundùm regulas practicas, ſeu principia practica generalia, quæ admittunt aliquos deffectus in particularibus; ob quod ſagacitas correſpondet, ſeu aſsimilatur iuſtitiæ legali; datur etiam alius habitus iudicativus, in ordine ad aliquos caſus rarò occurrentes, qui habitus correſpondet, aut aſsimilatur epicheiæ, & dicitur gnome. Vndè ſicut in voluntate ſe habet iuſtitia legalis, ità ſe habet in intellectu ſagacitas intra lineam prudentialem. Et ſicut ſe habet in voluntate epicheia, ſe habet in intellectu in linea, ſeu parte prudentiali gnome.

EX Qua doctrina hucuſque adducta legitimè deducitur, & evidentèr convincitur id; quod obitèr in alijs locis ad alios fines attingimus; ſcilicet gnome, ſeu ſententiam, & ſagacitatem eſſe habitus realitèr, & ſpecificè diſtinctos. Quod quidem aſſumptum ſuaderi poteſt primò: quia eo modo intra intellectum ſe habent inter ſe vt partes prudentiæ ſagacitas, & gnome; àc ſe habent in voluntate intra lineam iuſtitiæ, iuſtitia legalis, & epicheia. Sed iuſtitia legalis, & epicheia ſunt virtutes ſpecie differentes intra voluntatem. Vt conſtat ex dictis in ſuperiori libro quinto, capite decimo. Ergò etiam gnome, & ſyneſis, ſeu ſagacitas debent eſſe habitus, ſeu virtutes ſpecie differentes.

SECVNDO Hoc ipſum comprobatur; quia ſi proptèr aliquam rationem ſagacitas, & gnome eſſent habitus eiuſdem ſpeciei; maximè quia conveniunt in iudicando. Sed huiuſmodi convenientia non impedit, quod habeant diſtinctionem ſpecificam, dùm modo habeant diverſum modum iudicandi. Ergò optimè componitur, & ſtat, quod habeant diſtinctionem realem, & ſpecificam. Maior apparet certa, & minorem probo: & declaro in hunc modum; nàm etiam ſi in linea iuſtitiæ, iuſtitia commutativa, & diſtributiva conveniant in hoc, quod eſt reddere vnicuique, quod ſuum eſt: tamen quia diverſo modo, aut ſub diverſa ratione formali verſantur circà ſolutionem debiti; conſtituunt diverſas ſpecies iuſtitiæ. Et etiam intra lineam prudentiæ, quanvis eubulia, & ſagacitas conveniant in hoc, quod eſt operari circà agenda; tamen quia diverſo modo operantur; vna ſcilicet eubulia inveſtigando, & ſagacitas iudicando, conſtituunt duos habitus ſpecie differentes. Ergò pariformitèr etiam ſi ſagacitas, & gnome conveniant in iudicando de agendis: quia tamen diſcriminantur, ſeu differunt in modo iudicandi; cum ſagacitas iudicet modo ordinario, & & ſecundum regulas communes: gnome autem modo ſpeciali corrigente, aut modificante, ſeu elevante tales regulas; debent conſtituere habitus ſpecie differentes.

SED Dices, quod in iuſtitia diſtributiva, & commutativa, & inter eubuliam, & ſagacitatem datur diſtinctio non ſolùm ſecundùm magis, aut minus perfectum modum operandi, intra eandem lineam operativam, verum etiam ſecundum quod reſpiciunt diverſam rationem formalem obiectivam, & ſecundum quod exercent diverſas operationes: vt apparet manifeſtè inſpicendo, ſeu conſiderando attentè prædicta extrema. At vero gnome; & ſagacitas coincidunt in hoc, quod reſpiciunt idẽ formale obiectum, & exercẽt operationes eiuſdẽ rationis, quę ſolũ diſtingũtur ſecundũ modũ magis, aut minus perfectũ iudicãdi. Sed magis, & minus perfectum

fectũ intra eandẽ lineã operãdi nõ diuersificãt speciẽ; alias duę potentię intellectivę quarum vna intelligeret perfectius quàm alia, aut duæ potentiæ visivæ, inter quas daretur maior, aut minor, sivè intensior, aut remissior virtus ad videndum, essent specie distinctæ. Ergò ex eo quod inter iustitiam distributivam, & commutativã detur distinctio specifica, & inter eubuliã, & sagacitatem interveniat similis distinctio: ex hoc tamen non convincitur, quod sagacitas, & gnome debeant differe specificè inter se.

SED Contra hoc est; nam etiam si magis, & minus, in quibus sub eadẽ ratione formali solum diversificatur quantitas, seu materia, non causent, nec inferant distinctionem specificam; tamen magis, & minus, in quibus non solum variatur quantitas, sed etiam ratio formalis obiectiva, speciem diversificant. Sed sagacitas, & gnome eliciunt actus, seu exercent iuditia magis, & minus perfecta, non solum secundum diversitatem quantitativam. Sed etiam secundum diversitatem formalem. Ergò quem ad modum iustitia distributiba, & commutativa inter se cõparatæ constituunt habitus, seu virtutes specie differentes, etiam sagacitas, & gnome debent illas constituere. Maiorem sic ostendo exemplo desumpto ex liberalitate, & manificentia, quæ sunt virtutes versantes circà bona externà, & taliter operantes circa ea: quod vna, scilicet magnificentia versatur circà bona magna, & magnos sumptus, qui efficiuntur ex illis bonis; & alia; videlicet liberalitas occupatur circà largitiones, & sumptus mediocres: & quia in istis duabus virtutibus non solum variatur quantitas bonorum inspectorum, sed etiam ratio formalis obiectiva, sub qua illa bona inspiciuntur, & dicti habitus exercentur circà illa: ideò liberalitas, & magnificentia constituunt duas virtutes specie differentes. Et simile etiam apparet in magnanimitate, & philotimia, quæ versantur circa eandem materiam, nempè circa honores, magnanimitas quidẽ circa honores magnos: & philotimia circa honores parvos: & quia in eis non solũ variatur, aut diversificatur quantitas, seu materia, verum etiã ratio formalis inspiciendi honores, ideò constituunt duas virtutes morales specie differentes. Ergò quando diversitas secundum magis, & minus, non solum se tenet ex parte materiæ, verum etiam ex parte formæ, est sufficiens ratio ad hoc, vt extrema, inter quæ versatur talis differentia, constituat diversas species. Et minorem probo; sagacitas enim formaliter dicit ordinem ad iudicandum sub ratione communi regulari, & ordinaria; quæ subiecta apparet pluribus deffectibus, gnome autem dicit ordinem ad iudicandum sub ratione specialissima, per regulas superiores, seu altiora principia. Sed istæ secundum quod per se attenduntur, & inspiciuntur, sunt diversę rationes formales. Ergò sagacitas, & gnome dicunt ordinem ad iudicandum magis, & minus perfectè. Non quomodocunque; sed sub diversis rationibus formalibus præstantibus diversam specificationem. Et consequenter, debent constituere diversas species.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius hæc ratio. Quia magis, & minus, seu maior, & minor perfectio, quæ in iudicando practicè reperitur inter sagacitatem, & gnome in ordine ad agenda, se habet ad modum maioris, & minoris perfectionis, quæ in linea speculativa reperitur inter scientiam, & sapientiam in ordine ad iudicandum de conclusionibus; & etiam ad modum, quo maior, & minor perfectio reperiuntur inter epicheiam, & iustitiam legalem; vt apparet, & constat inspiciendo attentè modum, quo omnia prædicta se habent, tam in comparatione ad propria obiecta, quàm comparando ea inter se. Sed maior, & minor perfectio, quæ reperitur inter scientiam, & sapientiam in ordine ad cõtemplandum, & iudicandum conclusiones, & quæ etiam reperitur inter iustitiam legalem, & epicheiam in ordine ad constituendam æqualitatem, sunt sufficientes ad diversificandum species. Ergo etiam maior, & minor perfectio, quæ repetitur inter sagacitatem, & gnome debet esse sufficiens ad constituendas, & multiplicandas virtutes, seu habitus specie differentes.

ET Pro ampliori declaratione huius habitus, seu virtutis gnome vel scientiæ; inquires: quomodo hæc virtus se habeat in comparatione ad alias; an videlicet ex eo quod operatur modo ita speciali, & elevato, sit præstantior, & perfectior cæteris alijs virtutibus; an vero dentur aliquæ, vel aliqua saltim virtus humana habens modum elevatiorem operandi, & quæ sit perfectior illa.

AD Quam interrogationem respondetur; quod si conferentia, seu comparatio fiat inter gnome, & alias virtu-

BIBLIOTECA PROVINCIAL Y REGIST.

tes morales, & intellectuales condiuisas, & contrapositas prudentiæ; idem iudicium est efficiendum de ista virtute indicativa, àc efficitur de prudentia. Vnde respectu illarum virtutum, respectu quarum prudentia habet excessum perfectionis, quales sunt omnes virtutes morales generalitèr loquendo de illis: & etiam virtutes intellectuales attinentes ad partem practicam, quales sunt artes: respectu enim istarum habet excessum, & est perfectior virtus gnome. Respectu autem illarum, à quibus exceditur prudentia: qualis est sapientia, & aliæ huiusmodi attinentes ad lineam speculativam; ab his etiam exceditur gnome; ita vt virtutes intellectuales speculativæ, & specialiter sapientia habeant præstantiam, & excessum perfectionis respectu gnome conformiter ad ea, quæ de sapientia, & prudentia docet Philosophus; tum in capite septimo præcedenti: tum in capite duodecimo sequenti. Si autem comparatio fiat intra spheram, seu lineam ipsius prudentiæ; potest fieri triplex comparatio: nimirum, vel ad eubuliam: vel ad sagacitatem, vel ad habitum prudentiæ præceptivæ. Et claritatis gratia de his tribus comparationibus iudicium efficiemus seorsim per tres conclusiones, proponendo distinctè propriam conclusionem de vnaquaque earum.

SIT Prima conclusio: facta comparatione inter gnome, & eubuliam: gnome est virtus simplicitèr perfectior, quàm eubulia. Hæc conclusio suadetur primò. Cõparando enim virtutes inter se illa est perfectior, in qua melius, & præstantius reperitur, aut salvatur ratio virtutis. Sed ratio virtutis melius, perfectius, & præstantius salvatur in gnome, quàm in eubulia. Ergò perfectior virtus est gnome, quàm eubulia. Maior per inductionem constat discurrendo per omnia genera virtutum, in quibus verificatur doctrina in ea contenta. Et minorem probo: ratio virtutis secundum doctrinam, quam tradit Aristoteles in superiori libro secundo in principio capitis dicti sexti, stat in eo, quod bonum faciat habentem; & opus eius bonum reddat. Sed gnome facit meliorem habentem ipsam; & reddit melius eius opus, quàm eubulia. Ergò melius, & præstantius participat rationem virtutis quàm eubulia. Vltimam maiorem, probo eubulia perficit habentem ipsam circà inquisitionem, seu investigationem; & habet, seu exercet actum dubitandi, & inquirendi; sistendo in ipsa dubitatione, & investigatione. Gnome autem perficit hominem in ordine ad iudicandum, & exercet actus perfectissimi iudicij, quale fuit iudicium Salomonis ad servandum seu declarandum ius mulierum litigantiam super infantem vivum. Sed perfectior status est iudicantis, quàm dubitantis. Et perfectior actus est iudicium, seu actus iudicandi circà determinatam materiam: quàm actus dubitationis, & inquisitionis. Ergò gnome facit meliorem habentem ipsam, & illius actum, quàm eubulia. Et consequenter, perfectius contrahit, & participat rationem virtutis: & sic constituit meliorem, & præstantiorem virtutem.

SECVNDO Suadetur eadem conclusio: illa enim virtus, quæ respectu alterius taliter se habet; quod per se sit ordinata, & quasi subordinata, ad alteram, & quasi ministrans ei: est inferior, & imperfectior, quam illa, ad quam ordinatur, & cui per se deservit. Sed eubulia, & gnome taliter se habent, quod eubulia per se est ordinata ad gnome: & illi ministrat. Ergò facta comparatione inter eubuliam, & gnome, perfectior virtus est gnome, quàm eubulia. Maiorem sic ostendo: cum enim virtutes ex eo quod sunt habitus observent eundem modum specificationis; àc habent, aut observant potentiæ; idem iudicium debet effici, quantum ad specificationem, & perfectionem inter virtutes, àc inter potentias. Sed inter potentias reperitur, quod ex eo quod potentiæ sensitivæ exteriores, per se sunt ordinatæ, & deservientes interioribus; & quia sensus interiores sunt subordinati, & deservientes intellectui: ideò sensus externi sunt inferiores, & imperfectiores, quàm interni; & sensus interni sunt inferiores, & multò imperfectiores, quàm intellectus. Ergò etiam inter virtutes: illa, quæ respectu alterius taliter se habet: quod per se sit ordinata ad alteram, & illi ministrans; est imperfectior, quam illa, cui deservit, & subordinatur. Et minorem probo: eubulia, secundum se est virtus inquisitiva, dubitans, & investigans circà media conducentia ad finem intentum assequendum; gnome autem est facultas, seu virtus iudicativa illorum mediorum: vt constat ex proprijs rationibus vtriusque dictæ virtutis. Sed inquisitio, & investigatio mediorum, fit, seu exercetur in ordine ad hoc vt de illis iudicetur. Ergò ratio propria attinens ad eubuliam, & etiam ipsa eubulia ordinatur ad virtutem gnome; & sic facta comparatione inter

eubu-

eubuliam, & gnome; inferior virtus est eubulia, & minus perfecta, quàm gnome.

SED Dices, istam rationem esse valde defectuosam, & inefficacem ad convincendum intentum. Nàm si ex illa suaderetur, aut probaretur assumptum convinceretur etiam, quod voluntas esset perfectior potentia, quàm intellectus: quia ex eo probamus excessum virtutis gnome in comparatione ad eubuliam: quia eubulia subordinatur gnome, seu ordinatur ad illam tanquàm ad posteriorem. Sed etiam intellectus ordinatur ad voluntatem, respiciendo eam vt posteriorem potentiam. Ergò eodem modo convincitur excessus voluntatis supra intellectum. Et cum hoc non possit admitti, nec admittendum est; quod ex ea aliquid convincatur.

SED Contra hoc sic insurgo: quiâ etiam si intellectus præcedat voluntatem, & actus intellectus præcedant actus voluntatis; tamen hoc non provenit propter dependentiam, quam intellectus, & eius actus habeant à voluntate, nec propter aliquam inferioritatem, quam respectu voluntatis ostendunt; sed potius habent dictam præcedentiam; ex eo, quod voluntas in operando dependet ab intellectu, & eius actibus, tanquàm à principio, seu causa regulante, & dirigente ipsam, ad hoc vt voluntas operetur prosequendo, aut fugiendo: amando, aut odio habendo: ob quod via perfectionis, & dignitatis; potius voluntas est subordinata intellectui, quàm intellectus voluntati. Ergò non obstat, quod intellectus sit perfectior potentia voluntate; ad hoc vt ex subordinatione, & inferioritate habituum, & potentiarum rectè inferatur, quod illi habitus, & potentiæ, quæ inter se habent subordinationem; sint inferiores subordinati respectu illorum, quibus subordinantur. Et cum eubulia subordinetur gnome; fit consequens; gnome esse virtutem perfectiorem, quàm eubuliam.

SED Contra hoc obijcies primo: habitus notificantur, & cognoscuntur per actus. Sed actus correspondentes eubuliæ videntur perfectiores, quàm actus attinentes ad gnome. Ergò etiam ipsa virtus gnome est perfectior, quàm eubulia. Minorem probo; actus pertinentes ad eubuliam sunt actus consiliandi; quiâ vt docet Philosophus in superiori capite 9. eubulia est virtus benè consiliativa: & actus gnome sunt actus iudicandi. Sed intra prudentiam perfectior actus videtur actus consiliandi, quàm actus iudicãdi, dicente Philosopho in superiori capite quinto in principio, quod prudentis est benè consulere circà ea, quæ sibi sunt bona, & ad benè vivendum absolutè conducunt. Et in superiori capite 7. post medium dicit: *Quod prudentis maximè hoc opus dicimus, esse, benè consulere.* Ergò actus correspondentes eubuliæ sunt perfectiores, quàm actus attinentes ad gnome. Et consequentèr, ipsa virtus eubuliæ debet esse perfectior, quàm gnome.

SECVNDO Nàm id, quod dependet ab alio, inquantum tale, est imperfectius, quàm id, à quo dependet. Sed gnome dependet ab eubulia, & eubulia non habet dependentiam à gnome. Ergò perfectior est eubulia, quàm gnome. Maior constat, & minorem probo; id, quod necessariò præsupponit aliud, & non potest habere esse sinè illo, dependet ab eo, quod præsupponit. Sed gnome necessariò præsupponit eubuliam, & actus eius; ità vt si non præsupponatur eubulia, seu bona consultatio, non possit dari gnome, seu exercitium illius: cum ad gnome propriè pertineat iudicare modo speciali, & perfectissimo circà media congruentia, seu vtiliora ad consequendum finem; & non possit dari tale iudicium, absque eo quod supponatur inquisitio, seu investigatio mediorum, quod fit per eubuliam: & ex alio capite investigatio potest dari sinè perfecto iudicio talium mediorũ. Ergò eubulia, & gnome talitèr se habent quod gnome dependet ab eubulia, & non econversò. Itaque eubulia habet esse independentius, & superius. Et consequentèr, est virtus perfectior, quàm gnome.

RESPONDETVR Ad primum, quod quando Aristoteles incipiens manifestationem prudentiæ in superiori capite quinto, illam explicat per ordinem ad consultationem, dicens; quod prudentis est benè consulere: incipit declarationem prudentiæ ab eo, quod imperfectius est in ea; observando regulas naturæ, quantum ad hoc; quod ab imperfectioribus incipiatur, vt postea procedatur, & deveniatur ad perfectiora; & simul observans ordinem, seu regulam doctrinæ stantem in eo, quod in materijs scientiarum procedatur incipiendo à notioribus quoad nos ad perveniendum ad ea, quæ sunt magis nota secundùm se; & cùm imperfectiora, & magis vniversalia quantùm ad lineam speculativam; & in linea

prac-

practica ea,quæ habent magis communes,seu ordinarias operationes, sint nobis magis nota;ideò ab eis est incipiendum, quare ex textu Aristoteles magis confirmatur doctrina adducta;quantum ad hoc quod eubulia,seu bona consultatio sit imperfectior,quàm gnome,vt est assertum, quàm ècontrario. Itaque primum argumentum nihil convincit contra resolutionem propositam.

AD Secundum respondetur, distingnendo maiorem:id,quod dependet ab alio,est imperfectius,quam id,à quo depẽdet,distinguo maiorem,si dependeat cum subordinatione, & inferioritate respectu illius,concedo maiorem. Si dependeat ab illo dependentia ministeriali, seu instrumẽtali,tanquã à ministro,seu instrumẽto, nego maiorem. Sed gnome dependet ab eubulia,& non èconverso,distinguo similiter minorem:dependet ministerialiter, tanquam ab inferiori ministrante,concedo minorem. Dependet tanquam à principaliori, & superiori, cui subordinetur, nego minorem, & consequentiam. Quia dependentia ab alio, tanquam à ministrante, & vt ab inferiori, quod subordinetur, non causat imperfectionem in dependente: ita vt dependens sit imperfectius,quàm id,à quo dependet. Nam formà rationalis dependet à materia quantum ad constitutionem hominis,& tamẽ in constitutione hominis non est imperfectior anima rationalis, quàm materia. Similiter quælibet alia forma substantialis dum informat materiam primam,&constituit compositum substantiale, dependet à dispositionibus accidentalibus conservantibus ipsam,& tamen forma substantialis,quæ verè,& propriè est substantia, non est imperfectior, quàm accidentia, sed simpliciter perfectior omnibus illis. Similiter sensus interni dependẽt à sensibus externis ad hoc, vt operentur ; & intellectus dependet tam à sensibus externis, quàm ab internis , & tamen nec sensus externi sunt perfectiores internis;nec aliquis sensus internus, aut externus est perfectior intellectu.Quia dictæ dependentiæ solum sunt ministeriales: hoc est,tanquam ab inferiori se habente, sicut instrumento, aut ministro, & hoc non tollit maiorem perfectionem ab eo quod est dependens. Et cum virtus gnome respectu eubuliæ solùm habeat hoc genus dependentiæ ministerialis ; ideò non impedit , quod talis virtus gnome conservet superiotitatem,&maioremperfectionem,quàm eubulia,seu quod sit perfectior illa,

SIT Secunda conclusio; si comparetur virtus gnome ad synesim,seu ad sagacitatem, perfectior est gnome, quàm sagacitas.Hæc conclusio ex supra dictis sufficienter constat.Et ideò breviter probatur:perfectius est id, quod non admittit sed potius excludit à sua materia omnẽ defectum,quàm id,quod relinquit locum, & ex se non habet vim,aut vires sufficiẽtes ad excludendum omnem defectum. Sed sagacitas,& gnome taliter se habent; quod sagacitas iudicans in vniversali de agendis,quæ respicit,vt propriam materiam, relinquit locum ad hoc vt in tali materia possit contingere defectus;gnome autem iudicans in casibus particularibus,non admittit exceptionem , nec relinquit locum ad hoc vt in sua propria materia interveniat defectus. Ergò perfectior virtus est gnome quàm synesis,seu sagacitas.

SECVNDO; quia id,quod corrigit aliud,& evitat,seu suplet defectus illius,est perfectius,quàm id,quod corrigitur,& quod habet defectum suplendum. Sed gnome corrigit synesim, & suplet eius defectum, vbi difficiunt regulæ, seu principia practica, quibus vtitur sagacitas;vt constat ex paritate adducta inter sagacitatem,&gnome in comparatione ad iustitiam legalem , & epicheiam. Ergò perfectior est virtus gnome quàm sagacitas.

SED Obijcies inter habitus intellectuales,ille est superior, & perfectior qui respicit res, seu obiecta propria magis in vniversali: quia hoc modo videtur magis abstrahere à materia , & habere perfectionem intellectualem. Sed synesis, seu sagacitas est habitus intellectualis, & versatur circa obiectum vniversalius, quàm gnome. Ergò perfectior habitus,seu virtus est sagacitas,quàm gnome.

CONFIRMATVR Quia illud videtur perfectius,quod magis perficit; sed sagacitas,ex eo quod est habitus iudicans, & perficiens intellectum sub ratione magis ampla,& magis vniversali;extenditur ad iudicandum , & perficiendum plusquam gnome,& videtur perficere magis quàm gnome. Ergo perfectior est sagacitas quam gnome.

RESPONDETVRAd primum distinguendo maiorem: ille habitus in linea intellectuali est perfectior , qui respicit res magis in communi, seu magis in vniversali,distingno maiorem:inter habitus speculativos,transeat maior. Inter habitus

prac-

practicos, quales sunt sagacitas, & gnome, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Quia etiam si respicientia obiecti sub ratione elevatiori, & magis vniversali. Constituat habitum intellectualem magis perfectum inter speculativos; tamen in linea practica non contingit sic, sed potius è contrario. Quia cùm habitus practici directè, & per se versentur circà agenda in singulari, in quibus oportet inspicere, & penetrare omnes particulares circunstantias hic, & nunc occurrentes, quod melius, & plenius fit in singulari, quàm in communi: fit consequens, quod in linea practica melior est habitus respicieus obiectum magis in particulari, seu in singulari: & cum hoc proprius competat gnome, quàm sagacitati; ideò gnome est perfectior virtus.

AD Secundum respondetur, distinguendo maiorem; illa est perfectior virtus, quæ magis perficit, distinguo; quæ magis perficit intensivè, concedo maiorem. Quæ magis perficit solum extensivè, nego maiorem. Sed sagacitas magis perficit, distinguo minorem; perficit magis extensivè, omitto minorem. Perficit magis intensivè, nego minorem, & consequentiam. Quod clarè instatur, seu apparet in epicheia incomparatione ad iustitiam legalem: nàm iustitia legalis amplior, seu magis extensa virtus est, quàm epicheia, & ad plus perficiendum extenditur: & tamen simpliciter, & absolutè loquendo, epicheia est virtus perfectior quàm iustitia legalis: quia sub perfectiori ratione operatur, emendando, & perficiendo iustitiam legalem in casibus, in quibus observatio legum non habet locum. Et sic pariformitèr in præsenti casu contingit inter sagacitatem, & gnome. Quia licet sagacitas habeat maiorem extensionem, in operando, & perficiendo quàm gnome, tamen gnome est perfectior intensivè, & simpliciter.

SIT Tertia conclusio: si comparetur gnome ad prudentiam præceptivam; perfectior habitus, seu virtus est prudentia præceptiva quàm gnome. Hæc conclusio probatur primo; nàm sicut in potentijs, sic etiam in habitibus, ille habitus est perfectior alio, cui alius habitus per se subordinatur, deserviendo, & ministrando illi, sed gnome per se subordinatur, & per se deservit prudentiæ præceptivæ. Ergò perfectior est prudentia præceptiva, quàm gnome. Maior constat ex paritate potentiarum. Et minor suadetur declarando officium, quod per se pertinet ad vnanquanque ex his duabus virtutibus nam officium proprium gnome est iudicare modo speciali de agendis, officium autem prudentiæ præceptivæ est præcipere circa ea, quæ iudicata sunt per synesim, & gnome, & approbata manèt, vt vtilia ad finem intentum adipiscendum ad hoc vt mandétur executioni; vnde sagacitas; & gnome ad hoc exerceant iudiciũ, & vt id, quod iudicant, & approbant, vt conveniens ad assequendum determinatum finem intentum, exequatur; & cùm hoc fiat mediante imperio, seu mediante prudentia præceptiva; indè constat, sagacitatem, & gnome per se habere subordinationem ad prudentiam præceptivam; & esse inferiores respectu illius.

SECVNDO, Quia in linea potentiarum, tantò aliqua potentia apparet præstantior, superior, & perfectior, quantò est magis domina, seu dominativa. Sed magis domina, seu dominans, & dominativa apparet prudentia præceptiva, quàm gnome: cùm dominium, seu dominatio ostendatur, & declaretur per præceptum, & dicta prudentia sit per se imperativa, seu præceptiva, quod non convenit verè, & propriè gnome. Ergò comparando inter se prudentiam præceptivam, & gnome perfectior est illa, quàm ista.

SED Contra hoc arguitur primò: illa virtus videtur perfectior, quæ habet specialissimũ, seu specialiorẽ modum operãdi, & non relinquit locum defectui, seu deceptioni, quàm illa, quæ potest errare, & deficere. Sed intra lineam prudentialem gnome habet specialissimum operandi, & non relinquit locum adhoc, vt circà suam materiam, seu propriam spheram contingat error, seu defectus: nàm cum prudentia præceptiva sequatur non solùm iudicium factum per gnome, verum etiam iudicium factum, seu exercitum per synesim, in quo quidem iuditio synesis facto, seu formato conformitèr ad regulas, seu principia communia, possit intervenire error, & defectus; etiam in prudentia videtur posse intervenire similis error, & defectus. Ergò perfectior ratio virtutis reperitur in gnome quàm in prudentia præceptiva. Et consequenter, gnome est perfectior virtus, quàm dicta prudentia.

SECVNDO Quia applicando determinatè considerationem ad actus gnome habet perfectiores actus, quam pru-

prudentia præceptiva. Ergò est virtus perfectior. Consequentia patet, quià esse habituum, & virtutũ per actus proprios, seu per conditionem, & qualitatem eorum manifestatur. Et antecedens probo: actus gnome sunt actus pertinẽtes ad intellectum; actus vero prudentiæ præceptivæ sunt actus voluntatis. Sed perfectiores sunt actus intellectus, quàm actus voluntatis, sicut, & ipse intellectus est perfectior voluntate; vt nunc suppono, tum ex Aristotele lib. 10 sequenti, cap. 6. & 7. tum ex D. Thom. 1. parte quæst. 82. art. 3. Ergò perfectiores actus elicit gnome quàm prudentia præceptiva. Maiorem sic ostendo: actus enim gnome sunt actus iudicandi, & cum iudicium sit proprijssima operatio intellectus; ideò certissimũ apparet, quod actus attinentes ad gnome sunt actus intellectus. Vlterius actus prudentiæ præceptivæ sunt actus imperij; & cum imperium habeat vim movendi, & applicandi, immò, & compellendi potentias, quibus imperat ad exequendum præceptum propositum; & compellere, & applicare potentias ad opus, sit proprium voluntatis; videtur quod actus imperandi, seu præcipiendi sint actus voluntatis. Ergò actus prædictarum virtutum, scilicet gnome, & prudentiæ præceptivæ, taliter se habent, quod actus gnome pertinent ad intellectum, & actus prudentiæ præceptivæ pertinent ad voluntatem. Et cũ actus intellectus sint perfectiores, quam actus voluntatis; ob quod Aristoteles infrà in loco allegato docet: fœlicitatem: quæ est summa, & maxima humanarum perfectionum, consistere in actu intellectus, quià in tali actu salvatur maior perfectio attinens ad vitam humanam. Et sic perfectiores actus habet, & perfectior virtus est gnome, quàm prudentia præceptiva.

RESPONDETVR Ad primum distinguendo maiorem; cæteris paribus, concedo maiorem: Si cætera non sint paria, nego maiorem; & sub eadẽ distinctione minoris, nego consequentiam. Quià perfectio habituum practicorum desumitur principaliter ex superiori, & excellentiori modo operandi sinè subordinatione ad alterum: aut ministratione respectu alicuius alterius, qui vt superior, & excellentior respiciatur; & non præcisse ex maiori, vel minori exclusione erroris, aut defectus. Nã ex eo quod ars frenefactiva subordinatur æquestri, & illi ministrat; & ars æquestris subordinatur similiter militari, & militaris politicæ; etiam si detur locus ad plures errores, seu defectus committendos in politica, quam in frenefactiva, & æquestri, àc militari; quià tamen politica modo superiori procedit; & cæteri habitus relati, ei subordinantur; ideò est habitus, seu ars simpliciter perfectior alijs. Et similiter in præsenti, quànvis enim in prudentia præceptiva relinquatur aut reperiatur locus ad hoc, vt per accidens detur error, aut defectus in eius materia, tamen quia superiori modo operatur, & tam sagacitas, quàm ipsa virtus gnome illi subordinantur; ideò intrà lineam practicam participat perfectiorem rationem virtutis; àc per consequens, est perfectior virtus practica, quàm gnome.

AD Secundum respondetur, negando quod actus prudentiæ præceptivæ sint actus attinentes ad voluntatem; & ad probationem adductam; scilicet quod ad virtutem præceptivam pertinet applicare, & cõpellere; dico, quod non attinet ad illam, quod applicet, & compellat immediatè, & per se ipsam; sed mediantibus alijs inferioribus ministris, seu potentijs. Ad eum modum, quo in exteriori politica experitur; nam etiam si maximè, & principalissimè ad Principem pertineat imperare; tamen applicatio ad executionem, & impulsus violentus ad observantiam imperij, aut præcepti non pertinet immediate ad Principem, sed mediatè; hoc est, medijs alijs iudicibus, seu ministris inferioribus. Et eodem modo in præsenti, quànvis ad intellectum non pertineat applicare, & compellere immediatè, & per se ipsum potentias inferiores ad exequendum opus præceptum: sed hoc efficiat mediantè voluntate, quæ in politica monastica est immediatior ministra ipsius intellectus: hoc quidem non tollit quod imperare sit actus proprius, & perfectissimus potentiæ intellectivæ; & non minus perfectus, sed potius perfectior, vtpotè superiori modo procedens, quàm actus iudicativi attinentes ad gnome. Quare perfectiores sunt actus prudentiæ præceptivæ, quàm actus gnome, & sic etiam semper remanet, quod prudentia præceptiva sit perfectior virtus, quàm gnome,

ET Si inquiras de subiecto huius virtutis gnome, quod sit, & sub qua ratione perficiatur ab hac virtute.

EX Dictis respondetur facile, subiectum correspondens gnome esse intellectum practicum, in quantum practicus est. Cuius ratio est clara. Nam in illa potentia recipitur quælibet virtus, tanquàm

quàm in primo ſubiecti, cuius actus exercet. Sed gnome ſolùm exercet actus attinentes ad intellectum; cum ſit virtus iudicativa; & omnes eius actus ſint iuditia, quæ ſolùm ad intellectum pertinent. Ergò gnome reſpicit intellectum, tanquã proprium ipſius ſubiectum. Et quod ſolùm ſubiectetur in intellectu practico conſtat ex eo, quod licet iudicet, non ſiſtit in iuditio ſed iudicat de agendis in ordine ad operationem, quo attinet ad intellectum practicum. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte eiuſdem capitis in ordine ad intentum ſuperius propoſitum ſic proſequitur Ariſtoteles: *Omnes autem habitus non ſine ratione ad idem tendunt. Nam ſententiam, ſagacitatem, prudentiam, & mentem ad eoſdem afferentes, prudentes illos, atque ſagaces, & ſententiam habere, mentemque dicimus. Omnes enim hæ potentiæ extremorum ſunt, àc ſingularium. Atque idem ea ratione, qua eſt idoneus ad ea iudicanda, de quibus eſt prudens, ſagax eſt, beneque ſentiens, aut ad dandam veniam aptus. Bona enim, & æqua, omnibus ſunt communia bonis; ea ratione, qua ad alium tendunt. Sunt autem ſingularia, & extrema ea omnia, quæ agi poſſunt. Et prudentiæ oportet ipſa cognoſcere. Et ſagacitas, & ipſa ſententia circa hæc ipſa verſantur. Hæc autem ſunt extrema. Et intellectus extremorum eſt ad partem vtranque. Etenim primorum terminorum, àc extremorum intellectus eſt, & non ratio. Is quidem ad demonſtrationes attinet immouilium terminorum, atque primorum, is autem, qui in agendis rebus verſatur, extremi, & contingentis, atque alterius propoſitionis. Hæc enim principia ſunt eius, gratia cuius. Ex ſingulis enim oritur ipſum vniuerſale. Horum igitur ſenſum habere oportet. Hic autem eſt intellectus. Qua propter, & naturalia hæc eſſe videntur. Atque ſapiens quidem natura eſt nemo; ſententiam autem habet, & ſagacitatem, & intellectum natura. Signum autem eſt, nos hæc etiam ætates ſequi putare, atque hæc ætates intellectum, & ſententiam habet tanquam cauſa ſit ipſa natura.*

IN Hoc enim textu comparat Philoſophus inter ſe, ſententiam, ſeu gnome, ſagacitatem, & mẽtem, ſeu eubuliam, & etiam circà obiectum, ſeu materiam, circa quam verſatur, & dicit: quod omnes iſtæ potentiæ conveniunt in eo, quod verſantur circa extrema, & circà ſingularia; & prædictos habitus nominat nomine potentiæ; ex eo quod cum de ratione potentiæ ſit, quod ſit principium proximum, ſeu immediatum operandi; & in omnibus dictis habitibus inveniatur aliquo modo talis ratio principij proximi: ideò illos denominat potentias.

ET Deinde probat, quod verſentur circà ſingularia. Et primo ſuadet hoc aſſumptum de tribus habitibus attinentibus ad prudentiam; hoc pacto: circà illa propriè, & per ſe verſantur ſagacitas, & gnome, ſeu ſententia, circà quæ verſatur prudentia præceptiva. Sed prudentia præceptiva propriè verſatur circà extrema, ſeu ſingularia. Ergo etiam ſagacitas, & ſententia propriè debent verſari circà ſingularia. Maior declaratur amplius: circà illa propriè verſatur prudentia præceptiva imperando, ſeu ponendo præceptum: quæ iudicantur vtilia ad finem aſſequendum. Sed ea, quæ iudicantur vtilia ad finem aſſequendum, ſunt propria, & per ſe obiecta ſagacitatis, & ſententiæ. Ergò circà illa obiecta propriè, & per ſe verſantur ſagacitas, & ſententia, circà quę verſatur prudentia præceptiva. Et primam minorem probo. Circà illa per ſe verſatur prudentia præceptiva, quæ ſunt agenda: quia ſolum de agendis datur præceptum, ſed agenda ſolum ſunt ſingularia: tum quia vt dicitur libro primo methaphiſycæ; actiones ſolum ſunt ſingularium: tum quia inductivè omnia percurrendo; actiones intantum conveniunt rebus, & de illis verificantur in vniverſali; inquantum conveniunt ſingularibus, & de illis verificantur; ideò enim verificatur, quod ſanatur homo, inquantum verificatur, quod ſanatur hic homo. Et ex eo ſalvatur, quod homo ædificat, operatur, calefit, aut frigefit; quia iſte homo, aut ille, aut alius homo in individuo calefit, aut frigefit, aut ædificat, vel operatur; ſimiliter intantum de ſubſtantia dicitur, quod ſubſtat accidentibus, inquantum hæc, vel illa, vel alia ſubſtantia particularis ſubſtant. Ergò prudentia præceptiva ſolum verſatur circà ſimgularia: & conſequenter, idem habent, & in eodem conveniunt ſagacitas, & ſententia

DEINDE Quod intellectus verſetur circà extrema, ſeu ſingularia probat deinde Philoſophus. Et ne ignorantia vocum cauſetur confuſio in hac materia animadvertendum venit; Ariſtotelẽ pro eodem vſurpare in præſenti extrema, ac ſingularia: ex eo, quod ſingularia ipſa rationem habent extremorum reſpectu vniverſalium. Vnde in deſcriptione prædica-

dicamenti communitèr solet dici: quod prædicamentum est: *Series, seu coordinatio prædicatorum superiorum, & inferiorum ab vnico supremo gradu, quod est genus generalissimum, vsque ad extremum infimum.* Quod est individuum, in quo prædicamentum terminatur. Ex quo constat, quod individua, seu singularia cuiuslibet lineæ, & prædicamenti habent rationem extremi respectu vniversalium.

QVA Animadversione præmissa; imprimis iudico quod in relato textu nomine *mentis* intelligere, aut proponere Philosophum, eubuliam, qui est alius habitus, seu virtus prudentialis, quæ simul cum alijs præfatis constituit prudentiam absolutè, & simpliciter sumptam. Et casu, quo nomine *mentis* proponat intellectum, vt volunt aliqui; suadetur etiam, quod intellectus conveniat cùm prædictis habitibus prudentialibus in respiciendo prædicta extrema, seu singularia. Quia intellectus, vel est practicus, vel speculativus; siquidèm non datur alius modus attingendi, aut inspiciendi verum, quod attinet ad intellectum. Et si intellectus est practicus præcisè versatur, vel circà facienda, mediante arte, vel circà agenda per prudentiam: & cum vtroque modo interveniat actio, vel factio; quæ solùm dantur circà singularia: ideò si intellectus est practicus, quomodocunque se habeat versatur circà extrema, seu circà singularia. Si autem intellectus est speculativus, & per se versatur circà contemplationem rationum vniversaliam; etiàm habet necessariò attingere singularia; tùm quià intellectus format cognitionem speculativam vniversalium per abstrationem naturæ à phantasmatibus, & à conditionibus individualibus, seu singularibus, cùm quibus natura vniversalis, quæ abstrahitur, ad hoc, vt contempletur, erat involuta. Sed non potest natura abstrahi specialitèr abstractione positiva, quin saltim in directè attingantur, & cognoscantur singularia. Ergò ad intellectum speculativum pertinet attingentia, & cognitio singularium. Tùm quià intellectus speculativus, contemplando purè, & secluso omni ordine ad operationem, format affirmationes, & negationes, seu propositiones affirmativas, & negativas rerum singularium: vt quod Petrus, non est Paulus, & alias similes. Sed hoc non potest salvari, quin cognoscat ipsa singularia. Ergò intellectus, vt speculativus attingit, seu cognoscit singularia. Ac per consequens, secundum omnem rationem versatur circà talia singularia, seu extrema vniversalium.

DEINDE Quantum ad id, quod attinet ad habitus prudentiales probat Philosophus intentum à signo, quod versentur circà singularia, & signum stat in hoc. Quod nullus habitus, qui versatur circà vniversalia, inest nobis à natura, nec in natura supponit talem dispositionem, quod sinè magno labore, & superando graves difficultates, comparetur, vt inductivè constat in Mathematicis Philosophia, Methaphisyca, & cæteris alis scientis versantibus circà obiecta vniversalia. Sed habitus prudentiales, quales sunt synesis; seu sagacitas, & scientia, seu gnome, & prudentia præceptiva aliquo modo insunt nobis à natura; vel ad minus supponunt in hominibus specialem dispositionem, & fundamentum ad suum esse, & comparationem, quod non datur in alijs habitibus, versantibus circà vniversalia. Ergò signum certum apparet, quod habitus prudentiales versantur circa singularia. Vltimam minorem ostendit Philosophus; ex eo quod videmus, quod in omnibus ætaribus datur in hominibus habilitas, seu capacitas ad adquirendas scientias, seu habitus versantes circà vniversalia. At vero ad illos adquirendos, & habendum perfectum vsum de habitibus prudentialibus, requiritur modo regulari, & ordinario maior ætas, quod est signum de eo quod habitus prudentiales exigunt aliquam determinatam dispositionem naturalem, ad quam consequantur, seu quã de materiali aliquo modo specialiter presupponant; etiam si actibus humanis compleantur, & perficiantur: quã quidem dispositionẽ, seu determinationem naturalem non exigunt, seu præsupponunt habitus, qui versantur circa obiecta vniversalia. Ergò secundum prædictum signum certum apparet, quod habitus prudentiales versantur circa singularia: sicut superius est assertum.

CONFIRMATVR Hoc; quià vt Aristoteles dicit, & docet in superiori capite octavo: ad prudentiam exigitur experientia: quare iuvenes non sunt idonei ad habendam, & exercendam prudentiam: quia non sunt experti: & experientia multum iuvat, & maximè conducit ad exercitium prudentiæ. Sed experientia est singularium; quià experientia solum fit de his, quæ videntur, vel attinguntur sensibus externis: & cum per sensus externos solum attingantur singularia solum de singularibus datur experientia.

Ergò

Ergò prudentia quoad omnes eius partes; versatur circà singularia.

DENIQVE Probatur assumptum: quià vt in eodem capite octavo docet Philosophus; prudentia secundum omnes eius partes: tendit ad vitandum peccatum in agibilibus, ad hoc vt rectè, & prudenter agatur. Sed peccatum potest contingere non solùm circà vniversale, verum etiam circà singularia; quod probat Aristoteles exemplo aquæ ponderosæ quià ignorantia, seu defectus, & peccatum in intellectu potest contingere, non solum circà vniversale, quantum ad hoc quod ignoretur absolutè, quod omnes aquæ ponderosæ sunt pravæ; sed etiam quantum ad singularia, ignorando hic, & nunc, quod hæc singularis aqua est ponderosa; supposita regula, seu principio vniversali, quantum ad hoc, quod omnes aquæ graves, & multum ponderosæ sint pravæ. Ergò prudentiæ, & omnes eius partes versantur circà singularia.

SED Contrà hoc arguitur primo. Prudentia est in ratione, seu in intellectu. Sed intellectus non versatur circà singularia. Ergò nec prudentia, & eius partes habent versari circà singularia. Maior constat ex doctrina adducta in toto hoc tractatu; & specialitèr ex diffinitione prudentiæ, quam tradit Aristoteles in superiori capite quinto, dicens: quod prudentia est: *Habitus agendi vera cum ratione circà ea, quæ sunt hominibus bona, & mala.* Et minorem probo; tùm quia, vt dicitur libro primo Phisicorum capite 1. vniversale notum est ratione, singulare verò sensu. Hoc est obiectum proprium correspondens sensui est singulare: & obiectum, circà quod versatur ratio, seu intellectus est vniversale. Ergò cùm obiectum intellectus solùm sit vniversale; si prudentia est in intellectu, obiectum prudentiæ solùm potest esse vniversale. Tùm quià intellectus intelligendo fit ipsa res intellecta; siquidem vt Philosophus docet libro tertio de Anima capite 5. & 8. intellectus intelligendo fit omnia. Sed intellectus non potest effici res singularis. Ergò intellectus non versatur circà singularia. Cætera constant, & vltimam minorem probo; singulare, in quantum tale dicit materiam, aut conditiones materiales individuantes. Sed intellectus; cùm sit potentia spiritualis, non potest effici res materialis. Ergò nullo modo potest effici intellectus singularis, nec potest intelligere singularia, versando circà illa, aut respiciendo ea pro obiecto.

NEC Valet si distinguatur de intellectu practico, & speculativo, dicendo; quod cùm intellectus speculativus procedat modo elevato, & superiori, contemplando rationes communes: ideò versatur circa obiectum immateriale elevatum à conditionibus singularibus: at verò intellectus practicus; cùm respiciat directè, non contemplationem, sed opus efficiendum, seu agendum extrà ipsum intellectum; non est necessarium, quod efficiatur ipsum obiectū practicū, quod respicit: & sic quàvis non possit effici singulare, nō ideò aufertur, quod possit versari circà singulare, illud practicè cognoscendo.

NAM Contrà hoc est. quià vt verificetur de intellectu, quod quomodocunque versatur circà aliquod obiectum; sivè versetur practicè, sivè speculativè, debet illud cognoscere: quia intellectus nullo alio modo potest versari circà aliquod obiectū, nec illud attingere, nisi cognoscēdo; & eo ipso, quod cognoscat, debet effici ipsum obiectum cognitum; siquidem cognoscendo fit omnia: quia omnia potest cognoscere. Sed intellectus nō potest effici res materialis, quales sunt omnia singularia, quæ pro hoc statu illi obijciūtur. Ergò nullo modo potest cognoscere singularia practicè, nec speculativè. Et cōsequēter, nullo modo potest versari circà illa.

NEC Valet si secundo recurratur ad directum, & indirectum; dicendo: quod etiam si verū sit, quod intellectus efficiatur illud ipsum, quod directè cognoscit: & quia non potest fieri ipsum singulare; ideò nō possit directè illud inspicere, seu cognoscere, nec circà illud versari; tamen non est necessarium, quod efficiatur id, quod cognoscit indirectè: vnde ex eo quod intellectus nō possit effici singulare, nō tollitur, quod indirectè versetur circà illud, & indirectè saltim illud cognoscat.

CONTRA Hoc enim est; quia vt obijcit Caietanus 1. parte, q. 86. art. 1 5 *Circà secundam conclusionem dubiū occurrit.* Aut intellectus versādo indirectè circà singulare materiale, & cognoscendo illud indirectè, aut format cōceptū de illo, aut non format si non format. Ergò non concipit, nec cognoscit, nec propriè circà illud versatur. Si format conceptum: ergò concipiendo singularia, sivè directè, sivè indirectè, efficitur ipsum obiectū conceptum seu cognitum. Sed intellectus nec directè, nec indirectè potest effici res singularis materialis. Ergò nullo modo potest cognoscere singularia materialia, nec versari circà illa.

SECVNDO Arguitur, ſi prudentia, aut habitus prudentiales in ea contenti verſarentur circà ſingularia; ſequæretur, quod in ipſa prudentia, aut in eius habitibus prudentialibus poſſet contingere oblivio. Sed in prudentia non poteſt dari oblivio. Ergò nec habitus prudentiales poſſunt verſari circà ſingularia. Maior declaratur ſic; ideo enim in artibus contingit oblivio; quia deficiunt ſpecies repræſentativæ factibilium particularium, ſeu ſingularium, circà quæ verſatur ars. Sed ſi prudentia verſaretur circà ſingularia, etiam poſſent deficere ſpecies repræſentativæ illorum ſingularium, circà quæ verſaretur prudentia. Ergò ſi prudentia verſaretur circa ſingularia; poſſet in ea contingere oblivio. Et primam minorem probo ex Ariſtotele ſupra in fine præcedentis capitis quinti; vbi aſsignãs differentiam inter opinionẽ, & prudentiam; dicit, quòd opinio, & prudentia inter alia plura diſcrimina, quæ habent; diſtinguntur per hoc: quod opinionis datur oblivio; prudentiæ autem nõ datur oblivio. Sic enim ait Philoſophus. *Nàm, & opinatio circa id verſatur, quod aliter ſe ſe habere poteſt, & prudentia ipſa. At qui nec habitus eſt cum ratione ſolum. Huius autem inditium eſt, talis quidem habitus oblitionem eſſe prudentiæ verò non eſſe.* Ergò prudentia non poteſt habere oblivionem. Et conſequenter, prudentia, & reliquæ virtutes ſub ea contentæ non verſantur circà ſingularia.

TERTIO Nàm ſi prudentia verſaretur circà ſingularia; aut hoc eſſet reſpiciendo talia ſingularia ſecundum rationẽ communem, in qua conveniunt; aut reſpiciendo ea ſecũdum rationem propriã, & deſignatam, ſecundum quam diſtinguntur. Sed neutro modo verificatur propriè de prudentia, quod verſetur circà ſingularia. Ergò prudentiæ non competit propriè reſpicere ſingularia. Maior conſtat: quià non apparet alius modus inſpiciendi ſingularia, niſi vel prout inter ſe conveniunt, vel ſecundum quod per ſuas rationes particulares differunt. Et minorem probo; quià ſi prudentia reſpicit ſingularia, ſecundum rationem, in qua conveniunt; cum ratio, in qua fundant convenientiam ſit ratio ſpeciei, quæ eſt vniverſalis; iam ſequitur, quod ſecundum hanc rationem potius reſpiciat prudentia vniverſalia, quàm ſingularia. Si autem reſpicit illa ſecundum quod differunt per ſuas rationes particulares; hoc non videtur componi cum alijs principijs, & rationibus, quas attribuit Ariſtoteles prudentiæ: quia Philoſophus attribuit prudentiæ; quod multum dependet ab experientia; quia experientia multum iuvat ad perfectam ad quiſitionem, & vſum illius; ob quod pueri, & iuvenes non ſunt idonei ad adquirendam prudentiam. Et ad vſum ipſius; quià non ſunt experti. Sed ſi prudentia reſpiceret ſingularia, & verſaretur circà illa, ſecundum quod inter ſe differunt ſuis rationibus particularibus, nihil iuvaret, aut conduceret experientia ad prudentiam. Quia ſingularia ſecundum ſuas, proprias rationes ſunt primo diverſa; ob quod illa, quæ præterierunt nihil videntur conducere, aut nullam cõvenientiam videntur habere cum illis, quæ ſunt futura. Ergo ſecundum tales rationes individuales, ſeu proprias ſingularium, nihil eſt obſervandum, aut nulla congruentia datur obſervanda in alijs reſpectu aliorum, & ſic experientia nihil valet, aut conducit in ordine ad illa. Et cum experientia; vt docet Ariſtoteles in ſuperiori capite octavo, maxime conducat ad prudentiam; prudẽtia non videtur verſari circà ſingularia particulariter accepta; & cũ non aliàs circa illa incommuni conſiderata; cõſequens ſit; quod prudẽtia nullo modo verſatur circà ſingularia.

RESPONDETVR Ad primum dicendo, verum eſſe; prudentiã exiſtere in ratione, ſeu in intellectu; negando tamen quod intellectus non poſsit cognoſcere aliquo modo ſingularia, & ad primã probationem in contrarium adductã ex lib. primo Phiſycorum dico; quod differentia, quam Ariſtoteles aſsignat inter ſenſũ, & intellectum; quando dicit, quod ſingulare notius eſt ratione, ſingulare verò ſenſu; non ſtat in hoc, quod ſolus ſenſus cognoſcat ſingularia, & intellectus tantum intelligat vniverſalia; ſed in hoc, quod ſenſus nullo modo percipit vniverſalia, ſed ſolum ſingularia; intellectus verò, licet cognoſcat ſingularia, tamen principaliter cognoſcit vniverſalia.

ET Ad ſecundam probationem reſpondetur cũ Caietano, vbi ſupra, dicendo quod dupliciter cõtingit aliquid cognoſcere; vno modo directè, & vt eſt in ſe ipſo formãdo in nobis conceptũ illius rei, quã intelligimus; ſicut cũ intelligimus gravè, formamus in nobis propriũ conceptũ formę gravitatis; & cũ cõcipimus Leonẽ, formamus conceptũ propriè formę Leonis. Alio modo poteſt aliquid intelligi indirectè, & in alio, in quo implicetur, & quaſi in confuſo continetur; ſicut quando cog-

cognoſcimus, dari ſapientiam infinitam, quæ in ſe eſt res excellentiſsima; tunc enim etiam ſi formemus conceptum de ſapientia; & intellectus illam intelligendo efficiatur aliqualiter ſapiens; tamen non intelligit propriè, quid ſit ſapientia infinita in ſe ipſa, nec efficitur infinita ſapientia, aut infinitè ſapiens in ſe ipſo. Quia effici rem intellectam ſolum competit intellectui, quando directè cognoſcit rem in ſe ipſa per propriam ſpeciem, media qua intellectus informetur, & fecundetur, & notionaliter, ſeu intelligibiliter transformetur in ipſam rem intellectam. Et cum ſingularia etiam ſi ab intellectu cognoſcantur; tamen non cognoſcantur directè per attingentiam, quæ fundetur in propria ſpecie repræſentante illa, ſed ſolum attingantur indirectè, & in alio prius repræſentato per ſpeciem: fit conſequens, quod ex vitalis cognitionis indirectæ, aut reflexæ, non ſequitur, quod intellectus cognoſcendo tali modo ſingularia, fiat ipſa nec aufertur, quod prædicto modo illa cognoſcat.

AD Secundum reſpondetur: quod prudentia reſpiciendo, vt reſpicit ſingularia, poteſt habere oblivionem reſpectu eorum, ſicut etiam in arte contingit oblivio reſpectu ſingularium faciendorum. Vnde abſolutè loquendo, oblivio non tollit, quod prudentia, & eius partes verſentur circà ſingularia; quia talis oblivio aliquo modo poteſt contingere, ſeu dari in prudentia. Vnde quando Ariſtoteles dicit; quod inter opinionem, & prudentiã datur diſcrimen, quantum ad hoc, quod opinionis eſt oblivio, & prudentiæ non eſt oblivio: hoc dicit, ad oſtendedum, quod prudentia non eſt habitus intellectualis, quomodocunque qualiter eſt opinio: ſed eſt habitus intellectualis ſupponens rectitudinem in voluntate, circà quam nõ verſatur, aut non datur oblivio, & ad hoc denotandum adducit illam doctrinam.

AD Tertium reſpondetur; quod prudentia, & eius particulares virtutes reſpiciunt ſingularia vtroque modo; nempe, & ſecundum rationem communem, & ſecũdum ſuas rationes particulares: quia cum ſint virtutes perficientes intellectum circa cognitionem veri practici, ſervãt modum ipſius intellectus in cognoſcendo: & cũ intellectus habeat cognoſcere ſingularia vtroque modo; ſcilicet, & ſecundum rationem communem, & ſecundum proprias rationes particulares; ſit conſequens quod cum experientia habeat ſolũ in tali modo cognitionis, etiam ipſa experientia reperitur, & intervenit in virtutibus prudentialibus, & valde conducit ad comparationem, & exercitium illarum obſervantia eiuſdem experientiæ, vt docet Ariſtoteles loco ſuprà adducto.

Quocirca principium & finis eſt intellectus. Ex his enim, & de his ipſæ demonſtrationes efficiuntur. Quare non minus eorum, qui ſunt experti, & ſeniorum, vel prudentium, & demonſtrabilibus ſententijs, opinionibus vè, quam ipſis demonſtrationibus mentem adhibere oportet: quia namque experientia vſum habent, principia ipſa cernunt, quid igitur prudentia, & ſapientia eſt, in quibus vtraque verſatur, & diuerſarũ animæ partium vtranque virtutem eſſe, iam diximus. Ex ſupradictis, nunc in hoc vltimo textu infert Ariſtoteles duo corolaria. Quorum primum eſt, quod prædicti habitus; nempè ſagacitas, ſententia, prudentia, & intellectus practicus principiorum, ſunt â natura; hoc eſt, magis naturales, quam habitus ſpeculativi: ſeu præſupponentes, & habentes maiorem diſpoſitionem in natura. Cuius ſignum eſt, quod huiuſmodi habitus practici ſpecialiter ſequuntur ad determinatã ætatem tranſactam: quare per ſe loquẽdo poſt determinatam ætatem tranſactã, & non antea homines reperiuntur idonei ad adquirendam, & exercendam prudentiam, & non antea. Et cum ætas ſit naturalis, ſeu ab ipſa natura præſtita, & non propriis actibus; & labore comparata, etiã tales habitus ſunt quaſi à natura præſtita ſaltim quantum ad ſpeciale fundamentum, quod præſupponunt; & cum in magna ætate ſupponatur magna experientia, quæ circa ſingularia exercetur; ſemper concluditur, quod prædicti habitus verſantur circa ſingularia.

DEINDE Secũdo colligit; quòd intellectus eſt principium, & finis reſpectu iſtorum ſingularium, ſeu quod potius ecõverſo ipſa ſingularia ſunt principium, & finis reſpectu intellectus. Quod ſic poteſt exponi, & intelligi; cum enim cognitio noſtra intellectualis ortum, ſeu originem habeat à ſenſibus, à quibus participat ſpecies ad formandam cognitionem, & talis ſpecies deducatur, ſeu extrahatur à ſingularibus; ideò ſingularia ſunt, & dicuntur principia reſpectu intellectionis, & intellectus. Et etiam ſunt finis; quia cum vniverſaliora ſint nobis magis notiora, & ſic verificetur procedendo de gradu in gradum circa inferiora; ita vt ſingularia

sint vltimus gradus, ad quem pervenit cognitio intellectualis; ideò sunt finis respectu talis cognitionis, & intellectus. Et hæc de hoc capite vndecimo.

QVÆSTIO VNICA.

In quo consistat gnome, & quæ sint rationes ei conuenientes?

PRINCIPALE, Et vnicum intentum Aristotelis in capite vndecimo est declarare propriam rationem, & conceptum gnome, seu sententiæ per ordinem ad alias partes prudentiæ. Et quia circà huiusmodi manifestationem aliqua proponit, fundantia specialem difficultatem; ideò ad exactam declarationem huius partis prudentiæ, & doctrinæ quam circà illam tradit Philosophus, præsentem proponimus disputandam quæstionem. Nam ex vno capite videtur Philosophus attribuere gnome; quod sit actus, seu quod in actu consistat; vt apparet ex prioribus verbis præsentis capitis. *Ea vero, quæ vocatur sententia, qua bene sentientes homines dicimus, sententiam quæ habere; iudicium est rectum æqui, & boni viri.* Ecce vbi Aristoteles attribuit sententiæ, seu gnome, quod sit iudicium. Sed iudicium propriè sumptum determinate dicit actum alicuius potentiæ; nempe intellectus, vel voluntatis. Ergo etiam sententia, seu gnome determinate videtur consistere in actu intellectus, aut voluntatis.

EX Alio capite videtur Aristoteles attribuere sententiæ, quod sit habitus; dum dicit *Omnes autem habitus non sine ratione ad idem tendunt. Nam sententiam, sagacitatem, prudentiam, & mentem ad eosdem afferentes, prudentes illos, atque sagaces, & sententiam habere, mentemque dicimus.* Quibus verbis, sententiæ, seu gnome simul cum alijs partibus prudentiæ concedit, quod sit habitus. Et tamen videtur eandem facultatẽ sententiæ constituere per potentiam; ex eo quod post relata verba, immediate prosequitur dicens: *Omnes enim hæ potentiæ extremorum sunt, ac singularium.* Vnde in primis resolvendum, & declarandum occurrit; an sententia, de qua sermonem instituit Aristoteles in præsenti capite, consistat propriè, & formalissime in actu determinatæ potentiæ, vel in potentia, vel in habitu.

DEINE, Quia circa talem habitum, adhuc remanent aliquæ difficultates, quæ possunt obijci; & in dubium vertere: an verè, & propriè constituat virtutem humanam; vel non; & supposito, quod eam constituat, potest adhuc dubitari, de modo constitutionis, seu speciei constitutæ; an sit virtus moralis pertinens ad voluntatem; ex eo quod iudicium etiam ad voluntatem pertinet; vel sit virtus humana intellectualis, quoad substantiam, & essentiam; dicens per se, & determinate ordinem ad hoc, quod exerceatur per iudicium, aut actus intellectus. Et vtrum species, quam constituit, sit athoma, vel sit subalterna.

SIT Prima conclusio; gnome, seu sententia, de qua in præsenti sermonem instituit Philosophus, non consistit propriè, & formaliter in aliquo actu secundo, seu exercitio correspondente alicui determinatæ potentiæ humanæ. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele dum in præsenti capite ait: *Bonum enim, & æquum virum ad ignoscendum dicimus esse procliuem; & veniam in aliquibus dare, bonum, & æquum esse. At venia sententia est iudicatiua recta æqui, & boni viri.* Tunc sic sententiæ, seu gnome, de qua in præsenti agitur attribuit Philosophus, quod sit iudicativa. Sed esse iudicativum; non dicit propriè actum secundum, seu exercitium transiens, sed facultatem permanentem. Ergò sententia non consistit in iudicio, quod sit actus secundus, sed in facultate aliqua permanente.

CONFIRMATVR hoc; quia de eadem sententia, de qua instituit tractatum, seu disputationem in hoc capite, dicit Philosophus, quod est habitus. *Omnes autem habitus non sine ratione ad idem tendunt.* Sed habitus nullo modo nominat aliquem actum secundũ, aut actuale exercitium, sed facultatem, aut principium, tenens ex parte actus primi. Ergò etiam sententia, seu gnome non consistit propriè in iudicio habente rationem actus secundi.

DEINDE Suadetur eadem conclusio; nàm Aristoteles æquiparat sententiam, seu gnome cùm sagacitate, dicens: *Et sagacitas, & sententia circà eadem versantur.* Ergò eo modo, quo se habet sagacitas in respiciendo materiam, & operando, se habet etiam gnome, seu sententia. Sed sagacitas in se ipsa secundum proprium esse, & rationem procedendi, & operandi, non consistit in iudicio, aut aliquo actu secundo transeunte, sed in facul-

cultate quadam permanente, vt satis clare docet Philosophus in capite decimo præcedente, dùm dicit, quod sagacitas iudicativa est solum, ostendens, non esse iudicium, sed facultatem iudicativam permanentem. Ergò etiam gnome debet consistere, non in aliquo iudicio, aut actu, secundo, sed in facultate iudicativa permanenter existente.

DEINDE, Probatur idem assumptum; nam casu, quo sententia, seu gnome consisteret in iuditio, habente rationem actus secundi; tale iudicium deberet correspondere, tanquàm proprium exercitium alicui virtuti; sed non est assignabilis aliqua determinata virtus, cui tanquam tale exercitium correspondeat. Ergò gnome non potest stare, aut consistere in iudicio habente rationem exercitij, aut actualis operationis. Maior declaratur amplius; nàm iudicium, quod attribuit Philosophus sententiæ est iudicium honestum, rectum, & virtuosum, inquit enim: *Ea verò quæ vocatur sententia, qua bene sentientes homines dicimus, sententiamque habere, iudicium est rectum æqui, & boni viri.* Et cum omne exercitium honestum, rectum, & virtuosum correspondeat alicui determinatæ virtuti. Consequens est, quod casu, quo gnome consisteret in iudicio habente rationem actus secundi tale iudicium deberet correspondere alicui determinatæ virtuti, tanquam proprium exercitium. Et minorem probo; nàm comparando iudicium attinens ad gnomead omnes virtutes humanas, si alicui corresponderet, vt exercitium illius; maximè sagacitati; cùm iudicium solum possit correspondere tanquàm actus virtuti iudicativæ, & prætèr gnome, non appareat aliqua alia virtus humana iudicativa, nisi sagacitas. Sed sagacitati non correspondet iudicium attinens ad gnome, tanquam proprium exercitium. Ergò nulli humanæ virtuti habet correspondentiam. Maior patet, & vltimam minorem probo; ille actus, qui excedit vim, aut vires attinentes ad aliquam virtutem, non potest, per se loquendo, correspondere illi virtuti, tanquàm proprium ipsius exercitium. Sed iuditium attinens ad gnome excedit vim, seu vires, & activitatem attinentem ad sagacitatem; cùm sagacitas per se, & secundùm propriam rationem, solùm habeat iudicare modo ordinario, & per principia communia, & iudicium attinens ad gnome, procedat modo elevatissimo, & extraordinario, per regulas, & principia elevatissima. Ergò iudicium pertinens ad gnome non correspondet sagacitati, tanquam proprium exercitium virtuosum illius; àc per consequens, nulli humanæ virtuti habet correspondentiam. Et consequenter, gnome non potest consistere in iudicio, seu in aliquo actu secundo habente rationem exercitij respectu humanarum virtutum.

DEINDE Eadem conclusio deducitur manifestè ex his, quæ docet D. Th. tùm in expositione huius præsentis capitis; tùm 2.2. quæst. 51. art. 4. vbi comparat sagacitatem, & gnome attinentes ad lineam prudentialem cum sapientia, & scientia, attinentibus ad intellectum speculativum; docens, quod sagacitas æquiparatur scientiæ, & gnome, seu sententia assimilatur sapientiæ in modo procedendi. Sed scientia, & sapientia non habent rationem actus secundi, seu exercitij transeuntis, sed consistunt in facultatibus, seu qualitatibus permanentibus. Ergò etiam sagacitas, & gnome debent consistere in similibus qualitatibus, & non in aliquo iuditio actuali, seu exercitio transeunte.

SIT Secunda conclusio; gnome, seu sententia non potest constitui per potentiam, seu non consistit in aliqua determinata potentia. Hæc conclusio est conformis doctrinæ, quam tradit Philosophus in toto hoc capite. Et suadetur in hunc modum. Si gnome, seu sententia consisteret in aliqua potentia; maximè, vel in potentia pure naturali, vel in potentia rationali; hoc est, vel in potentia habente determinationem ad vnum, & observante modum operandi purè naturaliter; vel in potentia humana, ha habent indifferentiam ad bonum, & malum, vt docet Aristoteles de huiusmodi potentijs libro 6. & 9. Methaphisycæ. Seb neutro modo potest gnome, seu sententia consistere in potentia. Ergò nullo modo consistit, aut constituitur per potentiam. Maior constat, & minorem probo per partes; & imprimis, quod non consistat in aliqua potentia purè naturali; convincitur manifestè ex his, quæ docet Philosophus in præsenti capite attribuens gnome rectitudinem, & æquitatem, & ex alijs capitibus laudans eam. Tunc sic: potentiæ purè naturales per se non habent modum operandi rectè, & laudabilitèr, fundando, aut exigendo laudes humanas secundum moralem considerationem: vt apparet discurrendo per illas, & attentè inspiciendo earum pro-

prias operationes. Sed gnome per se habet operari æquè rectè, & laudabiliter circà agenda ab hominibus, vt expressè docet Aristoteles. Ergò gnome non consistit in aliqua potentia purè naturali. Deinde non in potentia rationali; quia potentiæ rationales per se habent indifferentiam ad oppositа extrema; scilicet ad bonum, & malum. Sed gnomè habet determinationem ad bonum, seu ad rectum, & æquum iudicium. Ergo non potest consistere in aliqua potentia rationali; seu humana, & propria hominis, quatenus homo est. Ac per consequens, nullo modo potest consistere in potentia propriè, & strictè sumpta.

DEINDE Probatur conclusio; & confirmatur ratio proposita; nam cum gnome habeat per se determinationem ad iudicium, seu ad iudicandum; vt constat ex actibus, quos ei attribuit Aristoteles in hoc præsenti capite; & iudicium propriè, & strictè sumptum solum comperat intellectui, & voluntati: ideò si gnome, seu sententia constitueret potentiam, aut consisteret in potentia; talis potentia deberet esse, aut intellectus, aut voluntas. Sed gnome nõ potest consistere in intellectu, aut in voluntate. Ergò nullo modo potest cõsistere in potentia. Maior patet, & minorẽ probo: & in primis, quod non consistat in intellectu, sic ostendo; quia intellectus secundum quod est potentia; dicit ordinem non solum ad iudicandum, sed etiam ad investigandum, & præcipiendum, cum hæc omnia numerentur, & reperiantur inter actus intellectus. Sed gnome non ostendit, nec habet amplitudinem ad investigandum, & præcipiendum, sed solum habet determinationem ad iudicandum, & non ad iudicandum absolutè, & quomodo cunque, sed ad iudicãdum per regulas superiores; & extraordinaria principia; vt docet Philosophus in hoc præsenti capite, & amplius declarat Angelicus Præceptor 2.2. quæst. 51. attic. 4. Ergò gnome non potest consistere in potentia, quæ sit intellectus. Deinde non in voluntate: quià voluntas, secũdum suam propriam rationem, & quatenus potentia est, habet indifferentiam ad amandum, & odio habendum, & talis facultas, & indifferentia non convenit sententiæ, seu gnome. Ergò gnome, seu sententia non potest consistere in voluntate; nec in aliqua potentia.

DEINDE Tertio probatur conclusio; & præcedentes rationes roborantur; si enim sententia consisteret in aliqua potentia; talis potentia deberet esse humana, vtpotè per se habens modum virtuosum operandi; & sic sivè coincideret cum intellectu, & voluntate, sive ab eis differret, constituendo aliam novam potentiam; talis potentia humana esset capax recipiendi in se aliquem, aut aliquos alios habitus, aut virtutes; cum recipere habitus; & determinationes eorum sit proprium potentiarum humanarum, quatenus humanæ sunt. Sed gnome, seu sententia, per se non fundat, ostendit, aut habet capacitatem ad hoc, vt recipiat in se aliquem habitum, aut virtutem, & illis mediantibus aliquam determinationem, siquidem non est assignabilis aliquis determinatus habitus, qui recipiatur, aut subiectetur propriè in gnome, seu in sententia, ad eam determinandam. Ergò gnome nec participat rationem potentiæ, nec potest consistere in potentia.

Denique suadetur proposita conclusio: si gnome haberet rationem potentiæ humanæ; ita vt formaliter, & essentialiter esset potentia, seu in potentia consisteret, haberet etiam, seu contrahæret, & participaret id, quod est proprium potentiarum. Sed sententia, seu gnome non contrahit, & participat id, quod est proprium humanarum potentiarum. Ergò gnome nec est potentia, nec potest in potentia consistere. Maior constat, & minorem probo. De ratione enim humanarũ potentiarum est, quod à generante naturam humanã simul cum ipsa natura communicentur, seu causentur; nã cũ potentiæ humanę sint proprietates humanę naturę, & proprietates cuiuslibet naturæ simul cum ipsa natura, ab eodem agente causentur; ex eo quod vt commune axioma testatur: qui dat formam, dat consequentia ad formam: ideò potentiæ humanæ, quantum ad suam entitatem, & essentiam producuntur simul cum natura humana. Sed sententia, seu gnome non producitur simul cum humana natura; sed ad suam generationem, perfectum vsum, & statum, dependet à determinata ætate, vt docet ipse Aristoteles in præsenti capite. Ergò sententia non contrait, & participat id, quod est proprium humanarum potentiarum. Ac per consequens, nec est potentia, nec potest in tali ratione consistere.

SIT Tertia conclusio, gnome verè, & propriè participat rationem habitus. Hæc conclusio convincitur etiam ex doctrina, quam tradit Aristoteles, dicens: *Omnes autem habitus non sine ratione ad*

idem

idem tendunt. Nàm sententiam, sagacitatem, prudentiam, & mentem ad eosdem afferentes, prudentes illos, atque sagaces, & sententiam habere mentemque dicimus.

EX Qua doctrina sic argumentor in favorem propositæ conclusionis. Nàm imprimis de omnibus facultatibus prudentialibus præmittit Aristoteles, quod sunt habitus, & inter eas ennumerat sententiam. Ergò secundum doctrinam, & mentem Aristotelis, sententia habet, quod sit habitus, & debet consistere in habitu.

DEINDE Nàm eodem modo attribuit Philosophus gnome, quod habeat rationem partis prudentiæ absolutè, & simplicitèr dictæ, àc cæteris alijs partibus potentialibus attinentibus ad ipsam prudentiam, quales sunt sagacitas, prudentia præceptiva, & eubulia. Sed dictæ partes prudentiales, induentes, & habentes rationem partium potentialium respectu prudentiæ simplicitèr, sunt verè, & propriè habitus, vt in duobus præcedentibus capitibus, nono, & decimo, demonstravimus. Ergò etiam gnome, seu sententia attinens eodem modo ad constitutionem, & perfectionem prudentiæ simplicitèr, & absolutè consideratæ, debet esse habitus, seu in habitu consistere.

PRÆTEREA Suadetur conclusio à sufficienti enumeratione partium. Nã cum gnome, seu sententia sit aliquid propriè attinens ad iudicium rectum æqui, & boni viri; quod est quid contentum intra lineam humanam, in aliquo attinente ad illam lineam debet determinatè constitui, aut statui, & cum intra lineam humanam solùm appareant potentiæ, habitus, & actus, seu actuales operationes, in aliquo horum trium videtur constituenda, aut statuenda sententia. Sed non consistit in actu secundo, seu in operatione, vt ostendimus in prima conclusione superius stabilita: nec in potentia propriè dicta, seu rigoro è accepta, vt in secunda conclusione probavimus. Ergò à sufficienti ennumeratione partium, solùm restat; quod sententia consistat in habitu, vt intertia conclusione est assertum.

SED Dices, quod intra lineam humanam, ad quam pertinet sententia dantur alia præter tria assignata, in quibus posset ipsa sententia determinatè cõsistere: nàm sententia intra lineam humanam determinatè videtur attinere ad genus intellectuale, cum sit pars prudentiæ, quę determinatè pertinet ad intellectum, & in eodem intellectu subiectatur; & cum in intellectu vltra potentiam, habitum, & actum, seu operationes, dentur etiam species intelligibiles fecundantes intellectum ad intelligendum. & concurrentes simul cum ipso intellectu ad intellectionem; inde apparet, dari aliquid aliud, in quo possit statui sententia, præter habitum, potentiam, & actum, & sic ex eo quod non consistat in potentia, aut actu, non sequitur, quod debeat consistere in habitu.

SED Contra hoc est: imprimis; quia eodẽ modo proponit, & indicat Philosophus, se habere sententiã intra genus intellectuale, & prudentiale, àc se habent sagacitas, eubulia, & prudentia præceptiva, vt constat ex doctrinis supra relatis. Sed eubulia, sagacitas, & prudentia præceptiva, non consistunt in speciebus intelligibilibus, sed in determinatis habitibus intellectualibus. Ergò etiam si intra lineam intellectualem, & prudentialem, præter potentiam, habitum, & actum, dentur species intelligibiles; tamen in eis non potest consistere sententia, sed determinatè debet consistere in aliquo alio ex his, quæ ad genus intellectuale pertinent; & cum non consistat in potentia, neque in actu, consequens est, quod debeat consistere in habitu.

DEINDE: Quia vt in hoc præsenti capite non semel, sed sepè docet Philosophus; sententia determinatè habet, quod sit iudicativa, & sic solùm debet statui, aut consistere in aliquo, quod tantum ordinetur ad iudicandum, & solùm per actus iudicij exerceatur. Sed species intelligibiles non solùm deserviunt ad iudicandum, aut non solùm ordinantur ad actus iudicij; verum etiam ad quancunque intellectionẽ, deserviendo ad inquisitionem attinentem ad eubuliam, & ad iudicium correspondens sagacitati, & ad præceptum, seu imperium, quod exercetur per prudentiam præceptivam. Ergò in speciebus intelligibilibus non potest propriè, & determinatè consistere gnome, seu sententia, sed debet consistere in habitu.

DENIQVE Suadetur conclusio; ratio habitus salvatur verè, & propriè in sentẽtia, seu gnome. Ergò sententia debet stare, seu consistere propriè in habitu. Consequentia patet, & antecedens probo; ratio habitus consistit in eo, quod sit qualitas permanens disponens, & determi-

terminans aliquam potentiam humanã in ordine ad operandum promptè, & facile in aliqua determinata materia; vt per inductionem constat, percurrendo, & considerando attentè omnes habitus, qui propriè participant, & conservant talem rationem. Sed gnome, seu sententia est qualitas disponens, determinans, & perficiens permanentèr intellectum in ordine ad hoc, vt promptè, facile, & sine errore procedat in iudicando, vt satis clarè docet Philosophus in eodem capite Ergò ratio habitus salvatur verè, & propriè in sententia: & sic debet consistere in habitu.

SIT Quarta conclusio, sententia constituit veram virtutem intellectualem quoad substantiam, entitatem, & essentiam: quanvis quoad modum, & denominationem participet aliquid virtutis moralis. Hæc conclusio deducitur ex doctrina, quam in hoc capite docet Philosophus; dùm sententiam ponit, & ennumerat inter alias partes potentiales prudentiæ. Ex qua doctrina sic argumentor. Prudentia, & omnes eius partes potentiales sunt habitus, & virtutes habentes esse intellectuale quoad substantiam; & aliquem modum, & denominationem attinentem ad lineam moralium: vt cõstat ex dictis circa prudentiam, & alias ipsius partes potentiales in capitibus precedentibus. Sed sententia secundùm Aristotelem habet, quod sit pars potentialis respectu prudentiæ, cum inter reliquas partes potentiales prudentiæ numeretur. Ergò secundùm doctrinam Aristotelis certa est quarta conclusio.

DEINDE Eandem conclusionem docet Angelicus Magister, tùm in expositione huius præsentis capitis: tũm 2. 2. quæstione 51. articulo 4. vbi postquam in argumento *sed contra* probavit assũptum propositum ex doctrina, quam tradit Aristoteles in præsenti capite; in corpore articuli prosequitur, dicens: *Respondeo dicendum, quod habitus cognoscitiui distinguntur secundum altiora, vel inferiora principia, sicut sapientia in speculatiuis altiora principia considerat, quàm scientia, & ideò ab ea distinguntur, & ita etiam oportet esse in actiuis. Manifestum est autem quod illa, quæ sunt præter ordinem inferioris principij, siuè causæ, reducuntur, quandoque in ordine altioris principij, sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis actiuæ in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principij; scilicet cœlestis corporis, vel alterius prouidentiæ diuinæ. Vndè ille, qui considerat virtutem actiuam in semine, non posset certum iudicium ferre, de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundùm considerationem diuinæ prouidentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum; puta, cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideò oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia, quam sunt regulæ communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicatiua, quæ vocatur gnome, quæ importat quandam perspicacitatem iudicij.* Hæc Divus Thomas.

QVIBVS primo declarat legitimum conceptum attinentem ad gnome ad distinctionem sagacitatis; adducens exemplum scientiæ, & sapientiæ, & manifestans esse, & rationem propriam sagacitatis, per ordinem ad scientiam: esse autem, & rationem gnome, seu sententiæ per ordinem ad sapientiam, & concludẽs quod gnome est virtus specialis distincta à sagacitate; ex eo quod importat specialem rectitudinem per quandam præspicacitatem iudicij, quam dicit. Sed perspicacitas iudicij, aut habere perspicaciã in iudicando, non attinet ad voluntatem sed perspicacitas est propria intellectus, & habituum ad illum attinentium. Ergò sentẽtia, seu gnome specialiter habet pertinere ad intellectum. Sed habitus pertinens ad intellectum, dum modo sit habitus rectificativus; sicut pertinet ad sententiam rectificare, constituit virtutem intellectualem quoad substantiam, & essentiam. Ergo similem virtutem habet fundare, & constituere gnome, seu sententia.

DENIQVE Nam ratio; seu diffinitio virtutis intellectualis salvatur in sẽtentia. Ergò etiam essentia virtutis intellectualis debet reperiri in illa; ita vt quantum ad suam substantiam, & essentiam sit intellectualis virtus. Antecedens probo; ratio, & diffinitio virtutis intellectualis stat in hoc, quod sit habitus disponens, perficiens, & determinans intellectum in ordine ad attingendum verum in aliqua, aut circa aliquam determinatam materiam; vt apparet considerando tàm in communi, quàm in particulari omnes virtutes dictæ lineæ. Sed gnome, seu sententia est habitus, vt in conclusione tertia præcedenti asseruimus & ostendimus; & aliàs per se habet disponere, determinare, & perficere intellectum,

lectum, in ordine ad ſpecialem modum attingendi verum in determinata materia, ſcilicet circà agenda iudicando circà ea per altiora principia; aut regulas, quàm ſunt illa principia, quibus vtitur ſagacitas. Ergò ratio, ſeu diffinitio virtutis intellectualis ſalvatur in ſententia, ſeu in gnome; & ſic debet eſſe virtus intellectualis, quoad eſſentiam, vel ſubſtantiam.

SIT Quinta concluſio: gnome, ſeu ſententia conſtituit ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis. Hæc concluſio breviter ſuadetur à ſimili, vel paritate deſumpta ab alijs virtutibus prudentialibus. Nam in ordine ad conſtituendum prudentiam abſolutè, & ſimpliciter dictam, eodem modo concurrit, & ſe habet ſententia, àc ſe habent eubulia, ſagacitas, & prudentia præceptiva: ſiquidem æquo modo dependet prudentia ab omnibus, & æquo modo attribuitur illis, quod habeant rationem partium reſpectu prudentiæ. Sed eubulia, ſagacitas, & prudentia præceptiva conſtituunt ſpecies ſubalternas virtutum admittendo variationem, & multiplicationem ſpecierum per correſpondentiam ad multiplicationem prudentiæ ſimpliciter dictæ, vt in præcedentibus capitibus oſtendimus. Ergò etiam gnome, ſeu ſententia debet habere ſimilem multiplicationem ſpecificam conſtituendo ſpeciem ſubalternam intra genus virtutum intellectualium, & determinatam lineam prudentialium.

CONFIRMATVR, Et declaratur amplius fundamentum huius concluſionis. Ideò enim ſagacitas, eubulia, & prudentia præceptiva intrà propriam vnuſcuiuſque lineam multiplicant ſpecies: quia per correſpondentiam ad ſpecies prudentiæ ſimpliciter dictæ, multiplicantur etiam, & occurrunt eis varia motiva, ratione quorum fundant etiam, & habent diſtinctionem ſpecificam. Sed etiam gnome deſervit ad omnes ſpecies prudentiæ ſimpliciter dictæ: ſcilicet ad prudentiam monaſticam, & œconomicam, civilem, militarem, & regnativam, & per ſe attendit ad omnia motiva pertinentia ad omnes, & ſingulas illas ſpecies. Ergò eodem modo debent multiplicari ſpecies intra ſententiam, àc in alijs virtutibus prudentialibus: ac per conſequens ſimili modo debet conſtituere ſpeciem ſubalternam.

Proponuntur, & ſoluuntur aliquà argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum: quod ſententia conſiſtat in actuali operatione. Iudicium per ſe dicit actum, ſeu actualem operationem intellectus, vt per ſe patet. Sed ſententia conſiſtit in ipſo iudicio intellectus, vt conſtat ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in principio huius præſentis capitis, dum dicit: *Ea verò, quæ vocatur ſententia, qua benè ſentientes homines, dicimus, ſententiamque habere, iudicium eſt rectum æqui, & boni viri.* Ergò ſententia ptopriè accepta, & conſiderata conſiſtit in actu, ſeu operatione intellectus.

SECVNDO Arguitur, iudicium, & perſpicacitas iudicij actum ſeu operationem actualem intellectus denotant, & propriè exprimunt. Sed ſententia, ſeu gnome conſiſtit propriè in perſpicacitate iudicij. Ergò determinatè, & propriè conſiſtit in actu, ſeu actuali operatione intellectus. Maior patet, & minorem probo ex doctrina, quam tradit Angelicus Magiſter 2. 2. quæſtione 51. articulo 4. in fine corporis, dicens: *Quod ſecundum altiora principia, exigitur altior virtus iudicatiua, quæ vocatur gnome, quæ importat quandam perſpicacitatem iudicij.* Ergò gnome, ſeu ſententia in perſpicacitate iudicij propriè conſiſtit. Ac per conſequens, in actu, ſeu actuali operatione intellectus.

TERTIO Arguitur, cùm gnome, ſeu ſententia habeat eſſe virtuoſum, & ſit de genere bonorum, ſtatuenda, aut conſtituenda eſt meliori modo, quo poteſt, ſeu in eo, quod intrà propriam ipſius lineam eſt melius. Sed id; quod intra lineam ſententiæ eſt melius, ſeu perfectius eſt actus; cùm actus, ex eo, quod implicat, & explicat plus actualitatis quàm potentia, & habitus, ſit perfectior illis. Ergò ſententia determinatè videtur ſtatuenda, & conſtituenda in actu, ſeu actuali operatione intellectus, potius quàm in aliquo alio.

QVARTO Arguitur: id, quo homines conſtituuntur, non ſolùm benè potentes operari; verum etiàm benè operantes, eſt operatio ipſa: quià obiecta operatione, per habitum, & per potentiam

tiam habentes rationem actus primi, de hominibus potest dici, quod sint potentes operari benè, sed non verificatur, quod de facto sint benè operantes. Sed sententia consistit in eo, per quod homines sunt benè operantes. Ergò sententia consistit in actu secundo, seu actuali operatione. Maior constat, & minorem probo; id, per quod homines sunt benè sentientes, est etiam per quod habent, quod sint benè operantes. Sed per ipsam sententiam, seu gnome habent homines, quod sint benè sentientes: vt expressè docet Philosophus in textu iam relato: *Scilicet ea verò, quæ vocatur sententia, qua benè sentientes homines dicimus, sententiamque habere.* Ergò sententia consistit in eo, per quod homines sunt benè operantes: ac per consequens, stat, seu consistit in actuali operatione.

QVINTO Arguitur ex alia doctrina, quam subiungit Aristoteles doctrinæ præcedenti, dicens: *Bonum enim, & æquum virum ad ignoscendum procliuem dicimus esse, & veniam in aliquibus dare, bonum, & æquum esse. At venia, sententia est iudicatiua recta æqui, & boni viri.* Tunc sic: ecce vbi Aristoteles statuit sententiam in dando veniam. *At venia sententia est iudicatiua recta æqui, & boni viri.* Sed venia, aut concessio illius dicunt actuale exercitium, seu actum secundum. Ergò sententia propriè, & strictè accepta consistit in actu secundo, seu actuali operatione humana.

SEXTO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod gnome, seu sententia consistat in potentia aliqua humana. Ratio potentiæ salvatur, seu reperitur propriè in gnome, seu in sententia secundum se considerata. Ergò sententia secundum se, & secundum suam essentiam habet, quod sit potentia, & debet in potentia consistere. Antecedens probo; ratio potentiæ stat, seu consistit in eo, quod sit principium constituens subiectum, cui inest, potens ad proximè operandum: vt apparet discurrendo per omnes potentias. Sed gnome seu sententia est principium per se dicens ordinem ad operationem, & constituens subiectum, cui adest, potens ad proximè operandum, seu ad iudicandum de agendis per regulas sublimiores, & quasi extraordinarias. Ergò ratio potentiæ propriè reperitur, & salvatur in gnome secundum se considerata, & sic debet consistere in potentia aliqua humana potius quàm in alia ratione.

SEPTIMO Arguitur, non sunt multiplicandæ entitates sinè necessitate, nec debent fieri per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Sed per nudum, & solum intellectum possunt fieri, quæ attribuuntur gnome. Ergò gnome debet consistere in nudo, & puro intellectu. Maior est axioma, seu proloquium communitèr receptum. Et minorem probo; ea, quæ gnome, seu sententiæ attribuuntur, sunt, iudicare de agendis modo speciali per regulas, seu principia superiora. Sed hoc ipsum potest facere intellectus per se ipsum, semel fecundatus speciebus intelligibilibus. Ergò per solum intellectum possunt fieri ea, quæ attribuuntur gnome, & sic debet consistere in intellectu. Sed intellectus, secundùm se habet, quod sit potentia. Ergò gnome, seu sententia propriè habet, quod consistat in aliqua potentia humana.

OCTAVO Arguitur, sensus sunt quædam potentiæ attinentes ad animam secundum gradum sensitivum. Sed sententia videtur consistere in aliquo sensu. Ergò sententia consistit in aliqua determinata potentia. Maior constat, & minorem probo: secundùm Aristotelem sententia est id, quo benè sentimus, seu id, quo homines sunt benè sentientes. Sed id, quo homines sunt benè sentientes, aut id, quo quomodocunque sentiunt, sunt sensus. Ergò sententia consistit in aliquo sensu; ac per consequens in aliqua determinata potentia.

NONO Arguitur, intra lineam rerum humanarum, solùm potentiæ videntur habere esse à natura, non vero habitus, aut actus humani. Sed sententia habet esse à natura. Ergò sententia debet consistere in determinata potentia naturali. Maior apparet certa; & minorem probo; expressa doctrina Aristotelis, quã tradit in hoc præsenti capite dicens: *Atque sapiens quidem natura est nemo, sententiam autem habet, & sagacitatem, & intellectum natura. Signum autem est nos hæc etiam ætates sequi putare. Atque hæc ætas intellectum, & sententiam habet, tanquã causa sit ipsa natura.* Ergò sententia habet esse à natura, sicut potentiæ; & sic in potentia debet consistere.

DECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur ex vltimis verbis, quæ in relato textu proponit Aristoteles; scilicèt: *Atque hæc ætas intellectum, & sententiam habet, tanquàm causa sit ipsa natura.* Tunc sic: æquo modo comparat Philosophus ad naturam sententiam

tentiam;ac intellectum, & eodem modo indicat se habere respectu illius. Sed intellectus consistit in determinata potentia humana,vt constat. Ergò etiam scientia,seu gnome debet consistere in aliqua simili potentia.

VNDECIMO Arguitur contra tertiam conclusionem , ad probandum, quod sententia non sit habitus. Vt enim docet Philosophus,tum in superiori libro secundo,capite primo; tum in capite vltimo huius præsentis libri sexti , nullus habitus,quantum ad proprium,& formale esse habitus,causatur, aut habet esse à natura,sed per assuefactionem.Sed vt docet in hoc præsenti capite idem Philosophus, sententia habet esse à natura sicut intellectus. Ergò sententia non habet id, quod est de ratione habitus in suo esse, & adquisitione; ac per consequens , non potest esse habitus,aut consistere in habitu.

DVODECIMO Arguitur, ex doctrina,quam tradit Philosophus in superiori libro tertio cap. 5. vbi generaliter de omnibus habitibus, tam virtuosis, quàm vitiosis docet,& demonstrat, quod subduntur nostro arbitrio,& potestati:ita vt habitibus vtimur;cũ volumus.Sed hoc non salvatur in gnome. Ergò gnome,seu sententia non habet propriè rationem habitus. Maior continet doctrinam Aristotelis,&minorẽ probo; ad gnome enim, seu sentiam determinatè pertinet iudicare de agendis per altissima principia,& regulas extraordinarias. Sed hoc non videtur existere in nostra manu, & potestate,scilicet, quod quotiescunque voluerimus,sic iudicemus de agendis ; cum tale iudicium solum fiat aliquando,seu raro. Ergò id,quod est de ratione habitus non salvatur in gnome ; &sic non potest in habitu consistere.

DECIMO Tertio arguitur:gnome,seu sententia propriè videtur pertinere ad lineam sensuum; tum ex etymologia nominis : quia sententia à sentiendo dicitur. Tum quia vt in hoc præsenti capite sæpe docet Aristoteles; *Sententia est, qua benè sentientes homines dicimus.*Sed in sensibus nullus datur habitus;quià in nulla potentia sensitiva cognoscitiva datur capacitas ad suscipiendos habitus, ratione suæ naturalis determinationis. Ergò in sententia non potest salvari propriè ratio habitus, nec potest consistere in eo.

DECIMO Quarto arguitur ; ex quadam doctrina , quam in hoc capite proponit Aristoteles,dicens. *Atque idem ea ratione,qua est idoneus ad ea iudicanda, de quibus est prudens;sagax est , beneque sentiens.* Tunc sic ; secundum Aristotelem per id habent homines, quod sint bene sentientes,seu sententiam habentes , per quod habent idoneitatem ad bene iudicandum de agendis, circà quæ versatur prudens. Sed homines per ipsam naturam rationalem habent idoneitatem ad iudicandum de agendis;secluso omni habitu;ex eo quod natura est rationalis. Ergò secluso omni habitu salvatur ratio sententiæ. Et sic non potest in habitu consistere.

DECIMO Quinto arguitur ; si sententia consisteret in habitu,talis habitus deberet esse adquisitus. Sed sententia non potest habere rationem habitus adquisiti. Ergò nullo modo potest consistere in habitu.Maior est certa;quia omnis habitus,aut est infusus,aut adquisitus, & in præsenti tractatu Æthicorum non est sermo de habitibus infusis, sed solum de adquisitis. Et minorem probo;omnis habitus adquisitus habet esse per assuefactionem,seu frequentationem actuum humanorum similium. Vt in superiori lib.2. cap. 1.&2. docet Aristoteles.Sed gnome non potest adquiri per humanam assuefactionem, seu frequentationem actuum similium; ex eo quod iudicia, quæ pertinent ad gnome rarò contingunt,& solum exercentur in casibus extraordinarijs, ob quod in tali materia non potest dari frequentatio. Ergò sententia non potest habere rationem habitus adquisiti , nec vllo modo potest esse habitus.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur,habitus adquisiti non solum ad sui adquisitionem indigent exercitio,& frequentatione actuum,verum etiam ad sui permanentiam, & conservationem;ita vt deficiente exercitio,& frequentatione similium actuum, pereant,& deficiant habitus; ob quod docet Philosophus in libro de Longitudine,& brevitatæ vitæ cap.2. quod scientiæ non solum deperduntur per deceptionem,sed etiam per oblivionem. Et in libro 8.sequenti cap. 5.inquit; quod amicitiæ multoties dissolvuntur ex defectu communicationis.Sed in gnome non videtur habere locum frequentatio actuum,cum propriè versetur circa casus raros,& extraordinarios. Ergò in sententia, seu in gnome non salvantur ea, quæ sunt propria habituum,nec potest esse habitus.

DECI-

DECIMO Septimo arguitur contra quartam concluſionem ad probandum, quod ſententia, ſeu gnome non conſtituat ſpecialem virtutem diſtinctã à ſagacitate: quia ſagacitas, ſe extendit ad operandum omne id, quod attribuitur gnome. Ergò virtus gnome diſtincta à ſagacitate, eſt ſuperflua, & ſic non eſt admittenda. Antecedens probo; gnome propriè attribuitur, quod operetur iudicando rectè de agendis. Sed hoc quod eſt iudicare rectè de agendis abſolutè convenit ſagacitati, de qua docet Philoſophus in præcedenti capite decimo, quod per illam habent homines, quod ſint benè iudicativi, & non poſsit hoc ſalvari abſolutè, niſi per ſagacitatem de omnibus benè iudicent. Ergò ſagacitas per ſe habet extendi ad omne id, quod attribuitur gnome, ſeu ſententiæ. Et ſic ſententia non poteſt conſtituere ſpecialem virtutem intellectualem diſtinctam à ſagacitate.

DECIMO Octavo Arguitur, ſi gnome conſtitueret determinatam virtutem humanam, ſeu intellectualem, diſtinctam à ſyneſi, ſeu ſagacitate: intra lineam iudicandi de agibilibus, darentur duæ virtutes ſpecie differentes; ſcilicet ſagacitas, & gnome, ſeu ſententia. Sed intra lineam iudicandi non videtur admittenda duplex virtus ſpecie diſtincta. Ergò nec admittendũ videtur, quod ſententia per ſe conſtituat determinatã virtutem intellectualem. Maior patet, & minorem probo; iudicium enim habet quod ſit medium inter inveſtigationem, ſeu conſilium, & præceptum; & ſic ſi intra iudicium, aut lineam iudicandi daretur duplex virtus ſpecie diſtincta, etiam intra lineam conſiliandi deberet dari, & admitti duplex virtus habens diſtinctionem ſpecificam, & ſimilitèr intra lineam præcipiendi aliæ duæ virtutes ſpecie differentes. Sed hoc non admittitur. Ergò nec admittendum eſt, quod intra lineam iudicandi detur duplex virtus habens ſpecificam diſtinctionem, & ſic ſententia non poteſt conſtituere determinatam virtutem.

DECIMO Nono Arguitur, omnis virtus intellectualis pertinet ad rationem vt inductivè apparet. Sed gnome non videtur pertinere ad rationem. Ergò gnome non poteſt conſtituere determinatam virtutem intellectualem. Maior eſt nota, & minorem probo; ea quæ caſualia ſunt, ſunt præter rationem, vt docet Ariſtoteles libro ſecundo Phiſicorum, capite 4. 5. & 6. Sed gnome videtur verſari circà ea, quæ rarò accidunt, & ſunt caſualia. Ergò gnome non pertinet ad rationem, nec intra ipſam rationem poteſt conſtituere determinatam virtutem intellectualem.

VIGESIMO Arguitur ex quadam doctrina, quam tradit Philoſophus in hoc capite, dùm dicit: *Bona enim, & æqua omnibus ſunt communia bonis, ea ratione, qua ad alium tendunt. Sunt autem ſingularia, & extrema ea omnia, quæ agi poſſunt. Et prudentem oportet ipſa cognoſcere. Et ſagacitas, & ſententia circà hæc ipſa verſantur.* Tùnc ſic; Ecce vbi Ariſtoteles attribuit ſententiæ, quod verſetur circà illa bona, quæ ad alium tendunt, ſeu ad alium ordinantur. Sed verſari circà bona ordinando illa ad alium eſt proprium iuſtitiæ. Ergò caſu, quo ſententia conſtituat virtutem humanam, conſtituit virtutem attinentem ad lineam iuſtitiæ. Sed iuſtitia non pertinet ad lineam intellectualem, ſed ad moralem. Ergò hoc ipſum determinatè debet dici de gnome, ſeu ſententia.

VIGESIMO Primo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur, & vrgetur ex doctrina, quam proponit Philoſophus in prima parte eiuſdem capitis, dicens: *Ea verò quæ vocatur ſententia, qua benè ſentientes homines dicimus, ſententiam que habere; iudicium eſt rectum æqui, & boni viri. Cuius hoc iudicium eſt, bonum enim, & æquum virum ad ignoſcendum; voluiuem dicimus eſſe, & veniam in aliquibus dare, bonum, & æquum eſſe, at venia, ſententia eſt iudicatiua recta æqui, & boni viri.* Ex qua doctrina ſic argumentor. Vt enim ex relatis verbis conſtat, Ariſtoteles attribuit ſententiæ, quod verſetur circa æquum, & bonum, & quod conſtituat hominem cui adeſt bonum rectum, & æquum. Sed hoc eſt proprium epicheiæ, vt conſtat ex his, quæ docet Philoſophus in præcedenti libro quinto, capite decimo; vbi de epicheia ex profeſſo tractans, illam denominat nomine *bonitatis, & æquitatis.* Ergò ſententia coincidit cum epicheia. Sed epicheia nullo modo habet, quod ſit virtus intellectualis. Sed abſolutè eſt virtus moralis pertinens ad genus iuſtitiæ. Ergò idem debet admitti, & fateri de ſententia.

VIGESIMO Secundo arguitur alia conſideratione attinente ad verba relata in eodem textu; nàm homini, cui adeſt ſententia, ratione ipſius ſententiæ attribuit philoſophus, quod habeat

beat propenſionem, ſeu inclinationem ad ignoſcendum: *Bonum enim, & æquum virum ad ignoſcendum pro cliuem dicimus eſſe.* Sed propenſio, & inclinatio ad ignoſcendum eſt propria voluntatis, quæ eſt potentia propenſiva, & appetitiva. Ergò ſententia pertinet, tãquam ad legitimam potentiam ad voluntatem. Sed nulla virtus pertinens ad voluntatem, eſt, nec poteſt eſſe ſimpliciter intellectualis. Ergò nec ſententia poteſt habere talẽ rationẽ.

VIGESIMO Tertio arguitur, ſi ſententia conſtitueret determinatam virtutem intellectualem, etiam opinio conſtitueret ſimilem virtutem. Sed opinio nullo modo conſtituit virtutem intellectualem. Ergo nec ſententia, aut gnome poteſt conſtituere ſimilẽ virtutem. Maiorem ſic oſtendo; ſi ſententia conſtitueret determinatam virtutem intellectualem; maximè quia eſt habitus iudicativus, & iudicans per principia ſuperiora. Sed etiã opinio habet, quod ſit habitus iudicativus, & quod aliquãdo iudicet per principia ſuperiora. Ergò ſi ſententia cõſtitueret ſpecialem virtutem intellectualem, ob eandem rationem deberet conſtituere illam opinio; & cum opinio eam nõ conſtituat, nec ſententia debet ſimilem virtutem intellectualem fundare, aut conſtituere.

VIGESIMO Quarto arguitur; ſi ſententia conſtitueret determinatam virtutem intellectualem, determinatè illam poneret Ariſtoteles in numero, aut diviſione virtutum intellectualium, quam tradit in ſuperiori capite tertio. Sed illam non proponit in tali diviſione, vt patet. Ergò non eſt virtus intellectualis.

VIGESIMO Quinto arguitur contra vltimam concluſionem ad probandũ, quod ſententia non conſtituat ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis. Ad hoc vt intra aliquam lineam virtutum detur multiplicatio ſpecifica, exigitur multiplicatio etiam obiectorũ formalium in ordine ad quæ oſtendatur, aut manifeſtetur diſtinctio talium ſpecierum; vt per inductionẽ apparet in omnibus illis virtutibus, in quibus datur ſimilis multiplicatio. Sed in gnome, ſeu ſententia non dantur diverſa obiecta formalia, ratione quorum, ſeu in ordine ad quæ multiplicentur ſpecies virtutum; ſed ſolum apparet vnum obiectum formale, quod eſt iudicabile per alta, & extraordinaria principia. Ergò intra gnome ſolum datur ratio ad conſtituendam vnam ſpeciem virtutis, & ſic non poteſt conſtituere ſpeciem ſubalternam.

DENIQVE Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; vbicũque multiplicantur ſpecies athomæ ad hoc vt detur ſpecies ſubalterna, per comparationem ad tales ſpecies athomas, reperiuntur etiam actus ſpecie differentes, correſpondentes illis virtutibes; cum virtutes quià ſunt habitus, eodem modo, ac potentiæ ſpecificentur, & oſtendant ſuam ſpecificã, & diſtinctionẽ per actus formaliter diſtinctos. Sed intra lineam gnome, ſeu ſententię nõ apparent actus formaliter diverſi, à quibus deſumatur, & per quos oſtendatur aliqua diſtinctio ſpecierum intra talem lineam. Sed omnes ſunt eiuſdẽ rationis formalis, convenientes in eo quod ſint iudicium rectum æqui, & boni viri, vt aſſerit Ariſtoteles in principio huius capitis. Ergò intra lineam gnome, ſeu ſententię non multiplicantur ſpecies athomæ, & ſic ſententia non poteſt eſſe ſpecies ſubalterna.

RESPONDETVR ad primum argumentum; diſtinguendo maiorem; iudicium per ſe dicit actum, ſeu actualem operationem intellectus, diſtinguo maiorem, ſumptum pro actu ſecundo, ſeu ipſo exercitio iudicandi cum perſpicatia concedo maiorem. Sumptum pro actu primo, ſeu facultate diſponente ad iudicandum, nego maiorem. Sed ſententia, ſeu gnome conſiſtit in ipſo actuali iuditio intellectus, diſtinguo minorem; ſententia conſiderata in actu ſecundo, concedo minorẽ. Sentẽtia cõſiderata vt permanente, & in actu primo, nego minorem, & conſequentiam. Quia quãdo Ariſtoteles attribuit ſententiæ, quod ſit iudicium; aut ſumit iudicium pro actu primo diſponente, & præſtante facilitatem ad iudicandum; aut aliàs ſi loquitur de iudicio actuali, ſermo etiam eſt de ſententia actuali determinata. Sed hoc non tollit, quod vltra illum actum iudicij detur etiam habitualis ſententia, in qua propriè conſiſtit gnome, quæ eſt facultas iudicativa, de qua in præſenti agimus.

AD Secundum argumentum reſpondetur ex eadem doctrina, diſtinguendo eodem modo maiorem: iudicium, & perſpicacitas iudicij denotant, & exprimunt actus intellectus, diſtinguo ſi ſumantur pro actu ſecundo, concedo maiorem. Si ſumantur pro actu primo diſponente, & perficiente ad iudicandum perſpicaciter, nego maiorem. Sed ſententia conſiſtit in perſpicacitate iudicij, diſtinguo minorem; in perſpicacitate iudicij permanente, & attinente ad actum primum, præſtantem facilitatem ad rectè

iudicandum circà agenda, concedo minorem. In perſpicacitate iudicij tranſeunte, nego minorem, & conſequentiam.

AD Tertium argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ex eo quod ſententia habet eſſe virtuoſum, & eſt de genere bonorum, debet ſtatui, aut conſtitui in eo, quod intra propriam lineam ipſius eſt melius, diſtinguo maiorem: in eo, quod eſt melius intra rationem actus primi, ſicut attinet ad virtutes ſecundum ſe conſideratas, concedo maiorem. In eo, quod eſt melius, aut perfectius abſolutè loquendo, nego maiorem. Sed id, quod intra lineam ſententiæ eſt melius, eſt actus; diſtinguo minorem: quantum adeſſe permanens, & intra rationem actus primi, nego minorem. Extra talem rationem, tranſeat minor, & nego conſequentiam. Quia ex eo, quod ſententia habet eſſe virtuoſum, & proprium virtutis, debet conſtitui meliori modo, quo poteſt, ad modum, quo conſtituuntur reliquæ virtutes; & cum aliæ virtutes ſecundum ſe, & quantum ad propriam eſſentiam conſideratæ, non conſiſtant in actu ſecundo, aut operatione aliqua, ſed in habitu attinente ad actum primum; conſequens eſt, quod eodem modo ſervata proportione debet conſtitui ſententia.

AD Quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem; & diſtinguendo minorem; ſed ſententia conſiſtit in eo, per quod homines ſunt benè operantes, diſtinguo minorem, ſententia ſumpta effectivè, & exercite, pro actibus, ei correſpondentibus, concedo minorem. Sententia ſumpta ſecundum ſe, & quantum ad ſuum eſſe principale; & permanens, nego minorem, & conſequentiam. Quia quando Ariſtoteles determinate dicit, quod ſententia eſt, qua homines dicimus benè ſentientes; ſi ſenſus eſt de exercitio actuali benè ſentiendi, tunc loquitur de ſententia non abſolutè conſiderata, ſed de ſententia reſtricta ad proprium exercitium. Præter quam quod etiam poteſt intelligi de actu primo benè ſentiendi, attinente ad habitum.

AD Quintum argumentum reſpondetur eodem modo, quod ibi loquitur de quadam proprietate adiuncta ſententiæ, quantum ad effectum, ſeu actum ſecundum ei correſpondentem tanquam proprium exercitium, non autem de actu primo, & eſſe ſubſtantiali, & eſſentiali attinente ad ſententiam, ſeu gnome.

AD Sextum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, diſtinguo maiorem: ratio potentiæ ſtat, ſeu conſiſtit in eo quod ſit qualitas, aut principium conſtituens ſubiectum, cui ineſt, potens ad proximè operandum, diſtinguo maiorem: ita vt non præſupponat aliud principium immediatè operativum, cui ipſa potentia adhæreat, concedo maiorem. Si aliud principium immediatè operativum præſupponat, cui inſit, aut adhæreat, nego maiorem. Sed ſententia eſt principium per ſe dicens ordinem ad operationem, & conſtituens ſubiectum, cui adeſt, potens ad proximè operandum diſtinguo minorem; ſupponendo aliud principium immediatè operativum, tanquam fundamentum, aut ſubiectum, cui inſit, concedo minorem. Sinè tali præſuppoſitione, nego minorem, & conſequentiam. Nàm ad rationem potentiæ, etiam ſi exigatur, quod ſit principium immediatè operativum, id præciſè non ſufficit ad conſtituendam potentiam, ſed vlterius exigitur, quod taliter habeat rationẽ principij proximè operativi, quod non præſupponat aliud principium immediatè operativum, tanquam ſubiectum cui inſit: quia aliàs omnes virtutes, aut generalius loquendo, omnes habitus eſſent potentiæ. Et cum ſententia taliter habeat rationem principij immediatè operativi quod præſupponat aliud ſimile principiũ immediate operativum, cui ineſt, & cui præſtat determinationem ad iudicandum ſpeciali modo: conſequens eſt, quòd ſententia, ſeu gnome non habet, quòd ſit potentia, nec poteſt in potentia conſiſtere.

AD Septimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, diſtinguo maiorem; ea, quæ attribuuntur gnome, ſunt iudicare de agendis, diſtinguo, iudicare de agendis cum promptitudine, & facilitate, concedo maiorem, iudicare de agendis quomodocunque, nego maiorem, & minorem cum conſequentia: quia ad gnome, ſeu ſẽtentiã non pertinet iudicare de agendis quomodocũque, ſed iudicare de agendis cũ promptitudine, & facilitate, præſtando etiam talem facilitatẽ; & cum intellectus nudè ſumptus, per ſe ipſum hoc non habeat; fit conſequens, quod intellectus ſecundum ſe non includit id, quod propriè pertinet ad ſententiã, ideòque quãvis intellectus habeat rationẽ potentiæ

tentię, non ſequitur, quod ſententia ſit potentia, aut quod in ea conſiſtat.

AD Octavum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, diſtinguo maiorem; ſecundum Ariſtotelem, ſententia eſt id, quo benè ſentimus, diſtinguo maiorem; quo benè ſentimus, id eſt, benè intelligimus, iudicando de agendis, concedo maiorem. Id, quo benè ſentimus quomodocunque, ſeu in aliqua alia acceptione, nego maiorem. Sed id, quo homines ſentiunt, ſunt ſenſus, diſtinguo minorem, id, quo homines ſentiunt cognitione ſenſitiva; & imperfecta, omitto minorem. Id quo homines ſentiunt, ſumendo ly *ſentire* pro cognitione iudicativa: nego minorem, & conſequentiam. Nàm ſicut viſus, & viſio, non obſtante, quod ſecundum communem vſum, & modum loquendi, ſunt nomina accomodata ad ſignificandum potentiam ſenſitivam externam, ſcilicet potentiam viſivam: tamen multoties extenduntur, & accomodantur ad ſignificandum intellectum, & eius actus: ſic pariformiter, quanvis hæc nomina ſenſus, & ſentire, ſint appropriata ad ſignificandum potentias cognoſcitivas inferiores, & earum operationes, ſæpe etiam accõmodantur ad ſignificandum intellectum, & operationes procedentes ab ipſo intellectu, & in hoc ſenſu ſumuntur ab Ariſtotele in præſenti capite; & ſententia determinatè, nõ pro potentia ipſa intellectiva, nec pro actu intellectus, ſed pro habitu diſponente, & perficiente intellectum ad benè iudicandum circà agenda, vt conſtat ex contextu, & ex toto hoc præſenti capite.

AD Nonum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: intrà lineam rerum humanarum ſolum potentiæ habent eſſe à natura, & non habitus aut actus, diſtinguo maiorem, quantum ad eſſe entitativum, & perfectum concedo maiorem. Quantum adeſſe initiativum, nego maiorem. Sed ſententia habet eſſe à natura, diſtinguo minorem; quantum adeſſe quaſi fundamentale, & initiativum, omitto minorem. Qnantum adeſſe entitativum, formale, completum, & perfectum, nego minorem, & conſequentiam. Quia quando Ariſtoteles attribuit in prẹſenti capite ſagacitati, & ſentẽtiæ, quod ſit à natura, non eſt ſenſus, quod natura complete, & perfectè tribuat illis eſſe, eo modo, quo ipſa natura cauſat potentias, ſed quod præter eſſe initiativum, & fundamentale, quod natura præſtat omnibus virtutibus: ſpecialiter iſtis, quæ ſunt partes potentiales prudentiæ communicat aliquas determinationes, aut circunſtantias, à quibus dependent. Sed non aufert, quod in ſuo eſſe, ſeu quantum ad entitatem habitualem perfectam habeant eſſe per aſſuefactionem, & non ſint potentiæ, ſed habitus.

AD Decimum argumentum reſpondetur ex dictis, quod paritas non debet tenere in omnibus, ſed ſatis eſt, quod extrema, inter quæ fit comparatio, habeant aliquam ſimilitudinem. Et ſic quando Philoſophus in illo textu aſsimilat ſententiam intellectui, compàratio ſolum fit quantum ad hoc, quod ſicut intellectus quantum ad eius perfectum vſum dependet modo connaturali, & per ſe loquendo à determinata ætate; ita proportionabiliter ſententia, ſeu gnome in ordine ad elicientiam ſuorum propriorum actuum dependet ab ætate. Sed conſervando ſimul cumiſta convenientia alia quam plura diſcrimina; & ſpecialiter quod entitas potentiæ intellectivæ abſolutè, ſeu integre, & complete cauſetur à natura, non autem entitas ſententiæ, ſeu gnome; ob quod ex eo quod intellectus ſit potentia, non ſequitur, quod gnome habeat ſimilem rationem.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & diſtinguendo minorem; ſed ſententia habet eſſe à natura, diſtinguo minorem. Quantum ad aliquid, ſeu ſecundum quid hoc eſt, quantum adeſſe initiativum, ſeu fundamentale, omitto minorem. Simpliciter, & quantum ad ſuam entitatem formaliter, & completè ſumptam, nego minorem, & conſequentiam. Quia vt ſuperius diximus, quando Ariſtoteles docet, quod ſententia habet eſſe a natura ſicut intellectus, non efficit paritatem abſolutam, & quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad aliquid. Et ſic non tollit, quod ſententia adquiratur, & habeatur per aſſuefactionem, & quod vere induat rationem habitus.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur: quod quando Ariſtoteles in illo loco, & alijs quam pluribus docet, quod habitus ſubduntur noſtro arbitrio; ita vt in illis pro ſuo libito homines vtantur, quando, & vbi placuerit; ſenſus eſt quod habitus habent dictam ſubordinationem humano arbitrio, ſupoſita materia, & alijs requiſitis, aut circunſtantijs, à quibus eorum exercitatio dependet;

pendet, & non alitèr : & cum interveniente materia, & omnibus alijs requisitis, necessarijs ad exercitium sententiæ, homines pro suo libito possint vti illa, aut eam exercere; consequens est, quod ratio habitus salvatur in gnome, seu in sententia; & sic verè, & propriè sententia habet talem rationem.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, negando maiorem. Quia sententia, de qua est sermo in præsenti, non dicitur à sentiendo absolutè, & quomodocunque sumpto ly *sentire*; sed à sentiendo sumpto ly *sentire* pro iudicare modo speciali, & superiori de agendis. Et cum iudicare de agendis nõ pertineat ad sensus, sed ad intellectum, etiam sententia in ista acceptione, in qua in præsenti eam sumimus, attinet ad intellectum: & cum in intellectu dentur habitus, & quam plures habitus; optimè componitur, & stat; quod sententia rationem habitus participet, & verè, & propriè induat tale esse.

AD Decimum quartum argumentum respondetur; distinguendo maiorem: per id habent homines, quod sint benè sentientes, & sententiam habentes, per quod habent idoneitatem ad benè iudicandum de agendis, distinguo maiorem; per quod habent idoneitatem proximam afferentem, & dicentem expeditionem, facilitatem, & promptitudinem ad benè iudicandum de agendis, concedo maiorem. Per quod habent idoneitatem solùm fundamentalem, aut radicalem, nego maiorem. Sed homines per ipsam naturam rationalem habent idoneitatem ad benè iudicandum de agendis, distinguo minorem: habent idoneitatem radicalem, omitto minorem. Habent idoneitatem proximam, & formalem, præstantem expeditionem prõptitudinem, & facilitatem ad exercendum dictum iudicium, nego minorem, & consequentiam. Quia sententia per se habet istam vltimam idoneitatem; & hæc non attinet ad naturam, secundum proprium conceptum, & rationem naturæ, sed est idoneitas propria habitus, & sic non aufert, quod sententia verè, & propriè sit habitus; & quod in habitu consistat.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem concessa maiori, nego minorem. Nec contra hoc obstat, probatio iuncta in contrarium, quod casus, in quibus exercetur sententia rarò contingant; nàm etiam casus inquibus exercetur fortitudo, exponendo vitam periculo mortis bellicæ, rarò contingunt; & tamen hoc non obstat, vt fortitudo sit verus habitus per assuefactionem humanam adquisitus, secundum internam exercitationem animi. Et ad hunc modum philosophamur in præsenti de sententia. Vndè Angelicus Magister proponens, seu attingens materiam huius argumenti 2. 2. q. 51. art. 4. loco 3. respondet, dicens: *Quod omnia illa, quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam prouidentiam diuinam. Sed inter homines, ille, qui est magis perspicax, potest plura eorum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quandam perspicacitatem iudicij.*

AD Decimum sextum argumentum respondetur, quod habitus non solùm ad sui adquisitionem, verum etiam ad sui conservationem indigent assuefactione, non quidèm rigorosa, & exercita per actus externos, sed sumpta in acceptione ampliori, secundùm quod dicit aliquam exercitationem aliquando factam, sivè per actus internos tantùm; sivè per actus internos, & externos, si occurrat materia, in qua exerceantur. Vndè quandò Philosophus docet, quod ex defectu vsus, seu assuefactionis, & exercitationis deperditur scientia, & deficit amicitia loquitur in casu, quo absolutè deficit omne exercitium correspondens habitibus, non autem casu, quo interdum exerceantur aliqui actus. Præter quam quod non omnes habitus indigent eodem modo actibus, & assuefactione ad sui adquisitionem; sed alij plus, alij minus pro diversitate naturarum ipsorum habituum, & circunstantiarum occurrentium, & specialitèr ad adquisitionem, & conservationem gnome sufficiunt, pauci actus; & cum huiusmodi operationes possint dari, & salvari in gnome, seu sententia, etiam salvatur, quod verè, & propriè habeat rationem habitus.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem; gnome propriè attribuitur, quod operetur iudicando rectè de agendis, distinguo maiorem, quod operetur iudicando rectè de agendis modo extraordinario, & per regulas, & principia superiora, concedo maiorem. Quod operetur iudicãdo rectè de agendis, quomodocũq; nego maiorem. Sed hoc, quod

est

est iudicare rectè de agẽdis, absolutè cõvenit sagacitati; distinguo minorem; hoc, quod est iudicare absolutè, intra lineã iudicãdi modo ordinario, & per regulas cõmunes, concedo minorem. Hoc, quod est iudicare de agendis absolutè; id est, omnibus modis, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si ad sagacitatem pertineat, quod sit benè iudicativa de agendis, quantum ad modum ordinarium, & exercendum iudicium per regulas communes; tamen non habet, quod sit iudicativa per principia extraordinaria, seu superiora, & elevatiora, & sic relinquit locum, vt circa talia principia, & iudicium quod ex illis formatur, versetur gnome, constituendo determinatam virtutem intellectualem.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similitèr, concedo maiorem, & nego minorem. Cuius discriminis, seu disparitatis ratio stat in eo, quod intra lineam iudicandi per ordinem ad diversa principia superiora, & inferiora, diversificatur ratio formalis obiectiva, à qua dependet, seu in ordine ad quam desumitur, & ostenditur multiplicatio specifica, quod cum non inveniatur in linea consultationis, & imperij; ideo intra tales lineas non multiplicantur species, sed solum datur vna virtus eubuliæ, & alia virtus prudentiæ præceptivæ secundum speciem athomam, quam doctrinam amplius declarat Angelicus Præceptor, loco vbi proximè in solutione ad secundum argumentum, dicens: *Quod iudicium debet sumi ex principijs proprijs rei; inquisitio autem fit etiam per communia. Vnde etiam in speculatiuis dialectica, quæ est inquisitiua, procedit ex communibus: demonstratiua autem, quæ est iudicatiua, procedit ex proprijs: & ideò eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilij, est vna de omnibus, non autem synesis, quæ est iudicatiua. Præceptum autem respicit in omnibus vnam rationem boni. Et ideo prudentia non est nisi vna.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concessa maiori, negãdo minorem, & ad probationem, concessa etiam maiori, nego similiter minorem. quia etiam si casualia, per se loquendo, rarò soleant occurrere, aut contingere: tamen non omne id, quod rarò evenit, aut contingit, habet, quod sit causale; quia ad hoc vt aliquid sit causale, exigitur; quod eveniat præter intentionem, & consideratione; &, cum ea, quæ ad sententiam pertineat, seu ab ipsa exercentur, quanvis rarò exerceantur; tamen non exerceantur præter intentionem, sed cum intentione, & perspicacitate iudicij; fit consequens: quod ea, quæ ad gnome pertinent non sunt casualia; sed ad rationem attinentia, & habentia verè, & propriè esse virtuosum. Et etiam gnome habet rationem virtutis intrà genus intellectualium.

AD Vigesimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; secundum Aristotelem sententia versatur circà illa bona, quæ ad alium ordinantur, distinguo; versatur circà illa; & circà cætera alia, quæ concernuntur, aut attingũtur à prudentia directivè, seu dirigendo actus humanos in ordine ad vsum talium bonorum, concedo maiorem. Versatur circà illa bona tantum, aut sub ratione motiva, aut applicativa, nego maiorem. Sed versari, circà bona humana ordinando ea ad alium, est proprium iustitiæ, distingno minorem. Versari determinatè circà talia bona sub habitudine ad alium, & sub motivo satisfacien li alteri debitum; concedo minorem. Versari circà bona humana directivè, & secundũ quod sunt materia aliquo modo attinens ad agibilia, nego minorem, & consequentiam. Quià cum sententia exerceat iudicium, licet modo speciali, seu secundum regulas particulares; tamen conveniens omnibus agendis, seu agibilibus, & inter agibilia aliqua ordinentur, aut fundent connotationem ad ea, quæ ordinantur ad alium; ideo attribuit Philosophus sententiæ, quod versetur aliquando circà bona, quæ ordinantur ad alium, sed non sub ea ratione debiti, aut solutionis, sub qua illa respicit iustitia, sed sub alia altiori ratione; nempè iudicandi circà ea, & circà agibilia; à quibus concernuntur per principia particularia, & superiora intra lineam practicam. Et sic sententia nullo modo coincidit cum iustitia. Quare licet iustitia sit virtus residens in voluntate, & habens rationem virtutis moralis quoad substantiam; hoc non obstat, vt sententia, seu gnome propriè subiectetur in intellectu, & sit virtus intellectualis quoad substantiam, seu essentiam.

AD Vigesimum Primum argumentum respondetur; distinguendo maiorem Aristoteles attribuit sententiæ, quod versetur circà æquum, & bonum, & quod constituat hominem, cui adest, bonum,

rectum, & æquum, distinguo maiorem, quod hæc habeat, aut causet, quasi de materiali, omitto minorem. Quod hæc causet, habeat, aut respiciat de formali, eo modo, quo respiciuntur ab epicheia, nego maiorem. Et sub eadem distinctione nego etiam minorem, & consequentiam. Quia etiam si sententia aliquo modo habeat versari circà bonum, & æquum, quod est obiectuum epicheiæ, in quo videtur ostendere aliquam conformitatem cùm ea; tamen versatur circà bonum, & æquum valde diverso modo, àc versatur epiches, seu epicheia: in quo ostendit magnum discrimen, seu differentiam ab ea. Nàm epicheia versatur circà æquum, & bonum formaliter, vt bonum est, & èmendativum legis. Sententia autem respicit bonum, & æquum, quasi de materiali, respiciens illud formaliter sub ratione veri practici, attinentis specialiter ad iuditium, non quomodocunque, sed ad iudicium, vt formandum per principia elevatiora, & particularia. Vnde inter sententiam, & epicheiam non datur propriè coincidentia, nec ex hoc capite aufertur, quod sententia propriè simpliciter, & essentialiter sit virtus intellectualis.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: homini, cui adest sententia, attribuit Philosophus, quod habeat propensionem, seu inclinationem ad ignoscendum, distinguo maiorem; formaliter, & ex vi ipsius sententiæ, nego maiorem, originativè, aut identicè ratione alterius virtutis, aut facultatis, omitto maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Quià etiam si viro, cui adest sententia, seu virtus gnome, attribuat Philosophus, quod habeat propensionem, seu inclinationem ad ignoscendum: vel loquitur de inclinatione sumpta tantùm originativè, & non formaliter, aut si loquitur de inclinatione formali, sensus est; quod vir habens sententiam, habet etiam inclinationem formalem ad ignoscendum: non quidem ratione ipsius sententiæ, sed ratione aliarum virtutum comittantium ipsam sententiam. Vnde sententia non attinet ad voluntatem, nec ratione dictę inclinationis amittit, quod sit virtus intellectualis, vt dictum est.

AD Vigesimum tertium argumentum respondetur, negando maiorem Et ad probationem distinguo maiorem: si sententia constitueret determinatam virtutem intellectualem; maximè quià est habitus iudicativus, & iudicans per principia superiora, distinguo maiorem. Quia est habitus iudicativus per principia superiora, rectè, & determinatè adhærens veritati practicæ, aut vero practico, concedo maiorem. Quia est habitus iudicativus per principia superiora quomodocunque, nego maiorem. Sed etiam opinio habet, quod sit habitus iudicativus, distinguo minorem. Quod sit habitus iudicativus indifferens ex se ad bonum, & malum intellectus, seu ad verum, & falsum, omitto minorem. Quod sit habitus iudicativus rectus, & per se adhærens determinatè vero, nego minorem, & cõsequentiam: quia ad constituendam virtutem intellectualem exigitur, quod habitus talem virtutem constituens, habeat determinationem ad vetum: & cum hoc observetur in sententia, & non in opinione; ideò opinio non potest constituere virtutem intra lineam intellectualem: at vero sententia illam constituit.

AD Vigesimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem. Si sententia constitueret determinatam virtutem intellectualem, determinatè illam poneret Aristoteles in numero, aut divisione, quam tradit virtutum intellectualium, distinguo maiorem, determinatè illam poneret explicitè, aut implicitè, concedo maiorem. Determinatè illam poneret explicitè præcisè, nego maiorem. Sed illam non proponit in tali divisione, distinguo minorem, non proponit explicitè, omitto minorẽ. Non proponit implicitè nego minorem, & consequentiam. Quia in tali divisione virtutum intellectualium, quam tradit Aristotoles in superiori cap. 3. expresè, aut designate proponit, & enumerat prudentiam, in qua saltim pro implicito ennumerantur; & proponuntur omnes eius partes; & cum sententia sit pars prudentiæ, vt in hoc præsenti capite declarat Philosophus: inde est, quod in dicta divisione saltim pro implicito est proposita, & sic constituit veram virtutem intellectualem.

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, concessa maiori. Distinguendo minorem; sed intra sententiam non dantur diversa obiecta formalia, distinguo minorem, diversa obiecta formalia genericè, seu fundantia distinctionem genericam, omitto, aut concedo minorem. Non dantur diversa obiecta formalia specifica, seu fundantia distinctionem specierum athomarum, nego minorem. Et consequentiam. Nam etiam si

omnis

omnis ſententia aſsiſtens prudentiæ, & illam componens, conveniat in hoc quod eſt iudicare de agendis per principia ſpecialia, ſeu extraordinaria: hæc tamen ratio ſe habet, vt generica: & ratione ſpecialium motivorum, quæ occurrunt in vnaquaque ſpecie determinata prudentiæ, diverſificatur formaliter ſufficienti modo ad multiplicandas ſpecies athomas, & ad hoc vt ſententia abſolutè ſumpta conſtituat ſpeciem ſubalternam virtutis intellectualis.

AD Vltimum argumentum reſpondetur ex eadem doctrina concedendo maiorem, & negando minorem. Nàm etiam ſi omnes actus attinentes ad ſententiam, & procedentes ab ea, conveniant, quaſi generice in eo, quod ſint iudicium recti, & æqui viri: tamen in vnaquaque ex quinque ſpeciebus prudentiæ ſimpliciter dictæ; quæ ſunt prudentia regnativa, militaris, civilis, monaſtica, & œconomica, ratione diverſorum motivorum ibi occurrentium diverſificantur tales actus formaliter, ſufficienti diverſitate ad hoc, vt multiplicent ſpecies athomas virtutum intellectualium. Quarè intrà ſententiam abſolutè ſumptam datur talis multiplicatio ſpecierum. Et ipſa conſtituit intrà ſuam propiam lineam ſpeciem ſubalternam virtutis.

***



TRACTA-

TRACTATVS QVARTVS.

DE COMPARATIONE, ET CONNEXIONE VIRTVTVM INTER SE.

CAPVT DVODECIMVM.

DE VTILITATE SAPIENTIAE ATQVE PRVDENTIÆ.

LITTERA TEXTVS.



VBIT AVERIT Autem quispiam, ad quidnam habitus hi sint vtiles. Nàm sapientia quidem nihil eorum contemplatur, ex quibus fuerit homo fœlix. Nullius enim est generationis. Prudentia autem hoc quidem habet. Sed cuius nam gratia opus est ipsa? Si prudentia quidem est ea, quæ circà iusta, & honesta, bonaque homini versatur. Hæc autem sunt ea, quæ viri boni est agere, atque ipsa sciendo non magis ad agendum nos sumus idonei: siquidem virtutes sunt habitus: quemadmodum nec ea sana, quæ non efficiunt bonam corporis habitudinem: sed ab ipsa proueniunt: non enim magis apti sumus ad hæc agenda, medendi artem, aut exercendorum corporum facultatem habendo. Quod si non horum gratia sit ponendus prudens, sed vt studiosi homines fiant: ijs non fuerit vtilis, sanè qui iam sunt studiosi. At nec etiam ijs, qui studiosi non sunt. Nihil enim refert, si vè ipsi habeant siuè alijs habentibus pareant. Atque hoc satis est nobis, quæmadmodum, & in sanitate. Nàm, & si valere volumus, medicinam tamen non dicimus. Insuper absurdum sanè videbitur, si prudentia, quæ quidem est inferior sapientia, sit magis domina quàm ipsa, magisque princeps Nam ea, quæ agit, dominatur in singulis, atque iubet. De his igitur est dicendum. Nunc enim de ipsis dubitamus tantum. Primum itaque dicimus, has expetendas necessariò per se ipsas esse: quippè cùm sint partium vtrarumque virtutes, etiam si neutra ipsarum quidquam efficiat.

Dein-

Deinde, & faciunt quidem: at non vt medicina ſanitatem, ſed vt ſanitas ſic ſapientia fœlicitatem. Nam cùm ſit pars totius virtutis, fœlicem efficit, ex eo quia habetur, ac operatur. Præterea opus ipſum, & per prudentiam, & per virtutem moris efficitur. Etenim virtus quidem propoſitum ipſum efficit rectum: prudentia autem ea, quæ in illud perducunt. Quarè autem partis animæ, quæ quidem eſt principium vegetandi, nulla eſt talis virtus: quippè cum in ipſa ſit agere, aut non agere ſitum. De eo verò, quod dictum eſt, non eſſe magis aptos ob prudentiam homines ad honeſta, iuſtaque agenda, paulò altius incipiendum eſt, hoc principio ſumpto. Nàm, vt, & iuſta agentes, quoſdam non dum iuſtos eſſe dicimus, vt eos, qui faciunt ea, quæ legibus ſunt inſtituta inuiti, vel ob ignorationem, vel ob aliquid aliud, & non ob ipſa. Et ſi agunt ea, quæ oportet, & quod virum oportet agere ſtudioſum, ſic (vt videtur) agere ſingula vnumquemque oportet modo quodam affectum, vt ſi homo bonus ob electionem, in quam, & ipſorum gratiam, quæ aguntur. Electionem igitur rectam efficit virtus. Sed ea, quæ illius gratia ſunt agenda non ſunt ipſius virtutis, ſed ad aliam potentiam ſpectant. Dicendum autem de ipſis dilucidius eſt. Eſt igitur quædam potentia, quam habilitatem vocant. Hæc talis eſt, vt ea poſsit agere, atque attingere, quæ ad ſuppoſitam intentionem conducunt. Si igitur propoſitum ſit honeſtum laudabilis eſt ſin improbum, verſutia eſt. Qua propter, & ipſos prudentes habiles, & verſutos dicimus eſſe. Ipſa verò prudentia non eſt quidem hæc dicta potentia, non tamen eſt ſinè ipſa. Habitus autem ipſe huic oculo imprimitur animæ. Neque abſque virtute, ſicut diximus, atque conſtat. Ratiocinationes enim agendarum rerum principium habent; cùm talis ſit ipſe finis, & ipſum optimum, quid quid tandem ſit illud. Sit autem (verbi gratia) quid vis. Hoc autem non niſi bono viro videtur. Prauitas enim peruertit, facitque, vt circà principia rerum agendarum homo fallatur. Quare patet prudentem neminem eſſe poſſe, niſi ſit bonus.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

IN Hoc capite duodecimo; quod eſt primum vltimi tractatus huius libri, in quo quidem tractatu comparat Philoſophus prudentiam ad reliquas virtutes, & præcipuè diſputat, & agit de connexione earum; ſcilicèt prudentiæ cum alijs virtutibus, & maximè cum moralibus: duo efficit Ariſtoteles: primo enim proponit aliquas difficultates circà vtilitatem ſapientiæ, & prudentiæ in ordine ad vitam, & fœlicitatem humanam; & ſimul comparando inter ſe ſapientiam, & prudentiam dubitat; quæ illarum ſit perfectior, & excellentior; àn videlicèt ſapientia ſit præſtantior, & eminentior prudentia? An verò è contrario prudentia ſit ſuperior, & dignior, quam ſapientia. Secundo quidem, ſeu in ſecunda parte capitis reſolvit primam ex duabus difficultatibus propoſitis: ſuſpendendo deciſionem, ſeu declarationem ſecundæ dubitationis vſque ad finem capitis decimi tertij ſequentis, quod eſt vltimum huius quarti tractatus, & totius libri ſexti. Et hæc de litera textus in ſumma.

PRIMA PARS.

IN Prima igitur parte capitis proponendo difficultatem; ſic incipit: *Dubitauerit autem quiſpiam ad quid, nam habitus hi ſint vtiles. Nàm ſapientia quidem nihil eorum contemplatur, ex quibus fuerit homo fœlix. Nullius enim eſt generationis. Prudentia autem hoc quidem habet. Sed cuiuſnam gratia opus eſt ipſa? Si prudentia quidem eſt ea, quæ circà iuſta, & honeſta, bonaque homini verſatur. Hæc autem ſunt ea, quæ boni viri eſt agere; atque ipſa ſciendo non magis ad agendum nos ſumus idonei, ſi virtutes ſunt habitus, quem admodum nec ea ſana, quæ non efficiunt bonam corporis habitudinem, ſed ab ipſa prouenient. Non enim magis apti ſumus, ad hæc agenda, medendi artem, aut exercendorum corporum facultatem habendo.*

PRIMO Enim proponit dubium Philoſophus circà vtrunque habitum; tàm ſcilicet ſapientiæ, quàm prudentiæ; dicens: quod poterit aliquis ſpecialitèr dubitare circà iſtos duos habitus, ad quidnam ſint congruentes, aut vtiles. Et animadvertendum, & obſervandum occurrit; præſentem dubitationem procedere de excellentioribus, & ſupremis habitibus pertinentibus ad intellectum ſecùndum vtranque lineam, tàm practicam, quàm ſpeculativam. Nàm in linea habituum practicorum ſupremus habitus apparet, & ſecundùm realitatem, & veritatem eſt prudentia; cum ad illam lineam intellec-

intellectualem, practicam solùm attineat ars, quæ est recta ratio operum faciendorum, & ipsa prudentia, quæ est recta ratio agibilium, & perfectior, & præstantior sit recta ratio agibilium, quàm recta ratio agendorum; vt constat ex dictis, in superioribus capitibus quarto, & quinto huius præsentis libri sexti. Et sic perfectior habitus est prudentia, quàm ars: àc per consequens, præstantior, & excellentior in linea intellectuali practica. Et etiam in linea speculativa, habitus superior, & perfectior est sapientia. Nàm cum ad illam lineam solùm pertineant tres habitus, qui sunt intellectus principiorum, scientia, & sapientia, & inter istos tres habitus excellentior, & perfectior simpliciter sit sapiẽtia; ex eo quod vt docet Aristoteles in superiori cap. 7. Sapiẽtia est simul intellectus, & scientia quasi eminenter cõtinens vtriusque rationem, & perfectionem; certum etiam apparet sapientiam esse perfectiorem habitum attinẽtem ad intellectum speculativum. Vndè dubitando, & inquirendo de istis duobus habitibus, qui sunt perfectiores, & præstantiores in vtraque linea intellectuali: simul videtur dubitare Philosophus de omnibus alijs habitibus, & virtutibus attinentibus, tàm ad lineam practicam, quàm ad speculativam, tàm ad lineam moralem, quàm ad intellectualem: àn sint, vel non sint vtiles ad vitam, & humanam perfectionem conservandam. Nàm si superiores, & perfectiores non apparent vtiles, aut ad minus de eis dubitatur; vtrum obtineant, vel non obtineant talem congruentiam, aut vtilitatem multo magis videtur dubitandum de reliquis alijs habitibus, & virtutibus inferioribus: àn talem vtilitatem, & perfectionem contineant?

ET Proposita, aut insinuata ista difficultate, descendit Philosophus ad proponendam rationem dubitandi. Et vt clarius procedat de vtroque habitu seorsim assignat rationem occurrentem, vt de illo formetur, & habeatur dubium. Et primò de sapientia sic proponit rationem dubitandi. Omne id, quo respectu hominum est vtile, conducit, & valet ad fœlicitatem; quia cum vtile dicatur aliquid respectu finis, secũdùm quod conducit ad dictum finem assequendum; & fœlicitas ex eo quod est vltimus, & supremus finis hominis, habeat rationem finis vniversalitèr, seu generalitèr, debet comprehendere omnia media, quæ homini possunt occurrere, & quæ respectu illius possunt esse vtilia, seu congruentia. Sed sapientia nihil valet, aut conducit ad fœlicitatem. Ergò sapientia nullo modo est vtilis respectu vitæ humanæ. Maior ex adiunctis constat, & minorem probo; si sapientia aliquid conduceret, aut valeret ad fœlicitatem; maximè quià specularetur aliquid conducens ad ipsam fœlicitatem humanam; quia cum sapientia sit habitus simplicitèr speculativus, contemplans conclusiones deductas ex altissimis principijs, & causis, solùm videtur posse conducere ad fœlicitatem secundùm quod speculatur aliqua ex his, quæ ad fœlicitatem pertinent. Sed sapientia non exercet talem speculationem. Ergò nihil valet, aut conducit ad fœlicitatem. Vltimam minorem probo; ad fœlicitatem enim solum pervenitur per opera virtum; quià cum fœlicitas stet, seu consistat in fastigio, seu in extremo vitæ virtuosæ, & perfectæ, ad quod extremum potest naturalitèr perveniri; & ad tale fastigium solùm perveniatur per opera virtuosa; ideò solùm potest sapientia speculari aliquid conducens ad fœlicitatem, contemplando aliquas operationes virtuosas, vt exercendas, ad hoc vt homo illas exercens accederet, & perveniret ad talem statum. Sed sapientia non speculatur aliquam ex prædictis operationibus; tùm quià sapientia est pure speculativa; & cum consideratio talium operationum esset in ordine ad eas exercendas, seu efficiendas: iàm extraheret sapientiam à sua propria ratione ob quod non videtur posse sapientia contemplare tales operationes. Tùm quia sapientia est habitus versans circà æterna. Sed actiones virtuosæ non sunt æternæ, sed temporales, quæ quidem à nobis in determinato tempore aguntur, seu exercentur. Ergò sapientia non speculatur operationes virtuosas, per quas homines disponuntur, & perveniunt ad obtinendam fœlicitatem. Et consequenter, nullam vtilitatem affert respectu finis vltimi pertinentis ad humanam vitam. Et sic nullo modo apparet vtilis, aut conveniens respectu illius.

CONFIRMATVR Hoc: quia solùm consequitur fœlicitas, & solùm perveniunt homines ad illam per actiones liberas, quæ verè subduntur nostro arbitrio, & potestati; ob quod subijciuntur etiam contingentiæ, & fallibilitati; cum actiones humanæ liberæ; ex eo quod liberæ sunt, possint esse, & non esse; & sic sint subiectæ contingentiæ, & defecti-

defectibilitati. Sed ſapientia ex eo quod eſt perfectiſsima ſcientia, non conſiderat contingentia, & falibilia, ſeu per ſe non verſatur circà illa. Ergò ſapientia non conſiderat, aut non verſatur circà ea, quæ ſunt vtilia ad conſequendam humanam fœlicitatem. Et ſic ipſa nullo modo videtur vtilis reſpectu hominum.

DEINDE Deſcendit, ſeu accedit Philoſophus ad oſtendendam rationem dubitandi occurrentem circà prudentiam. Et primò fatetur, aut ſupponit pro diſcrimine inter ſapientiam, & prudentiam; quod etiam ſi ſapientia non ſpeculetur, aut conſideret opera humana libera, contingentia, & virtuoſa, per quæ homo pervenit ad fœlicitatem; tamen prudentia conſiderat, & per ſe reſpicit talia opera. Et hoc non obſtante, ad hoc non apparet vtilis ad talem finem, nec conveniens reſpectu hominis. Et circà hoc aſſumptum argumentatur in hunc modum Ariſtoteles. Omnis enim habitus, qui reſpectu hominum habet rationem vtilis in ordine ad operandum, diſponit, & reddit ipſos homines magis determinatos, & promptiores, ſeu magis expeditos ad exercitium bonorum operum, ſeu operationum virtuoſarum. Sed præciſsè ex vi prudentiæ, quànvis prudentia ipſa cognoſcat, & conſideret operationes virtuoſas, per quas pervenimus ad fœlicitatem, non redduntur homines magis determinati, promptiores, aut expeditiores ad exercitium bonorum operum. Ergò prudentia ſecundùm ſe ſumpta, & præciſsè ratione ſui, nullam adducit vtilitatem reſpectu hominum. Maior videtur poſſe comprobari, & corroborari inductione percurrente omnes virtutes morales, quę ſunt vtiles ad aſſequendam fœlicitatem, & ratione quarum reddimur magis determinati, diſpoſiti, & expediti ad virtuosè operandum. Et minorem ſic probo: ſuppoſita enim prudentia, & omni eius complemento, & perfectione; ſi deſint virtutes morales inclinantes, & determinantes homines ad operationes bonas morales, nihil prodeſt prudentia; quid enim interſt, quod quiſpiam homo ſit prudentiſsimus, habens plenam, & perfectam cognitionem, de hoc quod ad temperatè vivendum eſt neceſſarium abſtinere à delectationibus ſenſualibus ſuperfluis; vtendo moderato cibo, & potu, proùt recta ratio dictat; ſi cum iſta cognitione ſimul habet carentiam inclinationis, ſeu virtutis temperantiæ inclinantis ad executionem illorum actuum prædictorum? Quid ſimilitèr prodeſt, quod per rectam rationem, ſeu prudentiam cognoſcat quis, & dictet, quod ad exercendam fortitudinem, quæ eſt virtus moralis, & cardinalis, debet operari procedendo mediocritèr intèr timores, & audacias; aggrediēdo pericula belli, & ſubſtinendo mala illata, quando, vbi, & quomodo oportet. Et quod ſimilitèr ad rationabiliter, & iuſtè vivendum eſt neceſſarium reddere vnicuique, quod ſuum eſt, ſecundùm regulas, & determinationem iuſtitiæ; ſi idem homo, qui hæc omnia cognitione prudentiali animadvertit, ſimul caret fortitudine, & iuſtitia, per quas inclinatur, diſponitur, & determinatur ad exercendum opera iuſta, ratione quarum vtilitatem habet, & ad vltimum finem intentum approximatur. Ergò ex vi prudentiæ præciſsè, etiam ſi prudentia cognoſcat, & animadvertat operavtilia, & virtutes, per quas homines accedunt, & perveniunt ad fœlicitatem; tamen non redduntur homines magis determinati, aut magis prompti, & expediti ad exercitium bonorum operum; & conſequentèr, prudentia ſecundùm ſe ſumpta, nullam vtilitatem adducit, ſeu importat reſpectu hominum.

CONFIRMAT, Et declarat amplius Ariſtoteles hoc ipſum exemplo artis Medicinæ. Nàm etiam ſi per ſcientiam, ſeu artem medicinalem ſciat quis quomodo efficienda ſit bona digeſtio, & bona ambulatio, & cæteræ aliæ operationes hominis ſani; ſi tamen homo hęc omnia ſciens, non eſt benè diſpoſitus per ſanitatem ad talia opera exercenda, nihil prodeſt ars Medicinæ, & ad nihil eſt vtilis, aut deſervit cognitio illorum bonorum operum. Et claritatis gratia, ponamus caſum, quod aliquis valdè peritus in arte Medica incidat in morbum, ſeu prolixam, & gravem ægritudinem; ità vt ſit maximè impeditus ad exercenda opera hominis ſani; & alius carens tali arte, aut cognitione phiſyca, vel Medica habeat ſanitatem firmam, & robuſtam. Tùnc enim Medicus doctus, quando eſt ægrotus, quantunvis ſciat Medicinam, & conditiones, aut qualitates operum ſanorum agnoſcat; tamen talis ſcientia, & cognitio nihil valet, ad hoc vt talia opera exequatur. Et ècontra ille, qui ſine intelligentia regularum Medicinæ, bonam diſpoſitionem, & ſanitatem habet, opera ſana, ſeu hominis ſani exercet. Ex qua doctrina ſic argumentatur Ariſtoteles.

Eo

Eo modo se habet prudentia respectu operum virtuosorum conducencentium ad assequendam fœlicitatem; àc se habet ars medicinalis in Medico ad operandum opera hominis sani. Et aliàs sic se habent in genere motis virtutes morales respectu operationum vtilium ad assequendum vltimum finem humanum, sicut se habet sanitas in homine illam habente, & carente Medicina respectu operationum sanarum. Sed Medicina, aut ars medicinalis per se ipsam, secluſa sanitate, nihil conducit, aut valet ad opera sana efficienda; & posita sanitate, quanvis deficiat Medicina efficiuntur opera sana. Ergò similitèr prudentia licet cognoscat, & consideret operationes virtuosas efficiendas, quę per se ordinantur, & per se conducunt ad fœlicitatem; tamen per se ipsam nihil influit in tales operationes; vel in assecutionem vltimi finis humani, in quo consistit naturalis fœlicitas; ideoque cum non sit operativa boni, nullo modo videtur ipsa prudentia necessaria, aut vtilis respectu hominum.

PROSEQVITVR Vlterius inprima parte eiusdem capitis Philosophus, dicens: *Quod si non horum gratia sit ponenda prudentia, sed vt studiosi homines fiant his non fuerit vtilis sanè, qui iam sunt studiosi. At neque etiam his, qui studiosi non sunt. Nihil enim refert siue ipsi habeant, siue alijs habentibus pareant. Atque hoc satis est nobis, quemadmodum & in sanitate. Nam & si valere volumus, Medicinam tamen non dicimus.*

IN Hoc enim textu proponit, & impugnat Aristoteles quandam solutionem, quæ videtur posse accomodari rationi dubitandi superius propositæ. Nàm posset aliquis respondere; quod quanvis prudentia non sit necessaria ad elicienda opera virtuosa, & vtilia hominibus tamen est necessaria ad adquirendas virtutes morales, quibus homo efficitur virtuosus, & disponitur, & determinatur ad illa opera exercenda. Ad eum modum, quo Medicina non sit necessaria in homine sano ad eliciendas operationes sanas; tamen est necessaria, seu ad minus vtilis ad hoc vt homo efficiatur sanus, adquirendo sanitatem per ipsam Medicinam. Et hoc esse sufficiens vt prudentia dicatur vtilis hominibus ad adquirendam fœlicitatem, quæ est vltimus finis totius vitæ humanæ.

ET Hanc solutionem impugnat Philosophus duplici ratiocinio. Et primò contra eam sic insurgit: ex hac enim solutione sequitur, quod prudentia solùm sit vtilis hominibus secundùm quid, & ex suppositione; scilicet suppositio, quod non habeant virtutes morales adquisitas; non vero esse vtilem absolutè, seu simplicitèr, & in omni statu; immò post adquisitionem virtutum esse otiosam, & superfluam, & sic nõ permanere; sicut non permanent motus post adquisitionem terminorum; eisdem motivis correspondentiũ. Sed hoc apparet magnum inconveniens; quia prudentia propter connexionem, quam habet cum reliquis virtutibus moralibus, vt ex infrà dicendis constabit, non solum est vtilis hominibus, antequam adquirant alias virtutes, verum etiam post illarum adquisitionem. Ergò ista solutio non disolvit competenter rationem dubitandi superius propositam.

SECVNDO Impugnat Philosophus eandem solutionem in hunc modũ. Nam extali solutione sequitur, quod prudentia adhuc non sit necessaria, aut vtilis hominibus ad adquisitionem virtutum moralium, & vt efficiantur virtuosi. Nam secundum adductam solutionem, prudentia solum se habet respectu virtutum moralium; seu respectu adquisitionis earum sicut se habet Medicina respectu adquisitionis sanitatis; scilicet respectu huius, quod homo existens non sanus, efficiatur sanus. Sed optimè stat, quod homo non sanus efficiatur sanus, adquirendo de novo sanitatẽ, absque eo, quod in se habeat, aut adquirat Medicinam; per hoc solum, quod audiat, & observet ea, quæ dicuntur ab alio, nempè à Medico; vt apparet in omnibus hominibus expertibus medicina, qui ab æggritudinibus curantur, & per artem Medicam existentem in alio perveniunt ad sanitatem. Ergò similiter licet, quam plures homines in se ipsis non habeant prudentiam, per hoc solum, quod ab alijs dirigantur, seu instruantur in modo adquirendi virtutes morales, poterunt illas adquirere; etiam si prudentiam in se non habeant. Ac per consequens, nec ad efficiendum opera virtuosa post adquisitionem virtutum, nec ad ipsam adquisitionem erit necessaria prudentia; sed absolute otiosa, & superflua, & nullo modo vtilis hominibus ad adipiscendam, & conservandam perfectionem rationalem attinentem ad propriam ipsorum vitam.

DEINDE Rationes dubitandi propositæ possunt corroborari, & confirmari in hunc modum. Primò, nam cum homo

homo ex natura sua sit animal rationale sociabile, petens, seu exigens vivere in societate, aut communitate: fœlicitas ad illum pertinens videtur debere dicere ordinem ad alios, & includere, aut exprimere assotiationem cùm alijs, cùm quibus homo rationaliter convivat: & etiam media, per quæ ad talem fœlicitatem pervenitur, debent idem habere. Sed sapientia cùm per se sit habitus contemplativus, non dicit ordinem ad convivendum, aut cooperandum cum alijs, sed solum ad speculandum æterna. Ergò sapientia nihil videtur conducere ad assequendam humanam fœlicitatem. Et sic non est vtilis hominibus.

PRÆTEREA Hoc ipsum videtur habere prudentia. Ergò sicut sapientia est hominibus inutilis, etiam prudentia habet eandem inutilitatem. Antecedens probo: prudentia est idem cum sapientia. Ergò illud ipsum, quod competit sapientiæ respectu humanæ fœlicitatis, convenit etiam prudentiæ. Antecedens probo ex illo Proverbiorum 10, *Sapientia est viro prudentia.* Ergò sapientia, & prudentia respectu viri virtuosi idem sunt, & eodem modo se habent; & sicut sapientia est purè, & nudè contemplativa rationum superiorum, idem videtur habere prudentia: ità vt sit inutilis hominibus.

DEINDE Nàm vt Aristoteles docet in calce superioris capitis primi huius sexti libri, ad eandem animæ partem pertinent ars, & prudentia. Sed ars videtur pertinere ad partem animæ speculativam. Ergò etiam prudentia. Maior ex Aristotele constat, & minorem probo: ars liberalis est perfectissima ars: immo, & perfectior arte mechanica: cùm sit perfectior habitus, & præstantior virtus. Sed ars liberalis pertinet ad partem animæ contemplativam, seu ad intellectum speculativum. Ergò etiam prudentia: & sic sapientia, & prudentia eodem modo se habent: ita vt sint inutiles hominibus.

VLTERIVS, Nàm vt docet Divus Ambrosius libro primo de officijs, capite 24. Prudentia consistit in hoc, quod est versari circà investigationem veri, & quod infundat cupiditatem maioris, seu plenioris scientiæ. Sed investigatio veri, & inclinatio ad pleniorem scientiam pertinet ad intellectum speculativum: ità vt solùm versetur circà speculationem, seu contemplationem rerum. Ergò etiam prudentia, & sic nullo modo est vtilis ad finem vltimum humanæ vitæ adipiscendum.

DEINDE Si prudentia esset vtilis, ad consequendum finem vltimum vitæ humanæ; maximè quiâ esset virtus. Sed prudentia non videtur habere rationem virtutis. Ergò neque est vtilis ad vitam humanam. Maior videtur certa; quiâ ad fœlicitatem, seu ad vltimum finem, & summum bonum vitæ rationalis solum pervenitur per opera virtuosa, seu per actus virtutum, sed actus virtutum solum procedunt, & causantur à virtute. Ergò ad hoc, vt prudentia esset vtilis hominibus ad perveniendum ad finem perfectum vitæ humanæ, deberet esse virtus. Et minorem probo: primò. Quia de ratione virtutis est, quod consistat in medio, vt docet Aristoteles in superiori libro secundo capite 6. Sed prudentia non consistit in medio. Ergò non est virtus. Maior ex Aristotele constat, & minorē probo: quia virtutes consistentes in medio respiciunt duo vitia extrema, quibus immediate, & directè contrariantur. Sed respectu prudentiæ non possunt assignari duo vitia extrema, quæ illi contrarientur. Ergò prudentia nec consistit in medio, nec est virtus.

SECVNDO Quià nulla virtus consistit in extremo, seu in excessu, & immoderatione. Sed prudentia consistit in excessu, & immoderatione, seu ad minus admittit immoderationem. Ergò prudentia non est virtus. Maior est certa, & minorem probo ex illo Proberviorum capite 23. *Prudentiæ tuæ pone modum.* Ergò prudentia, vel consistit in excessu, & immoderatione, vel ad minus admittit immoderationem. Sed hoc non componitur cum virtute. Ergò prudentia non potest induere rationem virtutis: nec ex hoc capite est admittendum, quod deserviat ad perfectionem vitæ rationalis, aut quod vllo modo sit vtilis hominibus.

TERTIO, Quia vt sæpè adduximus ex Aristotele libro primo de Cœlo, & Mundo textu 116. virtus dicit ordinem ad vltimum, & secundum vltimum, ad quod dicit ordinem intrà suam lineam manifestatur. Sed prudentia non dicit ordinem ad vltimū intra suam lineam. Ergò prudentia non habet rationem virtutis. Maior constat ex Aristotele, & minorem probo: prudentia enim intrà materiam, aut lineam agendorum, dicit ordinem ad sola media, circà quæ investigat, iudicat, & præcipit. Sed media non sunt vltimum in linea agēdi: cùm actio etiam extendatur ad finem, vt in executione adipiscendum. Ergò prudentia non dicit ordinem ad vltimum in sua linea. Nec

obſervat rationem virtutis: & ſic prudentia nec videtur virtutis, nec afferre hominibus aliquam convenientiam, aut vtilitatem, ad hoc vt per ipſam perficiatur vita humana, ſeu rationalis.

QVARTO Quia vt ipſe Philoſophus docet libro ſeptimo Phiſycorum, textu 17. virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Sed prudentia non habet per ſe, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. Ergò prudentia per ſe non eſt virtus. Minorem probo; optimum in vita humana eſt vltimus finis tali humanæ, aut rationali vitæ correſpondens. Sed prudẽtia cum per ſe ſolùm verſetur circà media, per ſe non habet reſpicere vltimum finem. Ergò prudentia per ſe non habet, quod ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. Ergò nec in prudentia ſalvatur ratio virtutis. Ac per conſequens, non poteſt eſſe virtus; nec ex iſto capite poteſt in ea ſalvari, aut verificari, quod ſit vtilis hominibus ad conſequendam fœlicitatem, quę eſt vltimus finis vitæ humanæ.

DENIQVE Actus, ſeu operationes attinentes, ad prudentiam ſunt inveſtigatio, ſeu conſultatio, & iudicium de agendis, & imperium, ſeu præceptum in ordine ad executionem rerum iudicatarum. Sed hæc omnia nullam ſpecialem convenientiam afferunt reſpectu conſecutionis humanæ fœlicitatis. Ergò nec prudentia affert, aut oſtendit aliquam ſpecialem convenientiam ad fœlicitatem conſequendam. Maior conſtat, & minorem probo; id, quod æquo modo deſervit ad finem malum aſſequendum, àc poteſt deſervire ad bonum; non affert, aut oſtendit aliquam ſpecialem vtilitatem reſpectu boni finis. Sed omnes tres prædicti actus; ſcilicet conſultandi, iudicandi, & præcipiendi, poſſunt deſervire ad aſſecutionem pravi finis; ſiquidem tyranus in ordine ad exequendam tyranidem poteſt eiſdem actibus vti. Ergò actus prudentiæ nullam ſpecialem convenientiam afferunt reſpectu vitæ humanæ. Et ſic nec tales actus, nec ipſa prudentia ſunt vtiles hominibus ad dictum vltimum finem adipiſcendum, aut ad vitam rationalem perficiendam.

INSVPER Abſurdum ſanè videbitur; ſi prudentia, quæ quidem eſt inferior ſapientia, ſit magis domina, quam ipſa; magiſque princeps. Nàm ea, quæ agit dominatur in ſingulis, atque iubet. De his igitur eſt dicendum. Nunc enim de ipſis dubitamus tantum. In hoc enim textu comparat ſpecialitèr Ariſtoteles ſapientiam, & prudentiam inter ſe; dubitans, quæ illarum ſit præſtantior, & principalior. An videlicet prudentia ſit magis domina, quàm ſapientia: àn verò ècontrà, ſapientia ſit magis domina, ſuperior, & principalior, quàm prudentia. Et pro vtraque parte proponit Philoſophus rationem dubitãdi. Et primo videtur, quod prudentia nõ ſit principalior, quàm ſapientia. Quia vt ex ſupra dictis conſtat, prudẽtia verſatur circà agibilia, quæ corruptibilia, & defectibila ſunt: ſapientia autem verſatur circà neceſſaria, æterna, & infalibilia. Sed perfectior habitus eſt, qui verſatur circà neceſſaria, infalibilia, & æterna: quàm habitus, qui verſatur circa agibilia contingentia, & defectibilia. Ergò perfectior, & præſtantior eſt ſapientia, quàm prudẽtia. Cætera patent, & minorẽ probo; habitus enim deſumunt ſuam ſpecificationem, & dignitatem ab obiecto. Sed perfectius obiectũ eſt infalibile, & in defectibile inquã tum tale; quàm falibile, & defectibile. Ergò perfectior habitus eſt ille, qui verſatur circà infalibilia, & æterna, quàm qui verſatur circâ agibilia, & defectibilia. Et conſequentèr, perfectior, & præſtantior eſt habitus ſapientiæ, quàm habitus prudentiæ.

DEINDE Ex alio capite videtur, quod ècontrario prudentia ſit ſuperior, & excellentior, quàm ſapientia. Quia ad prudentiam abſolutè ſumptam pertinent, non ſolùm prudentia monaſtica, verum etiam prudentia œconomica, civilis, militaris, & regnativa; ad quas quidem propriè attinet præcipere circà omnes diſciplinas, quæ in civitate poſſunt, & debent reperiri: & cum non ſolùm appareat conveniens; verum etiam, & neceſſarium, quod in civitate ſint aliqui ſapiẽtes; conſequens etiam aparet, quod ad prudentiam pertinet imperare ſapientię. Sed imperans, ſeu præcipiens, inquantum tale, eſt ſuperius, perfectius, & nobilius, quàm illud, cui imponit præceptum; cum primum ſit proprium ſuperioris, inquantum ſupperius eſt, & ſecundum ſit proprium inferioris, inquantum inferius eſt. Ergò ſuperior, & principalior eſt prudentia, quàm ſapientia: vtpotè, illa imperans, & domina; hæc verò ſubdita, & inferior.

DEINDE Ratio dubitandi circâ iſtam materiã poteſt ampliari pro vtraq; parte: & primo ad ſuadendum, quod ſapientia ſit ſuperior, & principalior, quã prudentia. Quia ſcientia, & intellectus principiorum ſeorſim ſumpta ſunt habitus principaliores, quàm prudentia. Sed ſapientia eſt habitus perfectior, quã ſciẽtia

tia,& intellectus principiorum. Ergò ſapientia etiam eſt perfectior, quàm prudentia. Maiorem ſic oſtendo: ſuperioritas enim,& principalitas habituum deſumitur tùm ex obiecto, circà quod verſãtur ipſi habitus,tùm ex modo,quo verſãtur circà tale obiectum,& illud attingũt. Sed ſcientia, & intellectus principiorũ reſpiciunt ſuperius obiectum;& ſuperiori,ſeu elevatiori modo, quàm prudentia illud attingunt; cum ſcientia,& intellectus verſentur circà obiectum indefectibile, & modo indefectibili,& contemplativo; & prudentia verſetur circà obiectum agibile, & defectibile, & corruptibile,& modo practico. & perfectius obiectum ſit indefectibile, & incorruptibile, quàm defectibile, & coruptibile,& perfectior modus attingendi, ſit attingere modo ſpeculativo,& contemplativo,quã modo practico,& operativo. Ergò ſcientia, & habitus intellectus principiorum ſunt habitus perfectiores, quàm prudentia. Et primam minorem ſic oſtendo:ſapientia enim vt docet Ariſtoteles in ſuperiori cap. 7.eſt ſimul ſcientia,& intellectus principiorum: & ſuperiori modo attingit ſuum obiectum; cum verſetur circà altiſsimas veritates attinentes ad ſuperiores cauſas, & concluſiones. Sed perfectior eſt habitus,qui ſimul eſt intellectus principiorum,& ſcientia, quã habitus, qui ſolùm habet ſeorſim rationem vnius, aut alterius; ſicut totum eſt etiam ſimpliciter perfectius, quàm quælibet ſuarum partium. Ergò perfectior eſt ſapientia, quàm intellectus principiorum, & ſcientia;& conſequenter,etiam eſt perfectior, & præſtantior, quàm prudentia.

CONFIRMATVR,Et declaratur hoc amplius; ideò in linea ſcientiarum vt omnes vno ore fatentur; Sacra Theologia eſt Regina, & principalior inter omnes ſcientias; quia verſatur circa ſupremum obiectum;nempè circà Deum illum contemplando. Sed etiam facta comparatione inter ſapientiam, & prudentiam; ſapientia habet ſuperius, & nobilius obiectum; nempe obiectum indefectibile, perpetuum, ſeu æternum, & modo ſuperiori; ſcilicet ſpeculativè, ſeu contemplativè attingit tale obiectum; cum prudentia verſetur modo inferiori practico circà obiectum inferius, defectibile,& corruptibile. Ergò perfectior eſt ſapientia,quàm prudentia.

DEINDE Quia vt in præſenti capite docet Ariſtoteles; ſic ſe habent ad fœlicitatem, quæ eſt vltimus finis humanæ vitæ, ſapientia, & prudentia; ſicut ſe habent reſpectu operationum ſanarum, ſanitas,& medicina;cũ hoc ordine;quod ſicut ſe habet ſanitas ad operationes ſanas,ſic ſe habet ſapientia ad fœlicitatẽ,& ſicut ſe habet ars medicinalis ad opera ſana;ſic comparatur prudentia ad operationes fœlicitatis. Sed reſpectu operationum ſanarum, ſanitas, & medicina taliter ſe habent,quod ſanitas præcipuè,ſeu modo meliori, & principaliori influit, quàm medicina in tales operationes; ſiquidem quantunvis detur medicina, ſi non datur ſanitas, non poterit dari opus ſanum; & dummodo detur ſanitas, licet medicina deficiat, detur opus, aut opera valde ſana. Ergò in ordine ad aſſequendam fœlicitatem meliori modo ſe habet ſapientia, quàm prudentia, & ſic eſt ſuperior habitus.

PRÆTEREA Nobilius eſt id, quod eſt gratia ſui, quàm id, quod eſt gratia alterius. Sed ſapientia eſt gratia ſui, & prudentia eſt gratia alterius.Ergò perfectior eſt ſapientia,quàm prudentia.Maior declaratur exemplo deſumpto à cauſa finali. Ideò enim finis eſt perfectior,quàm ea, quæ ſunt ad ipſum finem; quia finis quæritur, & amatur gratia ſui ipſius,ſeu propter ſe ipſum; & media,ſeu ea,quę sũt ad finem,amantur,ſeu appetuntur propter ipſum finem; & propter quod vnumquodque tale, & illud magis; itaque omne id, quod propter ſe ipſum appetitur eſt melius, quàm id, quod gratia alterius amatur. Et minorem probo; ſapientia enim propter ſe ipſam diligitur, ſiſtendo in contemplatione ſui obiecti, & non quærendo illam ad aliquid efficiendum. Cum hæc ſit differentia inter habitus ſpeculativos,& practicos;quod habitus ſpeculativi quæruntur propter ſe ipſos ad ſpeculandum obiecta eis correſpondẽtia;habitus verò practici quærũtur vt media ad efficiendum opus talibus habitibus correſpondens.Et ſic prudentia;cum ſit habitus practicus, non quæritur propter ſe ipſam ſicut ſapientia,ſed vt medium ad ordinãdum,ſeu diſponendum operationes in materia agibilium.Ergò perfectiorem rationem terminandi appetitum habet ſapiẽtia,movendo voluntatem, vt diligat ipsã ſapientiam in ſe, & propter ſe ipſam,quã habet prudentia,movendo ad hoc,vt appetatur gratia alterius; & ſic perfectior debet eſſe ſapientia, quàm prudentia.

DEINDE Ille habitus eſt perfectior, qui habet perfectiores operationes. Sed perfectiores opetationes habet ſapien-

tia, quàm prudentia. Ergò perfectior, & præstantior, habitus est illa, quàm ista. Maior constat, & minorem probo, inter omnes operationes humanas illa est perfectior, in qua stat, seu consistit formaliter fœlicitas. Sed humana fœlicitas consistit in operatione intellectus speculativi, correspondente sapientiæ, vt latè docet, & demonstrat Aristoteles in libro decimo sequenti, capite septimo. Ergò perfectiores operationes correspondent sapientiæ, quàm prudentiæ: & consequenter, perfectior virtus est illa, quàm prudentia.

DENIQVE Nàm infine magnorum moralium dicit Philosophus, quod prudentia, se habet in homine respectu sapientiæ, sicut procurator domus respectu domini domus, qui omnia præparat, seu disponit gratia domini; vt dominus à necessarijs, seu ab inferioribus absolutus, possit liberè, & modo superiori circà convenientia sibi intendere, ostendens manifestè sapientiam esse superiorem, & perfectiorem, quàm prudentia. Ergò secundum doctrinam Philosophi certum videtur assumptum propositum.

EX Alio autem capite non desunt rationes dubitandi, seu argumenta confirmantia, quod prudentia sit perfectior, & præstantior, quàm sapientia. Nam methaphisyca est sapientia; cum illam assignet, & proponat pro sapientia Aristoteles. Sed prudentia est melior methaphisyca. Ergò perfectior est sapientia, quam prudentia. Cætera constant, & minorem probo; habitus enim, seu qualitates innotescunt, seu manifestantur per concreta, quibus insunt; & ideò Aristoteles solet diffinire qualitates secundum se per ordinem ad concreta, quæ constituunt. Sed melior est prudens non habens Methaphisycam, quam methaphisycus non habens prudentiam. Ergò melior est etiam ipsa prudentia, quàm methaphisyca. Cætera patent, & minorem probo; methaphisyca etiam si per se ipsam constituat bonum methaphisycum; tamen non efficit bonum virum, seu bonum hominem simplicitèr: prudentia verò per se ipsam constituit bonum hominem, & studiosum virum. Sed melior est homo bonus, & simplicitèr studiosus, quàm bonus methaphisycus, in quo talis ratio viri boni, & studiosi simpliciter non invenitur. Ergò melior est prudentia, quam methaphisyca: ac per consequens, sapientia, quam prudentia.

CONFIRMATVR Hoc; melior enim videtur ille habitus, aut virtus, cuius principalis finis, seu præcipuus effectus est melior. Sed effectus, & finis principaliter correspondentes prudētiæ sunt meliores, & perfectiores, quàm finis, & effectus principaliter correspondētes sapientiæ. Ergò etiam prudētia secundùm se est melior, & perfectior, quàm sapientia. Maior patet, & minorem probo; finis sapientiæ, & vnicus effectus illius, est tantùm speculare, aut contēplare veritatem; finis verò, & effectus prudētiæ est rationaliter, & ordinatè omnia agere, & rectè vivere. Sed agere omnia ordinatè, & modo rationali, vivendo rectè, est melius, quàm aliquid scire, aut speculari tantum. Ergò perfectiorem finem, & meliorem effectum causat prudentia; quàm sapientia; & consequenter, melior, & perfectior est illa, quàm ista.

DEINDE. Facta comparatione inter virtutes, illa videtur perfectior virtus, quę se habet vt regula, & mensura totius studiositatis, virtutis, & perfectionis. Sed hoc competit prudentiæ, & non adaptatur sapientiæ. Ergò perfectior est prudentia quàm sapientia. Maior apparet certa; & minorē probo; illa virtus se habet, vt regula, & mensura totius studiositatis, & virtutis, per cuius conformitatem habent omnes habitus, & operationes ab eis procedentes, quod sint studiosæ, seu virtuosæ, & per cuius recessum vitiantur. Sed omnes habitus, & humanæ operationes, intantum participant, & habent rationem studiositatis, & virtutis, inquantum conformantur prudentiæ: & intantum deficiunt ab statu virtuoso, & habent esse vitiosum, inquantum deficiunt à conformitate cùm prudentia, & recedunt ab ea. Ergò prudētia se habet, vt regula, & mensura omnis humanæ studiositatis; & virtutis, seu perfectionis: & aliàs hoc non competit sapientiæ; cum sapientia ex eo quod est speculativa: prescindat à tali regulatione, & mensuratione. Ergò superior, & melior ratio virtutis competit prudentiæ, quam sapientiæ, & sic perfectior, & nobilior virtus debet esse prudentia, quàm sapientia:

CONFIRMATVR Hoc: quia Aristoteles in superiori libro secundo capite 6. diffiniens virtutem in communi, diffinit illam per prudentiam, dicens: quod virtus est habitus electivus in mediocritate consistens determinata ratione, prout prudens determinaverit. Ergò secundum Aristotelem prudentia est ratio vniversaliter conveniens omni virtuti, & gene-

neralitèr illam constituens, & perficiens. Sed hoc non attinet ad sapientiam. Ergò amplius, & perfectius competit ratio virtutis prudentiæ, quàm sapientiæ. Et consequentèr, perfectiorem virtutem constituit habitus prudentiæ, quàm habitus sapientiæ.

DEINDE Quia vt supra arguebamus in favorem sapientiæ: ille habitus est nobilior, & perfectior, per quem magis accedunt homines ad fœlicitatem. Sed magis accedunt homines ad fœlicitatem, & proprius constituuntur fœlices per prudentiam, quàm per sapientiam. Ergò nobilior, & perfectior habitus est prudentia, quàm sapientia Maior constat, & minorem probo: ex Aristotele, qui in libro septimo Politicæ ait: quod tantùm fœlicitatis adiacet vnicuique, quantum virtutis, & prudentiæ. Ergò ad prudentiam attinet constituere fœlicem; ita vt tantum fœlicitatis habeat vnusquisque quantum habuerit prudentiæ. Sed hoc non attribuitur sapientiæ. Ergò ratio causandi fœlicitatem, aut constituendi fœlicẽ melius, & proprius convenit prudentiæ, quàm sapientiæ. Vnde hæc materia videtur anceps pro vtraque parte. Et in hoc statu eam relinquit Philosophus, vsque ad finem capitis decimi tertij sequentis, vbi resolutionẽ tradit Aristoteles. Et hęc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte circà assumptum superius propositum, sic prosequitur Aristoteles. *Primum itaque dicimus, has expetendas necessariò per se ipsas esse: quippè cum sint partium vtrarunque virtutes. Etiam si neutra ipsarum quidquam efficiat. Deinde, & faciunt quidem: at non vt Medicina sanitatem, sed vt sanitas, sic sapientia fœlicitatem. Nàm cum sit pars totius virtutis; fœlicem efficit ex eo; quia habetur ac operatur.*

IN Hoc textu resolvit Philosophus primam difficultatem propositam circà vtilitatem sapientiæ, & prudentiæ; & dicit: sapientiam, & prudentiam vtiles esse hominibus, & valdè vtiles, absque eo quod contra hoc aliquid convincat argumentum oppositum. Quod quidem argumentum dupliciter dissolvit: primò admisso quod sapientia, & prudentia nihil operentur ad fœlicitatem consequendam, negando tamen, quod non sint vtiles. Quia etiam si non operentur ad fœlicitatem assequendam; sunt tamen perfectiones humanæ perficientes, seu ornantes intellectum ad intelligendum, tàm practicè, quàm speculativè; sapientia quidem intellectum speculativum & prudentia intellectum practicum. Nàm sicut in linea materiali, seu purè corporali pulchritudo, & debita, aut recta dispositio membrorum, etiam si non sint necessariæ ad operationes corporales, sunt tamen valde vtiles ad ornatum, & perfectionem corporis; sic pariformitèr in parte spirituali, quanvis admittatur, quod sapientia, & prudentia non sunt vtiles ad assequendam fœlicitatem; quià tamen possunt conducere, aut esse vtiles ad ornatum, & perfectionem intellectus. Non rectè infertur, quod absolutè non sint vtiles hominibus, vndè tale argumentum nihil probat.

DEINDE Eidem rationi dubitandi respondet Philosophus, negãdo, quod sapientia, & prudentia non efficiant ad fœlicitatem; & hoc modo sint vtiles ad illã, seu hominibus, ad hoc vt eã effectivè causent, seu adquirant, & conservent, influẽdo in talem adquisitionem, & conservationem verè, & propriè. Nàm exemplũ adductum, seu inductum ad cõtrariũ suadendũ, non est ad rem: quia sapientia, & prudentia non se habent respectu operũ studiosorum ad eum modũ, quo ars medicinalis, se habet respectu operationum sanatũ, seu hominũ sanorum; sed eo modo, quo sanitas se habet respectu talium operationũ; & cum sanitas verè influat in operationes sanas, & ad eas sit hominibus, nõ quomodocunque vtilis, verum etiam simpliciter necessaria: etiam sapientia, & prudentia sunt simpliciter necessariæ hominibus ad perveniendũ ad fœlicitatẽ; sapientia quidẽ ad fœlicitatem speculativã & quasi monasticam, prudentia verò ad fœlicitatem civilem, seu practicã. Vndè ratio in contrarium proposita non convincit intentum, sed claudicat, ex capitibus propositis, & nihil probat.

FRÆTEREA Opus ipsum, & per prudentiam, & per virtutem moris efficitur. Etenim virtus quidem propositum ipsum efficit rectũ; prudentia autem ea, quæ in illud perducunt. Quare autem partis animæ, quæ quidem est principium vegetandi, nulla est talis virtus quippè cũ in ipsa sit agere, aut nõ agere situm.

IN Hoc textu prosequitur Aristoteles solutionem inceptam ad diluendam obiectionem superius propositam. Et specialitèr ostendit, & probat, quod prudentia est hominibus valdè vtilis ad cõsequẽdam, & conservandã fœlicitatẽ. Et hoc

assumptum suadet hoc pacto. Illa virtus, quæ necessariò concurrit ad omnia opera secundum virtutem moralem; ita vt virtus moralis dependeat ab illa ad operandum, & sinè illa operari non possit, non solùm est vtilis, verum & necessaria ad vitam humanam, & ad fœlicitatem consequendam. Sed prudentia hoc modo se habet. Ergò prudentia est necessaria ad perfectionem vitæ rationalis, & ad naturalem fœlicitatem consequendam. Maior constat; quia virtutes morales, per se disponunt ad fœlicitatem, & perducunt ad illam; ita vt verè, & propriè sint vtiles hominibus ad vitam rationalem agendam, & fœlicitatem consequendam. Ergò etiam id, quod per se influit in opera talium virtutum, & à quo virtutes necessariò dependent, est etiam vtile ad prædicta. Et minorem probat Philosophus sic; ad virtutẽ enim moralem, & ad opus eius bonum duo exiguntur: nempè, & propositum, seu intentio recta finis; & intentio mediorum deservientium ad finem; & ex his duobus, etiam si prudentia supponat primum; scilicet rectam intentionem; tamẽ propriè præstat virtutibus moralibus secundùm, videlicet directionem mediorũ ad finem. Sed hoc est necessarium ad rationem virtutum moralium. Ergò virtutes morales necessariò dependent à prudentia. Et sic prudentia est necessaria virtutibus moralibus, & etiam hominibus ad hoc vt per eam assequatur fœlicitas.

SED Quia in hoc textu docet Philosophus; quod prudentia est necessaria quãtum ad aliquid virtutibus moralibus, & quantũ ad aliquid non; vt amplius patefiat hæc dependẽtia, & connexio virtutum moralium cum prudentia, opus est examinare, quid sit id, in quo dependent; & quid sit, in quo sunt independentes.

PRO Cuius intelligentia, & debita manifestatione, est animadvertendum, & notandum, quod respectu virtutum moralium, & datur finis, ad quem ordinantur & dantur etiam media, per quæ perveniuntur ad finem. Et circa hæc duo taliter se habent; quod primum, nempè finem presupponunt independenter à prudentia: ob quod solet dici, quod prudẽtia non præstat, aut assignat finem virtutibus moralibus. At verò quantum ad dispositionem mediorum dependent virtutes morales ab ipsa prudentia. Et sic dicitur; quod prudentia per se habet invenire medium in dictis moralibus virtutibus.

ET Vtrunque declarat, & probat Angelicus Magister 2.2. quæst. 47 art. 6. & 7. attingendo in articulo 6. expositionem huius præsentis textus. Et primum suadet hac ratione. Sicut enim in speculabilibus, seu in linea speculativa dantur principia lumine naturæ cognita, quæ correspondent intellectui principiorum, & etiam dantur conclusiones, quæ ex illis principijs deducuntur; sic etiam in practicis, seu in linea operabilium dantur, & finis correspondens intentioni, & media, quæ attinent ad dispositionem, & ordinatam assecutionem finis; & cum virtutes morales attineant ad lineam operabiliũ, vtrunque respiciunt, nempè & finem, & media. Sed cum hoc discrimine; nàm finem præsupponunt determinatum à natura; & ideò prudentia non determinat illis talem finem; quia cum finis in operabilibus correspondeat, & se habeat, sicut principia in speculabilibus; quæ quidem principia supponuntur determinata à natura; absque eo quod determinentur ab aliquo principio exteriori: ita pariformitèr finis correspondẽs cuilibet virtuti morali supponitur determinatus à natura. Et ob hanc causam prudẽtia, quæ liberè disponit, & operatur, non determinat, seu assignat finem prædictis virtutibus, sed talem finem supponendo, determinat alia, quæ sunt indeterminata. & in quibus habet locum libera operatio. Nàm etiã si naturale sit, seu à natura ipsa rationali determinatũ antecedẽter ad liberas operationes, quod fortitudo habeat pro fine, quem per se respiciat, & gratia, & intuitu cuius operetur, omnes actiones fortes, quas elicit; medium, aut mediocritatem constituentem, & exprimentem determinatam honestatem, inter timores, & audacias, conformitèr ad rectum dictamen rationis: tamen supposito isto fine qui à natura est determinatus pro tali virtute; determinare ea, per quæ pervenitur ad talem finem, hic, & nunc operando; hoc quidem pertinet ad prudentiam; quia non est determinatum à natura.

SIMILITER Quanvis temperantia habeat pro fine determinato honestatem consistentem in mediocritate recta existente inter excessum, & defectum circà delectationes, & tristitias sensuales; tamen executio operationũ, per quas pervenitur hic, & nunc operando, ad talem finem; hoc nõ habet determinationem à natura; ob quod remanet dependẽs à libera hominũ ordinatione, & directione, & sic attinet ad prudẽtiã. Vnde eodẽ modo quo reperitur in scientijs, quod præ-

suppo

ſupponãt prima principia, vt correſpondentia habitui primorum principiorum, & quod propriè directè, & per ſe verſentur circà concluſiones: ſic pariformiter in præſenti materia virtutum moralium reperitur; quod vt dictum eſt, ſupponant fines proprios, & quod à prudentia directè, & propriè participent directionem, & ordinationem mediorum.

EX Qua doctrina conſtat, quod prudentia non præſtat, ſed ſupponit finem virtutum moralium, & quod tali fine ſuppoſito, tribuit illis directionem, diſpoſitionem, & ordinationem mediorum.

ET Ex eiſdem principijs apparet quod virtutes morales connectuntur cum prudentia; tam ratione finis, quàm ratione mediorum: ratione finis, quia prudentia ipſa ingreditur finem virtutum moralium; cũ finis talium virtutũ ſit mediocritas, neceſſario obſervans conformitatem cum recta ratione, ſeu cum prudentia. Ratione etiam mediorum connectuntur quia ad prudentiam pertinet invenire, & determinare media in talibus virtutibus moralibus. Et ſic virtutes morales taliter connectuntur cum prudentia, & dependent ab illa, vt ſinè ea non poſsint exiſtere, aut permanere.

SED Contra primum arguitur, ad probandum, quod ad prudentiam pertineat non ſolum quærere, ſeu invenire, & determinare medium in virtutibus moralibus; verum etiam aſsignare, & determinare finem. Quia eo modo ſe habet prudentia reſpectu virtutum moralium, ſicut ſe habet ratio ad vim appetitivam; ſiquidem prudentia exiſtit in ratione, & virtus moralis in parte, ſeu potentijs appetitivis. Sed ratio aſsignat, & determinat finem potentijs appetitivis. Ergò etiam prudentia debet aſsignare finem virtutibus moralibus. Maior patet ex paritate facta, & minorem probo, potentiæ enim appetitivæ; cum ſint potentiæ cecæ, & ratione ſui, nec habeant lumen ad cognoſcendum, nec exerceant cognitionem finis; indigent lumine, & directione alterius potentiæ, vt modo rationali ordinentur, & tendant in finem. Sed tale lumen, & directio ſolum poteſt præſtari à ratione. Ergò ratio ipſa aſsignat, & determinat finem potentijs appetitivis. Et conſequenter, etiam illum præſtat prudentia virtutibus moralibus, cum eodem modo ſe habeat reſpectu earum, ac ſe habet ratio reſpectu appetitus.

SECVNDO, Nam ſic ſe habent partes inferiores, ſeu inferioris notæ, & perfectionis ad rationem in homine, ſicut ſe habent res irrationales, ſeu carentes ratione ad ipſum hominem: vt ex ipſa comparatione, aut paritate conſtat. Sed ſecundum Ariſtotelem lib. 2. Phiſycorum textu 24. & lib. 1. Politicæ cap. 5. omnes creaturæ irrationales ordinantur ad ipſum hominem, tanquam ad finem: ita vt omnia quæ ratione carent ſubordinentur homini, & ſint propter ipſum; vt conſtat, tum ex cap. 1. & 2. Geneſis: tum ex Pſalmo 8. Ergò etiam cætera alia, quæ ſunt in homine, ſunt propter rationem, tanquam propter finem. Sed in homine virtutes morales ſunt extrà rationem: & in ipſa ratione exiſtit, ſeu datur prudentia. Ergò virtutes morales ſunt propter prudentiam, tanquam propter proprium finem, & ſic videtur, quod prudentia aſsignet, & determinet finem virtutibus moralibus.

DENIQVE Quia illa potentia, virtus, ſeu ars, videtur præſtare, ſeu aſsignare, & determinare alijs actibus, virtutibus, ſeu potentijs, finem, quæ præcipit alijs, & ordinat in eis ea media, quæ ſunt ad finem. Sed prudentia diſponit de alijs virtutibus moralibus, præcipiendo, & ordinando in eis ea, quæ ſunt ad finem, vt oſtenſum eſt ſuprà. Ergò etiam videtur, quod ipſa prudentia aſsignet, & determinet finem eiſdem virtutibus.

EX Alia etiam parte arguitur, ad probandum, quod ad prudentiam non pertineat invenire, aut aſsignare medium in linea virtutum moralium. Primo nàm conſequi medium, ſeu pervenire ad medium, videtur eſſe vltimum, quod intendit virtus moralis; ob quod habet rationem finis reſpectu illius. Sed ad prudentiam non pertinet præſtare, aſsignare, ſeu determinare finem virtutibus moralibus; vt paulò ſuperius oſtendimus. Ergò nec ad prudentiam pertinet invenire, aut determinare medium reſpectu talium virtutum.

SECVNDO Nam id, quod vnicuique convenit per ſe, non eſt neceſſarium, quod præſtetur, ſeu determinetur ab alio: quia iam non per ſe, ſed per aliud, aut per accidens conveniret. Sed omnibus virtutibus moralibus per ſe competit, quod conſiſtant in medio; cum eſſentialiter ſint habitus electivi conſiſtentes in medio, ſeu in mediocritate, vt conſtat ex Ariſtotele in ſuperiori lib. 2. cap. 6. Ergò medium non determinatur virtutibus moralibus ab aliquo alio extra ipſas;

&

& cum prudentia essentialiter sit virtus intellectualis extra lineam virtutum moralium existens non videtur: quod possit determinare medium, aut media pertientia ad prædictas virtutes morales.

TERTIO Nam si prudentia inveniret, & assignaret medium virtutibus moralibus, tales virtutes morales tenderent in tale medium, & illud prosequerētur secundum modum prudentiæ determinantis, & dirigentis: siquidem id, quod dirigitur ab alio, sivè tanquam ad finem: sivè tanquam ad media; sequitur gressus; & modum dirigentis. Sed virtutes morales, nec in ordine ad finem, nec in ordine ad media observant modum prudentiæ. Ergò nullo modo diriguntur; aut determinantur à prudentia. Maior videtur certa, & minorem probo; nam cum prudentia sit in ratione, & operetur per ipsam rationem, proprius modus illius est modus rationis. Sed virtus moralis; cum existat in appetitu, & operetur per ipsum appetitum, qui est potentia cæca, non tendit ad suum obiectum; scilicet ad finem, vel ad media per modum rationis, sed per modum naturæ; ob quod Tullius diffiniens virtutem moralem libro secundo de Inventione dicit: quod virtus moralis est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. Ergò virtutes morales, nec circà finem, nec circà media, quę eis correspondent, vt propria obiecta, observant modum rationis attinentem ad prudentiam, & sic prudentia non assignat, aut determinat illis medium.

RESPONDETVR ad primum quod præter prudentiam, quæ dirigit media in ordine ad finem, ad modum, quo in speculativis scientia attingit, dirigit, seu speculatur conclusiones, datur etium in ratione alius habitus correspondens habitui intellectus principiorum, ad quem quidem habitum pertinet cognitio finis vniuscuiusque habitus operativi: & talis habitus attinens ad lineam practicam dicitur synderesis. Et ad istum habitum in dicta linea practica existentem pertinet declaratio, seu dessignatio finis particularis vniuscuiusque virtutis moralis, secundū quod talis finis est distinctus à natura, seu ab authore illius. Vnde quāvis ad rationem pertineat declaratio, & dessignatio finis prædictarum virtutum; vt suadēt duo priora argumenta; tamen hoc munus dessignandi dictos fines, non pertinēt ad rationem per habitum, aut secundum habitum prudentiæ, sed secundum habitum synderesis, qui est habitus primorum principiorum practicorum; & qui licet possit reduci ad prudentiam: tamen strictè, & cum omni proprietate consideratus, à prudentia strictè sumpta distinguitur. Et per hoc patet solutio ad secundum argumentum.

AD Tertium argumentum respondetur, quod cum ordinatio, præceptum, & cætera alia, quæ pertinent ad media, supponant determinationem finis, non illam præstant: quia supponunt. Et cum prudentia quantumvis cōsulat, iudicet, & præcipiat: tamen hæc omnia exerceat, dirigendo illa in finem præstitum; ideò non obstat talis directio, consultatio, iudicium, & præceptum ad hoc, vt non præstituat, dessignet, & determinet finem prædictis virtutibus moralibus.

ET Ad argumenta ex alio capite proposita; ad primum respondetur; quod in virtute morali sunt duo media cōsideranda: aliud videlicet quasi signatè, quod est mediocritas consistens in conformitate ad rectam rationem; & hoc medium habet rationem finis respectu talis virtutis; & de hoc asserimus: quòd præsupponitur à natura impendenter à libera dessignatione, & determinatione prudentiæ. Aliud verò medium datur consistens in exercitio operandi, observando mediocritatem in circunstantijs occurrentibus circà materiam vniuscuiusque virtutis moralis: & hoc medium attinens ad secundam acceptionem propositam determinatur à prudentia.

AD Secundum respondetur, quod consistere in medio, seu in mediocritate duorum vitiorum extremorum, quod est id, quod per se competit virtutibus moralibus: id non præstatur eis à prudentia; sed supponitur præstitum à natura, sed quærere, aut exercere operationes attinentes ad hanc mediocritatem, hoc vel illo modo: cum tali, aut tali intensione: in hoc tempore, vel in illo loco, secundum diversitatem circunstantiarum occurrentium: hoc attinet ad prudentiam: & secundum istam rationem attribuitur prudentiæ, quod quærat medium in virtutibus moralibus. Et hoc semper salvatur.

AD Tertium argumentum respondetur, quod licet mediocritas pertinens ad rationem finis, seu signatè conveniens virtutibus moralibus, sit determinata à natura: & hæc non præstetur à prudentia; sed ab ipsa natura rationali, mediante habitu synderesis; tamen medium

prout

prout eſt tale medium in executione: cum ſit determinatum, ſeu indifferens ad plura, & natura ſit determinata ad vnum, non poteſt eſſe à natura, ſed à virtute prudentiæ.

DE Eo Vero, quod dictum eſt, non eſſe magis aptos ob prudentiam homines ad honeſta, iuſtaque agenda, paulò altius incipiendum eſt, hoc principio deſumpto. Nam Vt, & iuſta agentes, quoſdam nondum iuſtos eſſe dicimus; Vt eos, qui faciunt ea, quæ legibus ſunt inſtituta, inuiti, Vel ob ignorationem, Vel ob aliquid aliud, & non ab ipſa: & ſi agunt ea, quæ oportet, & quod Virum oportet agere ſtudioſum, ſic (Vt Videtur) agere ſingula Vnunquenque oportet modo quodam affectum, Vt ſit homo bonus ob electionem, inquam, & ipſorum gratia quæ aguntur. Electionem igitur rectam efficit Virtus. Sed ea, quæ illius gratia ſunt agenda, non ſunt ipſius Virtutis, ſed ad aliam potentiam ſpectant.

OSTENDIT In hoc textu Philoſophus ſpecialem vtilitatem, & neceſsitatem, quam fundat prudentia reſpectu humanarum operationum, & aſſecutionis fœlicitatis, manifeſtando connexionem, quam habet prudentia ipſa cum virtutibus moralibus: ita vt prudentia nõ poſsit exiſtere abſque illis virtutibus. Et arguit Philoſophus in hunc modum; prudentia non poteſt eſſe ſinè recta electione. Sed electio recta non poteſt dari ſine virtute morali. Ergò neque prudentia poteſt eſſe ſinè morali virtute. Maior enim ſic communiter declaratur; ſicut in ſpeculativus non poteſt dari, aut ſalvari vera ſcientia circà concluſiones, ſi detur error circà principia; ſic pariformiter in practicis, ſeu in operationibus, non poteſt dari recta cognitio de agendis inquirendo, iudicando, & præcipiendo circa media, ſeu circà agenda, quæ pertinent ad prudentiam; ſi detur error circà finem: quià finis, & media in linea operavilium ſe habent, tanquam principia, & concluſiones in ſpeculabilibus. Sed determinatio finis pertinet ad ipſum habitum electivum virtutis moralis, quæ reſpicit finem determinatum ſibi à natura. Ergò prudentia, quæ eſt recta ratio de agendis non poteſt eſſe ſinè recta electione. Et primam minorem ſic oſtendit Philoſophus ex ſupra dictis in præcedenti libro quinto. Nam ibi oſtenſum eſt, quod poteſt contingere, quod aliquis efficiat opera iuſta, quin per illa formaliter, & moraliter efficiatur iuſtus, & quod per oppoſitum efficiat opera iniqua, ſeu iniuſta, abſque eo quod ratione talium operum efficiatur, aut conſtituatur iniquus, aut iniuſtus: ex eo, quod talia opera non procedũt ex cognitione, & amore, ſeu modo humano, intuitu honeſtatis attinentis ad virtutem, aut ex motivo pravo correſpondente vitio oppoſito virtuti: ſed ex ignorantia, aut violentia, aut timore, aut aliqua alia ratione extrahente ipſa opera ab honeſtate, & legitimo motivo virtutis moralis, quæ facit electionem rectam circà honeſtatem finis. Ergò recta electio non poteſt eſſe ſinè virtute morali. Et conſequenter, prudentia non poteſt eſſe ſinè virtute morali. Et facta comparatione èconverſo, reperitur ſimilis dependentia in virtutibus moralibus, ex quo liquet inter prædicta extrema eſſe mutuam depẽdentiam, & talem connexionem, vt neutrum ſinè alio reperiatur. Itaque prudentia valde conducit ad opera humana virtuoſa, & ad fœlicitatem aſſequendam; & ſic ſemper remanet, quod ſit maximè vtilis hominibus.

PROSEQVITVR Philoſophus, dicens: *Dicendum autem de ipſis dilucidius eſt. Eſt igitur quædam potentia, quam habilitatem Vocant. Hæc talis eſt, Vt ea poſsit agere, atque attingere, quæ ad ſuppoſitam intentionem conducunt. Si igitur propoſitum ſit honeſtum, laudabilis eſt: ſint improbum Verſutia eſt. Qua propter. & ipſos prudentes habiles, & Virtuoſos dicimus eſſe.*

OSTENDIT Philoſophus in hoc textu, quod præter prudentiam, & virtutem moralem datur in anima quoddam aliud principium, quod vocat potentiam dinoticam, ſeu habilitatem, & ingenioſitatem, quæ conſiſtit in quadam ratione, aut facultate operativa, præſtante facilitatem ad operãdum circà ea, quæ ſunt intenta, aut circà finem propoſitum, ſivè talis finis ſit bonus, ſivè ſit malus; & quæ potentia ſi verſatur circà bonum finem, dicitur bona, & laudabilis habilitas. Si autem verſetur, aut ordinetur ad finem pravum, dicitur aſtutia: quæ per oppoſitũ ſe habet ad prudentiam. Nam ſicut prudentia dicit, & exprimit bonum conceptum, ita aſtutia per contrarium dicit, & exprimit malã habilitatem. Et quia prædictum principium, ſeu facultas, in qua propriè conſiſtit habilitas abſolutè ſumpta, eſt indifferens ad bonum, & malum, quod proprius convenit potentijs, quàm habitibus; ideò prædictam facultatem, ſeu principium operativũ explicat Ariſtoteles ſub nomine potentiæ, quæ in quadam ingenioſitate, & induſtria conſiſtit. ob quod tam prudentes; quàm actus, ſeu

qui

qui affecti ſunt prædicta aſtutia, ſeu verſutia, denominari ſolent dinotici, ſeu virtuoſi.

ET Tandem concludit caput Philoſophus, dicens: *Ipſa vero prudentia non eſt quidem hæc dicta potentia, non tamen eſt ſine ipſa. Habitus enim ipſe huic oculo imprimitur animæ, neque abſque virtute, ſicut diximus, atque conſtat. Ratiocinationes enim agendarum rerum principium habent, cum talis ſit ipſe finis, & ipſum optimum: quid quid tandem ſit illud. Sit autem, verbi gratia, quid vis, hoc autem non niſi bono viro videtur, pravitas enim peruertit, facitque vt circa principia rerum agendarum homo fallatur. Quare patet prudentem neminem eſſe poſſe, niſi ſit bonus.*

TANDEM Oſtendit quomodo inter ſe, ſe habent prudentia, & prædicta habilitas, aut potentia dinotica. Et dicit, quod prudentia nõ eſt idem: ac habilitas, ſeu facultas dinotica; cum prudentia ſit determinata ad bonum: & dicta facultas, ſeu potentia dinotica ſit indifferens ad bonum, & malum. Sed quanvis ſint principia operativa diſtincta: tamen non poteſt eſſe prudentia ſinè ipſa habilitate; quia habilitat animam, & diſponit eam ad participandam perfectam prudentiam habitualem. Et ideò ſicut prudentia dependet à recta intentione finis, & à virtute morali: etiam dependet à dinotica, ſeu habilitate. Vnde Angelicus Parens, & Magiſter exponens hunc vltimum, & præſentem textum inquit. *Oſtendit, quod prudentia addat ſupra prædictum principium, & dicit, quod prudentia non eſt omninò idem quod prædicta potentia, ſcilicet dinotica, ſed tamen non poteſt eſſe ſinè ea, ſed in anima huic vſui: id eſt, huic cognoſcitiuo principio, ſcilicet dinoticæ: habitus prudentiæ non fit ſinè virtute morali, quæ ſe habet ſemper ad bonũ, vt dictum eſt. Et ratio huius manifeſta eſt, quia ſicut ſyllogiſmi ſpeculatiui habent ſua principia: ita aliorum operabilium principium eſt, quod talis finis ſit bonus & optimus, qualiſcunque ſit finis ille, propter quem operatur aliquis. Et ponatur quodcunque exempli gratia: Puta temperato optimum, & quaſi principium eſt attingere medium in concupiſcentijs tactus, ſed quod hoc ſit optimum, non appareret niſi bono: id eſt virtuoſo, qui habet rectam exiſtimationem de fine: cum virtus moralis faciat rectam intentionem finis. Quod alijs malis non apparet id, quod vere eſt optimum patet per hoc, quod malitia oppoſita virtuti peruertit iudicium rationis, & facit mentiri circa fines, qui ſunt circa practica princia. Sicut intemperato videtur optimum ſequi concupiſcentias. Non enim rectè poteſt ſyllogizari, ſi erretur circa principia. Cum enim ad prudentem pertineat ſyllogizare de operabilibus: manifeſtum eſt, quod impoſsibile eſt eſſe prudentem illum, qui non eſt virtuoſus, ſicut non poteſt eſſe ſciens, qui erraret circa principia demonſtrationis.*

QVÆSTIO VNICA.

Quomodo ſe habeant ſapientia & prudentia, & inter ſe, & reſpectu hominum?

PRÆCIPVA Materia, de qua diſputationẽ proponit Philoſophus in hoc præſenti capite: ſunt ſapiẽtia, & prudentia conſiderando eas: tum in ſe ipſis, tum in ordine ad hominem, & de huiuſmodi virtutibus inquit. *Dubitauerit autem quiſpiam ad quidnam habitus hi ſint vtiles. Nam ſapientia nihil contemplatur eorum, ex quibus fuerit homo fœlix. Nullius enim eſt generationis. Prudentia autem hoc quidem habet.* Et poſtea aliquibus interpoſitis proſequitur, dicens: *Inſuper abſurdum ſanè videbitur, ſi prudentia, quæ quidem eſt inferior ſapientia, ſit magis domina, quam ipſa, magiſque princeps. Nam ea, quæ agit, dominatur in ſingulis, atque iubet. De his igitur eſt dicendum. Nunc enim de ipſis dubitamus tantùm.* Ecce vbi difficultates attinentes ad hoc caput reducit Philoſophus ad eas, quæ in relatis verbis continentur, & proponuntur: quæ videntur reduci ad tres. Quarum prima verſatur circà vtilitatem: ſecunda verò circa principatum, ſeu dominatum. Et tandem tertia attingit imperium, ſeu præceptum. Et ſic tria occurrunt in præſenti quæſtione diſputanda: primum eſt, àn ſapientia, & prudentia ſint vtiles hominibus, & quæ illarum ſit eis vtilior. Secundum autem: quæ illarum ſit magis princeps, aut dominans. Et tandem tertio: àn vtrique conveniat imperare, ſeu præcipere: vel non conveniat: & caſu, quo eis competat, quomodo vniquique hoc conveniat? Ex quibus innoteſcit, quomodo, & in ſe ipſis, ſeu inter ſe, & reſpectu hominum, quos afficiunt ſe habeant ſapientia, & prudentia.

NOTO Primo; vtilitatem dupliciter poſſe ſumi, aut conſiderari: videlicet, aut incommuniori acceptione, pro eo quod oſtendit congruentiam, aut bonitatem, & ſpecialem convenientiam ad aſſequen-

ſequendum aliquem finem: vel pro fructu,& conuenientia, quæ confertur independenter ab ordine ad aliquem finem. Et vtroque modo poteſt dubitari, & diſputari: an ſapientia,& prudentia afferant vtilitatem hominibus; & quæ illarum ſit vtilior? Et vt reſolutio ſit amplior,& illuſtrior,ſecundum vtranque propoſitam cõſiderationem adducemus determinationem,& ſtatuemus concluſionem vtrunque amplectentem, & declarantem.

NOTO Secundo,ſapientiam, vt animadvertit Angelicus Præceptor ſuper caput tertium Iſaiæ, & etiam ſufficienter declarat Ariſtoteles in ſuperiori cap. 7. poſſe ſumi dupliciter,nempe,& in acceptione ſtricta pro ſapientia vniverſali & in acceptione lata,& ampla pro ſapientia particulari. Sumpta enim ſapientia in iſta ſecunda acceptione, prout ſic dicit determinatè vltimam, & perfectiorem cognitionem,attinentem ad vnamquamque artem particularem: in qua acceptione ſolet attribui artificibus peritiſsimis, quod ſint ſapiẽtes in ſuis artibus. Sumpta vero ſapientia in prima, & rigoroſa acceptione pro ſapientia vniverſali,ſic dicit determinatum habitum verſantem circà cognitionem altiſsimarum,& divinarum rerum. Et quæſtio præſens determinatè procedit de ſapientia vniverſali, ſumpta in prima acceptione: an ſit vtilis,& vtilior hominibus quàm prudentia.

NOTO Tertio ex eodem Angelico Magiſtro 2.2. quæſt. 47. art 8. in ſolutione ad tertium argumentum, præcipere abſolute ſumptum dicere ordinationem quandam ad aliquid, afferentem, ſeu fundantem aliquem motum,ſeu motionẽ. Vnde ad hoc vt ſalvetur præceptum, videtur neceſſarium, quod in eo reperiatur; & ordinatio,& fundetur aliqua motio. Et ſic ad hoc vt in ſapientia, & prudentia verificetur,quod ſunt præceptivæ, exigitur,quod vtrunque habeant. Et ſic iuſta modum, aut conditionem ordinandi, & fundandi motionem inferiorum ad ſuperiorem finem,habebunt prudentia, & ſapientia, quod ſint præceptivæ, aut imperativæ.

NOTO Vltimo: non eſſe idem abſolute loquendo,aliquam virtutem eſſe nobiliorem, & præſtantiorem ſecundum ſuam naturam, ac eſſe vtiliorem. Sed optime componi,quod aliqua,& aliquæ virtutes humanæ ſint præſtantiores alijs, & tamen non ſint vtiliores,ſed minus vtiles, alijs inferioris nobilitatis, & conditionis Nam abſolute loquendo, virtutes intellectuales conſideratæ ſecundum propriã rationem,ex ſuo genere habent,quod ſint præſtantiores,& elevatiores, quàm morales: cum obſervẽt rationẽ præſtantioris potentiæ,cui adhærent: nempe rationẽ intellectus præſtantiorẽ,& elevatiorem modum operandi: & tamen virtutes morales ſunt vtiliores: quia per actus, ſeu operationes earũ maior fructus, aut maius mediũ ſolet participari,& haberi. Ideòque adhuc ſuppoſito,quod ſapientia ſit virtus præſtantior, & nobilior, quàm prudentia; adhuc remanet diſputandum,& reſolvendum, an ſit vtilis hominibus; & ſtabilito, quod ſit vtilis: vtrum ſit vtilior,quàm prudentia: an vero afferat minus vtilitatis, quam illa?

SIT Prima concluſio; ſapientia eſt valde vtilis hominibus; tam ratione fructus, quem præſtat, quàm ratione influentiæ,quam exercet, & congruentiæ: ſeu conuenientiæ,quam oſtendit in ordine ad conſequendum vltimum finem humanum. Hæc concluſio deducitur ex doctrina Ariſtotelis: & ſuadetur ratiocinijs,deductis ex eiuſdem principijs. Nam generaliter loquendo,illa omnia intra lineam humanam dicuntur vtilia hominibus,quæ deſerviunt,vt media congruentiſsima adconſequendum finem,per ſe intentum ab eiſdem hominibus. Sed ſapientia vniverſalis ſtrictè ſumpta,per ſe deſervit tanquam medium congruentiſsimum immò,& neceſſarium ad conſequendum finem principaliſsimum,per ſe intentum ab hominibus. Ergò ſapientia vniverſalis habet vere, & propriè,quod ſit vtilis hominibus. Maior per inductionem conſtat percurrendo omnia, quæ ad lineam humanam pertinẽt. Et minorem probo: finis vltimus,per ſe: & principalitèr intentus ab hominibus eſt naturalis fœlicitas. Sed ſapientia propriè, & ſtrictè accepta deſervit per ſe tanquam medium congruentiſsimum,& etiam neceſſarium ad conſequendam talem fœlicitatem. Ergò ſapientia vniverſalis ſtrictè ſumpta deſervit per ſe ad conſequendum finẽ principaliſsimum per ſe intentum ab hominibus. Vltimam minorem, in qua ſola apparet difficultas,probo: quia vt Ariſtoteles docet in decimo libro ſequenti cap. 7.& 8. humana fœlicitas conſiſtit in altiſsima contemplatione habente rationẽ operationis, ſeu actus ſecundi reſpectu virtutis ſapientiæ ſtrictè, & ſimpliciter dictæ. Sed virtus ſapientiæ propriè, & ſtrictè ſumptæ, eſt mediũ neceſſariſsimũ ad exequendam, ſeu exercendam operationem

tionem propriam attinentem, seu correspondentem eidem virtuti. Ergò sapientia propriè, & strictè sumpta deservit, tanquam medium necessarium ad consequẽdam humanam fœlicitatem; ac per consequens, etiam deservit, vt medium ad consequendum finem principalissimum per se intentum ab hominibus; & sic debet esse eis valde congrua, seu conveniens, & vtilis.

SED Dices; quod etiam si humana fœlicitas secundum principia, & doctrinã Aristotelis consistat in operatione contemplativa, seu in altissima cõtemplatione actuali attinente ad lineam sapientiæ; tamen ex hoc non sequitur, quod habitus sapientiæ sit necessarius ad eliciendam talem operationem: quià cũ illa operatio intellectualis, seu altissima contemplatio, non sit actus supernaturalis, ad quem vltrà vires potentiæ intellectivæ sunt simpliciter necessarij habitus; sed sit actus, seu operatio manens intra ordinem naturæ, potest optimè exerceri à nudo intellectu independenter ab aliquo habitu, aut virtute. Vndè non sequitur, quod sapientia in ordine ad consequendum vltimum finem humanum sit prædicto modo necessaria, nec respectu hominum vtilis.

SED Contra hoc est; imprimis; quià vt Aristoteles docet in superiori libro primo capite 7. de ratione fœlicitatis est, quod consistat in operatione vitali perfecta, & perfecto modo exercita; seu in suprema operatione vitali, attinente ad supremum gradum vitæ; & exercita perfectissimo modo. Sed operatio suprema attinens ad superiorem gradum vitæ, & perfectissimo modo exercita, solum salvatur in contemplatione altissima procedente ab habitu sapientiæ; quia dummodo non procedat à tali habitu, etiam si obtineat perfectionem attinentem ad suam lineam specificam; tamen non obtinet perfectissimum modum procedendi; cum operatio virtuosa, quæcunque illa sit, meliori modo procedat, & causetur, quando causatur ab habitu proprio, quàm quando ab eo non procedit. Ergò ad salvandam debito modo humanam fœlicitatem exigitur, quod talis humana fœlicitas procedat, & causetur ab habitu sapientiæ. Sed hoc ipso habet talis habitus, seu virtus, quod sit necessaria ad cõsequendum debito modo vltimum finem humanum; cum sinè illa talis finis non possit consequi. Ergò sapientia vniversalis, & simpliciter dicta habet esse, quod sit necessaria ad consequendum vltimum finem humanum. Ac per consequens, quod sit vtilis, & plus quàm vtilis hominibus.

DEINDE Confirmatur hoc, nàm vt in eodem capite septimo superioris libri primi docet Aristoteles; de ratione humanæ fœlicitatis est, quod sit permanens, ità vt pro posse, conservet permanentiam, aut per continuationem ablata omni interruptione, si fuerit possibile, aut ad minus per frequentationem operationum. Sed in actibus, seu operationibus attinentibus ad fœlicitatem, non potest salvari debito modo hæc permanentia, nisi interveniente habitu sapientiæ præstante facilitatem ad frequentationem talium actuum. Ergò habitus sapientiæ est medium necessarium ad præstandum fœlicitati permanentiam exactam per se, & secundùm suam naturam. Ac per consequens, etiam est vtilis ad consecutionem, & conservationem talis fælicitatis.

DENIQVE, Nam etiam dato, quod fœlicitas humana posset haberi independentèr ab habitu sapientiæ; non apparet dubium aliquod circà hoc, quod melius, & commodius habeatur, mediante illo habitu, quàm sinè illo. Sed hoc ipso ostendit vtilitatem ad eiusdem finis consecutionem, & congruentiam, seu convenientiam respectu hominum. Ergò sapientia simpliciter dicta semper habet, quod sit conveniens, seu vtilis hominibus.

DEINDE Suadetur conclusio; nàm id, quod affert specialissimum fructum, & maximam convenientiam hominibus, non potest non esse eisdem hominibus vtile, & valdè vtile. Sed sapientia habitualitèr sumpta affert hominibus specialissimum fructum, & maximam convenientiam. Ergò sapientia habitualitèr sumpta debet esse hominibus valde vtilis. Maior patet: nam in quo alio potest stare, salvari, aut ostendi proprius, & melius vtilitas, quàm in fructibus, & convenientijs, quæ ab eisdem rebus vtilibus percipiuntur. Et minorem probo; sapientia habitualis secundùm suam propriam rationem habet perficere, & elevare homines ad talem statum, vt aliquo modo evadant divini ratione contemplationis divinorum, circà, quæ versatur ipsa sapientia; vt latè ostendit Philosophus in libro decimo sequenti, capite 7. & 8. Sed perfectio elevans homines ad talem statum, quod aliquo modo appareant, aut effi-

efficiantur divini eſt maximus fructus, & ſpecialiſsima convenientia inter omnes, quas poſſunt homines percipere. Ergo ſapientia habitualiter ſumpta affert hominibus ſpecialiſsimum fructum, & maximam convenientiam, & ſic debet eſſe hominibus vtilis, & valde vtilis.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam latè tradit ipſe Philoſophus in ſuperiori capite ſeptimo; vbi inter alias perfectiones, quas attribuit, & appropriat ſapientiæ, de ipſa ſapientia ſpecialiter dicit; quod eſt intellectus, & ſcientia, ideſt, habitus, ſeu virtus eminentialiter continens perfectiones attinentes ſeorſim ad ſcientiam, & ad intellectum principiorum. Sed intellectus principiorum, & ſcientia ratione propriarum perfectionem ſunt habitus valdè vtiles hominibus. Ergò etiam ſapientia.

SIT Secunda concluſio; prudentia etiam eſt valde vtilis hominibus. Hæc concluſio eſt manifeſta doctrina Ariſtotelis, quam pluribus in locis, & ſuadetur primo ratiocinio fundato in illa doctrina, quam tradit Philoſophus in præſenti capite, dum dicit. *Præterea opus ipſum, & per prudentiam, & per virtutem moris efficitur, etenim virtus quidem propoſitum ipſum efficit rectum; prudentia autem ea, quæ in ipſum perducunt.* Tunc ſic; illud, ratione cuius homo habet benè operari, exercendo opera recta, eſt vtile, & valde vtile hominibus. Sed per prudentiam habet homo recte operari. Ergò prudentia affert hominibus vtilitatem, ſeu eſt vtilis eis.

DEINDE Cum de ratione mediorum, inquantum media ſunt deſervientia ad finem, ſit, quod ſint vtilia; omne id, quod intra lineam humanam habet vere, & propriè rationem medij deſervientis ad conſecutionis finis, & id, quod per ſe habet præſtare talia media; habet etiam, quod ſit vtile hominibus. Sed ſecundum Ariſtotelem prudentia, per ſe habet efficere, ſeu determinare, & aſsignare media deſervientia ad conſecutionem finis humani. *Prudentia autem efficit ea, quæ in ipſum finem perducunt.* Quæ ſunt ipſa media. Ergò prudentia debet eſſe vtilis, & maximè vtilis hominibus ad finem humanum conſequendum.

CONFIRMANTVR Hæc omnia ex doctrina, quam tradit Philoſophus in ſuperiori capite quinto; vbi diffiniens prudentiam dicit; quod prudentia eſt; *habitus agendi vera cum ratione circa humana bona*; ideſt, habitus dirigens, diſponens, & determinans hominem, ad hoc vt circà bona humana, vere, & rectè operetur. Sed hoc, eſt valde vtile hominibus, vt per ſe patet. Ergò prudentia per ſe affert hominibus vtilitatem, & ſic eſt vtilis illis.

DEINDE Suadetur concluſio; ſi prudentia non eſſet vtilis, & valde vtilis hominibus, nulla virtus moralis afferret talem vtilitatē. Sed virtutes morales ſunt valde vtiles hominibus; cum de ratione earum ſit, quod faciant bonum hominem, cui inſunt, & illum perficiant conſtituendo eum benè operantem. Ergò etiam prudentia debet afferre, & præſtare ſimilem vtilitatem. Maiorem probo; tum quia non apparet maior ratio ad præſtandum vtilitatem, & convenientiam hominibus in alijs virtutibus moralibus, quàm in prudentia; tum quia caſu, quo haberent aliquam ſpecialem rationem; tamen illam vtilitatem non poſſent præſtare ſine prudentia, à qua dependent in ſuo eſſe, & conſervatione. Ergò ſi prudentia non eſſet vtilis reſpectu hominum, nec virtutes morales haberent ſimilem vtilitatem. Et cum virtutes morales verè, & cum omni proprietate, & rigore habeant, quod ſint vtiles hominibus; multò magis, & potiori iure, & titulo id debet convenire prudentiæ.

SIT Tertia concluſio; comparando, tam inter ſe, quàm reſpectu hominis prudentiam, & ſapientiam, maiorem vtilitatem continet, & magis vtilis eſt hominibus ſapientia, quàm prudentia. Hæc concluſio deducitur ex doctrina Ariſtotelis; & manifeſtè convincitur ex rationibus ſuprà adductis pro prima concluſione: nàm intantum aliquid habet, quod ſit vtile, aut afferat, & oſtendat vtilitatem reſpectu hominum, inquantum, aut habet rationem medij conducentis, & deſervientis ad conſequendum finem humanum, aut confert aliquem ſpecialem fructum, aut convenientiam hominibus. Ergò illud inter alia erit vtile reſpectu hominum, quod aut præſtantiori modo habet rationem medij in ordine ad conſequendum vltimum finem humanum, aut confert hominibus maiorem fructum, aut convenientiam. Sed vtro quē modo excedit ſapientia prudentiā. Ergò vtilior eſt hominibus ſapientia, quàm prudentia. Primum antecedens cum conſequentia

constat, & minorem subsumptam probo per partes: & imprimis quod sapientia præstantiori modo habeat rationem medij in ordine ad consequendum finem vltimum vitæ humanæ; suadetur sic; nam illud medium incomparatione ad alia videtur habere præstantiorem rationem medij, quod propinquius se habet ad finem. Sed sapientia propinquius comparatur, & se habet ad vltimum finem vitæ humanæ, quàm prudentia. Ergò præstantiorem, & potiorem rationem medij obtinet, & habet sapientia, quàm prudentia in ordine ad consequendum vltimum finem vitæ humanæ. Cætera constant, & vltimam minorem probo; vltimus finis vitæ humanæ est ipsa fœlicitas, consistens in altissima contemplatione divinorum, vt suprà adduximus ex Aristotele. Sed propinquius se habet ad altissimam contemplationem divinorum, quę cùm proprietate sumpta, & exercita, est actus elicitus à virtute sapientiæ, ipsa sapientia, à qua immediatè causatur fœlicitas, quàm prudentia, quæ licet remote deserviat ad consecutionem, aut conservationem talis fœlicitatis, tamen non influit immediatè in illam. Ergò propinquius comparatur, & se habet ad vltimum finem vitæ humanæ virtus, seu habitus sapientiæ, quàm prudentia. Ac per consequens, præstantiorem rationem medij obtinet, & habet respectu illius: & sic vtilior, & magis conveniens est hominibus.

CONFIRNATVR, Et declaratur hoc amplius; cùm enim media, vt media, & vt vtilia sunt in ordine ad finem, se habeant ad modum dispositionum respectu finis; eo modo videtur philosophandum de medijs incomparatione ad finem; àc de dispositionibus in ordine ad formam, ad quam disponunt. Sed quantò dispositiones sunt propinquiores formæ principali, in ordine ad quam obtinent rationem dispositionum, tantò sunt sublimiores, & præstantiores. Vt constat per inductionem applicando considerationem ad eas. Ergò etiam media incomparatione ad finem: tantò debent esse præstantiora, & vtiliora, quantò magis accedant ad finem, & sunt propinquiora illi. Sed in ordine ad vltimum finem humanum, qui est naturalis fœlicitas: propinquior est sapientia, quàm prudentia; cùm immediatè influat in talem finem; quod non habet prudentia. Ergò in ordine ad vltimum finem humanum perfectiorem rationem medij habet sapientia, quàm prudentia, àc per consequens, convenientior, & vtilior hominibus est illa, quàm ista.

DEINDE Quod ex alio capite, sapientia independenter à consideratione mediorum, & comparatione illorum ad finem, per se habeat afferre, & præstare hominibus maiorem fructum, & convenientiam probatur. Quia perfectio, quæ intrà lineam humanam, seu rationalem confertur hominibus, attinet ad lineam fructuum, & convenientiarum, quas homines possunt participare. Sed maiorem perfectionem præstat intrà lineam rationalem sapientia, quàm prudentia. Ergò convenientior, & magis vtilis est hominibus, sapientia, quàm prudentia. Maior patet, & minorem probo; cùm enim propria perfectio attinens ad lineam rationalem, seu ad lineam intellectivam sit intelligere; illa virtus præstabit maiorem perfectionem intrà talem lineam, quæ elicit sublimiorem intellectionem. Sed sapientia per se habet elicere, seu exercere sublimiorem cognitionem, quàm prudentia. Ergò maiorem perfectionem præstat hominibus intra lineam rationalem sapientia, quàm prudentia. Vltimam minorem probo, probatione, quam adducit Philosophus in superiori capite 7. vbi dicit quod cùm prudentia, per se habeat versari circà humana agenda, seu ex eo, quod sapientia versetur circà hominem tanquam circà proprium obiectum, & homo sit nobilior, quàm bruta animalia, & vegetabilia, & reliquas res inanimatas, non ex inde infertur, quod prudentia habeat nobilius, & præstantius obiectum, quàm sapientia; quia præter hominem dantur in mundo alia nobiliora ipso homine; scilicet divina, circà quæ propriè, & per se, tanquàm circà legitimum obiectum versatur sapientia. Ex qua doctrina sic conficio probationem: cùm enim actiones, seu operationes desumant suam specificationem, & dignitatem ab obiectis, quod specialiter debet convenire intellectionibus, ex eo quod vt Philosophus docet libro tertio de anima capite 5. & 8. intellectus intelligendo media intellectione fit omnia, quæ intelligit: & sic quantò obiectum, circà quod versatur intellectio est sublimius, & nobilius tantò intel-

intellectio exercita debet esse nobilior, & præstantior. Sed cognitio, quam per se exercet sapientia, versatur circà obiectum, quod est præstantius, & nobilius, quàm agibilia humana, circà quæ versatur prudentia. Ergò perfectiorem intellectionem habet exercere per se sapientia, quàm prudentia; àc per consequens, maiorem perfectionem præstat hominibus; & convenientior, & magis vtilis respectu illorum est illa quàm ista.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius ex doctrina superius adducta in comprobationem primæ conclusionis; nàm intrà genus, seu lineam rerum humanarum convenientior, & vtilior apparet respectu hominum id, quod taliter perficit, & nobilitat, quod aliquo modo illos efficiat, aut constituat diuinos, quàm id, quod talem nobilitatem, & perfectionem non præstat. Sed sapientia ex se talitèr habet dignificare, nobilitare, & perficere homines, quod illos efficit, aut constituit aliquo modo diuinos; & prudentia similem dignitatem, aut perfectionem non præstat. Ergò convenientior, & magis vtilis respectu hominum est sapientia, quàm prudentia.

CONFIRMATVR Secundo; quia comparando intra ipsum hominem diuersas lineas convenientiarum, & perfectionum, quæ in eo reperiuntur; tum inter se; tum respectu ipsius hominis, quantò aliqua perfectio est superioris lineæ, tantò convenientior, & magis vtilis apparet respectu ipsius hominis: vnde convenientiores, & vtiliores sunt, quantum adesse humanum potentiæ sensitivæ, quàm vegetativæ; & potentia intellectiva, quàm sensitivæ; & intrà potentiam intellectivam perfectior, & convenientior est vita contemplativa, quàm vita activa, seu ratio intellectus speculativi, quàm ratio intellectus practici. Ergò etiàm debet esse præstantior, & excellentior summa seu suprema perfectio attinens ad intellectum speculativum, quàm summa, seu suprema perfectio intellectus practici. Sed sapientia habet primum, & prudentia secundum. Ergò convenientior, & vtilior debet esse hominibus sapientia, quàm prudentia.

SIT Quarta conclusio; facta comparatione inter sapientiam, & prudentiam magis princeps, & magis domina est sapientia, quàm prudentia. Hæc conclusio est expressa Aristotelis in præsenti capite, dùm dicit; absurdum esse dicere prudentiam esse magis dominam, magisque principem quàm sapientia. Ergò ne admittatur absurdum, seu incidatur in eo, admittenda est proposita conclusio, & insistendum in illa.

DEINDE Suadetur ratione procedente à paritate desumpta ex potentijs; habitus enim; cùm per se habeant, quod sint complementum, & perfectio potentiarum, obseruant modum specificationis, & dignitatis conuenientem potentijs. Ergò eo modo, quo philosophatur in potentijs in ordine ad manifestandum earum dominationem, & principatum, debemus procedere ad manifestandum dominationem, & principatum habituum. Sed inter potentias reperitur, quod tantò sint magis dominæ, & magis principes, aut principantes, inquantum habent elevatiorem modum operandi. Ergò idem debet obseruari in habitibus, & virtutibus. Sed virtus sapientiæ habet elevatiorem modum operandi, quàm prudentia; cùm illa operetur modo speculativo; ista autem modo practico; & elevatior, & præstantior sit modus operandi speculativè, quàm modus operandi practicè. Ergò superior, magis domina, & magis princeps est in linea habituum, seu virtutum sapientia, quàm prudentia.

CONFIRMATVR Hoc, nam tam in linea habituum, quàm in linea potentiarum, illa facultas activa est superior, & se ostendens vt magis domina, & magis princeps, quæ per se respicit superius, & perfectius obiectum: sic enim intrà determinatam lineam artium datur graduatio vt quanto præstantior est materia, seu obiectum, circà quod per se versatur ars, tantò ipsa ars, est magis domina, & superior, seu magis princeps, vt apparet ex graduatione, quàm inter ipsas artes efficit, & proponit Philosophus in superiori libro primo capiteprimo; ità vt superior sit ars equæstris, quam frenefactiva; & ars militaris, quàm equæstris; & politica ars, seu facultas superior, & magis princeps quàm militaris; ex eo quod similis graduatio datur inter obiecta, circà quæ tales artes versantur. Et etiam intrà lineam specialem scientiarum simile obseruatur; ita vt tanto

nobilores, principaliores, & magis dominantes: sint scientiæ, quanto superius, & principalius obiectum respiciunt. Sed facta comparatione inter sapientiam & prudentiam, sapientia respicit obiectum superius, principalius, & magis dominans, quàm prudentia. Ergò virtus magis dominans, & magis princeps, seu principalior est sapientia, quàm prudentia. Maior ex adductis exemplis constat, & minorem probo; obiectum per se correspondens prudentiæ est homo, sub ratione agibilis, seu agibilia humana, vt constat ex doctrina, quam tradit Aristoteles in cap. 5. & 7. præcedentibus, & obiectum per se correspondens sapientiæ sunt res divinæ. Sed superius nobilius, & principalius obiectum sunt res divinæ, quàm homo, aut res humanæ. Ergò superius, principalius, & dominans obiectum habet sapientia, quàm prudentia: & sic etiam habet, quod sit virtus principalior, seu magis princeps, & magis dominans, seu magis domina.

SIT Quinta conclusio; sapientiæ convenit imperare, non quomodocunque; sed modo eminentiori, & præstantiori, quàm prudentiæ; ita vt aliquomodo ipsi prudentiæ imperet. Hæc conclusio deducitur ex illo textu Aristotelis, quem in præsenti capite proponit dicens: *Absurdum sane videbitur, si prudentia, quæ quidem est inferior sapientia, sit magis domina, quàm ipsa, magisque princeps. Nam ea quæ agit dominatur in singulis, atque iubet.* Cuius manifestus sensus est iste; si aliquis dicat, quod prudentia est superior, & nobilior sapientia; quia ea, quæ prudentia agit, & dirigit, disponit dominans, & iubens, seu præcipiens, absurdum est, hoc dicere: quia magis dominans, & magis præcipiens est, sapientia, quàm ipsa prudentia; & sic ex hoc capite inconvenienter attribuitur prudentiæ, quod sit magis domina, & magis princeps, quam sapientia. Ergo proposita conclusio conformis est menti, & doctrinæ Aristotelis.

ET Eandem conclusionem docet expræsius Angelicus Magister prima secundæ, quæstione sexagesima sexta articulo quinto in solutione ad primum argumentum, dum ait. *Cum prudentia versetur circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est, quod prudentia sit maior virtus, quam sapientia; nisi vt dicitur in sexto Æthicorum capite septimo; maximum eorum, quæ sunt in mundo, esset homo. Vnde videndum est sicut in eo libro dicitur; quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius econuerso: quia spiritualis iudicat omnia, & ipse à nemine iudicatur vt dicitur prima ad Corinthios, secundo. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia, sed imperat de his, quæ ordinantur ad sapientiam; scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam peruenire. Vnde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiæ; introducit enim ad eam præparans et viam sicut ostiarius ad Regem.* Ecce vbi primo docet Angelicus Magister, quod prudentia non imperat sapientiæ. Sed quod potius èconverso sapientia imperat prudentiæ. Ergò ratio imperandi non solum convenit sapientiæ, verum etiam illi competit superiori modo, quàm convenit prudentiæ. Deinde; nam eo modo dicit quod se habent inter se comparatæ prudentia, & sapientia, sicut minister, & Rex, ita vt sapientia habeant vim, aut Vices Regis, & prudentia se habeat vt ministra respectu eiusdem sapientiæ. Sed Rex, & Ministri eius, taliter se habent, quod ratio imperandi, seu præcipiendi præstantiori, & elevatiori modo convenit regi, quàm eius Ministris. Ergò etiam ratio præcipiendi debet competere superiori modo sapientiæ, quàm prudentiæ.

ET Confirmari, & illustrari potest hoc assumptum ex illa sacra doctrina, quæ habetur Proverbiorum capite nono. *Sapientia ædificauit sibi domum, excidit columnas septem, immolauit victimas suas, miscuit vinum, & proposuit mensam suam. Misit ancillas suas, vt vocarent ad arcem, & ad menia Ciuitatis, siquis est parvulus veniat ad me. Et insipientibus locuta est; venite, comedite panem meum, & bibite vinum, quod miscui vobis. Relinquite infantiam, & viuite, & ambulate per vias prudentiæ.* Eccè vbi primo attribuitur sapientiæ, quod habeat perfectissimam ordinationẽ, & dispositionem rerum. Deinde dicitur, quod misit; hoc est, imperavit ancillis suis, quæ quidem ancillæ secundum expositionem Angelici Magistri, sunt cæteræ aliæ virtutes, inter quas debet computari, aut annumerari prudentia. Ergò sapientiæ absolutæ sumptæ, & secundum suam propriam rationem consideratæ, convenit; quod præcipiat, & non quomodocunque, sed superiori, & præstantiori

tantiori modo, ac præcipit prudentia. Deinde hoc ipſum confirmatur ex modo loquendi, qui eidem ſapientiæ appropriatur, dum dicitur: *Locuta eſt; venite, comedite, bibite, relinquite infantiam, & viuite, & ambulate per vias prudentiæ.* Quæ quidem locutio ſemper exprimitur per verba modi imperativi, quibus declaratur imperium. Ergò ſapientiæ convenit propriè imperare, & ampliori, & præſtantiori modo, quàm prudentiæ: ſiquidem etiam ipſa imperat, vt obediatur prudentiæ: *Et ambulate per vias prudentiæ.*

DEINDE Ratio imperandi, ſeu prædicandi ſalvatur in ſapientia, & modo ſuperiori, & præſtantiori, quàm in prudentia. Ergò imperium præſtantiori modo convenit ſapientiæ, quam prudentiæ. Antecedens probo: ratio imperandi, ſeu præcipiendi, ſecundum doctrinam Angelici Præceptoris 2.2. quæſt. 47. art. 8. in ſolutione ad ſecundum, ſtat in eo, quod exprimat facultatem ſuperiorem ordinãtem modo ſuperiori aliqua in finem, cum poteſtate ad mouendum, ſeu compellendum, ſiuè per ſe, ſiuè per aliud adiunctum ſe habens, vt miniſtrans ad talem executionem, vt apparet in prudentia, quæ vere eſt præceptiua, vt docet Philoſophus: tum in præſenti capite duodecimo: tum in precedenti capite decimo. Et tamen ipſa prudentia, per ſe ipſam ſolum habet dirigere circa agenda, & ſi mouet, non mouet per ſe ipſam, ſed per voluntatem. Sed in ſapientia reperitur, quod ſit maximè domina, & valde princeps inter omnes virtutes, vt conſtat ex dictis in præcedentibus concluſionibus: & quod ſit ordinativa ad aliud, vnde Ariſtoteles in methaphiſyca lib. 1. cap. 2. docet: quod ſapientis eſt ordinare, & aliàs per voluntatem poteſt mouere, & attrahere, & compellere ad obſeruantiam talis ordinationis. Ergò ratio exacta ad imperandum, ſeu præcipiendum ſalvatur in ſapientia, & ſalvatur modo præſtantiori, quàm in prudentia. Et conſequenter ſapientia deber eſſe imperativa, ſeu præceptiva melius, & perfectius, quàm prudentia.

§*§

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum, quod ſapientia nullam vtilitatem afferat hominibus: ſi ſapientia per ſe afferret vtilitatem, & eſſet conueniens hominibus: Multo magis id deberet conuenire fidei. Sed fidei nõ videtur competere, aut conuenire, quod per ſe afferat aliquam vtilitatem. Ergò neque id debet conuenire ſapientiæ. Maior patet, quia magis neceſſaria eſt ad ſalutem fides, quàm ſapientia: cum ſalus ſinè fide non poſsit conſequi: & ſinè ſapientia poſsit adipiſci: & ſic maior ratio, aut maius fundamentum datur in fide, quàm in ſapientia ad hoc, vt afferat, & conferat conuenientiam, & ſit vtilis hominibus. Et minorem probo ex illo Apoſtoli prima ad Corinthios capite 13. *Si habuero omnem finem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil ſum.* Ergò fides per ſe ipſam non affert, aut confert hominibus aliquam conuenientiam, & ſic nullo modo eſt vtilis reſpectu illorum. Et conſequenter, nec ſapientia.

SECVNDO Arguitur, id, quod in hominibus eſt ſuperfluum: nullam vtilitatem videtur affere eiſdem hominibus. Sed ſapientia videtur otioſa, ſeu ſuperflua in hominibus. Ergò nullo modo affert conuenientiam, aut vtilitatem reſpectu eorum. Maior patet, & minorem probo: ſapientia per ſe ad nihil deſeruit in hominibus. Ergò per ſe eſt otioſa, ſeu ſuperflua in illis. Antecedens probo: ſi ad aliquid deſeruiret ſapientia in hominibus maximè ad perficiendum intellectum, vel in ordine ad cognitionem principiorum, vel in ordine ad cognoſcendas concluſiones. Sed ad neutrum iſtorum deſeruit: quia intellectus in ordine ad principia perficitur per intellectum principiorum, & in ordine ad cognitionem concluſionum perficitur per ſcientiam; quare in cap. 7. præcedenti dicit Ariſtoteles, quod ſapientia eſt intellectus, & ſcientia: id eſt, per ſe nihil addens ſupra intellectũ, & ſcientiã. Ergo ſapientia per ſe conſiderata, & vt condiſtincta ab intellectu, & ſcientia: ad nihil deſeruit in hominibus: & ſic eſt otioſa, & ſuperflua in eis. Ac per conſequens, nullam afferens conuenien-

tiam, aut vtilitatem respectu illorum.

TERTIO Arguitur. Illud, quod est fundamentum, causa, aut occasio in hominibus iustæ vituperationis, & maioris damnationis, non videtur afferre illis aliquam conuenientiam, aut vtilitatem; sed potius damnum, & disconuenientiam. Sed sapientia habet, quod sit in hominibus causa, fundamentum, aut occasio iustæ vituperationis, & maioris damnationis. Ergò sapientia nullo modo est conueniens, aut vtilis hominibus. Maior apparet certa: & minorem probo: sapientia propriè sumpta, & considerata per se dicit cognitionem diuinorum; ad distinctionem prudentiæ, & scientiæ communiter dictæ. Sed cognitio diuinorum aliquando est fundamentum, causa, vel ad minus occasio iustæ vituperationis, & maioris damnationis eorundem hominum, vt colligitur ex illa lamentatione, aut quærela, quã proponit Apostolus capite primo ad Romanos, dicens: *Inuisibilia enim Dei à creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus & diuinitas: ita vt sint inexcusabiles: quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt.* Ergò sapientia consistens in cognitione diuinorum habet, quod sit fundamentum, causa, aut occasio iustæ vituperationis, & maioris damnationis hominum; ac per consequens, sapientia humana nullo modo affert conuenientiam, aut præstat aliquam vtilitatem hominibus.

QVARTO Arguitur, de illo, quod est conueniens, aut vtile hominibus, possunt homines complacere, & gloriari cum complacentia, & gloriatio sint de bono, & maximè de bono proprio; & id, quod est vtile, & conueniens hominibus sit propriè bonum respectu eorum. Sed de sapientia non possunt legitimè, aut rectè gloriari homines. Ergò sapientia nullam conuenientiam, aut vtilitatem affert hominibus. Maior patet, & minorem probo; ex illo Ieremiæ, capite 9. *Non glorietur sapiens in sapientia sua.* Ergò de sapientia non possunt homines rectè, & legitimè gloriari. Ac per consequens sapientia nullam conuenientiam, aut vtilitatem præstat hominibus.

QVINTO Arguitur, id, quod taliter connectitur cum imperfecto, aut imperfectione, quod ab ea dependet, & sine ea non possit dari, potius videtur afferre damnum, quàm conuenientiam, aut vtilitatem. Sed sapientia humana taliter dependet ab imperfecto, quod sine illo non potest dari. Ergò sapientia humana non affert conuenientiam, aut vtilitatem hominibus. Maior videtur certa, & minorem probo; stultitia per se dicit imperfectionem, vt patet. Sed sapientia humana in suo esse, & adquisitione dependet à stultitia, vt colligitur ex illo Apostoli 1. ad Corinthios, capite 3. *Si quis videtur inter vos sapiens esse, in hoc sæculo, stultus fiat, vt sit sapiens.* Ergò sapientia humana in suo esse, & adquisitione connectitur cum imperfecto, & ab eo dependet. Et sic talis sapientia non potest afferre aliquam conuenientiam, aut vtilitatem hominibus.

SEXTO Arguitur, deceptio, aut id, quod causat, & præstat talem deceptionem, non est conueniens, aut quid vtile hominibus. Sed sapientia humana est causa deceptionis respectu hominum. Ergò sapientia humana non est vtilis, aut præstans hominibus conuenientiam. Maior apparet certa, & minorem probo ex illo, quod habetur Isaiæ capite 47. *Sapientia tua, & scientia, hæc decepit te.* Ergò sapientia humana respectu hominum taliter se habet, quod est causa deceptionis; ac per consequens, nullam affert, aut præstat conuenientiam hominibus.

SEPTIMO Arguitur, non videtur esse hominibus vtile, aut conueniens id, quod in comparatione ad Deum fundat dissonantiam, & habet esse vituperabile; sed sapientia humana in comparatione ad Deum fundat dissonantiam, & habet, quod sit vituperabilis. Ergò sapientia humana non affert conuenientiam hominibus. Minorem, in qua sola apparet difficultas, sic probo; id, quod ostendit rationem stultitiæ, inquantum tale, fundat dissonantiam, & vituperium. Sed sapientia humana incomparatione ad Deum ostendit rationem stultitiæ, vt docet Apostolus 1. ad Corinthios, capite 3. dicens: *Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum.* Ergò sapientia humana incomparatione ad Deum fundat dissonantiam, & habet, quod sit vituperabilis. Et sic non potest esse conueniens, aut afferre vtilitatem hominibus.

OCTAVO Arguitur; si sapientia afferret hominibus aliquam vtilitatem; maxime in ordine ad perficiendum illos in vita rationali, seu intellectuali. Sed sapientia humana non habet per se perficere hominem intrà vitam rationalem, aut intellectualem. Ergò non affert specialem conuenientiam, ità vt per se

sit

sit vtilis hominibus. Maior videtur certa, & minorem probo; id, quod per se est causa influens in opera prava, dirigendo ipsa contrà rectum dictamen rationis, & contra æquitatem iustitiæ, non potest esse legitima, & propria perfectio vitæ rationalis, seu intellectualis, ad quam propriè pertinet vivere secundum rationem. Sed sapientia humana, per se habet influere in opera prava, dirigendo ipsa contrà rectum dictamen rationis, & contrà æquitatem iustitiæ; vt deducitur ex illo Exodi capite 1. dùm dicitur: *Surrexit interea Rex novus super Ægiptum, qui ignorabat Ioseph, & ait ad populum suum: ecce populus Israel multus, & fortior nobis est; venite, sapienter opprimamus eum, ne forte multiplicetur.* Ecce vbi oppressio iniusta, attribuitur tanquam legitimæ causæ, sapientiæ: *Venite, sapienter opprimamus eum.* Et etiam idem comprobatur ex illo Psalmi 57. *Quæ non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter*: Quibus, verbis incantantio etiam attribuitur sapientiæ, vt causæ, à qua procedit. Ergò humana sapientia non habet propriè, & per se perficere hominem, quantum ad vitam rationalem, seu intellectualem; àc per consequens, non affert convenientiam aliquam hominibus: ita vt sit vtilis respectu eorum.

NONO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod prudentia non sit vtilis hominibus. Si prudentia esset vtilis hominibus maximè ad moderationem agibilium. Sed prudentia non videtur deservire, aut conducere ad moderationem agibilium. Ergò prudentia nullo modo est vtilis, aut conveniens hominibus. Maior videtur certa, & minorem probo; illud, quod in se indiget moderatione, non videtur aptum ad moderandum alia; siquidem propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Sed prudentia in se ipsa indiget moderatione, vt constat ex illo Proverbiorum 23. *Prudentiæ tuæ pone modum.* Ergò prudentia per se non deservit ad moderationem agibilium: ac per consequens, nullo modo apparet conveniens, aut afferens aliquam vtilitatem respectu hominum.

DECIMO Arguitur, si prudentia esset vtilis hominibus maximè quia esset virtus; siquidem ablata ab ea ratione virtutis, non apparet, in quo remaneat, aut stet eius vtilitas. Sed prudentia non videtur habere rationem virtutis. Ergò nec habet, quod sit conveniens, aut vtilis hominibus. Maior patet, & minorem probo: id quod est commune hominibus, & brutis, non potest habere propriè rationem virtutis humanæ; cum bruta non sint capacia habendi talem virtutem. Sed prudentia est quid commune respectu hominum, & brutorum, vt collitur ex illo Matthæi cap. 10. *State prudentes sicut serpentes, & simplices sicut columbæ.* Ergò prudentia non habet propriè rationem virtutis, nec affert aliquam convenientiam; ita vt de illa verificetur, quod sit vtilis respectu hominum.

VNDECIMO Arguitur, si prudentia esset vtilis, aut conveniens hominibus; maximè ad hoc vt inveniret, & determinaret medium alijs virtutibus moralibus; cum hoc officium ei communitèr attribuatur, seu assignetur. Sed prudentia non deservit ad hoc, vt præstet, seu assignet medium virtutibus moralibus. Ergò ad nihil deservit in hominibus, & nullo modo est eis conveniens, aut vtilis. Minorem, in qua sola apparet difficultas, probo; si prudentia deserviret ad determinandum, seu assignandum medium virtutibus moralibus; maximè quia tales virtutes per se non haberent determinatum tale medium. Sed virtutes morales per se, & ab intrinseco habent determinationem proprij medij convenientis vnicuique, ex eo quod secundum suam essentiam habent, quod sint habitus electivi in mediocritate consistentes. Ergò prudentia non deservit ad præstandum, seu assignandum medium alijs virtutibus moralibus. Et sic nec deservit in aliquo, nec est vtilis hominibus.

DVODECIMO Arguitur ex doctrina, quam tradit Aristoteles libro 3. Politicorum capite 3. vbi dicit; quod prudentia est sola virtus principis; aliæ autem virtutes sunt communes subditorum, & principum. Tunc sic, si prudentia, inquantum virtus est, reperiretur, per se loquendo, in omnibus hominibus; iam non esset virtus propria principis, & falsificaretur dictum Aristotelis. Ergò insistendo in principijs Aristotelis, dicendum est; quod prudentia respectu hominum absolutè; & generaliter loquendo, non habet, quod sit virtus. Sed eo ipso, quod non sit virtus respectu hominum, non videtur conveniens respectu illorum, seu afferens aliquam vtilitatem deservientem ad perficiendum eos, quatenus rationales sunt. Ergò prudentia, propriè, & per se non adducit, nec præstat dictam vtilitatem, aut convenientiam.

DE-

DECIMO Tertio arguitur, id, quod magis ſplendet in hominibus peccatoribus, quàm iniuſtis non apparet, quod afferat ſpecialem aliquam conuenientiam naturæ humanæ, nec quod ſit vtile hominibus, quatenus rationales ſunt. Sed prudentia magis ſplendet; & maiorem locum videtur habere in hominibus peccatoribus, ſeu vitioſis, quam in hominibus iuſtis, ſeu virtuoſis. Ergò prudentia non oſtendit ſpecialem conuenientiam reſpectu naturæ rationalis, nec eſt vtilis hominibus. Minorem probo, nam filij huius ſęculi ſunt peccatores, & homines dediti vitijs. Et filij lucis ſunt homines iuſti, & virtuoſi. Sed prudentia maiorem locum habet in filijs huius ſęculi, quam in filijs lucis, vt conſtat manifeſtè ex illo Lucę 16. *Quoniam filij huius ſæculi prudentiores filijs lucis in generatione ſua ſunt.* Ergò prudentia maiorem locum habet, & magis ſplẽdet in hominibus peccatoribus, deviantibus à modo rationali operandi, quàm in hominibus virtuoſis, & iuſtis operantibus conformitèr ad rationem; & ſic prudentia non oſtendit, aut dicit ſpecialem perfectionem, aut conuenientiam reſpectu naturæ rationalis, nec poteſt eſſe vtilis hominibus.

DECIMO Quarto arguitur: illud quod ex ſe magis oſtendit imperfectionẽ, aut magis exercetur per opera imperfecta quàm perfecta, non eſt conueniens hominibus, ſed potius diſconueniens, & inutile. Sed prudentia magis exercetur per operationes imperfectas, quàm per perfectas, & maiorem imperfectionem affert, & oſtendit ratione talium operationum reſpectu hominum, quàm perfectionem. Ergò non adducit aliquam ſpecialem cõuenientiam, aut vtilitatem reſpectu eorũdem hominum. Maior apparet certa, & minorem probo; opus primũ, & per quod maximè exercetur prudentia, eſt conſilium; & ſic frequenter declarat Ariſtoteles eſſe, ſeu rationem propriam eiuſdem prudentiæ per conſilium: vt conſtat ex doctrina, quam tradit à cap. 5. præcedenti vſque ad præſens caput. Sed conſilium, ſeu conſultatio; cum conſiſtat in eo, quod ſit inueſtigatio dubia mediorum latentium, & cognitio dubia per ſe dicat actum imperfectum intellectus, eſt operatio imperfecta, potius afferens, & exprimens imperfectionem, quàm perfectionem. Ergò prudentia magis exercetur per operationes imperfectas, quàm per operationes perfectas, & ratione talium operationum affert, & oſtendit maiorem imperfectionem, quàm perfectionem; Ac perconſequens, non adducit aliquam ſpecialem conuenientiam reſpectu hominum.

DECIMO Quinto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Id, quod ex ſe eſt æquè indifferens ad bonum & malum, ſeu ad benè, & malè operandũ non oſtendit aliquam ſpecialem conuenientiam, aut vtilitatem reſpectu hominum. Sed prudentia ex ſe videtur habere indifferentiam ad bonum, & malum, ſeu ad benè, & pravè operandum. Ergò prudentia ex ſe non habet, quod ſit conueniens, aut vtilis hominibus. Minorem probo; habitus verſantes circà determinatam materiam, ex ſe, & ſecundũ propriam rationem habent accomodari ad procedendum, ſeu operandum iuxta modum, & conditionem illius materiæ, quã per ſe reſpiciunt; ſed prudentia per ſe habet verſari circà materiam contingentem: qualia ſunt agenda, ſeu agibilia humana, inquibus datur indifferentia ad bonum, & malum, ad rectam, & pravam operationem. Ergò etiam prudentia ex ſe debet accomodari ad talem modum operandi; ita vt ex ſe ſit indifferens ad bonum, & malum, ſeu ad rectam, & pravam operationem; & ſic non poteſt eſſe conueniens, aut vtilis reſpectu hominum.

DECIMO Sexto arguitur; ſi prudentia eſſet hominibus conueniens, aut vtilis; maximè ad hoc, quod per eam pervenirent homines ad finem conuenientem ſuæ naturæ rationali. Sed ad hæc per ſe non conducit, ſeu non eſt vtilis prudentia. Ergò nullam vtilitatem affert hominibus. Maior patet, & minorem probo. Si prudentia per ſe conduceret ad hoc vt homines pervenirent, ad finem rationalem, deberet extrahi a medio, & accedere ad finem, in quo conſtitueret homines. Sed prudentia per ſe nunquam verſatur circà finem, aut accedit ad finem, ſed ſemper inſiſtit in reſpicientia mediorum. Ergò per ſe non eſt conueniens ad hoc vt homines accedant ad finem, nec vllo modo vtilis reſpectu eorum.

DECIMO Septimo arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum quod prudentia ſit magis vtilis, ſeu maiorem fructum, & conuenientiam afferens hominibus, quàm ſapientia. In tantum ſapientia, & prudentia afferunt conuenientiam, & ſunt vtiles reſpectu hominũ, inquantum ſunt virtutes; ſiquidem remota ab eis ratione virtutis, nulla conueniẽtia, aut vtilitas apparet in eis. Ergò illa, quæ habuerit ampliorem, & maiorem rationem

tionem virtutis erit magis conveniens, ſeu vtilis hominibus. Sed prudentia habet ampliorem, & maiorem rationem virtutis, quàm ſapientia. Ergò prudentia eſt convenientior, & vtilior hominibus, quàm ſapientia Cætera conſtant, & minorem ſubſumptam probo; ſapientia enim ſecundum ſe conſiderata ſolum habet, quod ſit virtus intellectualis; prudentia autem etiam habet, quod ſit perfectiſsima virtus intellectualis, & vltrà hoc etiam participat, & habet, quod ſit virtus moralis, & præſtantior inter omnes attinentes ad lineam moralem. Sed amplior, ſeu maior ratio virtutis apparet in eo, quod aliqua virtus ſimul, & præſtantiſsimo modo habeat rationem virtutis moralis, & intellectualis, quàm in eo quod ſolum ſit virtus intellectualis. Ergò prudentia habet maiorem, ſeu ampliorem rationem virtutis, quàm ſapientia: & ſic debet eſſe convenientior, & vtilior hominibus illa, quàm iſta.

DECIMO Octavo arguitur; illa virtus videtur magis conveniens, & magis vtilis reſpectu hominum, quæ magis perficit ipſum hominem, ſeu maiorem perfectionem ei præſtat. Sed maiorem perfectionem præſtat hominibus, ſeu magis illos perficit prudentia, quàm ſapientia. Ergò maiorem convenientiam eis affert, & vtilior illis eſt. Maior eſt certa, & minorem probo, magis perficit homines, & maiorem perfectionem eis præſtat, id, quod non ſolum perficit, aut rectificat intellectum, ſed etiam neceſſario affert, aut infert rectificationem appetitus; quàm id, quod ſolum habet rectificare intellectum nudum. Sed prudentia non ſolùm habet rectificare, aut perficere intellectum; verum etiam affert, aut infert rectificationem appetitus; cùm neceſſariò requirat ad ſui conſervationem appetitum rectum; ob quod obtinet rationem, aut modum virtutis moralis: & ſapientia ſolum habet perficere intellectum, independenter ab omni rectitudine appetitus. Ergò maiorem perfectionem præſtat hominibus, ſeu magis illos perficit prudentia, quàm ſapientia, & ſic debet afferre maiorem convenientiam, & vtilitatem hominibus illa, quàm iſta.

DECIMO Nono arguitur; illa virtus eſt vtilior, & convenientior hominibus, quæ plures fructus affert, & communicat eiſdem hominibus. Sed prudentia affert, & communicat hominibus plures fructus rationales, ſeu virtuoſos, quàm ſapientia. Ergò illa eſt vtilior, quàm iſta. Maior apparet certa, & minorem probo; illa virtus affert, & communicat hominibus plures fructus virtuoſos, quæ habet plures rationes ad tales fructus præſtandos. Sed prudentia habet plures rationes, principia, aut cauſas ad præſtandum fructus, ſeu operationes virtuoſas, quàm ſapientia; ex eo quod ſapientia, aut ſolum conſtituit vnicam ſpeciem athomam virtutis, aut ad ſummum dantur duæ ſpecies ſapientiæ, quæ ſunt Methaphiſyca, & Theologia; & prudentiæ dantur quam plures ſpecies, quarum aliæ ſunt partes potentiales, vt eubulia, ſagacitas, gnome, & prudentia præceptiva; & aliæ ſunt partes ſubiectivæ; vt regnativa, militaris, civilis, monaſtica, & œconomica. Ergò prudentia affert, & communicat hominibus plures fructus virtuoſos, quàm ſapientia; àc per conſequens, virtus magis conveniens, & magis vtilis hominibus eſt prudentia, quàm ſapientia.

VIGESIMO Arguitur, illa virtus, quæ per ſe eſt cauſa maioris meriti in hominibus, eſt etiam convenientior, ſeu vtilior eiſdem hominibus. Sed prudentia eſt cauſa maioris meriti. Ergò eſt virtus vtilior, ſeu convenientior hominibus. Maior patet, & minorem probo; prudentia eſt cauſa meriti attinentis, non ſolum ad actiones proprias, ſeu elicitas à ſe ipſa, verum etiam eſt legitima cauſa influens ſaltim directivè in omnes operationes aliarum virtutum moralium, quæ ſinè directione, & influentia prudentiæ non poſſunt operari; ob quod prudentia aliquo modo eſt cauſa meriti correſpondentis omnibus illis virtutibus, & operationibus ab eis procedentibus: ſapientia autem non apparet cauſa alicuius meriti, & caſu, quo meritum habeat, ſolum poteſt mereri per proprias operationes, non autem per actus aliarum virtutum. Sed maius meritum eſt illud, quod cauſatur à prudentia, & ab omnibus virtutibus moralibus, quàm illud, quod cauſatur ab vna, aut à duabus virtutibus attinentibus ad ſapientiam. Ergò prudentia, per ſe loquendo, eſt cauſa maioris meriti, quàm ſapientia: àc per conſequens, eſt virtus vtilior reſpectu hominum, vtpotè afferens eis maiorem convenientiam.

VIGESIMO Primo arguitur, contrà quartam concluſionem ad probandum, quod prudentia ſit magis domina, quàm ſapientia. Dominium enim, & principatus in omnibus dominis, & principantibus, declaratur, & agnoſcitur per præceptum, ſeu imperium; ità vt illud ſit ma-

magis princeps, & magis dominans, cui magis competit imperare, seu præcipere. Sed prudentiæ convenit præcipere, seu imperare magis, quàm sapientiæ; & sic expresè attribuit Philosophus prudentiæ, quod sit præceptiva, seu imperativa, quod expresè nunquàm videtur attribuere sapientiæ. Ergò maius indiciũ dominationis datur in prudentia, quàm in sapientia; & sic magis dominans, & magis princeps debet esse illa, quàm ista.

VIGESIMO Secundo arguitur; principatus, & dominium propriè desumitur, constituitur, & declaratur per ordinem ad proprios servos. Et sic apparet inductivè discurrendo per omnes lineas. Ergò intra lineam virtutum illa virtus erit magis dominans, & magis princeps, quæ habuerit plures servos, aut plures subditos proprios. Sed prudentia habet plures servos, aut plures subditos proprios, quàm sapientia. Ergò magis princeps, & virtus magis dominans videtur esse prudentia, quàm sapientia. Cætera constant, & minorem subsumptam probo; in linea virtutum propriores servi, aut subditi respectu virtutis superioris dominantis, sunt partes subiectivæ correspondentes tali virtuti. Sed prudentia habet plures partes subiectivæ, & etiam plures partes potentiales ei subditæ, aut subordinatæ, quam habet sapientia. Vt ex supra dictis constat. Ergò prudentia habet plures servos, aut subditos proprios, quàm sapientia; ac per consequens est virtus magis dominans, & magis princeps, quàm ipsa sapientia.

VIGESIMO Tertio arguitur, illa virtus, quæ incomparatione ad alias expresius habet rationem reginæ, seu regnantis, videtur esse magis domina, & magis princeps, quàm cæteræ aliæ. Sed prudentia, tàm incomparatione ad sapientiam, quàm ad alias virtutes humanas expresius, & proprius habet rationẽ regnantis. Ergò est magis dominans, & magis princeps, quàm sapientia, & cæteræ aliæ virtutes humanæ. Maior constat, & minorem probo; illa virtus incõparatione ad omnes alias habet proprius & expresius rationem regnantis, seu reginæ: cui per se convenit regnare, seu ratio virtutis regnativæ. Sed prudentiæ expresè, & propriè attribuitur, quod sit virtus regnativa, vt constat ex doctrina, quam tradit Philosophus, in superiori capite octavo, & quam clarius proponit Angelicus Magister; tùm ibidem; tùm 2. 2. quæstione 50. articulo 1. quod nulli alteri virtuti attribuitur. Ergò prudentia, tàm in comparatione ad sapientiam, quã ad alias virtutes humanas, expresius, & proprius habet rationem reginæ, seu regnantis; & sic debet esse magis dominans, aut magis princeps, quàm sapientia.

VIGESIMO Quarto arguitur; & præcedens argumentum confirmatur; illa virtus, quæ incomparatione ad alias non solùm se habet, vt regina, verum etiam vt imperatrix, absque eo, quod aliæ obtineant talem rationem, sine dubio est magis domina, & magis princeps quàm cæteræ aliæ. Sed prudentia in linea humanarum virtutum habet rationem imperatricis, absque eo quod hoc conveniat sapientiæ, aut alicui alteri virtuti. Ergò prudentia est magis dominans, & magis princeps, quàm cæteræ aliæ humanæ virtutes. Minorem, in qua sola apparet difficultas, probo, solùm videtur convenire, & esse proprium dignitatis imperatoriæ, seu imperatricis, continere infra se subditos regnantes. Sed prudentia absolutè sumpta, continet infra se subditos regnantes; scilicet prudentiam regnativam; & nec sapientiæ, nec alicui alteri humanæ virtuti hoc cõperit; vt per se constat. Ergò intra lineã humanarum virtutum prudentia talitèr se habet, quod obtinet rationem virtutis imperantis, seu imperatricis; absque eo, quod id conveniat alicui alteri virtuti, & sic debet esse priõcipalior, seu magis princeps, & magis dominans, quàm sapientia, & reliquæ aliæ virtutes.

VIGESIMO Quinto arguitur contra vltimam conclusionem ad probandum; quod sapientia non solùm non sit magis præceptiva, aut imperativa, quàm prudentia, verum etiam quod nullo modo conveniat ei præcipere, aut imperare: nàm per se loquendo præceptum, seu imperium præsupponit cõsultationem, & iudicium de medijs; vt apparet in imperio, quod regulariter experitur, & datur in prudentia. Sed in sapientia non apparet consultatio, aut iudicium: quia aliàs sapientia componeretur, seu constaret ex eubulia, & sagacitate, sicut prudentia, quod nec Aristoteles vnquam insinuavit, nec vllus vsquam dixit. Ergò in sapientia non videntur intervenire requisita ad præceptum, nec potest esse vllo modo præceptiva, seu imperativa.

VIGESIMO Sexto arguitur, præceptum, seu imperium per se videtur dicere, seu importare ordinem ad aliquid agen-

agendum; nàm hoc ablato, non apparet, in quo consistat, aut stet imperium. Sed in sapientia non habet locum ordinatio ad aliquid agendum. Ergò in sapientia non potest dari propriè imperium. Maior videtur certa, & minorem probo: ordinatio ad aliquid agendum est operatio practica. Sed operatio practica non potest procedere à virtute sapientiæ, quæ est virtus simplicitèr speculativa connumerata inter virtutes attinentes ad illam lineam speculativam. Ergò ordinatio ad aliquid agendum non habet locum in sapientia; & sic sapientia nullo modo potest esse virtus præceptiva.

VIGESIMO Septimo arguitur, cũ in linea humana fines præsupponantur præstiti, seu determinati à natura; præceptum, seu imperium, quo tales virtutes vtuntur, solùm potest versari, aut exerceri circà media, non autem circà finem. Sed sapientia solum videtur versari circà finem, & non circà media. Ergò sapientiæ nullo modo convenit, quod exerceat præceptum, aut sit præceptiva. Minorem probo; prudentia per se solùm attendit, & solùm versatur circà elicitam altissimæ cognitionis, seu contemplationis, quæ est proprium exercitium illius. Sed altissima cognitio, seu contemplatio non habet rationem medij, nec versatur circà media, cum sit vltimus finis vitæ humanæ, seu rationalis: ex eo quod humana fœlicitas, in qua stat talis finis consistit in dicta contemplatione. Ergò virtus sapientiæ non versatur circà finem, sed solùm circà media; & sic non potest habere vllo modo rationem virtutis præceptivæ.

DENIQVE Arguitur: cum in linea humana fastigium, seu summa facultas præcipiendi, seu imperandi, ostendatur in vi, aut potestate ad imponendas leges; illud intra dictam humanam lineam debet esse magis, seu superiori modo præceptivum, seu imperativum, quod proprius, aut principalius habet potestatem imponendi leges hominibus. Sed prudẽtia propriè habet, quod sit legis positiva: vt constat ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori capite octavo: & talis facultas imponendi leges non videtur competere sapientiæ: cum nunquam illi attribuatur. Ergò esto, hoc est, supposito quod sapientiæ conveniat imperare, seu quod sit præceptiva; tamen illi non venit talis ratio præstantius, & perfectius, sed multo inferiori modo, quàm competit virtuti prudentiæ.

RESPONDETVR Ad primum argumentum concessa maiori, negando minorem, & ad probationem dico, quod in illis verbis, solùm intendit Apostolus ostendere demonstrare dependentiam necessariam, quam fundat, & habet fides, sicut & cæteræ aliæ virtutes, à charitate in ordine ad meritum supernaturale: sednon tollit, quod fides per se ipsam sit valde vtilis; tùm ad conservandum in hominibus statum fidelium, qui quidem status adhùc si charitas deficiat, dum modo fides permaneat, conservatur; tũ ad disponendum saltim remotè ad iustificationem, & renovationem charitatis; quia vt idem Apostolus docet capite 11. ad Hebreos *Sine fide impossibile est placere Deo.* Et sic fides per se ipsam vtilis, & cõvenientissima est ad placendum Deo. Et etiam ad alios effectus præstandos, quanvis cum dependentia aliqua à charitate in ordine ad effectus supernaturales. Et sic licet sermo præsens esset de sapientia attinente ad lineam supernaturalem, admissa paritate fidei, non aufertur, quod sicut fides est vtilis, & valde vtilis hominibus, etiam sapiẽtia supernaturalis idem obtineat, & cõservet. Præter quàm quod in præsenti cũ agatur de sapientia adquisita, quæ pertinet ad ordinẽ naturalem, & quę, nullo modo depẽdet à charitate, & licet prærequirat aliquas virtutes; tamen sit elevatior virtus, & præstantiori modo operans, semper confert hominibus novam, & specialissimam convenientiam, & perfectionem; ob quod cõservat, quod sit maximè conveniens, & vtilis respectu hominum.

AD Secundum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem; & ad probationem nego antecedens, & ad secundam probationem distinguo maiorem; si sapientia deserviret ad aliquid in hominibus; hoc esset, vel ad perficiendum intellectum humanum vel in ordine ad cognitionem principiorum, vel in ordine ad cognitionem conclusionum, distinguo maiorem. Circà materias divinas, aut supremas, concedo maiorem. Circà materias ordinarias, seu communes, nego maiorem. Et sub distinctione tradita, nego minorem cum consequentia. Nàm perfectio, & rectificatio, quam præstant intellectui humano, scientia, & habitus intellectus principiorum, non est vniversalis, seu generalis in ordine ad cognitionem omnium principiorum, & conclusionum attinentium ad omnem ordinem,

dinem, aut lineam, ſed circà principia, & concluſiones attinentes ad res inferiores. Quare circà cognitionem, & contemplationem rerum ſuperiorum, ſeu principiorum, & concluſionum attinentium ad tales res, eſt neceſſarius, aut vtilis alius habitus: & cum talis ſit virtus ſapientiæ: conſequens eſt, quod ſapientia non ſolùm conveniens, verum etiam neceſſaria apparet ad perficiendum homines circà cognitionem divinorum.

AD Tertium argumentum reſpondetur: conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem conceſſa etiã maiori, diſtinguo minorem: ſed cognitio divinorum aliquando eſt fundamentum, cauſa, aut occaſio iuſtæ vituperationis, & maioris damnationis, diſtinguo per accidens, & ratione defectus aliunde provenientis, omitto minorem. Per ſe, ſeu ratione ſui, nego minorem, & conſequentiam. Quia licet cognitio divinorum præſtita, ſeu cauſata à ſapientia interveniente aliquo alio defectu ſit cauſa iuſtæ vituperationis, hoc non tollit, quod ſapientia, & cognitio divinorum, quàm cauſat, perſe loquendo, afferat perfectionem, & diſponat, ſeu determinet eminentiſsimo modo hominem circà optimum, quod attinet ad vitam humanam, ſeu rationalem, ita vt ſit vtiliſsima hominibus.

AD Quartum argumentum reſpondetur, admiſſa maiori: loquendo de complacentia, aut gloriatione honeſta, obſervante regulas rectæ rationis. Negando minorem: & ad probationem adductam ex Propheta Ieremia, dico, quod quando dicit: quod ſapiens non glorietur in ſapientia ſua, aut loquitur de ſapientia mundana, vana, & apparenti, quæ propriè, & per ſe potius affert nocumentum, & perditionem hominibus, quàm eis conferat convenientiam, aut vtilitatẽ. Vel ſi loquitur de ſapientia propriè dicta, vera, & legitima: ſenſus eſt, quod ſapiens non glorietur in ſapientia ſua, gloria, aut complacentia inordinata, aut exceſsiva iudicans habere talem ſapientiam à ſe ipſo; cum omne bonum, & perfectio participetur ab vnico fonte perfectionis, & patre luminum, vt dicitur Iacobi primo: ſed non tollit, quod aliquo modo intra terminos rationis poſſit gloriari. Et ſic ſapientia ſit hominibus conveniens, & vtiliſsima.

AD Quintum argumentum reſpondetur: concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem claritatis gratia, diſtinguo maiorem: ſtultitia dicit imperfectionẽ, diſtinguo: ſtultitia rigoroſa, & propriè dicta, concedo maiorem. Stultitia ſumpta in acceptione lata, prout comprehendit ſtultitiam impropriam, & methaphoricam, nego maiorem. Sed ſapientia humana in ſuo eſſe, & adquiſitione dependet à ſtultitia, diſtinguo minorem, à ſtultitia ſumpta in acceptione lata, prout cõprehendit ſtultitiam methaphoricam, & aliquando ſanctam, concedo minorem. Dependet à ſtultitia rigoroſa, & propriè dicta, nego minorem, & conſequentiam. Quia quando Apoſtolus, loco allegato in argumento aſſerit, quod ſapientia in ſui adquiſitione dependet à ſtultitia; non loquitur de ſtultitia ſtrictè, & propriè ſumpta: ſed de ſtultitia methaphorica, quæ non impedit convenientiam, perfectionem, & vtilitatem ſapientiæ. Vnde Angelicus Magiſter attingens iſtam materiam 2.2. quæſt. 46. art. 1. ad ſecundum inquit. *Quod ſicut eſt quædam ſapientia mala, quæ dicitur ſapientia ſæculi; quia accipit pro cauſa altiſſima, & fine vltimo aliquod terrenum bonum ita etiam eſt aliqua ſtultitia bona, huic ſapientiæ malæ oppoſita, per quàm aliquis terrena contemnit, & de hac ſtultitia loquitur Apoſtolus.*

AD Sextum argumentum reſpondetur: omiſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod in illo loco; Iſaias loquitur de ſapientia mundana, & methaphoricè dicta, non autem de ſapientia vera, & ſumpta inſtricta, & rigoroſa acceptione, & ſic non aufert, quod legitima, & vera ſapientia ſit maxima perfectio reſpectu hominum, & etiam maximè conveniens, & vtilis eiſdem hominibus.

AD Septimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori: diſtinguendo minorem. Sed ſapientia humana incomparatione ad Deum fundat diſſonãtiam, & habet, quod ſit vituperabilis, diſtinguo minorem. Sapientia impropria, & methaphorica, quæ ſolum habet rationem talis denominativè, omitto minorem. Sapientia humana vera, & propria, & quæ annumeratur inter alias virtutes intellectuales, vt principalior inter illas, nego minorem, & conſequentiam. Quia quando Apoſtolus dicit, quod *ſapientia huius mundi ſtultitia eſt apud Deum*, loquitur de ſapientia mundana, quæ ſolum habet rationem ſapientiæ denominativæ, & in re eſt quædam præſumptio, aut vanitas, non autem loquitur de ſapientia

vera

vera, quæ cum proprietate habet rationem virtutis.

AD Octavum argumentum respondetur ex eadem doctrina, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationē, concessa etiā maiori, distinguo minorem: sed sapientia humana per se habet influere in opera prava, dirigendo ipsa, & influendo mediante directione in eis, distinguo minorem, sapientia humana, vana, seu impropria, & methaphoricè dicta, omitto minorem. Sapientia humana strictè, & rigorosè accepta, quæ habet verè, & cum omni proprietate rationem virtutis intellectualis, nego minorem, & consequentiam. Nam vera, & propria sapientia humana per se solùm habet disponere ad contemplationem, & conditionem divinorum, & huiusmodi cognitio per se nullo modo tendit ad aliquid pravum, aut dirigit ad illud. Et sic licet sapientia impropria, quæ dicitur mundana, non perficiat, sed potius vitiet, & afferat damnum hominibus, tamen sapientia vera, & de qua præsens quæstio procedit: vere habet rectificare & perficere homines: ob quod confert eis convenientiam, & est illis valde vtilis.

AD Nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, admissa maiori, nego etiam minorem. Quia ex loco adducto Proverbiorum potius convincitur contrarium, quod intendit argumentum, dùm modo rectè intelligatur; quia sensus illorum verborum non stat in eo, quod sapientiæ apponatur modus, tanquàm subiecto passivè rectificando, & moderando. Nam si iste esset legitimus sensus textus, rectè etiàm, & legitimè concludebat, & convincebat intentum, argumentum: sed prius sensus, secundum intelligentiam, & expositionem Angelici Magistri, stat in eo, quod per prudentiam imponatur modus, seu moderatio humanis operationibus. Et sic prudentia convenientiam, & vtilitatem affert, ita vt propriè verificetur, quod est vtilis hominibus.

AD Decimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem, concessa etiam maiori, distinguo minorem, sed prudentia est quid commune hominibus, & brutis, distinguo, prudentia absolutè sumpta, prout præscindit à propria, & impropria; seu à methaphorica, omitto minorem. Prudentia strictè sumpta, nego minorem, & consequentiam. Quia quando in Sacris Litteris attribuitur prudentia brutis animantibus, vt serpentibus; sermo non est de prudentia vera, rigorosa, & strictè sumpta. Quia huiusmodi cum sit perfectio intellectualis, præsupponit intellectum, qui cum non detur in aliquo bruto; ita neque vera prudentia potest esse in illis: sed solum attribuitur brutis prudentia methaphoricè sumpta, ratione cuiusdam analogiæ, aut similitudinis; quæ specialiter reperitur in aliquibus brutis animantibus cum prudentia, seu hominibus prudentibus. Nàm cum synesis, seu sagacitas sit pars essentialis attinens ad constitutionem prudentiæ; & in aliquibus brutis, vt in canibus, vulpibus, apibus, & formicis repetiantur aliquæ sagacitates similitudinariæ: vt docet Aristoteles libro octavo de Historia Animalium capite decimo: ideò illis attribuitur prudentia per quandam methaphoram. Sed hoc non aufert quod prudentia propriè, & strictè sumpta solùm conveniat hominibus, & quod illos specialissimè, seu modo specialissimo perficiat, ita vt sit valde vtilis illis.

AD Vndecimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorē, & ad illius probationem, distinguo maiorem; si prudentia deserviret ad determinandum medium virtutibus moralibus; hoc esset: quia tales virtutes non haberent per se determinationem talis medij, distinguo maiorem; quia non haberent determinationem talis medij exercite, seu quantum ad modum observandum in circunstantijs huic, & nunc occurrentibus, concedo maiorem. Quia non haberent determinationem medij signate, nego maiorem. Sed omnes virtutes morales, ex eo quod sunt habitus electivi in mediocritate consistentes, habent ab intrinseco & ratione suæ naturæ, determinationem medij, distinguo minorem habent determinationem medij signatè sumpti, concedo minorem. Habent determinationē medij exercite, seu quantum ad exercitiū, & prout hic, & nūc oportet operari secūdum circunstantias occurrētes, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si omnes virtutes morales ab intrinseco, & ratione propriæ naturæ habeant determinationem medij, quasi signatam, & ad modum actus primi videlicet fortitudo

ab intrinseco respiciat medium procedendi inter timorem, & audaciam; & temperantia per se respiciat medium servandum inter insensibilitatem, & intemperantiam. Et sic de cæteris: tamen attendendo ad observantiam medij in exercitio, quatenus hic, & nunc operatur in occurrentia talium, aut talium circunstantiarum: hoc non habent determinatum à natura virtutes morales; sed hoc, vel istam determinationem participant à prudentia, & ad hoc est necessaria prudentia respectu virtutum moralium, & valde conveniens, & vtilis hominibus. Vnde Angelicus Parens, & Magister explicans hanc materiam 2. 2. quæstione 47. articulo 7. incorpore inquit: *Quod hoc ipsum, quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cuiuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo diuertat à ratione: & similitèr fortitudo ne à recto iudicio rationis diuertat propter timorem, vel audaciam: & hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat vnicuique vt secundùm rationem operetur, sed qualiter, & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad rationem prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum, quæ sunt ad finem, medium inuenitur.*

AD Duodecimum argumentum respondetur, quod quando Aristoteles libro 3. Politicorum docet, quod prudentia est propria virtus principis; non loquitur absolutè, & generalitèr de omni prudentia, sed de prudentia regnativa, quæ est quædam particularis species prudentiæ simplicitèr dictæ. Huiusmodi enim prudentia cùm solùm possit propriè exerceri à Principe, solum videtur residere in Principe quantum ad vsum, seu exercitium. Sed hoc non aufert, quod prudentia civilis, & monastica communiter existat in omnibus hominibus, & in omnibus illis habeat exercitium; conferendo eis ratione talis exercitationis specialem, & maximam conuenientiam; ità vt sit illis valdè vtilis.

AD Decimum tertium argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem admissa etiàm maiori, distinguo minorem. Sed prudentia maiorem locum habet, & magis splendet in filijs huius sæculi, quàm in filijs lucis, distinguo minorem; prudentia apparens, vana, & purè mundana, concedo, aut omitto minorem. Prudentia, vera, & stricte sumpta, nego minorem, & consequentiam. Quia quando Evangelista dicit, loco allegato in argumento, quod filij huius sæculi, seu mundi sunt prudentiores, quàm filij lucis; ibi nomine *prudentiores*; intelligitur callidiores; ita vt nomen accommodetur ad significandam sagacitatem, aut prudentiam latè, & impropriè acceptam; ex quo non aufertur, quod prudentia propriè sumpta, solum competat hominibus iustis, & virtuosis, perficiendo eos in iustitia, & omni studiositate, in quo magna conuenientia, & vtilitas declaratur.

AD Decimum quartum argumentum respondetur omissa, aut admissa maiori, negando minorem. Et ad probationem, admissa etiam maiori, distinguo minorem; sed consilium, ex eo quod est inquisitio dubia mediorum latentium, est actus imperfectus; distinguo minorem; est actus imperfectus incomparatione ad alios actus perfectiores, omitto maiorem. Est actus imperfectus absolutè, & simpliciter; ità vt non afferat aliquam determinatam perfectionem, & conuenientiam, nego minorem, & consequentiam. Quia imprimis, casu, quo prudentia adæquaretur in actibus consiliandi; ità vt nullum alium actum exerceret; & actus consiliandi incomparatione ad alios actus virtutum, non ostendat perfectionem, sed habeat modum actus imperfectioris, cum tamen talis consiliatio ordinetur per se ad rectum finem, & exequatur conformiter ad rectam rationem, habet esse virtuosum, & sic explicat conuenientiam, & vtilitatem respectu hominum. Præterquam quod, prudentia non adæquatur in exercitio consultationis, sed prætèr consultationem exercet alios actus perfectissimos iudicandi, & præcipiendi, ratione quorum habet dictam vtilitatem.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maiorem, habitus versantes circà aliquam determinatam materiam, per se habent accommodari ad operandum iuxtà conditionem, & qualitates illius materiæ, distinguo maiorem, sub determinata ratione formali correspondente vnicuique habitui, concedo maiorem. Extra talem rationem formalem, nego maiorem. Sed prudentia, per se versatur circà agenda, seu agibilia humana, in quibus est indifferentia ad bonum, & malum, distinguo minorem;

in

inquibus est indifferentia ad bonum, & malum ratione ipsius materiæ precisè, omitto minorem. In quibus est indifferentia ad bonum, & malum sub ratione formali, sub qua talia agibilia, seu agenda inspiciuntur, & attinguntur a prudẽtia, nego minorem, & consequentiam. Quia prudentia versans per se circà agẽda, aut agibilia humana, non versatur circà ea vage, & quomodocunque, sed sub ratione formali determinata, quæ non conservat indifferẽtiam ad bonum, & malum, sed determinationem ad bonum. Et sic ex hoc capite non amittit prudentia, quod habeat, & conservet esse virtuosum, & sit vtilis, seu conveniens hominibus.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, omissa maiori, negando minorem, & ad probationem similiter. Quia ad hoc vt prudentia sit legitima ratio, vt virtutes morales perveniant per eam ad finem, non est opus quod ipsa extrahatur à ratione inspiciẽdi media, nec quod præstituat, aut determinet finem dictis virtutibus; sed supposita determinatione finis, & honestatis, ad quam quælibet virtus moralis ex sua specie, seu natura est determinata; cum ad consequendum talem finem sint necessaria media, quæ in determinatione circunstantiarum, & exercitio ponendi ea, est dependens à prudentia; fit consequens, quod prudentia est conveniens ad hoc vt in exercitio virtutes morales observent medium, & ad hoc vt perveniant ad proprium finem; & sic est necessaria, seu adminus valde vtilis hominibus.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concesso primo antecedenti cum consequentia, negando minorem subsumptam. Et ad probationem illius, omissa maiori, distinguo minorem. Sed amplior, & maior ratio virtutis apparet in eo, quod aliqua virtus sit simul moralis, & intellectualis, quàm in eo, quod solum sit virtus intellectualis, distinguo minorem; amplior, seu maior quasi extensivè, & quantum ad rationes, seu perfectiones accidentales, omitto minorem. Amplior; seu maior, quantùm ad perfectionem substantialem, & principalem, nego minorem. Et consequentiam. Vna enim, & eadem virtus non potest quoad substantiam, & essentiam habere, & quod sit intellectualis; & quod sit moralis; sed solum potest habere, quod sit intellectualis quoad substantiam, & moralis, quantum ad modum, seu quantum ad aliquam rationem accidentalem, sicut convenit prudentiæ; & sic ex eo quod prudentia participet vtranque dictam rationem; solum enim ex hoc sequitur, & convincitur, quod prudentia secundùm quid, seu quantum ad rationem accidentalem excedat prudentiam. Sed si comparatio fiat intèr prudentiam, & sapientiam determinatè intrà lineam intellectualem, in qua habent esse substantiale, attendendum est ad fructum, quem præstant, & convenientiam, quàm afferunt, & ostendunt in hominibus, quos perficiunt; & cum in ista consideratione, sapientia excedat prudentiam: tum in modo elevatiori operandi intellectualitèr; tum in maiori, & proximiori influentia in vltimum finem, seu fœlicitatem humanam, quæ immediatè causatur à sapientia, tum in hoc, quod est elevare homines ad cognitionem, & contemplationem divinorum, efficiendo eos aliquo modo divinos, quod non præstat prudentia; consequens est, quod in præstando hominibus perfectiones, & convenientias superior est sapientia, quàm prudentia, & sic convenientior, atque vtilior.

AD Decimum octavum argumentum: respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, omissa maiori, nego minorem, quantum ad hoc, quod prudentia perficiat, aut rectificet appetitum, per se ipsam, seu ratione sui, sed solum infert talem rectificationem ratione aliarum virtutum moralium; cum quibus connectitur. Et hoc ipsum etiam, & eminẽtiori modo videtur habere sapientia, dummodo perfecta sapientia sit. Nam sapientia perfecta; cum per se afferat perfectissimam cognitionem, seu contemplationem divinorum; efficiendo homines aliquo modo divinos, & hoc non possit salvari, aut convenienti modo effici, nisi adsit appetitus rectus: ideò sicut prudentia affert, aut infert appetitum rectũ ratione virtutum moralium, quibus connectitur, etiam sapientia vniversalis, perfecta, & simpliciter dicta, in hoc adæquat prudentiam, & cum in alijs simpliciter eam excedat; semper salvatur, quod præstet maiores convenientias, seu fructus hominibus, quàm præstat prudentia; & quod sit simpliciter vtilior, & magis conveniens respectu hominum.

AD Decimum nonum argumentum

respondetur, distinguendo maiorem: illa virtus est vtilior, & conuenientior hominibus, quæ plures fructus confert, seu præstat eisdem hominibus, distinguo maiorem, cæteris paribus, concedo maiorem. Si cætera non sint paria, nego maiorem. Sed prudentia confert, aut communicat hominibus plures fructus rationales, quàm sapientia; distinguo minorem, plures, & æqualis dignitatis, ac præcij, seu appreciationis, ac sunt fructus attinentes ad sapientiam, nego minorem. Plures fructus, aut conuenientias inferioris conditionis, omitto minorem, & nego consequentiam. Quia ad hoc vt in linea humana aliqua virtus, aut pars excedat aliam in præstando conuenientiam, & in ostendo vtilitatem, non sufficit, quod extensivè habeat excessum, sed debet ostendere excessum, quasi intensivè, & quantum ad dignitatem. Ad modum, quo gradus sensitivus continet plures potentias cognoscitivas, quàm gradus intellectivus; cum ad animam sensitivam consequantur quinque sensus externi, & quatuor interni, & ad animam intellectivam solum attineat vna potentia cognoscitiva, quæ est intellectus: & tamen in ratione cognoscendi hæc vnica potentia intellectiva simpliciter excedit omnes illas novem potentias sensitivas. Et sic non obstat, quod intra prudentiam detur maior differentia actuum, seu specierum virtutum, quàm datur in sapientia; ad hoc vt sapientia vnica existens in specie, & pauciores actus exercens, excedat in dignitate prudentiam; ob rationes superius adductas, & vt sit hominibus conuenientior, & magis vtilis.

AD Vigesimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem: illa virtus est conuenientior, seu vtilior hominibus, quæ est causa maioris meriti, distinguo maiorem; quæ est causa maioris meriti per se, seu ratione sui, omitto maiorem, quæ est causa maioris meriti præcisè extensivè, & ratione aliorum, nego maiorem. Sed prudentia est in hominibus causa maioris meriti, quàm sapientia, distinguo minorem, est causa maioris meriti, quasi extensivè, & ratione aliorum, seu aliarum virtutum moralium, omitto minorem. Est causa maioris meriti, quàm sapientia, intensivè, & ratione sui præcisè, aut determinate, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si prudentia ostendat excessum extensivum in merendo incomparatione ad prudentiam, quasi extensivè, & ratione aliarum virtutum moralium, cum quibus habet connexionem; tamen ratione sui, & quantum ad id, quod eis conuenit ab intrinseco prudentia non excedit sapientiam, quia assignando duos actus æqualis intensionis, quorum vnus determinate elicitur à sapientia, & alius à prudentia, secundum propriam speciem, & quantum ad id, quod ab intrinseco habent, dignior est actus sapientiæ; & consequenter maioris meriti, seu dignus maioris præmij. Præter quam quod etiam si maius, aut minus meritum sit legitimũ signum, seu iudicium dignitatis, & excellentiæ virtutum in ordine supernaturali; tamen in ordine naturali, in quo virtutes solum videntur habere rationem dispositionum naturalium ad agendam perfecto modo vitam humanam, seu rationalem, non videtur efficax medium, meritum, ad suadendum intentum argumenti.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur; omissa maiori, distinguendo minorem, sed prudentiæ conuenit imperare magis quàm sapientiæ; distinguo; magis quasi executivè, seu in ordine ad executionem practicam agendorum, omitto minorem. Magis, idest, præstantiori, aut excellentiori modo, quàm sapientiæ, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si præceptum, seu imperium modo practico propositum circà agenda magis experiatur in prudentia, quàm in sapientia; hoc non tollit, quod sapientia eminentiori modo contineat vim, aut potestatem ordinativam, & imperativam, & quod excellentius si imperativa, quàm prudentia. Ad eum modum, quo in politicis; denuntiatio præcepti, aut immediata impositio illius frequentius experitur in omnibus ministris Regis, aut Imperatoris, quàm fiat, aut proponatur per ipsum Imperatorem, aut Regem, sed hoc non tollit, quod vis, seu potestas imperandi excellentiori modo competat Principibus, quàm conuenit ministris.

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur: concesso primo antecedenti, distinguendo cõsequens. Ergo illa erit virtus magis dominans, & magis Princeps, quę habuerit plures seruos, aut plures subditos proprios; distinguo; proprios, idest, qui propriè ei subduntur, aut propriè sint inferiores respectu illius, cõcedo consequentiã. Proprios, idest, eiusdem rationis cũ illa virtute, nego conse-

quen-

quentiam. Sed prudentia habet plures subditos, quàm sapientia, distinguo minorem, plures subditos, ideſt plures ſpecies virtutum, quæ tanquam partes potẽtiales, aut ſubiectivę ei ſubordinantur, & ad propriam lineam pertinent, omitto minorẽ; plures ſubditos; ideſt, plures virtutes inferiores reſpectu illius, nego minorem, & conſequentiam. Quia dominium abſolutè oſtenditur in virtutibus in ordine ad omnes eas, quæ tanquàm inferiores ſubduntur alteri virtuti, reſpiciẽdo illam tanquàm ſuperiorem, ſivè virvirtutes ſubditæ attineant determinatè ad lineam ſpecialem illius virtutis, reſpectu cuius ſunt inferiores, ſivè pertineant ad aliã lineam diſtinctam; & cum ſapientia incomparatione ad prudentiã taliter ſe habeat, quod reſpiciat vt inferiores ſibi, non ſolùm alias virtutes, quæ ſub prudentia continentur, verum etiam prudentiam ipſam, vt expreſsè docet Ariſtoteles in hoc præſenti capite: ſit conſequens; quod ſapientia oſtendit maius dominium quam prudentia, & eſt magis dominans, & magis Princeps, ſeu principalior, quàm prudentia.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationẽ, diſtinguo maiorem, illa virtus habet propriã rationem reginæ, cui attribuitur, aut cui cõvenit regnare; diſtinguo maiorem, habet rationem reginæ, reſpectu cuius exercet dominium, aut principatum, concedo maiorem. Reſpectu aliorum, nego maiorem. Sed prudentiæ expreſsè attribuitur, quod ſit virtus regnativa, diſtinguo minorem, regnativa circa agibilia, quæ pertinent ad politicam, ſeu rationalem conſervationem Regni, omitto minorem quod ſit regnativa in comparatione ad ſapientiam, nego minorem, & conſequẽtiam. Quia quod talis denominatio regnatiuę, ſeu legis poſsitivæ attribuatur prudẽtiæ per ordinẽ ad agẽda circa conſervationem Regni, circa quæ per ſe verſatur non aufert, quod prudentia ſit inferioris conditionis, quàm ſapientia, & conſequenter minus domina, & minus principalis, quàm illa.

AD Vigeſimum quartum argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem dico, quod imprimis ratio reginæ, aut regnativæ, quæ conuenit prudentiæ quantum ad determinatam ſpeciem illius non præſtat prudentiæ abſolutè ſumptæ, aut ſecundum ſe conſideratæ, quod ſit ſupræma reſpectu omnium virtutum; & ſic ex hoc capite non habet, quod ſit imperatrix reſpectu omnium aliarũ. Deinde ad hoc vt eſſet imperatrix, non debeat reſpicere ſupra ſe aliquam aliam virtutem, cui ſubijceretur, aut reſpectu cuius ſit inferioris conditionis, & cum ſapientia, vt ex ſæpè dictis conſtat, habeat eminentiorem rationem virtutis quam prudentia ideò ratio imperantis, ſeu Imperatricis inter virtutes, non convenit prudentiæ. Sed ſapientiæ; & ſic ſemper ſalvatur, quod ſapientia ſit virtus principalior, & magis domina, ſeu Princeps, quàm prudentia.

AD Vigeſimum quintum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem, præceptum per ſe loquendo, præſupponit conſultationem, & iudicium de eo, quod præcipitur, diſtinguo maiorem: formaliter, vel eminentialiter, omitto minorem. Præſupponit conſultationem, & iudicium, formaliter preciſè, nego maiorem. Sed in linea ſapiẽtiæ non datur conſultatio, aut iudicium conducentia ad prẽcipiendum, diſtinguo minorem, formaliter, omitto minorem. Eminentialiter ſaltim, nego minorem, & conſequentiam. Quia conſultatio, & iudicium intantum in linea agibilium exigũtur, & præſupponũtur ad præceptum, inquantum exigitur cognitio eorum, quæ præcipienda ſunt: & cum cognitio attinens ad ſapientiam ſit multo elevatior, & eminentior, quàm cognitio pertinens ad prudentiam; ideò illos actus, qui in prudentia multiplicantur in ordine ad conſultandum, & iudicandum, eminentèr continet, & exercet ſapientia per ſimplicem, & altiſsimam cognitionem, & contemplationem. Et ſic eminentiſsimo modo habet ſapientia, requiſita ad præcipiendum, & præſtantiori modo, quam prudentia habet præcipere.

AD Vigeſimum Sextum argumentum reſpondetur; dupliciter; primo, negando maiorem; nam imperium, ſeu præceptum poteſt ordinari non ſolum ad aliquid agendum, verum etiam ad aliquid divinum contemplandum; & cum ſit proprijſsimum ſapientiæ hoc quod eſt contemplare divina: inde eſt, quod ad ſapientiam attinet propriè præcipere. Secundo reſponderi poteſt, omiſſa maiori, negando minorem, & ad probationem ſimiliter, concedo maiorem, & nego minorem. Quia ſapientia etiam ſi formaliter, & principa-

liter habeat, quod sit speculativa etiam eminenter, & quasi secundario, aut minus principaliter habet, quod sit practica; vt videre est in Sacra Doctrina, seu Theologia, quæ vtranque rationem amplectitur, & continet. Et sic non obstat, quod præceptum, per se loquendo, seu plurimum, aut semper ordinaretur ad aliquid agendum, seu ad praxim: ad hoc vt sapientia eminentissimo, & perfectissimo modo obtineat, & habeat rationem præceptivæ, & perfectissimè præcipiat.

AD Vigesimum septimum argumentũ respõdetur: quod quanvis in linea humana fines præsupponantur præstiti, aut determinati à natura, quantum ad actum primum, aut signatè: tamen non habent determinationem, quantum adesse exercitum, seu quantum ad exercitium; hoc est, quantum ad hoc, quod hic, & nunc adquirantur, vel non adquirantur; & sic quanvis sapientia solum versetur circà finem potest in ordine ad finem exercere præceptum, ordinando, & alio modo determinando, quando finis humanus sit assequendus. Et sic non obstantè quod solum versetur sapientia circa finem ad hoc vt possit imperare, seu præcipere. Deinde cum sapientia super emineat omnes alias humanas virtutes, etiam si ipsa solum habeat versari circà finem: cum talis finis sit assequendus per media, potest circà talia media exercere imperium, seu præceptum ostentando rationem præceptivæ.

AD Vltimum argumentum respondetur: concedendo maiorem, & negando minorem, quantum ad exclusionem, quam continet de eo, quod ad sapientiam non attineat impositio, seu institutio legum. Quià sapientia non solum habet, quod per se sit positiva, aut institutiva legum, verum etiam hoc præstantiori modo convenit sapientiæ, quàm prudentiæ, vt aperte constat ex capite 8. Proverbiorum, dũm de sapientia dicitur: *Ergo sapientia habito in consilio, mea est prudentia. Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt*; ex quo constat, quod ad sapientiam attinet concurrere, ad positionem legum: sed etiam quod superiori modo quàm prudentia concurrat, & quod sit perfectiùs, aut perfectiori modo præceptiva: quàm id convenit prudentiæ.

(?§?)

CA-


FORTITVD
PRVDNTIA
IVSTITIA
EMPRANTIA
RECTITVDO HONORVMPARMORVM
MODSTIA
MGIANIMTAS
LIBERALITAS
MGNFICENTIA
VERACITAS
MNSVETVD
EVTRAELIA
AFABILITAS
REGINA
ETEXEMPLARVIRTVTVM
ORAPRONOBIS



CAPVT DECIMVM TERTIVM.

DE NATIVA VIRTVTE: VIRTVTVM, ET PRVDENTIÆ CONNEXIONE.

LITTERA TEXTVS.

CONSIDERANDVM *Autem iterum est, & de virtute. Etenim vt prudentia se se habet ad habilitatem, quæ non est idem, sed simile: sic, & propriè virtus se se habet ad naturalem virtutem. Omnibus enim singuli mores inesse quodam modo natura videntur. Etenim, & iusti natura, forteſque, atque ad temperantiam nati videmur: cæteraquè continuo habemus ex ipso ortu. Sed esse tamen quærimus aliquid aliud, quod est propriè bonum, & talia nobis alio modo inesse. Pueris enim ac belluis naturales habitus insunt. At absque mente nocere videntur. Atque vt robusto sit incorpore, sinè oculis se mouente (errat enim vehementer, ex eo quià non habet visum) sic, & hic accidit. Si verò mentem acceperint in agendo differre. Atque habitus ille similis, tunc erit propriè virtus. Quarè vt in opinatiuo duæ sunt species, habilitas, atque prudentia; sic, & in morali sunt duæ, vna naturalis virtus, altera propriè virtus. Atque harum ea, quæ est propriè virtus, non fit sinè prudentia. Qua propter inquiunt, virtutes omnes prudentias esse. Et Socrates partim rectè quærebat, partim peccabat. Peccabat; quia virtutes omnes prudentias esse putabat. Benè dicebat, quod non esse sinè prudentia ipsas aiebat. Hoc autem huius indicium est. Etenim nunc omnes cùm virtutem diffiniunt, dicentes ipsam habitum esse, & afferentes ea, circa quæ versatur: addunt secundum rectam rationem. Videntur igitur omnes vaticinari quodam modo, talem habitum esse virtutem, qui est secundum prudentiam. Oportet autem parumper migrare. Est enim is habitus virtus, qui non solùm est secundùm rationem rectam, sed cùm recta etiam ratione. Recta autem de talibus ratio ipsa est sanè prudentia. Socrates igitur virtutes ipsas rationes esse arbitrabatur. Omnes enim esse scientias dicebat. At nos cùm ratione esse censemus. Patet igitur ex dictis fieri non posse, vt sinè prudentia sit homo propriè bonus; & absque morum virtute prudens. At enim, & ea ratio, qua quispiam disseruerit separari virtutes, hinc solui potest. Non enim idem ad omnes suscipiendas aptissimus est ingenio: quarè aliam iàm accepit, aliam nõ dum accepit. Hoc enim in naturalibus quidem virtutibus fieri potest. At in his, quibus absolutè dicitur, homo bonus, fieri nequit. Etenim cùm prudentia, quæ est vna, simul inerunt vniuersæ. Constat autem, & prudentia opus esse: etiam si non esset actiua: quià partis est virtus, & sinè prudentia, sinèque virtute electionem rectam non fore: altera namque finem: altera ea, quæ sunt ad finem agere facit. At verò neque sapientiæ præest, neque præstabilioris est partis. Sicut neque ars medendi præsidet sanitati. Non enim vtitur ipsa, sed videt vt fiat. Illius igitur gratia (non illi) iubet. Præterea simile est, ac si quispiam facultatem ciuilem principem esse deorum asserat; propterea quod præcipit de omnibus, quæ aguntur in Ciuitate.*

EXPO-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

TRIA Sunt, quæ præcipuè agit Aristoteles in hoc vltimo capite. Primò ostendit virtutes morales, ita esse connexas cũ prudentia, vt sine ipsa prudentia esse nequeant. Secundò manifestat, quod ipsæ virtutes morales talitèr sunt connexæ inter se, vt non possit dari vna sinè alia. Et tandem tertio resolvit difficultatem, secundo loco propositam in prima parte præcedentis capitis duodecimi circà excessum, & superioritatem perfectionis, & nobilitatis sapientiæ, & prudentiæ, comparando eas inter se. Et hæc sunt, quæ in summa continentur in hoc capite.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte capitis sic ait. *Considerandum est iterum, & de virtute. Etenim vt prudentia se se habet ad habilitatem; quæ non est idem, sed simile: sic & propriè virtus se se habet ad naturalem virtutem. Omnibus enim singuli mores inesse quodam modo natura videntur. Etenim & iusti natura; fortesque, atque ad temperantiam nati apparent. Cæteraque continuo habemus ex ipso ortu. Sed esse tamẽ quærimus aliquid aliud, quod est propriè bonũ; & talia alio modo nobis inesse. Pueris enim, ac belluis naturales habitus insunt. At absque mente necesse videntur. Atque vt robusto sit in corpore sinè oculis se mouente (errat enim vehementer ex eo quod non habet visum) sic, & hic accidit. Si verò mentem acceperint in agendo differt. Atque habitus ille similis, tunc erit propriè virtus. Quarè vt in opinatiuo duæ sunt species habilitas, atque prudentia; sic, & in morali sunt duæ; vna naturalis virtus; altera propriè virtus. Atque harum ea quæ est propriè virtus, non fit sinè prudentia.*

IN Ordine ad manifestandum connexionem, quæ reperitur inter prudentiam, & virtutes morales, animadvertit primò Aristoteles; quod sicut in parte cognoscitiva; hoc est, in intellectu practico dantur duo principia, cooperantia ad investigandum, iudicandum, & præcipiendum circà media, seu circà agibilia, quæ correspondent prudentiæ; quorum vnum se habet, vt virtus naturalis, seu vt facultas, & potentia præstita à natura; quæ dicitur potentia, seu facultas dinostica. Et aliud se habet vt proprius habitus, & virtus proprijs actibus adquisita, qualis est prudentia: ita pariformitèr, in linea, seu in parte appetitiva, præter ipsam nudam potentiam appetitivam secundum se consideratam; dantur alia duo principia, quæ habent rationem, seu modum habitus, seu virtutis. Quarum quidem virtutum, vna dicitur naturalis, seu initiativa, & fundamentalis; alia autem dicitur, & est virtus moralis adquisita, habens rationem virtutis completivè, moralitèr, & formalitèr; quales sunt temperantia, & fortitudo, quæ ex multiplicatione, & frequentatione similium humanorum actuum comparantur. Et quia in proposita comparatione, quæ efficitur inter prudentiam, & virtutes morales, non est omnium virtutum vna, & eadem ratio; ex eo quod diverso modo se habent virtutes naturales, & fundamentales respectu prudentiæ; ac se habent virtutes formales, completæ, & perfectæ, quæ modo humano, spontaneo, & libero acquiruntur; ideò ad ostendendum, quomodo in proposita comparatione se habeant dicta extrema; distinguit duo genera virtutum; manifestãdo, quod dantur tales virtutes; tùm à paritate virtutum attinentium ad intellectum practicum: tùm inductione, & experientia eorum, quæ in hominibus experti sumus.

ET Quantum ad paritatem desumptam ex intellectu practico, in quo existunt prudentia, & dinotica, respectu quorum facit Aristoteles paritatem; animadvertendum est. Quod etiam si prudentia verè, & rigorosè habeat rationem habitus; tamen dinotica, nec determinatè est habitus, nec determinatè videtur potentia. Quod seorsim considerando, satis apertè cognoscitur.

NON Enim videtur esse, nec est rigorosè habitus; quia de ratione habitus est, quod determinet potentiam ad specialem, & designatam lineam actuum; per quod habitus differunt à potentijs, quæ dicunt ordinem, & conservant amplitudinem ad diversas species actuum. Sed habilitas, seu dinotica existens in intellectu practico dicit ordinem non solùm ad vnam determinatam speciem actuum

tuum, verumetiam ad diversas ſpecies: cum ſit indifferens ad bonum, & malum, & ad actus veræ prudentiæ, & aſtutiæ, ſeu calliditatis. Ergò in dinotica non ſalvatur verè, & propriè id, quod generaliter attinet ad rationem habitus; & ſic non poteſt eſſe habitus.

DEINDE Quia omnis habitus, aut eſt infuſus, quales ſunt virtutes ſupernaturales: vel eſt adquiſitus, quales ſunt virtutes morales, & intellectuales, quæ proprijs actibus comparantur: ſiquidem virtus in omni ſua amplitudine ſumpta, & comparata ad ſuas ſpecies, non habet aliquod aliud membrum dividens, ad quod comparetur, præter duo membra aſſignata. Sed dinotica, nec eſt virtus, ſeu habitus infuſus: quia non eſt facultas ſupernaturalis: nec eſt virtus, aut habitus adquiſitus; ex eo quod datur, ſeu exiſtit antecedenter ad omnem actum humanum, ſeu ad frequentationem, & aſſuefactionem, vt docet Philoſophus circà finem capitis præcedentis. Ergò nullo modo participat rationem habitus; nec poteſt habitum verè, & propriè dictum conſtituere.

SED Falſum videtur quod in dinotica non reperiatur, & ſalvetur verè, propriè, & rigorosè ratio habitus: quià ratio habitus ſtrictè, & ſimpliciter dicti ad diſtinctionem diſpoſitionis, à qua compartitur, ſeu condividitur: nàm in hoc communiter ponitur; & in hoc ſtat; videlicet quod ſit qualitas difficile movilis à ſubiecto, cui ineſt. Sed dinotica habet verè, & cum omni proprietate, & rigore; quod ſit qualitas difficile movilis, aut ſeparabilis à ſubiecto. Ergò in ea ſalvatur propriè, & legitimè ratio habitus, & ſic debet talem rationem verè, & propriè induere, & habere.

SED Contra hoc eſt; nam etiam ſi ad rationem habitus propriè dicti exigatur, quod ſit qualitas difficile movilis à ſubiecto; tamen hoc non ſufficit ad conſtituendum habitum: quia talis ratio etiam reperitur in potentia pertinente ad ſecundam ſpeciem qualitatis ſed vlterius ad hoc vt aliquid ſit habitus, exigitur, quod diſponat ſubſtantiam, ſeu proprium ſubiectum intrinſicè, & in ordine ad ſe, aut determinatè reſpectu boni, vel determinatè reſpectu mali. Sed quanvis facultas dinotica ſit qualitas difficile movilis à ſubiecto, tamen non diſponit illud determinatè bene, aut determinatè malè in ordine ad ſe, ſeu in ſe ipſo, ſed illud relinquit indifferens ad bonum, & malum. Ergò non participat propriè, & rigorosè rationem habitus, nec poteſt propriè, & ſtrictè poni dinotica in tali linea.

DEINDE Dicta habilitas, ſeu dinotica non videtur pertinere propriè ad lineam potentiarum. Quod ſuadetur primo à ſufficienti enumeratione partium. Quia in parte ſpirituali, ad quam pertinet, & in qua ponit Philoſophus ipſam dinoticam, ſolùm reperiuntur tres potentiæ realiter diſtinctæ, quæ ſunt intellectus agens, intellectus paſsibilis, & voluntas. Sed habilitas imprimis non eſt voluntas; quia vt Ariſtoteles animadvertit in hoc præſenti capite, dinotica per ſe dicit ingenioſitatem, & ingenioſitas, ſeu habilitas propriè non pertinent ad voluntatem. Ergò dinotica non poteſt eſſe potentia ſpiritualis, quæ ſit voluntas.

DEINDE Non poteſt eſſe intellectus agens: tùm quia ad intellectum agentem ſolùm attinet agere, ſeu diſponere, & efficere ſpecies intelligibiles. Sed ad dinoticam non pertinet talis diſpoſitio, ſeu efficiètia ſpecierum. Quia quantumvis efficiantur ſpecies, ſi poſt formationem ſpecierum non detur bonus, & ſpecialis vſus earum; non oſtenditur habilitas, ſeu ingenioſitas, in qua dinotica conſiſtit, ſeu quæ illi attribuitur. Tùm quia ingenioſitas, & habilitas, quæ ad dinoticam pertinent, exigunt cognitionem. Sed in intellectu agente nulla datur cognitio. Ergò dinotica non poteſt eſſe potentia, quæ ſit intellectus agens.

DENIQVE Non poteſt eſſe intellectus paſsibilis. Quià intra lineam intellectus paſsibilis ſolùm ennumerantur vt potentiæ, memoria, & intellectus practicus, & intellectus ſpeculativus. Sed dinotica imprimis non habet rationem memoriæ: quià memoria præciſè ſtat in hoc, quod ſit potentia conſervativa ſpecierum. Sed ad dinoticam non pertinet propriè conſervatio ſpecierum, nec in tali conſervatione ponitur. Ergò dinotica non eſt memoria. Vlterius non eſt ipſe intellectus ſpeculativus: quia vt Ariſtoteles docet in fine huius præſentis capitis: ad dinoticam pertinet, quod poſsit attingere, & agere ea, quæ conducunt ad ſuppoſitam intentionem, ſeu ad finem intentum. Sed ad intellectum ſpeculativum non pertinet agere, aut agendo attingere aliquod obiectum: ſed ſolùm ſpeculari, & contemplari ea, quæ ipſi intellectui ſpeculativo correſpondent. Ergò dino-

dinotica non potest esse intellectus speculativus. Et tandem non potest esse intellectus practicus: quia intellectus practicus non solùm determinatur, & perficitur per prudentiam, quæ est recta ratio agendorum: accipiendo etiam determinationem per astutiam, quæ est iniqua ratio, seu iniqua habilitas, & ingeniositas, circa agenda, verum etiam per omnes artes. Sed actuatio, & determinatio per artes, non videtur pertinere ad dinoticam: cùm dinotica sit quædam facultas, quam appropriat Aristoteles prudentiæ, & artes sint habitus condivisi à prudentia. Ergò dinotica non coincidit cùm intellectu practico; ità vt sit idem cum illo.

EX Quibus constat non habere rationem potentiæ intellectualis, aut spiritualis. Et cùm aliàs non sit propriè habitus; vt superius probavimus; restat ostendere, quid sit hæc dinotica, seu in quo consistat: tùm ad hoc vt formetur proprius conceptus illius. Tùm ad hoc vt cognita ipsa dinotica, & intellecto modo, quo se habet respectu prudentiæ; ex hac notitia, quasi manuducamur ad cognoscendum per eam, tanquam per medium, seu exemplum, quod apponit Philosophus; modum, quo inter se, se habent virtus moralis nativa, seu naturalis; & virtus moralis perfecta, & adquisita.

ET Vt hoc dubium melius resolvatur, & declaretur; animadvertendum est; quod in ipsis potentijs naturalibus, quæ ad ipsam naturam consequuntur, & independenter à nostris actibus ab agente naturali, tanquàm passiones seu proprietates naturæ communicantur; præter esse substantiale, & entitativuum, pertinens modo indivisibili adesse earum specificum, quod est commune ad omnes potentias eiusdem lineæ, seu speciei; datur etiam capacitas ad habendam activitatem, seu vt virtus operativa in alijs sit perspicatior, & magis prompta, seu expedita ad operandum, & in alijs habeat minorem expeditionem; & hoc non solùm per habitus, per quos determinantur, complentur, & perficiuntur; sed etiàm independenter ab habitibus, & proùt immediatè respiciunt ipsum agens naturale, à quo fuerunt producta. Exempli gratia, potentia visiva, proùt est in homine, & in aquila, & in lince, & in vespertilione, eiusdem speciei athomæ est in omnibus: quia respectu omnium respicit idem formale specificativum; nempè lucidum coloratum. Sed vlterius præter illam convenientiam specificam, quam illæ potentiæ inter se habent, quantum ad entitatem; reperitur etiam, quod ab ipsis agentibus naturalibus producentibus ipsas, participent aliæ quasdam vivacitates, seu perspicacias ad operandum, quas aliæ non participant. Quia maior perspicacia, seu vivacitas, & activitas ad videndum datur in aquila videnti directe solem, quàm in lince: & similiter maior in lince, quàm in homine: & maior in homine, quam in vespertilione. Et hoc independenter ab habitibus. Quia potentia visiva cùm absolutè sit determinata ab ipsa natura ad vnam speciem actus, non est capax habituum illam determinantium. Quæ quidem perfectio, & perspicatia non est habitus propriè sumptus; nec est potentia absolutè sumpta, sed habet aliquem modum habitus; inquantum est aliqualis determinatio, & complementum potentiæ; & proprius, seu proximius accedit ad potentiam, & habet rationem illius; tùm quia non dicit entitatem realem, realiter separabilem ab ipsa prudentia, sed solùm superaddit novã formalitatem, seu quasi formalem intensionem, & extensionem eiusdem potentiæ, seu virtutis, & activitatis ad ipsam potentiam attinentis. Tùm quia talis perspicacitas, & activa perfectio sequitur in operando modum potentiæ, & in alijs potentijs superioribus, & indifferentibus est capax, vt determinetur ad bonum, & malum. Tùm quià circà finem præcedentis capitis, sic eam denominat Philosophus, dicens de ea: *Est igitur quædam potentia, quam habilitatem vocant*, &c.

ET Ad hunc modum datur in parte intellectiva quædam similis habilitas, & perspicatia, quæ in aliquibus intellectibus apparet, & in alijs non videtur. Et huiusmodi perspicatia, quatenus reperitur in intellectu practico, dicitur dinotica. Vnde dinotica entitativè coincidit cum intellectu practico, & superaddit ad entitatem eiusdem intellectus, nudè sũptam, complementum, & dictam perfectionem vivacitatis, & ingeniositatis. Et secundum hoc esse, quod habet ita comparatur, & se ostendit respectu prudentiæ, tanquàm potentia indifferens ad plures species actuum, & vt determinabilis per habitus; scilicet per astutiam ad malum, & prudentiam ad benè agendum seu rectè operandum circà finem intentum.

ET Ex hac doctrina tradita facile poterit percipi, quod dicit Aristoteles de virtutibus moralibus, quas distinguit in

parte

parte appetitiva. Nàm præter ipſas potentias appetitivas nudè, & præciſsè conſideratas,& prætèr ipſas virtutes morales adquiſitas proprijs actibus humanis;dantur etiàm in prædictis potentijs quædam habilitates congenitæ, & ad ipſas potentias conſecutæ,ad modum virtutis moralis.Et hoc eſt, quod ſuadet Ariſtotelis exemplo deſumpto à paritate intellectus, & ab experientia, & quaſi per inductionem. Nàm videmus aliquos homines ab ipſa nativitate,ſeu ex ſua natura habere propenſionem ſpecialem,ſeu poſitivam inclinationem, ad iuſtitiam; alios verò ad fortitudinem, alios ad temperantiam;alios quidèm ad liberalitatem; alios ad magnanimitatem, & ſic ſeorſim circà reliquas virtutes. Et etiam per oppoſitum,ſimili modo experimur,ſe habere erga vitia. Nàm aliqui homines ſunt valdè proclives ad furandum, alij autem ad luxuriam;alij ad crapulam,ſeu ebrietatem; alij ad avariciam;alij ad audaciam: & ſic circà alia vitia.Ergò præter ipſos habitus virtutum,& vitiorum, qui per noſtros liberos actus comparantur; dantur etiam alij habitus,vel quaſi habitus, & virtutes congenitæ,fundantes, ſeu initiantes ſpecialem virtutem moralem, ſeu vitium correſpondens vnicuique lineæ, vt teſtatur experientia.

ET Suppoſito,quod dentur dicti habitus,ſeu virtutes nativæ, aut naturales;probat deinde Philoſophus, quod tales virtutes naturales, ſeu initiativæ,& fundamentales diſtinguntur realitèr à virtutibus moralibus adquiſitis; ità vt non ſit idem vna,ac alia. Et hoc aſſumptum ſuadet dupliciter. Primò, quià idem non poteſt dari ſinè ſe ipſo. Sed virtutes morales naturales,ſeu innitiativæ dantur ſinè eo quod dentur virtutes morales adquiſitæ. Ergò virtutes morales naturales, & adquiſitæ non ſunt idem. Maior conſtat,& minorem probat Philoſophus. Nàm virtutes morales naturales,ſeu fundamentales dantur in pueris,&in brutis: cùm in pueris videamus, quod antè plenam, & perfectam deliberationem arbitrij aliqui ſunt propenſiores ad temperantiam,quam alij; & alij magis proclives ad liberalitatem,& ſic de cæteris virtutibus; inqua quidem propenſione ſtat, ſeu conſiſtit ratio virtutis moralis nativę, ſeu naturalis. Similiter aliqua bruta animalia videntur idem habere; nàm Leo ex ſua natura eſt fortis, & liberalis, ſeu generoſus, & magnificus. Vulpes, apes, & formicæ ſunt callidæ,ſagaces, & prudentes. Sed virtutes morales habituales, & perfectæ, quales ſunt adquiſitæ, non dantur,nec poſſunt dari in brutis, nec in pueris, antequam perveniant ad ſtatum perfectæ deliberationis,& arbitrij; cum tales virtutes morales adquiſitæ habeant neceſſariam connexionem cum prudentia; ità vt ſinè illa exiſtere nequeant, vt ex infrà dicendis conſtabit; & prudentia non detur in brutis,nec impueris.Ergò virtutes nativæ morales dantur ſecundum ſuum eſſe initiativum, & fundamentale, abſque eo quod dentur virtutes morales habituales,& adquiſitæ: & conſequentèr,non ſunt realitèr idem.

SECVNDO Ad idem intentum argumentatur ſic Ariſtoteles; nulla virtus poteſt eſſe vnquam nociva, loquendo de virtutibus, quæ perfectè habent talem rationem, quales ſunt virtutes morales habituales, adquiſitæ per humanam aſſuefactionem. Sed virtutes morales nativæ ſunt aliquando nocivæ. Ergò virtutes morales nativæ non ſunt idem, ac virtutes adquiſitæ.Naior declaratur, & probatur ſic;id, quod eſt de ratione, & diffinitione virtutis, nunquàm poteſt abeſſe à virtute. Sed de ratione, & diffinitione virtutis moralis adquiſitæ eſt, quod bonum faciat habentem, & opus eius bonum reddat; vt docet Philoſophus in ſuperiori libro ſecundo capite 6.Ergò virtus moralis adquiſita ſemper, & pro ſemper habet facere bonum habentem, & opus eius bonum; & ſic nunquàm poteſt eſſe nociva.Et minorem ſic oſtendo;nàm ſicut contingit in ordine rerum corporalium,quod ſi homo,aut brutum velocitèr moveatur, & deficiente lumine, vel viſu corporali requiſito ad dirigendum curſum,ſi cadat infoveam,quantò fortior erat virtus motiva naturalis; tantò magis animal cadens offenditur, & nocetur; & quantò remiſior eſt virtus motiva, & minorem impetum cauſans, tantò erit minus nocumentum. Sed hoc ipſum videtur reperiri in virtutibus moralibus nativis, ſeu in naturalibus facultatibus ad operandum. Ergò virtus naturalis aliquando eſt cauſa maioris nocumenti. Et ſic non poterit eſſe idem virtus naturalis, ſeu fundamentalis moralis;ac virtus moralis adquiſita,& perfecta.

QVOD Aſſumptum amplius declaratur:ſicut enim virtus motiva reſpectu motus purè corporalis, & quæ dependet tanquàm à regulante,& dirigente à viſu corporali,deficiente tali viſu,illa virtus, ſeu activitas eſt occaſio, vt animal,

mal, quod per illam movetur, offendatur, ſic proportionabiliter in linea morali; ſi aliquis habeat vim, ſeu virtutem, & propenſionem naturalem, valde inclinantem ad eliciendum opera fortitudinis, & deficiat ratio, ſeu prudentia; quæ habet rationem viſus dirigentis, & regulantis talia opera, quantò magis propenſa eſt illa virtus naturalis ad opera fortia, tantò maius nocumentum ſolet contingere incidendo in audaciam. Et ſi aliquis habeat magnam propenſionem ad temperantiam, ſi deficiat prudentia regulans, & menſurans operationes temperantiæ, ille cadit in vitium, & damnum inſenſibilitatis. Et ſi propenſio, ſeu inclinatio naturalis ſit ad liberalitatem, deficiente prudentia, declinat, & incidit operans in prodigalitatem; & ſic de cæteris virtutibus. Ergò virtutes naturales, ſeu fundamentales reſpectu moralium operum, aliquando ſunt occaſiones nocumenti; ſeu ex ſe ſunt occaſiones ad bonum, & malum moralitèr. Sed virtutes morales adquiſitæ, in quibus reperitur perfecta ratio virtutis, hoc non habent, ſed abſolutè ſunt determinatæ ad bonum morale. Ergò virtutes morales nativæ, ſeu fundamentales, & virtutes adquiſitæ habituales, etiam ſi ſint eiuſdem lineæ, non coincidunt inter ſe, ſed ſunt valdè differentes entitates, ſeu virtutes.

SED Dices, quod vnitas, & diverſitas habituum, & ſpecialitèr in virtutibus, deſumitur ab obiecto, circà quod virtus verſatur. Ideò enim fortitudo, & temperantia conſtituunt duas virtutes diſtinctas: quia reſpiciunt diverſa obiecta: & ſic inductive diſcurrendo per reliquas virtutes inter ſe comparatas. Sed virtus naturalis, ſeu fundamentalis, & virtus moralis adquiſita, quæ pertinent ad eandem lineam, reſpiciunt obiectum eiuſdē rationis; fortitudo enim naturalis, ſeu propenſio naturalis ad opera fortia; in quo ſtat, ſeu conſiſtit virtus nativa, & fundamentalis huius lineę, dicit ordinem ad obiecta terribilia: & circà eadem terribilia verſatur fortitudo, quæ eſt virtus moralis adquiſita. Et ſic reperitur in reliquis virtutibus moralibus, diſcurrendo per eas. Ergò intra vnamquāque lineam virtutis idem ſpecificativum habet virtus nativa, ſeu naturalis, & virtus adquiſita, & ſic debent eſſe eiuſdem ſpeciei. Sed eo ipſo quod ſint eiuſdem ſpeciei, non poſſunt numericè diſtingui. Ergò abſolutè ſunt idem. Minorem probo; duo accidentia eiuſdem ſpeciei, habentia ſolam diſtinctionem numericam, non poſſunt ſimul ineſſe eidem ſubiecto. Sed virtutes nativæ, ſeu fundamentales, & virtutes morales adquiſitæ attinentes ad eandem lineam, ſunt accidentia, & ſimul reperiuntur in eodem ſubiecto, ſeu in eadem potentia. Ergò ex eo quod ſunt eiuſdem ſpeciei non poſſunt fundare, & habere diſtinctionem numericam, concurrendo, & coexiſtendo, vt ſimul concurrunt, & coexiſtunt in eodem ſubiecto. Et ſic omnes dictæ virtutes nativæ, & adquiſitæ ſunt abſolutè idem.

SED Contra hoc eſt: quia licet vnitas, & diverſitas virtutum quantum adeſſe ſpecificum deſumatur ab vnitate, & diverſitate obiectorum, tamen non deſumitur ab obiectis quomodocunque conſideratis, ſed conſideratis determinatè ſecundum ſuum eſſe formale. Sed prædictæ virtutes, etiam ſi reſpiciant idem obiectum materiale; tamen non verſantur circà idem obiectum formale. Ergò non poſſunt eſſe eiuſdem ſpeciei. Cætera conſtant, & minorem probo; virtus moralis adquiſita, per ſe, & formalitèr reſpicit ſuum obiectum, & verſatur circà illud, proùt habet conformitatem cum prudentia; ita vt deficiente dicta conformitate; deficiat etiam ratio talis virtutis moralis; & virtus nativa, ſeu fundamentalis præſcindit à tali reſpectu, ſeu reſpicientia, & conformitate cum prudentia. Sed iſtæ ſunt diverſæ rationes formales obiectivæ. Ergò virtutes naturales, & adquiſitæ intra lineam appetitivam, & moralem reſpiciunt ſua obiecta ſub diverſis rationibus formalibus. Ob quod quanvis coincidant in reſpiciendo idem obiectum materiale, reſpiciunt tamen diverſa obiecta formalia; quarè habent diverſa ſpecificativa, & ſunt ſpecie diverſæ.

CONFIRMATVR: Quia ea, quę ex ſe, & ab intrinſeco habent, & petunt diverſum modum generationis, ſeu productionis, videntur habere diſtinctas naturas; & conſequentèr diſtinctionem ſpecificam. Sed virtutes morales nativæ & adquiſitæ, ex ſe, & ab intrinſeco exigunt diverſum modum generationis, ſeu productionis. Ergò habent diverſas naturas, & ſunt ſpecie differentes. Maior patet, & minorem ſic oſtendo; virtutes enim morales nativæ, per ſe petunt, & habent produci ab ipſa natura, ſeu ab agente naturali cauſante ipſas potentias: àt

verò

vero virtutes adquisitæ, ex se solũ petunt, & habent causari, non quidem à causa naturali naturaliter operante, sed à causa libera spontaneè, & liberè multiplicante actus. Sed isti sunt diversi modi productionis: & causarum producẽtium. Ergò virtutes morales nativæ; seu fundamentales, & virtutes adquisitæ, ex se, & ab intrinseco exigunt diversas causas, & diversum modum productionis, & sic colligitur, quod habeant diversas naturas, & sint habitus specificè differentes.

ET Præmissa ista distinctione virtutum naturalium, & moralium adquisitarum, concludit Philosophus hunc præsentem textum, dicens, quod etiam si virtutes nativæ, seu naturales possint existere sinè prudentia, & cum illa non habeant veram, & strictam connexionem; tamen virtutes morales adquisitæ taliter connectuntur cum prudentia, vt sinè illa existere nequeant. Quæ conclusio quantum ad vtranque partem facile ex dictis suadetur, & quantum ad primam; videlicet quod virtutes nativæ non sint connexæ cum prudentia, sed sinè ea possint existere probatur. Quia virtutes nativæ, seu naturales reperiuntur in pueris, & in aliquibus brutis animantibus, vt superius ostendimus. Sed prudentia non datur in pueris, nec in brutis. Ergò virtutes nativæ possunt dari sinè prudentia, & sic cum ea non connectuntur necessariò.

ET Quantum ad secundam partem, sic suadeo eandem conclusionem. Virtutes morales adquisitæ habent perfectam rationem virtutis. Sed virtus perfecta non potest esse sinè prudentia. Ergo nec virtutes morales adquisitæ possunt esse sinè prudentia. Maiorem sic ostendo; ratio, seu diffinitio virtutis salvatur, & verificatur completè, & perfectè de virtutibus moralibus, vt constat intuendo, & considerando seorsim omnes particulas diffinitionis, & coniunctim totam diffinitionem, & comparando eam ad prædictas virtutes. Et minorem probo; nam perfecta virtus non potest esse sinè illuminatione, discretione, & directione intellectus: quia si perfecta virtus posset dari sinè tali directione & discretione posset reperiri in brutis; siquidem non est aliud caput, aut ratio, ob quàm virtus perfecta denegetur brutis: nisi quia talis virtus necessariò dependet à directione, & discretione intellectus, & quià talis directio, & discretio non datur in brutis: ideò non possunt habere virtutem perfectam. Sed discretio intellectus non potest esse sinè prudentia. Ergo nec virtus perfecta potest esse sinè prudentia. Maior ex adiunctis constat. & minorem probo. Nam discretio, & directio intellectus ex se affert, & dicit rectum iudicium rationis circà agenda. Sed in tali recto iudicio rationis circa agenda stat prudentia, vt constat ex supra dictis, & specialiter circa caput quintum præcedens, vbi docet Philosophus, quod prudentia est recta ratio agibilium. Ergo directio; & discretio intellectus non potest esse sinè prudentia: & cum virtus moralis adquisita habeat perfectam rationem virtutis, consequens fit: quod talis virtus moralis adquisita, non potest dari sinè prudentia, ob quod habent prædictam connexionem.

PERGIT Philosopus in textu dicens: *Quapropter inquiunt virtutes omnes prudentias esse. Et Socrates partim rectè quærebat; partim peccabat. Peccabat: quia virtutes omnes prudentias esse putabat. Bene dicebat: quia quod non esset sine prudentia ipsas, aiebat. Hoc autem huius inditium est. Etenim nunc omnes cum virtutem diffiniunt, dicentes eum habitum esse, & afferentes ea, circa quæ versatur; addunt, secundum rectam rationem; videntur ergò omnes vaticinari quodam modo talem habitum esse virtutem, qui est secundum prudentiam. Oportet autem paruper migrare. Est enim is habitus virtus, qui non solum, est secundum rationem rectam, sed cum recta etiam ratione. Recta autem de talibus ratio, ipsa est sanè prudentia. Socrates igitur virtutes ipsas rationes esse arbitrabatur. Omnes enim scientias esse dicebat. Et nos cum ratione esse censemus. Patet igitur ex dictis fieri non posse, vt sine prudentia sit homo propriè bonus. Et absque morum virtute prudens.*

IN Hoc textu confirmat Aristoteles assumptum propositum de connexione, virtutum moralium cum prudentia; tum sententia, & authoritate Socratis; tum dictis aliorum Philosophorum contemporaneorum ipsius Aristotelis. Ex Socrate enim id probat quia dicebat omnes virtutes prudentias esse. Quod cum non possit verificari per hoc, quod sint prudentiæ quantum ad entitatem, & substantiam;

debet intelligi de prudentia, quantum ad connexionem; ita vt omnes virtutes morales adquisitæ talitèr sint connexæ cum prudentia, vt cum illa videantur quasi incorporari, & coincidere.

DEINDE Ex dictis aliorum Philosophorum idem probat, & suadet Aristoteles; ex eo quod omnes diffinientes virtutem communi consensu, & beneplacito, dicunt; virtutem esse habitum secundum rectam rationem. Sed recta ratio est prudentia. Ergò generaliter loquendo, virtus est habitus secundum prudentiam. Et consequenter, omnes virtutes cum prudentia connectuntur; ità vt sinè illa esse nequeant.

SED Circà hæc dicta; tam Socratis, quàm aliorum Philosophorum animadvertit Aristoteles, quod etiam si omnes conveniant in attribuendo virtutibus moralibus convenientiam, & conformitatem cum prudentia: & quantum ad hoc verum dicant: tamen in eo, in quo talia dicta discriminantur, errant, seu peccaret, deficiendo à veritate. Et primò dictum Socratis est falsum, quantum ad hoc, quod asserit virtutes morales esse prudentias. Quià hoc dictum propriè sonat, & propriè significat; quod omnes virtutes morales sint prudentiæ formalitèr, essentialitèr, vel ad minus identicè. Et hoc apertè est falsum. Quià si omnibus virtutibus moralibus conveniret, quod essent prudentiæ hoc modo; scilicet formalitèr, & essentialiter; omnes virtutes morales subiectarentur in eodem subiecto, in quo subiectatur, aut recipitur prudentia: & cùm prudentia subiectetur in intellectu, etiam omnes virtutes morales subiectarentur in intellectu; & nulla subiectaretur in potentijs appetitivis, quod manifestè est falsum; cum fortitudo; iustitia, & temperantia sint veræ virtutes morales, & non subiectentur in intellectu; sed fortitudo subiectetur in appetitu irascibili; temperantia in concupiscibili; & iustitia in voluntate, quarum omnes habent, quod sint potentiæ appetitivæ. Ergò falsum est, quod omnes virtutes morales sint prudentiæ. Et sic quantum ad hoc non tenet dictum Socratis.

VLTERIVS Diffinitio, quam reliqui Philosophi tradunt de virtutibus, etiàm habet determinatum defectum, quantum ad hoc, quod dicunt, virtutem esse habitum secundum prudentiam, quod si cùm restrictione intelligatur, continet falsitatem. Quià id non sufficit ad rationem virtutis. Pro quo animadvertit Philosophus, quod aliud est, quod aliquis habitus sit secundùm prudentiam; & aliud est, quod sit cùm prudentia; ad hoc enim vt aliquis habitus sit secundum prudentiam, sufficit, quod reguletur per prudentiam, vel existentem in eodem subiecto, vel in alio: ad hoc autem vt aliquis habitus sit cùm prudentia non sufficit, quod reguletur per prudentiam existentè in alio subiecto; sed determinatè exigitur, quod prudentia existat in eodem subiecto, in quo est habitus virtuosus. Et quià ad rationem virtutis non sufficit, quod sit habitus, seu operatio secundum prudentiam: quia alias operationes puerorum, & brutorum, quæ diriguntur, seu regulantur per prudentiam existentem in alio, essent virtuosæ; ideò prædicta diffinitio est defectuosa quantum ad illam particulam; scilicet *secundum prudentiam*, sed debet dici *cùm prudentia*. Et hoc modo constat manifestè, quod virtutes morales cum prudentia connectuntur.

ET Hoc ipsum assumptum Aristotelis probat, & illustrat Angelicus Præceptor 1.2. quæstione 58. articulo 4. in argumento, *sed contrà* firmioribus, & sublimioribus authoritatibus. Et primo ex Divo Ambrosio libro quinto in Lucam super illud capitis 6. *Beati pauperes spiritu.* Vbi dicit; *connexæ sibi sunt, concatenateque virtutes; vt qui vnam habet plures habere videatur.* Secundo idem comprobat, & confirmat ex Divo Gregorio libro 22. moralium, capite 1. vbi ait: *Quod cæteræ virtutes, nisi ea, quæ appetunt, prudenter agunt virtutes esse nequaquàm possunt.* Ergò cæteræ virtutes morales necessariò dependent à prudentia ad hoc, vt habeant esse perfectum virtutis; & consequenter, necessariò fundant, & habent connexionem cùm illa.

DENIQVE Suadetur idem assumptum; nam vt Philosophus ipse testatur; cum vnumquodque sit propter suam operationem; & virtutes morales per se sint habitus operativi, per se eo modo videntur connecti, virtutes morales cum prudentia; ac connectuntur earum operationes. Sed operationes vir-

virtutum moralium, neceſſariò dependent, & neceſſario connectuntur cum prudentia. Ergò etiam ipſæ virtutes morales habent ſimilem dependentiam, & connexionem cum ipſa prudentia. Cætera patent, & minorem probo; operationes virtutum moralium neceſſario dependant à recta conſultatione, iudicio, & imperio, ſeu præcepto. Sed hæc cùm ſint actus prudentiæ, non poſſunt ſinè prudentia exiſtere; ob quod cùm prudentia neceſſariò connectuntur. Ergò etiam operationes virtutum moralium dependent neceſſariò à prudentia, & neceſſariò connectuntur cum ea. Et conſequenter, etiàm virtutes morales habent ſimilem dependentiam, & connexionem cum prudentia.

SED Contrà propoſitam reſolutionem, & doctrinam Ariſtotelis videtur obſtare primò. Nàm effectus virtutis moralis poteſt dari ſinè prudentia. Ergò etiam ipſa moralis virtus ſinè prudentia poteſt eſſe. Conſequentia videtur certa; nàm omnis effectus neceſſariò præſupponit ſuam cauſam. Ergò ſi effectus virtutum moralium datur antecedenter, ſeu independenter à prudentia: etiam virtutes morales poterunt dari abſque eo, quod detur prudentia. Et antecedens probo, effectus virtutis moralis eſt determinare appetitum ad benè operandum, ſeu præſtare inclinationem ad bene agendum circà aliquod determinatum obiectum, vel materiam. Sed antecedenter ad prudentiam, ſeu ad iudicium rationis, experitur in aliquibus pueris, quod habeant inclinationem, & determinationem ad benè operandum in hac, vel illa materia determinata; alij videlicet circà fortitudinem; & alij circà liberalitatem; & alij circà temperantiam; & ſic de cæteris virtutibus. Ergò effectus virtutis moralis poteſt dari ſinè prudentia; & conſequentèr, etiàm ipſa virtus moralis poterit dari abſque eo quod habeat cum prudentia neceſſariam connexionem.

CONFIRMATVR Hoc; quià ad prudentiam propriè pertinet hoc, quod eſt benè conſiliari, benè iudicare, & benè præcipere de agendis. Sed ſtat optimè, quod aliqui, qui non ſunt benè conſiliantes, iudicantes, & præcipientes, ſint moralitèr virtuoſi, ſeu habeant virtutes morales. Ergò tales virtutes morales poſſunt dari independentèr à prudentia Maior conſtat, & minorem probo; qui enim benè conſiliantur, iudicant, & benè præcipiunt; habent completum, & perfectum vſum rationis; & omnibus modis exercent operationes intelligendi cùm perfectione. Sed videmus quàm plures homines, aliquantulum ſinceri, aut ſimplices, rudes, & tardi in intelligendo, eſſe moraliter bonos, & virtuoſos, & Deo acceptos. Ergò benè ſtat, quod aliqui, qui non ſunt benè conſiliantes, iudicantes, & præcipientes ſint moralitèr virtuoſi, aut quod habeant virtutes morales: ac per conſequens, independentèr à prudentia poſſunt dari tales virtutes abſque eo, quod connectantur cum ea.

DENIQVE Contra animadverſionem, ſeu annotationem, quam efficit Ariſtoteles circà diffinitionem, quàm alij Philoſophi tradebant de virtute morali, dicens, quod de ratione virtutis moralis eſt, quod ſit non ſolum ſecundùm prudentiam; vt alij diffiniebant, ſed cum prudentia in ſenſu explicato; arguitur ſic. De ratione enim virtutis moralis eſt; quod ſit habitus conſentaneus rationi, ſeu prudentiæ per modum naturæ; vt conſtat ex diffinitione, quam tradit Tullius de ipſa virtute morali libro ſecundo de Inventione circà finem. Sed ad hoc non eſt neceſſarium, quod virtus moralis ſit cum ratione, ſed ſatis eſt, quod ſit ſecundum rationem, ſeu prudentiam. Ergò virtus moralis etiam ſi habeat connexionem cum ratione, ſeu prudentia, taliter quod ſit ſecundum prudentiam; tamen non eſt neceſſarium, ad hoc vt fundet dictam connexionem, quod ſit cum prudentia. Maior conſtat, ex authoritate allata. Et minorem ſic probo; nam in rebus pure naturalibus; quæ in ſe carent cognitione, licet ad operandum naturaliter, ſeu per modum naturæ dependeant à cognitione, ratione cuius dependentiæ dicitur, quod opus naturæ eſt opus intelligentiæ; tamen non eſt neceſſarium quod cognitio, ſeu intelligentia ſit in ipſis rebus operantibus, ſimul cum operationibus, ſed ſufficit, quod ſit in alio agente ſuperiori, à quo res purè naturalis dependent, & à quo poſſunt regulari. Ergò pariformiter in præſenti materia, ſi virtutes morales habent operari per modum naturæ, non eſt neceſſarium; quod quanvis dependeant à ratione, ſeu à prudentia, quod ſupponant ipſam rationem, ſeu prudentiam in eodem operante ſimul cum operationibus, ſed ſatis eſt quod illam præmittant, ſeu ſupponant in alio

ſuperiori operante, ſeu regulante; ita vt virtutes morales ſint habitus ſecundum prudentiam, & non præciſè cum prudentia, & hoc modo conformentur, & connectantur cum illa.

RESPONDETVR ad Primum, quod ſicut ex ſupra dictis conſtat; duplex eſt virtus moralis; vna ſcilicet naturalis, & fundamentalis; & de huiuſmodi virtute probat argumentum, quod ipſa, & eius affectus poſsint dari ſinè prudentia; & ſecundum iſtam rationem, ſeu acceptionem, certum eſt, virtutes morales non connecti neceſſariò cum ipſa prudentia. Altera vero datur virtus moralis formalis completa, & perfecta per generationem, ſeu adquiſitionem, quæ exequitur, per aſſuefactionem, & multiplicationem humanorum actuum: & iſta eſt de qua aſſerimus, quod habet neceſſariam connexionem cum prudentia; ità vt ſinè prudentia, nec ipſa moralis virtus, nec aliquis proprius eius effectus poſsint ſalvari. Nam effectus proprius virtutis moralis perfectę eſt non ſolum inclinare ad opus iuſtum, ſed ad opus iuſtum, & iuſtè exequendum, & non ſolum determinate ad opus fortè, aut temperatum; ſed etiam temperatè, & fortiter: ideſt, procedendo ex electione, & perfecta cognitione, & iudicio; & cum hoc neceſſariò præſupponat prudentiam: ideo omnis virtus moralis perfecta, & omnis eius proprius effectus præſupponit prudentiam, & cum ea connectitur.

AD Secundum reſpondetur, quod cognitio, quæ exigitur ad operandum virtuosè moraliter, & quæ ſubſtantialiter attinet ad prudentiam, eſt cognitio agẽdorum circà proprium finem virtutis; & huiuſmodi cognitio in omnibus, qui rationem, & nomen, ſeu titulum ſtudioſorum adquirunt, & habent in linea morali ſalvatur. Nam nemo eſt, qui præſtet fundamentum, ad hoc vt ſit, vel iudicetur moraliter virtuoſus, & acceptus coram Deo ratione operationum virtuoſarum; & non habeat prædictam cognitionem, & cum in ea ſalvetur ratio ſubſtantialis veræ prudentiæ; ideò prudentia ſalvatur, ſeu datur in omnibus habentibus virtutes morales. Nam quod aliqui homines virtuoſi, & laudabilium morum, habeant aliqualem ſimplicitatem, aut ſinceritatem, & vt tales iudicentur ab alijs hominibus; hoc non auffert, quod ſubſtantialiter conſervet veram prudentiam, exactam, ſeu neceſſariam ad directionem ſuarum virtutum; immò potius talis ſimplicitas videtur valde conducens ad conſervationem dictæ prudentiæ vt colligitur ex illo Matth. 10. vbi Chriſtus Dominus vtrunque commendavit Apoſtolis; nempe, & quod eſſent ſimplices, & ſimul eſſet prudentes; dicens illis: *Eſtote prudentes ſicut ſerpentes, & ſimplices ſicut columbæ.*

AD Vltimum argumentum reſpondetur, quod quando Tullius difiniens virtutem moralem dicit, quod eſt habitus conſentaneus rationi per modum naturæ; non attribuit virtuti morali, quod in omnibus, & per omnia, ſe habeat, ſicut res naturales, ſed quantum ad aliquid, videlicet quantum ad hoc, quod ipſe habitus, in quo ſtat, aut conſiſtit ratio virtutis moralis: nec potentia, in qua ſubiectatur habent eſſe cognoſcitivum, ſed differunt vlterius virtutes morales, & res purè naturales in hoc; quod res purè naturales non ſe habent electivè circà finem, ſed purè aguntur, & moventur ad finem præſtitum, ſeu determinatum ab alio ſuperiori agente. Et ad hoc non eſt neceſſarium, quod ipſæ res naturales habeant cognitionem in ſe ipſis, ſed ſatis eſt, quod cognitio ſit in alio: & quod exerceat opera ſecundum intelligentiam, & non præciſè cum intelligentia exiſtente in eodem ſubiecto. At vero virtutes morales vltrà rationem habitus habent ſuprà modum naturæ, ſeu rerum naturalium, quod ſint electivæ; & cum electio non poſsit effici ſinè ratione, & cognitione ſimul exiſtente in eligente; ideò ad virtutes morales, & ad electiones, ſeu ad opera, quæ ab eiſdem virtutibus cum electione exercentur, ſimul eſt neceſſaria cognitio, iudicium, & prudentia, ſimul exiſtentibus in eodem ſubiecto, hoc eſt in eodem homine, in quo reſidet, & operatur virtus moralis. Quare ad rationem talis virtutis non ſufficit connexio cum prudentia exiſtente in alio, ſed eſt neceſſaria connexio cum prudentia exiſtente in eodem ſubiecto, qui virtuosè moraliter operatur. Et hæc de prima parte huius præſentis capitis

SECVNDA PARS.

IN ſecunda autem parte proſequitur Philoſophus dicens: *At enim & ea ratio, qua quiſpiam diſſerverit, ſeparari virtutes hinc ſolui poteſt. Non enim idem ad omnes ſuſcipiendas aptiſsimus eſt ingenio; quare aliam*

cum

iàm accepit; aliam non dùm accepit. Hoc enim in naturalibus quidem virtutibus fieri potest: at in ijs, quibus dicitur absolutè homo bonus, fieri nequit. Etenim cùm prudentia, quæ est vna, simul inerant vniuersæ.

PRÆMISSA Enim comparatione inter virtutes morales, & prudentiam; & ostenso, quomodo inter se connectantur, & se habeant talia extrema in hoc textu, & secunda parte capitis comparat Aristoteles ipsas virtutes morales inter se, ad ostendendum; quod etiam inter se sunt connexæ, & quod vna sinè reliquis non potest esse. Et ad manifestandum amplius hoc assumptum; ex intentione aliorum argumentatur pro parte negativa in hunc modum; stat optimè, quod aliquis adquirat vnam virtutem moralem, & non adquirat aliam. Ergò etiàm stat optimè, quod in hominibus dentur aliquæ virtutes morales sinè alijs; absque eo quod inter se observent, aut habeant connexionem. Antecedens probo; nàm virtutes morales adquiruntur secundùm quod homines disponuntur per proprios actus, & determinantur, seu secundùm quod adquirunt facilitatem ad operandum circà materiam talium virtutum. Sed stat optimè, quod vnus homo disponatur, determinetur, & facilitatem adquirat, mediante assuefactione, seu frequentatione propriorum actuum circà materiam vnius virtutis, & non alterius; scilicet circà materiam temperantiæ, & non circà materiam fortitudinis: vel econversò. Ergò optimè stat, quod aliquis adquirat vnam virtutem moralem, & non aliam. Et sic poterit dari vna sinè alia: & absque eo quod inter se habeant necessariam connexionem.

RESPONDET Tamen Philosophus, secundum præmissam distinctionem virtutum naturalium, seu fundamentalium, & virtutum moralium adquisitarum; quod etiàm si propositum ratiocinium probet, aut suadeat de virtutibus moralibus nativis, seu initiativis; tamen non convincit de virtutibus moralibus perfectis, seu adquisitis. Quià etiam si possit reperiri, quod aliquis habeat inclinationem naturalem ad opera fortitudinis, absque eo quod habeat similem inclinationem ad opera temperantiæ secundum virtutes præstitas initiativè à natura; tamen loquendo de virtutibus moralibus perfectis, non potest dari, aut existere vna sinè alijs. Et ratio huius est; tùm quia de ratione virtutis moralis est, quod faciat habentem bonum simpliciter. Sed si posita vna virtute morali in subiecto, non ponerentur, & existerent simul omnes; non facerent habentem simpliciter bonum, & perfectum, sed solum secundum quid; nempe secundum illam determinatam rationem, aut particularem materiam, quæ tali virtuti corresponderet. Ergò ad hoc vt in virtutibus moralibus salvetur, aut de illis verificetur proprius sensus diffinitionis earum; necessarium est, quod inter se observent, & habeant talem connexionem; quod posita in subiecto vna, ponantur omnes; ad hoc vt tale subiectum reddant, seu efficiant simpliciter bonum. Tùm quià virtutes morales connectuntur cùm prudentia; ità vt non possit dari prudentia, absque eo quod dentur tales virtutes circà quas, & circà quarum materias, ipsa prudentia consultet, iudicet, & præcipiat; nec aliqua virtus possit dari sinè prudentia. Sed quæcunque connectuntur necessariò in aliquo tertio, debent etiam necessariò connecti inter se. Ergò si virtutes morales necessariò connectuntur cùm prudentia modo prædicto, etiam inter se debent habere similem connexionem, ita vt vna sinè exteris alijs non possit existere, seu perfectum statum habere.

PRO Cuius doctrinæ maiori intelligentia, notandum est cum Magistro Iabello in præsenti; quod prudentia habet duplicem acceptionem: nam alia est totalis, & alia est partialis. Totalis enim est illa, quæ etiam si non habeat generalitatem, seu vniversalitatem prædicationis, respectu omnium virtutum moralium, & versetur circà particulares materias illarum; tamen versatur circà principia communia, & circà materiam agibilium. Ad eum modum, quo in linea speculativa datur vna scientia, quasi totalis, & communis versans circà principia communia; qualis est Methaphisica; sic etiam in linea practica datur similis habitus prudentiæ respiciens communem materiam agibilium, & principia communiora, quod attinet ad prudentiam totalem. Alia autem datur prudentia partialis, quæ versans circà hanc, vel illam particularem materiam exercet in illa, aut circà illam applicationem principiorum communium. Et quando Aristoteles dicit; quod inter prudentiam, & virtutes morales datur talis connexio, quod nec virtutes morales possunt esse sinè prudentia, nec prudentia sinè virtutibus; loquitur de prudentia totali, comprehen-

dente materiam omnium virtutum; non autem loquitur de prudentia partiali, seu particulari.

SECVNDO Animadvertit, quod bonitas denominans hominem bonum est triplex. Nam alia est bonitas naturalis, & alia adquisita minus principalis; & alia adquisita principalis. Bonitas enim naturalis est illa perfectio, seu inclinatio, quam homo habet ad operandum, præstita à natura; sicut bonitas iustitiæ, liberalitatis, & temperantiæ, quæ appareret in pueris, antè perfectum vsum rationis; & huiusmodi bonitas naturalis, etiam si constituat aliqualem, seu aliquomodo, virtutem naturalem, non tamen fundat connexionem in illis virtutibus, quibus talis bonitas correspondet, cum prudentia. Bonitas autem adquisita non naturalis est illa, quæ licet non sit præstita ab ipsa natura, sed proprius actibus humanis sit adquisita; tamen non tribuit, aut præstat absolutè, & simplicitèr denominationem boni, sed solum cùm addito, & restrictione: qualis est bonitas, quam præstant aliqui habitus intellectuales, vt scientiæ, & artes; ex eo enim quod quis habeat medicinam, aut gramaticam; vel artem zitharizandi; non ideò dicitur absolutè bonus homo; sed restrictè bonus Medicus, bonus Gramaticus, aut bonus Zitharedus. Et per huiusmodi bonitatem, etiam si constituantur virtutes, tamen non sunt virtutes necessariò connexæ inter se, & cum prudentia. Bonitas autem adquisita principalis est illa, per quam homines simplicitèr, & absolutè denominantur boni; vt apparet in bonitate, quæ adquiritur per virtutes cardinales. Si enim aliquis est prudens, iustus, fortis, aut temperatus; non dicitur, est bonus prudens, aut bonus iustus, aut bonus temperatus, vel bonus fortis; sed per quancunque ex his quatuor virtutibus cardinalibus denominatur absolutè bonus homo, aut bonus vir. Et de huius modi virtutibus cardinalibus verificatur, quod habeant connexionem cum prudentia totali; & quod etiam sint connexæ inter se, talitèr quod non possit dari aliqua earum, quin simul dentur omnes. Quia cùm prudentia totalis non possit dari sine eo, quod detur recta ratio agibilium circa communem, seu vniversalem, & totam materiam actionum humanarum; & talis recta ratio agibilium; & ordinatio eorum in finem non possit esse; quin dentur omnes virtutes cardinales, quibus talis materia correspondet; inde est, quod inter quatuor prædictas virtutes, quæ sunt illæ, per quas homo fit, & dicitur simpliciter bonus, datur necessaria connexio, & inseparabilitas.

LOQVENDO Autem de alijs virtutibus inferioribus, quæ sub prædictis virtutibus cardinalibus continentur, quales sunt, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, affabilitas, vrbanitas, humilitas, virginitas, & aliæ similes, de istis enim dicitur; quod non sunt connexæ inseparabiliter cum prudentia saltim quoad vsum, seu exercitium habendum circa suam particularem materiam; etiam si quantum ad dispositionem, & præparationem animi connectantur. Cuius ratio est: quia vsus, & applicatio regularum, seu primorum principiorum practicorum ad hanc, vel illam determinatam materiam, istius, vel illius particularis virtutis dependet non solum à prudentia totali, in qua connectuntur virtutes cardinales, sed etiam à prudentia partiali. Sed in prudentia partiali nõ fundatur connexio, & inseparabilitas virtutum, sed potius discretio, & separatio earum. Ergò virtutes morales particulares, quæ sub cardinalibus continentur, non fundant connexionem, & inseparabilitatem inter se, quantum ad vsum, seu exercitium circà suam particularem materiam.

QVOD Vero, quantum ad præparationem animi, & actum primum connectantur: suadetur sic. Præparatio enim animi, & dispositio quasi in actu primò ad rectè videndum, & rectè operandum secundùm omnes actiones attinentes ad vitam humanam pertinet ad prudentiam totalem, & ita connectitur cum illa, quod non possit dari prudẽtia totalis sinè tali extensione. Sed sinè prudentia perfectissima, & totali non potest dari aliqua virtus moralis. Ergò nec potest dari aliqua virtus moralis, tam ex cardinalibus, quàm ex alijs inferioribus, & particularibus, absque eo quod saltim signatè, & in præparatione animi dentur simul omnes virtutes morales; tam cardinales, quàm particulares.

ET Amplectendo pro nunc istam differentiam connexionum inter differentes virtutes morales, cardinales, & inferiores: venit specialitèr animadvertendum pro solutione difficilium argumentorum; quæ in hac materia ingerunt specialem difficultatem; quod cum habitus generentur ex actibus, non præcisè materialitèr sumptis, seu prout præcisè attingunt

tingunt materiam externam, sed potius formaliter consideratis, & prout exercentur à potentijs internis per operationes immanentes, auferendo impedimenta, quæ immediatè obstant, seu quæ impediunt potentiam operativam, in qua residet habitus virtutis, non est necessarium ad hoc, quod detur habitus virtutis moralis adquisitus, quod detur multiplicatio actuum externorum, attingentium in re materiam correspondentem tali habitu, sed sufficit, quod detur actus internus, seu immanens dicens ordinem ad talem materiam sub ratione formali correspõdente ad talem habitum. Quarè optime stare potest, quod pauper, qui non habet, nec vnquàm habuit bona sufficientia ad exercendum opera externa liberalitatis, aut magnificentiæ; tamen per actus internos, & dispositionem, seu præparationẽ animi facta multiplicatione, seu assuefactione per tales actus, generet in se habitũ, seu perfectissimã virtutẽ liberalitatis, & magnificentiæ. Et cum ad perfectã adquisitionem prudentiæ totalis, sit necessaria huiusmodi præparatio animi respectu totius materiæ, ad quam potest extendi actio, & quæ ad virtutes morales pertinet; ideò adquirendo totalem prudẽtiam, simul cùm ipsa generantur, & adquiruntur omnes habitus virtutum moralium. Et hæc doctrina est maximè notãda, & obseruanda pro solutione argumentorum, quæ solent obijci in contrarium.

ET Arguitur primò contra prædicta. Virtutes morales secundum Aristotelem libro secundo superiori capite 1. & 2. causantur, & habentur per assuefactionem, seu frequentationem similium actuum correspondentium virtuti morali. Sed optimè stat, & quotidiè experitur, quod aliqui homines exerceantur in materia, seu per opera alicuius determinatæ virtutis, & non aliarum virtutum; scilicet quod miles exerceatur per opera fortitudinis; & non in actibus temperantiæ; velècontrà quod aliquis simplex religiosus exerceatur in actibus temperantiæ, aut obedientiæ, & non in actibus fortitudinis. Ergò etiam stabit optimè, quod vna virtus moralis adquiratur, & habeatur sine altera.

SECVNDO Arguitur, nàm in superiori libro quarto capite 2. docet Philosophus; quod inops non potest esse magnificus: quia non habet materiam ad efficiendos, seu exercendos magnos sumptus, qui ad adquisitionem, & conservationem magnificentiæ exiguntur. Sed inops etiam si non habeat magnificentiam, aut sit incapax illius, potest habere alias quã plures virtutes morales; videlicet mansuetudinem, affabilitatem, veracitatem, & alias similes. Ergò in linea virtutum stat benè, quod detur vna sine alijs: & sic inter se non sunt necessario connexæ.

TERTIO Argumentatur Angelicus Magister in hunc modum. Sic se habent virtutes intellectuales respectu partis intellectivæ; sicut se habent virtutes morales respectu partis appetitivæ: vt constat ex ipsa paritate inducta. Sed virtutes intellectuales taliter se habent respectu partis intellectivæ, & tali modo eam perficiunt, quod in perficiendo eam non connectuntur, ob quod non est necessarium; quod qui habet vnam scientiam, quod habeat reliquas; nec quod qui habet vnam artem habet alias. Ergò similitèr in linea appetitiva non est necessaria connexio virtutum moralium, quę perficiunt illam partem nec sequitur quod qui habet vnam virtutem debeat habere alias.

CONFIRMATVR Nàm sicut aliquis potest habere artem dirigentem vnam determinatam materiam, in qua rectè exerceatur factio, absque eo quod habeat artem circà aliam similem materiam; seu circà alia factibilia; ita potest habere prudentiam circà aliqua agibilia, absque eo quod habeat prudentiam circà alia. Ergò poterit habere prudentiam circà materiam vnius determinatæ virtutis, seu circà vnam virtutem moralem, absque eo quod habeat prudentiam circà alias; àc per consequens, non omnes virtutes morales connectuntur cum prudentia, siquidem in ratione prudentiæ admittunt separationem; & sic nec inter se debent habere connexionem, & inseparabilitatem.

RESPONDETVR Ad primum: quod vt supra notatum est; virtutes morales comparantur, & generantur per assuefactionem, seu frequentationem actuum similium; non talitèr quod actus præcisè debeant esse exteriores, attingendo à fortiori materiam externam, circà quam versatur vnaquæque virtus; sed per frequentationem actuum immanentium, attinentium ad potentiam, in qua subiectatur quælibet virtus sub ratione formali correspondente tali virtuti. Et licet quãtum ad attingentiam exterioris materiæ possit dari assuefactio actuum vnius virtutis; quin detur exercitium alterius; tamen quantum ad actus interno-

& præparationem animi, ſpecialiter in virtutibus moralibus perficientibus hominem ſecundùm communem ſtatum, quantum ad ea, quæ communicant in tota vita hominum, & occurrunt agenda; vt apparet in virtutibus cardinalibus: in his enim non poteſt dari exercitatio in terna circà vnam, quin ſimul detur exercitium circà omnes. Et ſic nec aliqua earum poteſt adquiri, quin ſimul omnes adquirantur.

AD Secundum argumentum reſpondetur, quod quando Ariſtoteles dicit, quod inops non poteſt eſſe magnificus loquitur quantum ad externum excitium, ſeu effectum exteriorem efficiendi ſumptus materialiter: ſed non negat, quod poſſit eſſe magnificus quantum ad ſubſtantiam adquirendi, & conſervandi interius habitum magnificentiæ, & perfectionẽ, quæ à tali habitu participatur; ad eum modum, quo ad conſervandum habitum fortitudinis, non obſtat, quod miles fortiſſimus ſit incarceratus, aut vinctus, ſeu ligatus, in quo ſtatu non poſſet habere exercitium exterius attinens ad fortitudinem.

AD Tertium argumentum reſpondetur; eſſe magnum diſcrimen inter virtutes morales, & intellectuales, quantũ ad connexionem; quia virtutes morales verſantur circà paſsiones, quæ fundant conveniẽtiam in principio, & in termino; quia omnes originantur ab amore, & odio, & terminantur in delectatione, & triſtitia. Et etiam omnes operationes, quæ correſpondent virtutibus moralibus, inter ſe habent ſubordinationem: ob quod tales virtutes à quibus procedunt inter ſe connectuntur; vt ex ſupra dictis patet. At verò virtutes intellectuales, etiam ſi omnes præſupponant habitum primorum principiorum, & cum illo aliquo modo connectantur: non verſantur circà eundem terminum, ſeu finem, ſed circà diverſas materias, & fines. Et ſic non habent ſimilem connexionem, ac habent morales.

AD Confirmationem reſpondetur quod in linea artium, ea, circà quæ artes verſantur non ſe habent, tanquàm principia, à quibus dependeat aliqua ars communis omnibus alijs. Sicut in linea virtutum moralium ſe habent tãquàm principia reſpectu prudentiæ omnia illa, circà quæ verſantur, ſeu quæ tanquàm proprium finem reſpiciunt virtutes morales; & cum fines virtutum moralium ſint principia reſpectu prudentiæ, non poteſt prudentia dari; quin dentur omnes huiuſmodi virtutes. Et ex hoc oritur connexio, quæ alibi non datur. Et hæc de ſecunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem parte capitis ſic cõcludit Philoſophus. *Conſtat autem, & prudentia opus eſſe; etiam ſi non eſſet actiua: quia partis eſt virtus, & ſine prudentia, ſineque virtute electionem rectam non fore. Altera namque finem; altera ea, quæ ſunt ad finem, agere facit. At verò neque ſapientiæ præeſt; neque præſtabilioris eſt partis; ſicut neque ars medendi præſidet ſanitati: non enim vtitur ipſa, ſed videt vt fiat. Illius igitur gratia (non illi) iubet. Præterea ſimile eſt; ac ſi quiſpiam facultatem ciuilem principem eſſe Deorum aſſerat; propter ea quod præcipit de omnibus, quæ aguntur in ciuitate.*

IN Hoc textu concludit Ariſtoteles intentum circà hunc librum ſextum attingens in compendio ea, quæ in his duobus capitibus vltimi tractatus dicta ſunt. Et dicit, quod ex dictis liquet; quod etiam ſi prudentia non eſſet habitus operativus; adhùc eſſet vtilis, ſeu neceſſaria hominibus; ex eo quod peficit intellectum humanum. Præter quàm quod operativa eſt; vt conſtat ex eo quod recta electio, quæ exigitur ad operationes virtutum moralium, non poteſt effici ſinè prudẽtia ſimul cum virtute morali. Quià virtutes morales ordinant ad finem: & prudentia ordinat circà ea, quæ ſunt ad finem; & ſic etiam ratione actionis, ſeu operationis eſt vtilis hominibus. Per quę diluitur, & evaneſcit prima difficultas in ſuperiori capite propoſita.

DEINDE Solvit Philoſophus ſecundam difficultatem in eodem capite propoſitam circà comparationem prudentiæ, & ſapientiæ, & dicit; quod prudentia non eſt dignior, aut principalior, quàm ſapientia. Et hoc declarat duplici exemplo, quorum primum deſumit ex medicina, & ſanitate: licet enim ars Medicinæ percipiat; quæ fieri debent ad ſanitatem conſequendam tamen; non dicitur præcipere ſanitati: nec quod vtatur ſanitate, aut ſit perfectior, & principalior illa. Quia licet præcipiat circà ſanitatem, aut gratia ſanitatis, non tamen præcipit illi, ſed potius ſic præcipiendo, miniſtrat ipſi ſanitati. Et ſimiliter quanvis prudentia civilis præcipiat de omnibus, & qualiter ſit perveniendum ad habendam ſapientiam; non præcipit ſapientiæ,

pientiæ, ſed propter ſapientiam, reſpiciendo illam, vt finem cuius gratia operatur. Et ſic ſapientia obtinet, & conſervat perfectiorem rationem, quàm prudentia.

SECVNDVM Exemplum eſt de facultate politica, ſeu ciuili, quæ præcipiendo de omnibus, quæ attinent ad debitam gubernationem ciuitatis, etiam præcipit de his, quæ pertinent ad Diuinum cultum, ſeu ad Deum. Et tamen politica non eſt melior, ſeu principalior, quàm Deus, ſeu quàm Diuinus cultus: quia præcipit gratia illorum, & non illis. Et eodem modo etiam ſi prudentia præcipiat gratia ſapientiæ, & ad illam perueniatur; tamen non ideò principatur, ſeu dominatur reſpectu ſapientiæ. Et hæc de hoc capite vltimo præſentis libri ſexti.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrùm Virtutes morales connectantur inter ſe, & cum prudentia, & quomodo fiat, aut ſit talis connexio?

PRÆMISSA In præcedentibus capitibus notitia eorum, quæ principaliter attinent ad prudentiam, pro ampliori manifeſtatione eorum, quæ ad ipſam prudentiam, & ad virtutes morales pertinent, comparat nunc ex profeſſo Ariſtoteles dictas virtutes, & cùm prudentia, & inter ſe, diſputando in iſta cõparatione; quomodo extrema, inter quæ fit collatio, ſeu comparatio, ſe habeant inter ſe. Et ſic incipit præſens caput dicens: *Conſiderandum autem iterum eſt, & de virtute. Etenim vt & prudentia ſe ſe habet ad habilitatem, quæ non eſt idem, ſed ſimile: ſic & propriè virtus ſe ſe habet ad naturalem virtutem. Omnibus enim ſinguli mores ineſſe quodam modo natura videntur.* Et ſic ad maiorem explanationem mentis, & doctrinæ Philoſophi præſentem inſtituimus quæſtionem.

ET Pro illius clara reſolutione noto primò ex his, quæ Philoſophus docet in præſenti capite dupliciter poſſe in dubium verti; vtrùm prudentia habeat connexionem cum virtutibus moralibus: nempè aut in hoc ſenſu, quod cùm illis coincidat; taliter quod prudentia ſit realiter, & ſpecificè idem cùm omnibus virtutibus moralibus, & virtutes idem ac prudentia: *Quapropter inquiunt virtutes omnes, prudentias eſſe. Et Socrates partim rectè quærebat, partim peccabat. Peccabat quia virtutes omnes prudentias eſſe putabat.* Vel vtrùm ſuppoſita reali, & ſpecifica diſtinctione inter prudentiam, & reliquas virtutes morales; ſeu èl diſtinctæ; taliter inter ſe conformentur, & fundent dependentiam, aliæ ab alijs, quod nec virtutes morales poſsint eſſe ſinè prudentia, neque prudentia abſque eo, quod dentur virtutes morales.

NOTO Secundo ex doctrina eiuſdem Ariſtotelis, quod prudentia ſeorſim ſumpta, ſeu conſiderata à virtutibus moralibus, poteſt accipi dupliciter; ſcilicet, aut pro quadam nativa habilitate, ſeu ingenioſitate, & facultate, ſe tenente ex parte intellectus practici; quam quidem habilitatem vocat Angelicus Magiſter dinoticam: vel poteſt ſumi pro ipſa prudentia habituali, obtinente verè, & propriè rationem virtutis adquiſitæ, & quando in præſenti quæſtione cõparamus prudentiam ad alias virtutes morales in ordine ad oſtendendum quomodo inter ſe ſe habeant virtutes morales, & prudentia: non fit ſermo, aut non procedit comparatio de prudentia ſumpta primo modo ſcilicet prò dinotica, ſeu naturali habilitate, & ingenioſitate practica ad inueſtigandum, iudicandum, & præcipiendum de agendis; ſed de prudentia habituali, & perfecta, determinante intellectum, & diſponente illum ad eliciẽdos conformitèr ad rationẽ, ſeu cùm conformitate ad naturam rationalem omnes dictos actus, conſultationis, iuditij, & imperij circà materiam agibilium attinentium ad reliquas morales virtutes.

NOTO Tertio, quod in virtutibus moralibus conſideratis ſeorſim à prudentia, etiam datur alia duplex ſimilis acceptio, & conſideratio; nàm & poſſunt conſiderari, ſecundum eſſe initiativum, & fundamentale, quatenus præciſè dicunt quandam propenſionem, ſeu ſpecialem diſpoſitionem nativam ad adquirendas virtutes habituales: vel ſecundum quod dicunt ipſos habitus virtuoſos congenitos, & adquiſitos per humanã aſſuefactionem. Et ex his duabus acceptionibus, in quibus virtutes morales poſſunt accipi, & conſiderari, in præſenti quæſtione, ſeu diſputatione, determinatè ſumimus virtutes morales in hoc ſecundo modo, ſeu acceptione, comparando virtutes morales habituales ad prudentiam habitualem, ſeu habitualitèr ſumptam.

NOTO

NOTO Quarto ex ſupra dictis in expoſitione ſecundæ partis præſentis capitis: quod virtutes morales habituales, ſeu habentes propriè, & perfectè rationem habitus adquiſiti per humanam aſſuefactionem; adhùc poſſunt conſiderari duplicitèr; nempè vel generalitèr loquendo de omnibus tàm ſuperioribus, quam inferioribus; ſeu tàm de principalioribus, quàm de minus principalibus, vel determinatè loquendo de virtutibus moralibus principalioribus, quales ſunt virtutes cardinales. Et vt quæſtio abſolutè decidatur; de omnibus virtutibus moralibus habitualibus, ſeu habentibus verè, & propriè rationem habitus adquiſiti procedit diſputatio.

NOTO Vltimo, quod in dictis virtutibus habitualibus poſſumus duo attendere, nempè, & materiam externam, quam connotant, & actus exteriores, quibus illam materiam attingunt, & actus internos, & rationem formalem, ſub qua tales actus eliciunt. Nàm ſecundùm iſtam conſiderationem, & diſtinctionem exercitiorum manifeſtatur quomodo poſsit dari connexio inter dictas virtutes morales habituales, deficiente materia, aut aſſuefactione externa.

SIT Prima concluſio comparando inter ſe prudentiam; & virtutes morales, ſecundum eſſe perfectum, quod habent habituum virtuoſorum, non connectuntur inter ſe; talitèr quod coincidant ſubſtantialitèr, & realitèr; & ſpecificè virtutes morales ſint prudentiæ, aut prudentia ſubſtantialitèr ſit virtus moralis. Hæc concluſio, vt animadvertit Ariſtoteles in præſenti, eſt contra Socratem, & alios antiquos Philoſophos. Sed eſt expreſſa Philoſophi in hoc capite, vbi Socratem, & alios antiquos redarguit, & reijcit. Et ſuaderi poteſt, & manifeſtè demonſtrari ratiocinijs deſumptis ex doctrinis, quas in varijs locis tradit ipſe Ariſtoteles. Et primò probatur in hunc modum. Si prudentia coincideret realitèr, & ſpecificè cum alijs virtutibus moralibus deberet reſpicere idē formale ſpecificativum: ſiquidem vnitas, & diverſitas ſpecifica omnium potentiarum, & habituum ex vnitate, & diverſitate formali obiectorum ſpecificantiū deſumitur, & manifeſtatur. Sed prudentia, & reliquæ virtutes morales habitualitèr ſumptæ, non reſpiciunt idem formale ſpecificativum. Ergò prudentia, & aliæ virtutes morales habitualitèr ſumptæ non poſſunt coincidere inter ſe realiter, & ſpecifice. Maior conſtat ex communi axiomate, & principio, quod tanquàm regulam certiſsimam, & infallibilem aſsignat Angelicus Magiſter ad agnoſcendam vnitatem, & diverſitatem ſpecificam habituum, & potentiarum. Et minorem probo; prudentia enim ex eo quod eſſentialiter eſt perfectio intellectus, & per intellectum practicum habet operari, per ſe reſpicit tanquàm formale obiectum, & vnicum, proprium, & legitimum ſpecificativum, verum practicum attinens ad materiam agibilium; virtutes autem morales ſecundum ſuam propriam rationem reſpiciunt pro formali obiecto bonum afferens determinatam rectitudinem in ordine ad vniuſcuiuſque virtutis moralis propriam materiam. Sed verum practicum, vt verum eſt formalitèr, & bonum, vt bonum, dicunt, & exprimunt diverſas rationes formales ſpecificativas, ratione quarum datur ſpecifica diſtinctio potentiarum inter intellectum, & voluntatem. Ergò prudentia, & aliæ virtutes morales ſumptæ habitualitèr non reſpiciunt idem formale ſpecificativum, & conſequentèr non poſſunt coincidere realitèr, & ſpecificè; ità vt omnes virtutes morales quoad ſubſtantiam, & ſpeciem ſint prudentiæ; vt opinabatur, & docebat Socrates.

CONFIRMATVR, Et vrgetur hoc: nàm ſi omnes virtutes morales ſecundùm ſuum eſſe habituale coinciderent cum prudentia, ità vt omnes ſubſtantialitèr, & eſſentialitèr eſſent idem ac prudentia; etiam ſecundùm idem eſſe habituale coinciderent inter ſe. Vt legitimè deducitur ex illo vniverſaliſsimo principio, quod proponitur vt regula ad ſyllogizandū *Quæcunque ſunt eadē vni tertio, ſunt idem inter ſe.* Sed virtutes morales non ſunt, nec poſſunt eſſe idem realitèr, & ſpecificè inter ſe. Ergò nec poſſunt coincidere cum prudentia. Maior patet, & minorem probo, ſi omnes virtutes morales realitèr, & ſpecificè coinciderent inter ſe, aut omnes, aut nulla, deberent eſſe cardinales; & conſtituendo virtutem cardinalem, non poſſent conſtituere plures virtutes, ſed vnam tantùm: ſiquidem ad vnam virtutem ſecundùm ſpeciem, omnes reducerentur. Sed virtutes morales conſtituunt plures ſpecies virtutum cardinalium, vt conſtat; tùm ex propria earum ratione; tùm ex ſæpè dictis in proprijs earum tractatibus. Ergò virtutes morales, nec ſunt, nec poſſunt

ſunt eſſe idem realitèr, & ſpecificè inter ſe: àc per conſequens, nec poſſunt coincidere cum prudentia, quantum adeſſe habituale, & perfectum, quod participant intrà lineam humanæ virtutis.

DEINDE Suadetur concluſio attendendo ad ſubiecta propria, quibus correſpondent, & inſunt prudentia, & aliæ virtutes morales. Nàm ſi prudentia, & virtutes morales inter ſe coinciderent ita vt realitèr, & ſpecificè omnes dictæ virtutes eſſent prudentiæ, deberent reſpicere idem ſubiectum, cui ineſſent, aut in quo reciperentur, & conſervarentur; ſiquidem ſuppoſita convenientia in ſpecie, non eſt ratio, ob quam non debeant gaudere eodem ſubiecto. Sed prudentia, & aliæ virtutes morales non gadent eodem ſubiecto, aut conveniunt in eo. Ergò prudentia, & reliquæ virtutes morales non poſſunt habere inter ſe coincidentiam realem, & ſpecificam. Maior conſtat, & minorem probo: vt enim docet Philoſophu; in quam pluribus capitibus huius præſentis libri, & ſpecialitèr in hoc præſenti capite prudentia ſubiectatur in intellectu; ait enim: *Recta autem de talibus ratio; ipſa eſt ſanè prudentia.* Vbi prudentiam in ratione ponit, quæ quidē ratio eſt ipſe intellectus; virtutes autem morales non ſubiectantur in intellectu. Sed iuſtitia in voluntate, vt docet idem Philoſophus in ſuperiori libro quinto, capite primo, in principio; & fortitudo & temperantia ſubiectantur propriè in potentijs appetitivis ſenſualibus, vt oſtendit; tùm in ſuperiori libro primo, cap. vltimo; tùm in præcedenti libro tertio, capite decimo. Sed intellectus, voluntas, & appetitus ſenſuales, quales ſunt concupiſcibilis, & iraſcibilis, ſunt diverſæ potentiæ, & ſubiecta reſpectu virtutum. Ergò prudentia, & aliæ virtutes morales non gaudent eodem ſubiecto, aut non conveniunt in eo: & conſequenter non poſſunt fundare, & habere realem, & ſpecificam convenientiam.

TERTIO Deinde probatur concluſio; nàm ad hoc vt prudentia, & aliæ virtutes morales propriè fundarent, & haberent coincidentiam realem, & ſpecificam, deberent elicere, aut exercere actus eiuſdem rationis, participantes idem eſſe formale, & ſpecificum. Sed prudentia, & reliquæ virtutes morales non habent exercere actus eiuſdem rationis participantes idem eſſe formale, & ſpecificum. Ergò nec tales virtutes poſſunt habere inter ſe coincidentiam realem, & ſpecificam. Maior conſtat; quia immediatius ſpecificativum, & declarativum vnitatis, aut diverſitatis ſpecificæ habituum, ſunt actus formales, aut formaliter ſumpti, per quos manifeſtant habitus ſuū proprium eſſe. Et minorem probo; prudentia, per ſe, propriè, & formaliſsimè, habet exercere tanquam proprios actus operationem conſiliandi, iudicandi, & præcipiendi, ſeu imperandi, vt conſtat ex dictis in præcedentibus capitibus. Sed nulla ex virtutibus moralibus hoc habet, vt conſtat inductivè eas percurrendo, & conſidendo propria exercitia, ſeu actus illarum; nam actus temperantiæ propriè conſiſtunt in moderatione delectationū, & dolorum, quæ per tactum percipiuntur; actus autem fortitudinis in animoſa aggreſsione, aut rationabili fuga, & conſtant tolerantia dolorum, quæ attinent ad bellum, & ſic in alijs. Ergò prudentia, & reliquæ virtutes morales non exercent, aut eliciunt actus eiuſdem rationis participantes idem eſſe formale, & ſpecificum; àc per conſequens, nec tales virtutes poſſunt inter ſe habere coincidentiam realem, & ſpecificam.

DEINDE Eandem concluſionem docet Angelicus Magiſter; tùm in expoſitione præſentis capitis, vbi ſimul cùm Philoſopho reijcit ſententiam Socratis contrarium aſſerentis, & expreſsè aſſerit, quod in concluſione continetur. Tùm 1.2. quæſtione 61. articulo 2. vbi probat dari quatuor virtutes cardinales ſpecificè differentes, quarum omnes attinent ad lineam virtutum moralium, & vna ipſarū eſt prudentia. Tunc ſic; ſi prudentia coincideret cum alijs virtutibus moralibus quantum adeſſe entitativum, ſeu quantū ad realitatem, & ſpeciem; non darentur quatuor virtutes cardinales realitèr, & ſpecifice differentes. Siquidem omnes virtutes cardinales ſunt morales, & morales inter ſe, & cum prudentia coincidat. Sed dantur quatuor virtutes cardinales, & morales realiter, & ſpecificè differentes, attinentes ad diverſas potentias, tāquam ad legitima ſubiecta, ratione quorum ſubiectorum habent realem ſeparationem, & manifeſtam diſtinctionem, tàm ſpecificam, quàm realem. Ergò prudentia, & reliquæ virtutes morales inter ſe non fundant realem, & ſpecificam coincidentiam, ſeu identitatem, ſed verè obtinent, & conſervant realem, & ſpecificam diſtinctionem.

DEINDE Idem aſſumptum latius comprobat. Et confirmat idem Sanctus

tus Doctor in eadem 1. 2. quæstione 65. articulo 1. vbi ostendens connexionem, quam virtutes morales habent inter se, & cum prudentia; non recurrit ad hoc, quod entitativè coincidant, sed vt in sequenti conclusione amplius declarabimus, dictam connexionem manifestat per hoc, quod tales virtutes habent inter se mutuam dependenitam: ratione cuius dependentiæ, & maximæ conformitatis, videntur existere inter se quasi concatenatæ. Sed talis mutua dependentia, & concatenatio, potius demonstrat realem distinctionem, quàm coincidentiam; quià si inter se coinciderent, nec haberent dependentiam, nec concatenationem; quia nõ dicitur propriè; quod idem dependeat à se ipso; aut quod habeat vnionem, vel concatenationem respectu sui. Ergò prudentia, & reliquæ morales virtutes inter se comparatæ potiùs ostendunt, & verè habent realem, & specificam distinctionem, quàm identitatem, aut coincidentiam.

DEINDE Idem convincitur ex doctrina, quam tradit ipse Angelicus Parens, & Præceptor 2.2. quæstione 47. articulo 5. vbi inquirens; suppositò quod prudentia sit vera, & perfectissima virtus, vt in articulo quarto præcedenti demonstraverat; àn sit virtus specialis condistincta à reliquis virtutibus moralibus, & intellectualibus; vel sit virtus generalis coincidens cum alijs: & resolutoriè demonstrat; quod est virtus specialis á cæteris virtutibus, tàm moralibus, quàm intellectualibus realitèr, & specificè distincta. Sed hoc non componitur, aut compatitur cum eo scilicet; quod habeat prudentia realem, & specificam coincidentiam cum reliquis moralibus. Ergò non possunt dictæ virtutes inter se coincidere.

DENIQVE Nàm in eadem 2. 2. quæstione 123. articulo 12. & quæstione 141. articulo 8. comparans Sanctus Doctor quatuor virtutes cardinales inter se ad ostendendum gradum dignitatis, & perfectionis attinentem ad vnamquamque earum, ostendit, quod prima, perfectior, & excellentior est prudentia; secunda, autem iustitia; tertia, fortitudo; & vltima temperantia. Sed si dictæ virtutes coinciderent inter se eo modo, quo asserebat Socrates; cum omnes essent prudentiæ; omnes haberent eundem gradum dignitatis; & sic vana, & falsa esset ista graduatio virtutum. Sed hoc, est absolute falsum; & nullo modo admittendum. Ergò falsa est etiam, & nullo modo admittenda opinio Socratis.

SIT Secunda conclusio; prudentia simpliciter dicta, & perfectè sumpta, aut considerata; taliter connectitur cum virtutibus moralibus, quantum ad suum esse habituale, quod non potest dari prudentia, quin detur saltim signate, & quãtum ad suum esse substantiale habituale omnes virtutes morales: nec aliqua virtus moralis potest dari sinè prudentia. Quarè inter omnes dictas virtutes morales inter se comparatas talis datur conformitas, & dependentia, quod nulla earum potest dari quin, simul dentur omnes. Hæc conclusio deducitur, & probatur primo ex doctrina, quàm tradit Aristoteles in superiori capite quinto: vbi declarans proprium esse, seu rationem legitime attinentem ad prudentiam dicit, quod ad salvandam rationem prudentiæ propriè, & perfectè consideratæ ad distinctionem artium particularium; opus est, quod prudentia sit benè consiliativa, non quidem in ista, aut illa materia particulari: quia hoc, inquàm pluribus actibus reperitur; & si in eo salvaretur: tunc artes coinciderent cum ipsa prudentia; sed quod sit benè consiliativa vniversaliter in omni materia agibilium ex his, quæ vniversaliter correspondent, aut attinent ad humanam vitam. Sed in hoc continetur determinate, & generalissime ratio attinens ad omnem virtutẽ humanam moralem; cum omnes virtutes morales habeant versari principaliter circa agenda. Ergo posita prudentia perfecta, & simpliciter dicta, ponitur ratio legitime attinens ad omnes virtutes morales; & sic omnes virtutes, quanvis in actu exercito, seu quantum ad externas earum operationes, & attingentiam materiæ externæ, quàm connotant, non dentur; tamen quantum ad propriam, & legitimam earum rationem; quasi in actu primo consideratam præcisè debent dari simul cùm prudentia. Vnde in eodem capite deducit Philosophus diffinitionem prudentiæ; dicens: *Restat ergò prudentiam ipsam habitum esse agendi vera cum ratione circà ea, quæ sunt bona homini, atque mala.* Et iterum: *Quarè prudentiam habitum esse agendi circà humana bona, vera, cum ratione, necesse est.*

SED Dices, quod quanvis in prudentia completa, & perfecta, detur sufficientissima ratio, seu vis, aut virtus directiva, & regulativa omnium agendorum attinentium ad humanam vitam, seu ad omnes

omnes virtutes morales; tamen ex hoc non sequitur, aut convincitur, quod simul debeant dari tales virtutes, sed quod possint dari: ex eo quod detur fundamentum, aut præsupponitur ratio exacta ad regulandum easdem virtutes. Quia cum prudentia dicens, seu exprimens per se rationem attinentem ad virtutes morales non dicat, aut exprimat rationem intrinsecam, aut essentialem constitutivam earundem virtutum, sed solum dicat rationem extrinsecam, & extrinsicè dirigentem ipsas virtutes morales; ideò videtur componi, & stare optimè, quod detur prudentia absolutè, & completè sumpta, absque eo quod simul debeant dari, aut cum illa coexistere omnes morales virtutes.

SED Contra hoc est: quià etiam si ratio virtutum moralium, quæ continetur in prudentia, sit ratio regulativa earum; tamen nõ est regulativa earum quomodocunque, sed regulativa earum præsupponendo rectam electionem, & expeditionem potentiarum appetitivarum ad vsum habendum circà omnia agibilia. Sed ratio regulans, aut regulativa omnium agendorum, præsupponens rectam electionem, & expeditionem potentiarum appetitivarum ad habendum vsum virtuosum circà omnia agibilia non potest propriè dari, aut salvari, absque eo quod, aut supponantur, aut adminus intercedant virtutes omnes morales. Ergò ratio virtutum moralium, quæ intervenit, aut repræsentatur in prudentia simpliciter, & perfectè accepta, talis conditionis est; quod quanvis sit extrinsicè directiva dictarum virtutum, tamen taliter dependet in suo esse, & statu completo, & perfecto ab eis; quod sinè illis non possit propriè dari, aut salvari.

DECLARATVR Hæc doctrina amplius: vt enim docet Philosophus in tribus præcedentibus capitibus; scilicet nono, decimo, & vndecimo; ad prudentiam completè, & perfectè sumptam attinet exercere vniversaliter in ordine ad agenda humana, tres actus, qui sunt; investigatio, seu consultatio mediorum; iudicium, & approbatio eorum mediorum; & tandem, præceptum de hoc, quod media convenientia ad assecutionem virtuosam vltimi finis humani mandentur executioni. Et licet in hominibus detur facultas ad exercendum vnum, vel alterum actum ex prædictis, dum modo non possit exercere rationabiliter, & perfectè omnes tres relatos actus; non habent perfectam prudentiam. Et inter tres prædictos actus attinentes ad perfectam prudentiam datur hic ordo, scilicet primus est consultatio, secundus autem iudicium; & tertius est imperium; & licet primus, & secundus actus possent aliquo modo salvari independenter ab appetitu recto, & assistentia virtutum moralium: tamen tertius actus, qui est imperium, seu præceptum versans circà expeditam applicationem potentiarum appetitivarum ad executionem agibilium, seu mediorum, quæ præcipiuntur: non potest salvari sinè intervention omnium virtutum moralium; nam cum tale præceptum exigat dictam expeditionem, seu dispositionem potentiarum humanarum ad vsum; & talis dispositio, & expeditio causetur, & habeatur per virtutes morales; consequens est, quod prudentia totalis, & perfecta existens in sua integritate; & vt habens vim, & convenientem statum, aut dispositionem ad perfectè eliciendos, aut exercendos omnes suos actus necessario præsupponit, aut adminus requirit assistentiam aliarum virtutum moralium; & sic non potest esse sine illis.

CONFIRMATVR, Et vlterius declaratur doctrina tradita comparando ipsam prudentiam ad artem, sicut illam comparat, & distinguit Angelicus Magister 1. 2. quæstione 47. articulo 8. in corpore; vbi animadvertit; quod ex tribus prædictis actibus, per quos exercetur prudentia; duo priores, quales sunt actus consiliandi, & actus iudicandi possunt exerceri ab artibus; quia per ipsas artes artifices consultant, & iudicant de efficiendis, sed tertius actus, qui est vltimus, & perfectior inter alios, non convenit propriè alicui arti, sed talis actus præcipiendi, loquendo de verò, & virtuoso precepto practico, est proprius actus prudentiæ, quià præceptum rectum supponit electionem rectam: & quià ars, per se non curat de recta electione, sed ab ea præscindit, & prudentia per se attendit ad rectam electionem, & ad aliquem actum ipsius, eam præsupponit; ideò est propriè imperativa, seu præceptiva. Ex qua doctrina, & discrimine propriè reperto inter artem, & prudentiam; sic argumentor; de ratione prudentiæ, ad differentiam artis, est, quod ad aliquos suos actus, nempè ad legitimum exercitium præcepti, seu imperij præsupponat rectam electionem, sed ad rectam

electionẽ exigitur conveniens dispositio potentiarum appetitivarum, ad quas pertinet materia eligendi. Ergò ad hoc vt prudentia perveniat ad perfectum statum, & perfecto modo exerceat omnes suos actus exigit, quod omnes potentiæ appetitivæ, ad quas pertinet materia agibilium, in qua efficitur electio, sint benè dispositæ. Sed materia agibilium attinet ad omnes potentias appetitivas, & circà talem materiam dictæ potentiæ rectè disponuntur per omnes virtutes morales. Ergò prudentia ad perfectam elicientiam omnium suorum actuum præsupponit necessario omnes virtutes morales, & sic taliter conformatur, connectitur, & dependet ab eis, quod sinè illis omnibus, non possit ad perfectum statum pervenire, & in tali statu permanere.

DEINDE Hoc assumptum videtur confirmari, & amplius manifestari alia doctrina, quam tradit ipse Angelicus Magister in articulo 4. eiusdem quæstionis in solutione ad secundum argumentum: vbi cum obiecisset in ordine ad probandum, quòd prudentia non sit virtus illud dictum, quòd proponit Aristoteles in superiori capite 5. scilicet quod prudentiæ non est virtus; artis verò est virtus; ait Angelicus Parens: *Ad secundum dicendum, quòd Philosophus dicit, artis esse virtutem: quia non importat rectitudinem appetitus. Et ideò ad hoc, quod homo rectè vtatur arte, requiritur, quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ sunt artis. Tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tùm quià ars habet determinata media, per quæ peruenitur ad finem.* In qua doctrina duo continentur notanda: primum enim est, quod ars non importat rectitudinem appetitus. Sed prudentia importat talem rectitudinem. Ergò debet etiam importare ea, per quæ appetitus rectificatur. Sed appetitus benè disponitur, & rectificatur per virtutes morales. Ergò prudentia ex se affert, seu concomitanter requirit virtutes morales, & cùm aliàs prudentia versetur vniversaliter circà omnia agenda, aut agibilia attinentia ad omnes virtutes illius lineæ; consequens est, quod prudentia ad perveniendum ad suum perfectum statum, & illud conservandum exigit assistentiam omnium moralium virtutum.

SECVNDO In præfacta doctrina occurrit considerandum; quod inter prudentiam, & artem datur discrimen quantum ad hoc; quod quælibet ars respicit suum particularem finem, vt efficiendum per determinata media; prudentia autem versatur circà finem vniversalem totius vitæ humanæ, vt virtuosè, seu conformitèr ad rectam rationem, seu ad naturam rationalem consequendum, per media indeterminata, seu per omnia agenda, seu agibilia, quæ conformiter ad rectam rationem possunt amplecti. Ergò cum huiusmodi media sint contingentia, & appetitus humani, ex se valde indifferentes ad bonum, & malum; ad hoc vt prudentia practicè, & rectè dirigat omnes humanos appetitus in illum vltimum finem vitæ humanæ, & circà omnia media, aut humanas operationes, quæ ad talem finem consequendum possunt deservire, vel illius consecutionem impedire, aut retardare, rectè se habeat, aut procedat, necessarium est, quod dicti appetitus, aut potentiæ appetitivæ præsupponantur rectè dispositæ per virtutes morales; & sic prudentia necessario illas requirit; taliter quod sinè eis, nec ad statum perfectum possit pervenire, nec perfectè possit operari.

DEINDE Eandem conclusionem illustrat Angelicus Magister authoritatibus Sanctorum Patrum 1. 2. quæstione 65. articulo 1. in argumento sed contrà. Et primò illam convincit authoritate Divi Ambrosij, qui libro 5. in Lucam super illud capitis 6. Evangelistæ; scilicet: *Beati pauperes spiritu*, inquit: *Connexæ sibi sunt, concatenataque virtutes, vt qui vnam habet, plures habere videatur.* Sed hoc nullo alio modo melius salvatur, quàm in sensu propositæ conclusionis. Ergò secundum Divum Ambrosium certa apparet proposita conclusio.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam tradit Divus Augustinus libro sexto de Trinitate capite 4. vbi ait: *Quod virtutes, quæ sunt in animo humano nullo modo separantur abinuicem.* Sed si prudentia posset dari sinè aliqua virtute morali, aut aliqua virtus moralis, quæcunque illa sit intrà genus virtutum perfectarum habitualium posset dari sinè prudentia; iàm virtutes humanæ, seu in animo humano existentes aliquo modo separarentur abinvicem. Ergò si virtutes, quæ sunt in animo humano nullo modo separantur ab invicem, vt docet Divus Augustinus; consequens videtur, quod secundum doctrinam Divi Augustini dictæ virtutes

taliter

taliter connectuntur inter se, & talem dependentiam habent, quod non potest aliqua earum dari sinè alia.

CONFIRMATVR Secundo idem assumptum ex doctrina Divi Gregorij libro 22. moralium capite 22. dùm ait: *Quod vna virtus sinè alijs, aut omnino est nulla, aut imperfecta.* Ergò loquendo de virtutibus, quæ non solùm verè participant esse virtutum, sed etiam perfectè obtinent talem rationem, non potest componi, aut stare, quod detur vna sinè alijs. Sed conclusio proposita loquitur, & procedit de illis virtutibus moralibus, quæ non solum verè participant rationem talium; verum etiam perfectum esse habituale obtinent. Ergò secundùm Divum Gregorium certa est conclusio proposita.

ET Etiam id ipsum comprobatur ex doctrina, & sententia Tulij libro secundo de Tusculanis quæstionibus, vbi dicit: *Si vnam virtutem confessus est, te non habere, nullam necesse est, te habiturum.* Ergò idem ac prius.

ET Tandem eandem conclusionem ex propria mente, & doctrina probat, & illustrat idem Angelicus Magister incorpore eiusdem articuli, dicens: *Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi, vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, vt temperantia, vel fortitudo, nihil aliud est, quàm aliqua inclinatio, in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, siuè talis inclinatio sit in nobis à natura, siuè ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales non sunt connexæ. Videmus autem aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus, benè agendum; & sic accipiendo virtutes morales; dicendum est eas connexas esse, vt ferè ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diuersi modè aliqui virtutes cardinales distingunt. Vt enim dictum est, quidam distingunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, vtpotè, quod discretio pertineat ad prudentiam; rectitudo ad iustitiam; moderatio ad temperantiam; firmitas animi ad fortitudinem, inquacunque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifestè apparet ratio connexionis. Non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sinè moderatione, aut rectitudine, vel discretione, & eadem ratio est de alijs. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius 22. moralium, dicens: quod virtutes si sint disiunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis: quià neque prudentia vera est, quæ neque iusta, & temperans, & fortis non est. Et idem subdit de alijs virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in sexto de Trinitate. Alij verò distinguunt prædictas virtutes secundùm materias; & secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in sexto Æthicorum. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sinè prudentia haberi; eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam; cùm sit habitus electiuus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio indebitam finem, quod est directè ad habitum virtutis moralis: sed etiam quod aliquis directè eligat ea, quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliatiua, & iudicatiua, & præceptiua eorum, quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales: cùm prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principijs, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales. Vndè sicut scientia speculatiua non potest haberi sinè intellectu principiorum; ità neque prudentia sinè virtutibus moralibus. Ex quo manifestè sequitur, virtutes morales esse connexas.*

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contrà primam conclusionem ad probandum, quod omnes virtutes morales coincidant cùm prudentia realiter, & specificè, seu quantum ad suas entitates, & speciem. Ea, quæ secundum propriam entitatem, & quasi substantiam, vel essentiam clauduntur in eadem specie, coincidunt realiter, & specificè. Sed prudentia, & omnes aliæ virtutes morales secundum suas proprias entitates, & substantias, vel essentias clauduntur in eadem specie, quæ de illis propriè prædicatur, & verificatur. Ergò prudentia, & cæteræ aliæ virtutes morales verè coincidunt in vna specie. Maior apparet certa, & minorem probo: vt enim docet Aristoteles in prædica-

dicamentis in capite de qualitate; habitus constituit vnam determinatam speciem illius prædicamenti, nempè primam, quæ consistit in habitu, & dispositione. Sed tàm prudentia, quam reliquæ virtutes morales, quantum ad suum esse entitativum, & essentiale habent rationem habitus, vt latè demonstrat Aristoteles intèr alia quàm plura loca specialitèr in superiori libro secundo capite 5. & 6. Ergò prudentia, & omnes aliæ virtutes morales secundum suas proprias entitates, & substantias clauduntur in eadem specie; àc per consequens, inter se coincidunt realiter, & specificè.

SECVNDO Arguitur, ea, quæ secundum realitatem, & proprium esse formale conveniunt in eadem ratione formalissima, & indivisibili; etiam videntur coincidere specificè, seu pertinere ad eandem speciem, vt apparet per inductionem percurrendo omnia illa, quæ habent similem convenientiam. Sed prudentia, & omnes virtutes morales secundùm realitatem, & quantum ad suum proprium esse formale conveniunt in eadem formalissima ratione indivisibili. Ergò prudentia, & reliquæ virtutes morales coincidunt inter se realitèr, & specificè. Maior videtur certa, & minorem probo; vltimum potentiæ propriè acceptum, dicit entitatem formaliter indivisibilem; cùm vltimum in quacunque linea habeat rationem termini terminantis eandem lineam; & terminatio vniuscuiusque rei proprie efficiatur per aliquod indivisibile. Sed tàm prudentia, quàm cæteræ aliæ virtutes morales conveniunt in eo quod sint vltimum potentiæ; ex eo quod sunt virtutes, & de ratione virtutis est, quod sit vltimum potentiæ vt docet Philosophus libro 1. de Cœlo, & Mundo. Ergò prudentia, & reliquæ virtutes morales, quantum ad realitatem, & esse specificum conveniunt in eodem esse formali indivisibili; àc per consequens, coincidunt realiter, & specificè inter se.

TERTIO Arguitur ex doctrina, quam tradit Divus Augustinus libro secundo de Libero Arbitrio capite decimo nono: vbi loquens generaliter, & sine aliqua restrictione; aut determinatione de virtutibus, inquit: quod virtus est bonus vsus liberi arbitrij. Sed bonus vsus liberi arbitrij secundum realitatem, & substantiam videtur esse eiusdem rationis specificè absolutè loquendo, de tali vsu. Ergò prudentia, & reliquæ virtutes morales conveniunt in eadem ratione formali specifica, & sic debent convenire in eadem specie, habendo, & ostendendo dictam coincidentiam specificam.

QVARTO Arguitur, ea, quæ constituuntur per eandem rationem formalem, attinent ad eandem speciem. Sed prudentia, & cæteræ aliæ virtutes morales constituuntur per eandem rationem formalem. Ergò prudentia, & cæteræ aliæ virtutes morales conveniunt, & realiter coincidunt in vna, & eadem specie. Maior per inductionem constat: ideò enim omnes homines sunt eiusdem speciei, quia in eadem ratione formali constitutiva eorum conveniunt, & idem pariformiter datur in equis, leonibus, & cæteris alijs rebus habentibus similem convenientiam. Et minorem probo; prudentia enim in ordine ad suam constitutionem respicit vnam, & eandem determinatam rationem formalem. Sed per eandem rationem, per quam constituitur prudentia; constituuntur etiam cæteræ morales virtutes. Ergo prudentia; & reliquæ virtutes morales constituuntur, per eandem rationem formalem. Vltimam minorem, in qua sola videtur esse difficultas, sic probo; per id videtur constitui formaliter quælibet res, quo posito ponitur ipsa res, & quo ablato talis res aufertur. Sed prudentia, & reliquæ virtutes morales taliter se habent, quod posita prudentia ponuntur cæteræ virtutes, & ablata eadem prudentia aliæ virtutes non subsistunt, sed defficiunt. Ergò per ipsam prudentiam, seu per eandem rationem, per quam prudentia constituitur, constituuntur etiam cæteræ virtutes morales. Ac per consequens, omnes dictæ virtutes debent fundare, & habere inter se realem, & specificam coincidentiam.

QVINTO Arguitur, si prudentia, & aliæ virtutes morales non coinciderent inter se formaliter, & essentialiter, ita vt convenirent, & coinciderent in eadem formalissima ratione, non posset prudentia prædicari; & verificari essentialiter de alijs virtutibus moralibus. Sed prudentia prædicatur essentialiter, & verificatur de cæteris virtutibus moralibus. Ergò prudẽtia, & reliquę virtutes morales coincidunt formaliter intra eandẽ speciem. Maior videtur certa, & minorem probo: diffinitio virtutis, quàm tradit

dit Philosophus in superiori lib. 2. cap. 6. prædicatur essentialiter, & verificatur de omni virtute morali. Sed in illa diffinitione continetur prudētia; scilicet, *Prout prudens determinauerit.* Ergo prudentia prædicatur essentialiter, & verificatur de omnibus virtutibus moralibus; ac per consequens, prudentia coincidit cum eis formaliter, ita vt pertineant ad eandem speciem.

SEXTO Arguitur, ex doctrina, quam tradit Philosophus in superiori lib. 2. cap. 6. vbi ad explanandum propium conceptum, & rationem virtutis, ad tradendam illius diffinitionem, præmittit sequentem doctrinam dicens. *Virtus igitur mediocritas est quædam: cum sit ipsius medij coniectatrix. Præterea peccare quidem multis modis contingit. Malum enim est infiniti (vt Pythagorici putant) bonum verò finiti. At recte agere vnicè. Quapropter, & alterum facile, & alterum difficile est. Facile quidem non attingere signum: difficile autem illud attingere. Et ob hoc igitur exuperatio quidem, atque defectio vitij est, mediocritas verò virtutis. Vno namque modo bonus est, multisque nefandus.* Ex qua doctrina sic argumentor; cum enim de ratione virtutis sit, quod faciat bonum habentem, & benè operantem; si prudentia, & reliquæ virtutes morales non coinciderent inter se realiter formaliter ita vt essent eiusdem speciei, sed essent formaliter, & specificè differentes; haberent diversum modum operandi, & sic operari, aut agere rectè non contingeret vnicè, sed multis modis, & similiter facere bonum, non esset vno tantum modo, sed diversimodè iuxta differentiam virtutum, sed secundum Aristotelem agere rectè, & constituere hominem bonum solum contingit vnicè, seu vnico tantum modo. Ergò secundum doctrinam Aristotelis admittendum videtur, quod prudentia, & aliæ virtutes morales non multiplicant realiter, & specificè virtutes, sed quod in eadem virtute coincidant.

SEPTIMO Arguitur: ex doctrina Tullij libro quarto de Tusculanis quæstionibus, vbi docet, quod sicut se habet sanitas, aut pulchritudo in corpore sic se habet virtus in anima: tunc sic; eo modo comparantur, & se habent virtutes respectu animæ, sicut in linea materiali se habent dispositiones; scilicet pulchritudo, & sanitas respectu corporis. Sed omnes sanitates inter se cōpotatæ, etiam si admittant differentiam accidentalem secundum magis; & minus: tamen videntur esse eiusdem speciei: & similiter omnes pulchritudines. Ergo etiam omnes virtutes debent observare idem incomparatione ad animam; & sic omnes debent esse eiusdem speciei.

OCTAVO Arguitur, omnes virtutes, quatenus tales virtutes sunt, respiciunt idem formale specificativum. Ergò omnes debent attinere ad eandem speciem, & habere identitatem specificam. Antecedens probo, formale specificativum cuiuslibet potentiæ, habitus, & virtutis est illud obiectum, quod principalius respicit per se, seu circà quod formaliter, & principaliter versatur. Sed omnes virtutes, per se formaliter, & principalissimè respiciunt idem obiectum. Ergò omnes virtutes, quatenus tales virtutes sunt, habent idem formale specificativum. Minorem, in qua est difficultas, sic suadeo: omnis virtus, quatenus talis virtus est teste Aristotele, libro septimo Physicorum textu decimo septimo, est dispositio perfecti ad optimum; & sic respicit pro formali, & principalissimo obiecto, optimum. Sed optimum, ad quod homines per virtutes ordinantur, & ad quod possunt ordinari, est Deus, qui est tantum vnus, vt late probat Divus Augustinus libro primo de Moribus Ecclesiæ, capite vndecimo: & libro secundo capite tertio quarto, & sexto. Ergo omnes virtutes, quatenus tales virtutes sunt formaliter, & principaliter respiciunt idem obiectum, & sic omnes habent idem specificativum: ob quod debent habere convenientiam, & coincidentiam in eadem specie.

NONO Arguitur. Virtus, inquantum virtus est, videtur habere rationem transcendentis. Sed id, quod est transcendens, quatenus tale, non habet aliquas differentias. Sed omnia ad illud attinentia coincidunt in eadem ratione transcendentali. Ergò etiam virtutes, secundum rationem virtutum non admittunt differentias, sed inter se debent habere coincidentiam. Cætera videntur certa, & maiorem sic ostendo; si virtus non transcenderet omnia, ita vt de omnibus verificaretur; maximè quia non transcenderet peccatum; & in peccato reperiretur. Siquidem semel reperta ratione virtutis in peccato, non est causa aliqua, ob quam transcendentaliter non conveniat cæteris alijs virtutibus. Sed virtus reperitur

in peccato; vt constat ex illo Apostoli 1. ad Corinthios capite 15. virtus peccati lex. Ergo virtus, inquantum virtus habet rationem transcendentis; & sic non habet aliquas differentias. Sed omnes virtutes debent habere inter se coincidentiam, ita vt coincidant in vna, & eadem specie.

DECIMO Arguitur; omnis virtus humana ad hoc videtur reduci, & in eo videtur consistere, quod sit bonitas hominis; cum ratio virtutis absolutè loquendo, stet in eo, quod faciat bonum habentem. Sed bonitas hominis est eiusdem speciei in omnibus hominibus, sicut, & natura humana, quam rectificat. Ergo etiam omnes virtutes humanæ, seu morales debent esse eiusdem speciei; fundando, & habendo inter se dictam convenientiam, & coincidentiam specificam.

VNDECIMO Arguitur, vita humana absolutè sumpta, tam secundum suam substantiam, quàm secundum rectitudinem, quam adquirit, seu participat est vna, & eadem secundum speciem. Ad eum modum, quo quælibet qualitas determinata; sivè consideretur in statu imperfecto, secundum quod est remissa, sivè in statu perfecto, quando est intensa, semper conservat idem esse specificum: quia maior, & minor perfectio intra rem eandem non diversificant, aut multiplicant speciem illius rei. Sed tam prudentia, quàm omnes aliæ virtutes morales attinent ad rectitudinem vitæ humanæ; siquidem vt testatur Divus Augustinus libro secundo de Libero Arbitrio. cap. 19. virtus absolutè loquendo de illa, est bona qualitas mentis, qua rectè vivitur; ideſt, præstans vitæ humanæ rectitudinem, & perfectionem. Ergo tàm prudentia, quàm reliquę virtutes morales debent attinere ad eandem speciem, & coincidere in ea.

DVODECIMO Arguitur; si prudentia non coincideret specificè cum alijs virtutibus moralibus, non attribuerentur ei propriè, & legitimè effectus attinentes ad reliquas virtutes morales. Sed prudentiæ attribuitur communiter, quod causet, aut præstet effectus aliarum virtutum moralium. Ergo omnes virtutes morales debent esse eiusdem speciei cum prudentia. Maior videtur certa, ex eo, quod vnitas, & diversitas specifica virtutum desumitur, & agnoscitur ex vnitate, & diversitate actuum, & effectuum, quos causant; & sic, si prudentia, & aliæ virtutes morales non coinciderent in eadem specie, sed essent virtutes specie differentes, non possent causare eundem actum, seu effectum; quare prudentia per se non posset exercere actus legitimè attinentes ad virtutes morales. Et minorem probo; prudentiæ enim attribuitur, quod faciat appetitum rectum. Sed rectificare appetitum; seu potentias appetitivas, est proprium virtutum moralium, vt per se patet. Ergo prudentiæ attribuitur; & competunt effectus propriè, & legitimi virtutum moralium, & sic debet participare idem esse specificum, ita vt secundum speciem coincidat cum eis.

DECIMO Tertio arguitur ex quadam doctrina, quam tradit Divus Augustinus in libro primo de Moribus Ecclesiæ cap. 15. vbi generaliter loquens de virtutibus, dicit: quod omnis virtus est amor. Ex qua quidem doctrina sic argumentor. Amor cum sit determinatus actus voluntatis; etiam si admittat aliquas differentias accidentales, tamen secundum suum esse entitativum, & quasi substantiale, videtur constituere vnam determinatam speciem; ad quam omnis amor pertineat. Sed de omnibus virtutibus in vniversali consideratis dicit, & docet D. Augustinus, quod sunt amor. Ergò omnes virtutes humanæ, quatenus tales virtutes sunt, conveniunt in eadem specie, & sic habent specificam convenientiam, aut coincidentiam.

DECIMO Quarto arguitur; prudentia, & reliquæ virtutes morales simul dantur, & coexistunt in eodem homine. Sed in eodem homine nõ videntur posse simul existere plures virtutes specie differentes. Ergò prudentia, & aliæ virtutes morales non possunt fundare, & habere inter se specificam distinctionem, sed debent coincidere in eadem specie. Maior constat, & minorem probo; duæ naturæ specie differentes non possunt simul dari in eodem homine; vt per se patet. Sed si in eodem homine darentur simul plures virtutes specificè differentes darentur etiam duæ naturæ; siquidem vt docet Tullius in Rhetorica lib. 2. de Inventione: *Virtus est habitus per modum naturæ consentaneus rationi.* Ergo in eodem homine non possunt coexistere plures virtutes specie differentes. Et sic prudentia, & aliæ virtutes morales debent esse eiusdem speciei.

DECIMO Quinto arguitur ex doctrina, quam tradit Philosophus in

in capite præcedenti duodecimo, vbi de prudentia dicit, aut quod est pars omnium aliarum virtutum; aut quod omnes aliæ virtutes, præter sapientiam, sunt partes illius. Ex qua doctrina sic argumentor; totum, & pars illius, si inter se comparentur, non ostendunt, aut habent distinctionem specificam; sed potius conveniunt in eadem specie, & coincidunt in eodem individuo. Sed prudentia, & reliquæ virtutes morales inter se comparatæ, se habent vt totum, & pars. Ergò inter se non debent admittere, aut habere distinctionem specificam, sed potius convenientiam in specie, & coincidentiam intra idem individuum.

DECIMO Sexto arguitur; si prudentia esset virtus specie distincta ab alijs virtutibus moralibus; vel prudentia non esset virtus, vel esset superflua. Sed prudentia habet, quod sit virtus, & perfectissima virtus, & nullo modo habet, quod sit superflua. Ergò inter prudentiam & alias morales virtutes non est admittenda specifica distinctio. Cætera constant, & maiorem probo; prudentia enim, & virtutes morales versantur circà eandem materiam; scilicet circà agibilia; & cum hoc ita sit; inquiro: vel prudentia per se rectè disponit illa agibilia, seu ea rectificat: vel non? Si ea rectificat: tanquàm vera virtus. Ergò otiosæ, & superfluæ sunt aliæ virtutes morales; si quidem ad rectificandam vnam, & eandem materiam sufficit vna, & eadem virtus. Si autem talem materiam, non rectificat. Ergò non habet rationē virtutis, & est superflua. Et sic ex distinctione specifica inter prudentiam, & alias virtutes morales, ex omni capite sequuntur absurda, seu inconvenientia; & cum hæc non sint admittenda, nec admittendum est; quod tales virtutes inter se admittant distinctionem specificam, sed insistendum est in eo, quod realitèr, & specifice coincidant.

DECIMO Septimo arguitur; si propter aliquam rationem prudentia deberet habere distinctionem specificam ab alijs virtutibus moralibus, maximè quia virtutes morales exercent varios, seu valde differentes actus. Sed hoc non sufficit, vt tales virtutes non contineantur intra prudentiam, & coincidant cum illa. Ergò non est ratio, ob quam debeamus inter dicta extrema admittere specificam distinctionem, & sic potius est insistendum in eo, quod specificè non distinguantur. Maior videtur certa; ex eo quod ablata varietate, aut differentia actuum, non est caput, vnde colligatur, aut comprobetur specifica distinctio inter prædictas virtutes. Et minorem probo; eubulia, sagacitas, gnome, & prudentia præceptiva, exercent valde differentes actus, quales sunt, actus investigandi, & iudicandi, tàm modo regulari, & ordinario, quàm modo elevatissimo, & extraordinario, & etiam actus præcipiendi. & tamen talis differentia, aut diversitas actuum non obstat, ad hoc vt omnes virtutes, à quibus tales actus originantur, & procedunt, contineantur intra prudentiam, & cum illa coincidant. Ergò similitèr non obstabit, quod virtutes morales exerceant plures, & valdè differentes actus, ad hoc vt contineantur intra prudentiam, & cum illa coincidant.

DECIMO Octavo arguitur; eadem ratio datur ad hoc, vt prudentia cōtineat in se alias virtutes cardinales, & cum illis coincidat, ac datur ad hoc vt generalitèr contineat cæteras alias virtutes morales inferiores respectu cardinalium, & coincidat cum omnibus; siquidem intra eandem lineam, qui potens est ad magis, etiam est potens ad minus & omnes virtutes morales pertinent ad eandem lineam moris. Sed prudentia cōtinet in se alias virtutes cardinales, & coincidit formalitèr, & specificè cum eis. Ergò etiam debet generalitèr continere omnes alias virtutes morales particulares, fundando coincidentiam cum illis. Maior ex adiunctis apparet certa, & minorem probo; id, quod continet in se propriam rationem formalem, & specificam alterius; etiam videtur continere illam rem, cuius rationem formalem continet; illud enim, quod continet rationem formalem, propriam, & specificam hominis, etiam videtur continere ipsum hominem, & cum eo specificè coincidere; & sic pariformitèr in alijs rebus. Sed prudentia continet in se propriam rationem formalem cæterarum virtutum cardinalium. Ergò etiam continet formalitèr, & specificè alias virtutes cardinales. Cætera apparent certa, & vltimam minorem probo, ratio formalissima iustitiæ, est æquitas, seu rectitudo; & ratio formalis, & proprijssima temperantiæ, est moderatio, seu attemperatio; & tandem propria, & maximè formalis ratio fortitudinis, est cōformitas animi; vt constat ex conceptu proprio

prio talium virtutum. Sed prudentia propriè, & formaliter includit in se tales rationes, vt expressè docet Divus Gregorius libro 22. Moralium capite 1. dicens: quod non est vera prudentia, quæ iusta, & temperans, & fortis non est. Ergò prudentia continet in se propriam rationem formalem attinentem ad singulas alias virtutes cardinales; & sic videtur continere illas quantum adesse specificum; ac per consequens, cæteras alias virtutes morales; coincidendo specificè cum illis.

DECIMO Nono arguitur contrà secundam conclusionem ad probandum, quod prudentia, & virtutes morales non habeant inter se talem connexionem, & dependentiam, quod non possit dari vna sinè omnibus alijs. Virtutes morales sumptæ initiativè, seu fundamentaliter pro illa propensione innata, quæ ab ipsa natura adest hominibus in ordine ad adquirēdas virtutes habituales, videntur habere potiorē rationē ad hoc vt inter se connectantur, quā habent virtutes morales habituales, & perfectæ; tùm ex eo quod sunt magis naturales, ob quod videntur magis necessariæ, & inter se dependentes: tum quià sunt proximiores radici, seu naturæ rationali, quàm aliæ virtutes habituales adquisitæ, quæ istas virtutes nativas præsupponunt, & istis mediantibus adveniunt animæ, seu naturæ rationali ad perficiendum eam. Ob quod etiam inter se sunt magis propinquæ, & magis connexæ, quam virtutes perfectæ, & habituales. Sed non obstante tali maiori approximatione, & ratione ad habendam, & conservandam connexionem, quam habent virtutes nativæ morales, non connectuntur inter se taliter; quod non possint dari vna sinè alijs; sed multotiès experitur in hominibus, quod aliqui habent propensionem, & specialem inclinationē ad opera vnius, vel alterius virtutis moralis in particulari: scilicet ad liberalitatem, vel ad fortitudinem, & quod non ostendunt habere similem propensionem ad opera aliarum virtutum; manifestando habere aliquas virtutes morales nativas, seu fundamentales, & non habere omnes. Ergò etiam in linea virtutum moralium perfectarū, & habitualium; etiam si inter illas detur aliqua conuenientia, conformitas, & connexio; non tamen debet esse talis conditionis, quod non possit dari vna virtus sinè alijs; sed optimè potest componi, & stare, quod quælibet virtus moralis habitualis, & perfecta detur in statu perfectissimo absque eo quod dentur aliæ.

VIGESIMO Arguitur: non potest dari effectus aliquis, quin præcedat, aut præsupponatur causa, à qua dependet esse, seu productio, & conservatio talis effectus. Sed stat optimè, quod præcedat, aut interveniat causa ad generationem, seu adquisitionem, & conservationem vnius virtutis moralis habitualis, & non interveniat similis causa ad generationem, seu adquisitionem, & conservationem aliarum virtutum eiusdem lineę. Ergò bene potest componi, & stare, quod detur vna virtus moralis habitualis, absque eo quod dentur aliæ. Maior patet, & minorem probo; causa legitima, per quam generantur, seu adquiruntur, & habentur virtutes adquisitæ, est assuefactio, vt demonstrat Aristoteles in superiori libro secundo capite 1. & 2. Sed potest dari assuefactio in materia vnius virtutis, nempe temperantiæ, aut mansuetudinis, & non in materia aliarum, vt patet. Ergò potest dari causa legitima, & propria ad generationem vnius virtutis moralis habitualis, & non ad generationem aliarum; ac per consequens, poterit dari vna virtus moralis habitualis sine alijs.

VIGESIMO Primo arguitur; magnificentia, & magnanimitas sunt veræ, & perfectissimæ virtutes attinentes ad lineam moralium. Sed aliæ virtutes morales possunt dari sinè magnificentia, & magnanimitate. Ergò virtutes morales non sunt taliter connexæ inter se, & cùm prudentia, quod non possit dari aliqua sinè omnibus alijs. Maior constat, & minorem probo; secundum Aristotelem in superiori libro quarto capite 2. inops non potest esse magnificus; & tamen stat benè, quod inops habeat temperantiam, fortitudinem, mansuetudinem, & affabilitatem. Ergò imprimis aliæ plures virtutes morales possunt esse sinè magnificentia. Deinde in eodem libro quarto capite 3. dicit ipse Philosophus, quod ille homo, qui parvis est dignus, & his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est. Ecce vbi Philosophus admittit in aliquibus hominibus temperantiam sinè magnanimitate. Sed temperantia est vera virtus moralis. Ergò benè etiam stat, quod aliqua virtus moralis detur, seu existat sinè magnanimitate; ac per consequens, virtutes morales non connectuntur taliter inter se, & cum prudentia, quod nunquam possit

sit dari vna sinè alijs, sed optimè poterit componi alias sinè alijs existere.

VIGESIMO Secundo arguitur à paritate desumpta ex virtutibus intellectualibus. Non enim est minus capax, nec minus dignus rectificationis virtuosæ intellectus, quàm voluntas, & aliæ potentiæ appetitivæ, nec virtutes intellectuales sunt minus efficaces ad præstandam directionem, & rectificationem intellectui, quàm virtutes morales ad tribuendam suam perfectionem, & rectificationem potentijs appetitivis; vt constat considerando, & penetrando propriam rationem attinentem ad virtutes vtriusque lineæ. Sed in linea virtutum intellectualium potest quis habere vnam virtutem sinè alijs, nempe artem sine scientia, scientiã sinè sapientia, aut prudentia. Ergò etiam poterit quilibet homo habere vnam virtutem moralem sine alijs.

VIGESIMO Tertio arguitur, si virtutes morales inter se connecterentur, & fundarent necessariam dependentiam inter se talitèr quod vna non posset sine alijs existere; maximè propter vnionem, & convenientiam, quam habent in prudentia. Sed vnio, & convenientia, quam habent virtutes morales in prudentia, nõ est sufficiens ad hoc, vt vna non possit existere sine alijs. Ergò virtutes morales non fundant inter se talem dependẽtiam, nec habent talem connexionem, quod vna non possit existere, quin existant omnes aliæ. Maior est certa: quià ablata prudentia, etiam videtur auferri nexus, aut vinculum, quo virtutes morales inter se habent colligationem, & connexionem. Et minorem probo; si vnio, & convenientia, quam habent in prudentia virtutes morales esset sufficiens ad inducendam, seu adducendam necessariam coexistentiam earum, hoc esset; quia non posset dari prudentia in ordine ad dirigendam vnam virtutem moralem, quin simul daretur prudentia ad dirigendas omnes virtutes ejusdem lineæ moralis. Sed optimè stat, quod detur prudentia circa vnam virtutem moralem, & non circà aliam; sicut componitur, & stat optimè, quod aliquis sit benè intelligens agibilia, quæ pertinent ad vnam virtutem moralem, nempè ad tẽperantiam, absque eo quod sit benè intelligens, aut benè intellectivus eorum agibilium, quæ pertinent ad aliam, aut alias virtutes morales, vt ad iustitiam, vel fortitudinem. Ergò vnio, & convenientia, quam habent virtutes morales in prudentia non est sufficiens ad hoc, vt fundent tales virtutes necessariã coexistentiam; & sic optimè componitur, quod quælibet earum possit existere sine alijs.

VIGESIMO Quarto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur, & amplius vis illius declaratur. Sicut prudentia ex se habet, quod sit habitus agẽdi vera cum ratione, seu quod versetur circà directionem, & rectificationem agibilium; ita pariformitèr, ars absolutè sumpta habet, quod sit habitus factivus vera cum ratione, seu habitus versans circà directionem, & rectificationem factibilium, vt docet Aristoteles in capite quarto, & quinto huius præsentis libri. Sed stat optimè, quod aliquis habeat perfectam cognitionem aliquorum factibilium per determinatam artem, & nõ habeat cognitionem perfectam, seu artẽ ad quam pertinent alia factibilia. Ergò etiam stabit optimè, quod quis habeat perfectam cognitionem, & prudentiam in ordine ad directionem aliquorum agibilium, & non aliorum. Et cum agibilia propriè pertineant ad virtutes morales, componetur, & stabit benè, quod quis habeat aliquam, aut aliquas virtutes morales, absque eo quod habeat alias.

VIGESIMO Quinto arguitur; ex doctrina, & authoritate Venerabilis Bedæ, quam sibi objcit Angelicus Magister. Nàm Venerabilis Beda super Lucam dicit: quod Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quàm extollantur de virtutibus, quas habent. Sed hoc dictum propriè videtur attinere ad virtutes morales, & de eis intelligi. Ergò in linea virtutum moralium possunt dari aliæ sinè alijs; àc per consequẽs inter se non fundant, aut habent talem connexionem, quod petant necessariam coexistentiam.

VIGESIMO Sexto arguitur, charitas habitualis, cum sit perfectissima virtus attinens formalitèr ad rectificationem, & perfectionem partis appetitivæ, est virtus moralis. Sed charitas potest dari sine alijs virtutibus moralibus adquisitis. Ergò virtutes morales adquisitæ talitèr se habent inter se, quod aliæ sine alijs possunt dari. Maior patet, & minorem probo; si enim aliquis adultus maximè deditus, & versatus in vitijs accedat ad pœnitentiam, & per eam iustificetur, in ipsa iustificatione accipit habitum

bitum charitatis, & permanet cùm virtute charitatis dùm conservat statum iustificationis; & tamen non statim ac iustificatur, adquirit, aut participat habitus aliarum virtutum moralium: quia circà eas, aut earum operationes manet cùm speciali difficultate, quam experitur propter consuetudinem viciosam præcedentem, quæ quidem difficultas videtur provenire ex permanentia habituum viciosorũ, qui non possunt componi, aut compati cùm illis virtutibus moralibus, quibus correspondent. Ergò charitas habitualis potest dari sine alijs virtutibus moralibus adquisitis; & sic virtutes morales adquisitæ non fundant inter se necessariam coexistentiam.

VIGESIMO Septimo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Nàm in omnibus baptizatis, sicut per baptisimum datur gratia, etiam datur, & existit charitas, quæ semper quantum ad suum esse habituale comitatur gratiam. Sed non in omnibus baptizatis datur prudentia; vt apparet in morionibus, seu simplicibus, & infreneticis. Ergò benè stat, quod detur aliqua virtus moralis sinè eo quod detur prudentia; àc per consequens, idem, aut simile poterit contingere à patitate in omnibus.

VIGESIMO Octavo arguitur, virginitas, secundum Divum Cyprianũ, & vt communiter admittitur, est quædam virtus moralis, attinens ad lineam castitatis. Sed quam plures homines non habentes talem virtutem; immò, & existentes in statu impossibilitatis habendi, aut conservandi eam possunt habere quàm plures ex alijs virtutibus moralibus. Vt apparet in pluribus coniugatis iustè, & laudabiliter viventes. Ergò virtutes morales taliter inter se non fundant talem connexionem, quod debeant necessariò coexistere.

VIGESIMO Nonò arguitur, virtutes humanæ, generaliter loquendo de illis; scilicet tàm de moralibus, quàm de intellectualibus, conveniunt hominibus ratione humanarum potentiarum; tùm quia vt dicit Aristoteles virtus est vltimum potentiæ; ob quod debet præsupponere potentiam, tanquam fundamentum, quod terminat; tùm quia virtutes humanæ de quibus in præsenti est quæstio, sunt habitus, & solùm cõveniunt potentijs, seu solum subiectantur immediatè in potentijs, & ratione illarum conveniunt hominibus. Ergò eo modo est philosophandum de virtutibus humanis bitualibus, ac de potentijs, ad quas consequuntur. Sed humanæ potentiæ non fundant, aut habent inter se necessariam connexionem in existendo, sed multoties dantur in hominibus aliæ sinè alius. Scilicet visus sinè auditu, vt apparet in surdis, & auditus sinè visu, vt in cæcis. Et sic de alijs potentijs inter se comparatis. Ergò etiam poterunt dari aliquæ virtutes morales sinè alijs, absque eo quod inter se habeant connexionem necessariam in ordine ad coexistendum.

DENIQVE Arguitur, si virtutes morales inter se, & cum prudentia connecterentur, fundando talem dependentiam, quod aliæ sinè alijs, aut sinè omnibus nõ possent existere; talis connexio cõveniret eis, aut ratione primi principij, aut vltimi finis, à quo dependent, vel ratione subiecti, cui adhærent. Vel ratione obiecti, quod per se respiciunt, & circà quod principaliter versantur. Sed ex nullo ex dictis capitibus possunt fundare, & habere dictam connexionem ad coexistendum. Ergò nullo modo potest salvari, quod prudentia, & aliæ virtutes morales inter se connectantur necessariò ad coexistendum. Maior apparet certa; siquidem ablatis illis medijs non apparet, in quo alio possit talis necessaria connexio fundari. Et minorem probo, per partes; & imprimis, quod dicta connexio non possit desumi, aut provenire à primo principio, aut vltimo fine, à quibus dependent dictæ virtutes, suadetur sic: quià primum principium, à quo procedunt, & dependent, tàm prudentia, quàm reliquæ virtutes morales, & vltimus finis, ad quem ordinantur, est Deus, vt per se patet. Sed habitudo, quam prudentia, & reliquæ virtutes morales fundant in ordine ad Deum tanquam ad primum principium, & vltimum finem earum, non est sufficiens ratio, aut causa ad suadendam dictam connexionem necessariam ad coexistendum; quià cum talis habitudo, & dependentia sit generalis omnibus creaturis; iam omnes creaturæ haberent similem connexionem, & fundarent necessitatem ad coexistendum, quod quam falsum sit, satis docet experientia, indicans aliquas creaturas corrumpi, & alias permanere. Ergò imprimis ratione principij primij, & vltimi finis, à quibus virtutes dependent, non possunt fundare, aut habere prædictam convenientiam, & connexionem. Deinde non ratione subiecti, cui tales virtutes insunt; quià tale subiectum, aut est subiectum *quo*, & proximum;

ximum: aut ſubiectum *quod*, & remotum. Et ſi attendamus ad ſubiectum *quo*; cum tale ſubiectum ſint potentiæ humanæ realiter diſtinctæ, & ſeparabiles, tam inter ſe, quam ab anima, ratione talium potentiarum potius videtur fundare tales virtutes ſeparabilitatem, & independentiam, quàm neceſſariam connexionem ad coexiſtendum. Si autem attendamus ad ſubiectum *quod*, cum tale ſubiectum ſit anima, vel homo; iam omnia ea, quæ ſubiectantur in anima, vel in homine haberent ſimilem connexionẽ, & coexiſtentiam, cuius contrarium experimur. Denique conſiderando obiecta attinẽtia ad tales virtutes, non reſpiciunt idem formale obiectum, ſed obiecta formalia valdè diverſa, vt apparet ſingulas prædictas virtutes conſiderando per comparationem ad propria obiecta. Sed obiecta formaliter diverſa non fundant in ſeparabilitatem, ſed potius ſeparationem vnius ab alio. Ergò ex nullo extribus prædictis medijs, ſeu capitibus poteſt ſalvari: quod virtutes morales habeant neceſſariam connexionem cum prudentia, & inter ſe taliter, quod non poſsit dari vna, quin dentur omnes.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, conceſſa etiam maiori, & minori, diſtinguo conſequens. Ergò prudentia, & reliquæ virtutes morales claudũntur in vna, & eadẽ ſpecie: diſtinguo conſequens, in vna, & eadem ſpecie ſubalterna qualitatis, concedo conſequentiam. In vna, & eadem ſpecie athoma virtutis, nego conſequentiam. Quia quod aliqua conveniant, & contineantur in aliqua ſpecie ſubalterna ſuperiori; in qua fundant, & habent convenientiam genericam, non aufert, quod ſecundum alias rationes magis particulares habeant diſtinctionem ſpecificam, & quaſi contrapoſitionem inter ſe; vt apparet diſcurrendo per omnia genera rerum. Nam homo, leo, & equs conveniũt in ſpecie ſubalterna viventis ſenſibilis, & intra talem ſpeciem continentur, & ſimul cum hoc habent, quod ſecundum ſuas rationes particulares, ſeu differentias athomas conſtituant diverſas ſpecies animalis, habentes inter ſe contrapoſitionem. Et pariformiter in præſenti materia; quanvis enim verum ſit; quod tan prudentia, quam reliquæ virtutes morales conveniant in determinata ſpecie qualitatis; nempe in habitu, qui conſtituit ſpeciem ſubalternam attinentem ad illud prædicamentum; tamen hoc nõ tollit, quod intra rationem genericam habitus habeant ſuas determinatas differentias; & conſtituant ſpecies valde diſtinctas, ratione quarum, ſeu in quibus oſtendant diſtinctionem realem, & ſpecificam.

AD Secundum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem, ea, quæ conveniunt in vna, & eadem ratione formaliſsima, & indiviſibili: videntur etiam convenire, ſeu coincidere ſpecificè, diſtiguo maiorem; eo modo, quo fuerit ratio formalis, in qua conveniunt, cõcedo maiorem. Aliter, nego maiorem. Sed prudentia, & omnes aliæ virtutes ſecundum realitatem conveniunt in eodem eſſe formali indiviſibili, diſtinguo minorem; conveniunt in eo, tanquam in ratione generica, concedo minorem. Cõveniunt, tanquam in ratione athoma, nego minorem, & conſequentiam. Nam etiam ſi omnes virtutes conveniant in eo, quod ſint vltimum potentiæ, ſeu perfectiones potentiarum determinantes ipſas potentias ad vltimum; quod poſſunt intra determinatam lineam; tamen cum talis ratio vltimi diverſiſsimo modo eis conveniat, ſit conſequens, quod non obſtat talis convenientia generica ad hoc, vt prudentia, & cæteræ aliæ virtutes morales habeant inter ſe realem, & ſpecificam diſtinctionem. Præter quam quòd quando Ariſtoteles attribuit virtutibus: quod ſint vltimum potentiæ, non loquitur determinatè de ipſis virtutibus conſideratis, quantum ad ſuum eſſe formale, ſed de obiectis correſpondentibus eiſdẽ virtutibus, vt exponit Angelicus Parens, & Præceptor 1. 2. quæſt. 55. articulo 1. in ſolutione ad primum dicens: *Quod quandoque virtus dicitur id, ad quod eſt virtus, ſcilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius, ſicut fides dicitur quandoque id, quod creditur, quandoque vero ipſum credere, quandoque autem ipſe habitus, quo creditur. Vnde quando dicitur, quod virtus eſt vltimum potentiæ, ſumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim, in quo vltimo potentia poteſt, eſt id, ad quod dicitur virtus rei; ſicut ſi aliquis poteſt ferre centum libras, & non plus, virtus eius conſideratur ſecundum centum libras, non autem ſecundum ſexaginta.* Et quomodocunque ſumatur vltimum; ſemper ſalvatur, quod virtutes morales, tum inter ſe; tum in comparatione ad prudentiam habeant rationes diverſas, ſufficientiſsimas per ſe ad conſtituendas diverſas ſpecies; & quod eas conſtituant, & ſpecificè diſtinguantur AD

AD Tertium argumentum respondetur; quod quando D. Augustinus attribuit generalitèr omni virtuti, quod sit vsus liberi arbitri; non est sensus, quod virtutes quantum ad suam substantiam, seu esse habituale, consistant in actu liberi arbitri; sed sensus, & intelligentia illius doctrinæ stat in eo, quod omnes virtutes humanæ, secundùm suum esse habituale ordinantur ad actus dependentes à libero arbitrio, seu ab vsu, & exercitio illius. Vndè Angelicus Magister loco vbi proximè, exponens præfatam doctrinã Divi Augustini, inquit: *Bonus vsus liberi arbitrij dicitur esse virtus: quia scilicet est id, ad quod ordinatur virtus, sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis, quàm bonus vsus liberi arbitrij.* Et hoc non tollit, quod intra illam convenientiam, quam virtutes morales habent in operando liberè; vlterius obtineant alias differentias athomas, ratione quarum habeant specificam distinctionem.

AD Quartum argumentum respondetur distinguendo maiorem; ea, quæ constituuntur per eandem rationẽ formalem, attinent ad eandem speciem, distinguo maiorem, eo modo, quo fuerit ratio formalis, omitto maiorem. Aliter, nego maiorem. Sed prudentia, & cæteræ aliæ virtutes morales constituuntur per eandem rationem formalem, distinguo minorem, per eandem rationem formalem generi-cam, transeat maior. Per eandem rationem formalem specificam athomam, nego minorem, & consequentiam. Nec contrà hoc convincunt aliquid probationes iniunctæ: nàm prudentia non est ratio formalis constitutiva virtutum; etiam si virtutes non possint dari sinè prudentia, nec prudentia possit existere; quin simul existant virtutes: quia multoties contingit, quod aliqua, quanvis inter se habeant magnã diversitatem, tamen fundent inter se talem dependentiam, quod naturalitèr non possit dari vnum sine alio. Nàm homo non est eiusdem speciei cum quantitate, aut calore. Cum homo secundùm suam speciem sit substantia, & quantitas, & calor sint accidentia, & inter substantiam, & accidens non solùm detur distinctio specifica, verum etiam generica, & tamen naturalitèr loquendo, non potest dari homo, absque eo quod habeat calorem, & quantitatem. Et similitèr discurrendo per alias res invenitur; quod aliqua habentia inter se specificam, aut genericam distinctionem, talitèr connectantur, & inter se dependeant, quod non possit esse vnum sine alio. Quare ex eo quod inter prudẽtiam, & alias virtutes morales detur talis dependentia, quod posita prudentia perfecta, ponantur virtutes morales, & ablata eadem prudentia, dictæ virtutes auferantur; tamen hoc non aufert, quod inter se habeant, & conservent realem, & specificam distinctionem.

AD Quintum argumentum respondetur concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem concessa etiam maiori, distinguo minorem, sed in diffinitione virtutis continetur prudentia, distingo minorem, continetur quasi in obliquo, & per modum connotati, concedo minorem. Continetur, quasi in recto, & vt dicens, vel exprimens essentiam, aut partem essentiæ virtutum, quantum ad suum esse intrinsecum, nego minorem. Ergò prudentia prædicatur essentialiter de virtutibus moralibus; distinguo consequens; per modum connotati, à quo dictæ virtutes dependent, concedo consequentiam. Per modum essentiæ, aut partis essentialis intrinsicè constituentis ipsas, nego consequentiam. Quia quanvis prudentia prædicetur de virtutibus moralibus non prædicatur de illis, tanquàm pars intrinseca, & essentialis constitutiva earum. Sed tanquàm quoddam connotatum, à quo dependent in directione, & regulatione propriarum operationum, & hoc non aufert, quod habeant inter se specificam distinctionem.

AD Sextum argumentum respondetur; quod in illa doctrina solem intendit Philosophus manifestare differentiam repertam inter virtutes morales, & operationes virtuosas, eis correspondeutes; in comparatione ad vitia, & operationes vitiosas, eisdem virtutibus moralibus contrapositas. Nàm in quacunque linea particulari virtutum moralium, respectu vnius determinatæ virtutis dantur plura vitia extrema, quæ tali virtuti contrariantur, & ad hoc ostendendum dicit Philosophus, quod rectè operari, seu agere virtuosè contingit tãtum vno modo, idest, per vnum habitum virtutis, & sub ratione formali honestatis determinatæ correspondẽtis illi virtuti; àt verò agere perversè, seu vitiosè circà illam determinatam materiam, circà quam versatur, illa virtus designata contingit

multis

multis modis; hoc eſt ſecundum differentiam vitiorum extremorum, quæ vnicuique particulari virtuti contrariantur, ſed ſimul cum hoc admittit intra lineam virtuoſam, & ſpecialiter circa ea quæ pertinent ad genus moris differentiam ſpecificam plurium virtutum.

AD Septimum argumentum reſpondetur; admiſſa paritate, quam loco allegato adducit Tulius inter virtutes incomparatione ad animum, vel animam ex vno capite, & ſanitatem, & pulchritudinem incomparatione ad corpus ex alio capite, dicendo, quod paritas non debet tenere in omnibus, ſed ſatis eſt, quod quantum ad aliqua ſalvetur, & verificetur, quod extrema, inter quæ fit comparatio, habeant aliquam ſimilitudinem. Et cum ſanitas, & pulchritudo corporales aſſimilentur virtutibus in hoc quod omnes habent rationem bonæ diſpoſitionis reſpectu proprij ſubiecti, aut partis, cui conveniunt, & quam perficiunt; ideò dicta extrema parificantur independenter ab eo, quod in vtraque linea multiplicentur, aut non multiplicentur ſpecies. Et ſic quanvis ſpecies ſanitatis, & pulchritudinis non multiplicentur, (quod non eſt certum) tamen hoc non aufert, quod virtutes morales conſtituant habitus ſpecificè diſtinctos.

AD Octavum argumentum reſpondetur; diſtinguendo primum antecedens. Omnes virtutes, quatenus tales virtutes ſunt, reſpiciunt idem formale ſpecificativum, diſtinguo antecedens: idem formale ſpecificativum, quaſi genericum, & remotum, concedo antecedens. Idem formale ſpecificativum, proximum, & athomum, nego antecedens, & conſequentiam. Et ad probationes, adductas, dico; quod inter obiecta formalia, quæ per ſe, & formaliſsime inſpiciuntur à virtutibus, datur differentia in eo, quod aliqua ſunt remotiora, & alia ſunt magis proxima, & inter illa ſpecificatio athoma, ſeu attinens ad ſpeciem athomam deſumitur ab obiecto formali proximiori, non autem ab obiecto formali remoto, & cum attendendo in virtutibus moralibus ad huiuſmodi obiecta, reperiatur, quod quanvis conveniant in obiecto remoto, tamen quælibet earum reſpiciat diverſum obiectum formale, & principale proximum; ſit conſequens, quod dictæ virtutes morales, tam inter ſe, quàm cum prudentia comparatæ habent diſtinctionem ſpecificam.

AD Nonum argumentum reſpondetur; negando primam maiorem, & ad probationem, omiſſa maiori, diſtinguo minorem. Sed virtus reperitur in peccato, diſtinguo minorem, virtus metaphoricè, ſeu in proprijſsimè ſumpta, tranſeat minor. Virtus ſumpta in acceptione propria, nego minorem, & conſequentiam. Nam vt Angelicus Magiſter exponens præfatum locum Apoſtoli prima ſecunda quæſtione quinquageſima quinta, articulo tertio ad primum, inquit. *Sicut perfectum, ita & bonum dicitur metaphoricè in malis: dicitur enim, & perfectus fur ſiue latro, & bonus fur ſiue latro; vt patet per Philoſophum in quinto methaphiſycæ. Secundum hoc ergò etiam virtus methaphoricè in malis dicitur. Et ſic virtus peccati dicitur lex; inquantum ſcilicet per legem peccatum occaſionaliter augmentatur, & quaſi ad maximum ſuum poſſe pervenit.* Vnde virtutes humanæ, ſeu morales propriè ſumptæ, nec reperiuntur in peccato, nec habent rationem tranſcendentis, ſed virtutes morales abſolutè ſumptæ, dicunt determinatum genus comprehendens ſub ſe plures ſpecies, ſeu plures virtutes ſpecie differentes.

AD Decimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; omnis virtus humana ad hoc reducitur, & in hoc conſiſtit, quod ſcilicet ſit bonitas hominis, diſtinguo, quod ſit bonitas vt ſic præciſè ſumpta, nego maiorem. Quod ſit bonitas hominis tali, vel tali modo perficiens ipſum; omitto maiorem. Sed bonitas hominis eſt eiuſdem ſpeciei in omnibus hominibus, diſtinguo minorem, bonitas ſubſtantialis, ſeu radicalis attinens adeſſe intrinſecum eorum, omitto minorem. Bonitas accidentalis, quæ deſumitur ex virtutibus ſecundum diverſas rationes, aut motiva, nego minorem. Nam licet bonitas humana, quæ attenditur ſecundum cõſiderationem tranſcendentalem, vt conſecuta determinatè ad naturam humanam ſit eiuſdem rationis ſpecificæ, ſeu eiuſdem ſpeciei in omnibus hominibus, ſicut, & ipſa natura humana; tamen attendendo ad bonitatem humanam, quæ reperitur in hominibus per modum perfectionis accidentalis, & ſpecialiter de illa, quæ deſumitur ex virtutibus, multiplicationem ſpeci-

ficam habet, ad multiplicationem motivorum, aut rationum formalium correſpondentium ipſis virtutibus, ſeu bonitatibus; & cùm certum ſit, talia motiva, ſeu rationes formales habere multiplicationem in ſingulis moralibus virtutibus, certum eſt etiam, quod virtutes morales conſideratæ, & comparatæ, tàm inter ſe, quàm in ordine ad prudentiam habent diſtinctionem ſpecificam.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; vita humana, abſolutè ſumpta, tàm ſecundum ſubſtantiam, quàm ſecundum rectitudinem, quam adquirit, eſt vna, & eadem ſecundum ſpeciem; diſtinguo maiorem, quantùm ad ſubſtantiam, & rectitudinem radicalem, concedo maiorem. Loquendo de rectitudine vitæ humanæ accidentali, nego maiorem. Sed tàm prudentia, quàm reliquæ virtutes morales attinent ad rectitudinem vitæ humanæ, diſtinguo minorem; ad rectitudinem, & perfectionem accidentalem, concedo minorem. Ad rectitudinem, & perfectionem eſſentialem, aut ſubſtantialem, nego minorem, & conſequentiam. Quià etiam ſi ipſa vita humana ſubſtantialitèr, & radicalitèr ſumpta, & perfectio, quæ eodem modo competit illi, ſit vna ſecundum ſpeciem; tamen perfectio, & rectitudo, quæ accidentaliter ei adveniunt, non eſt neceſſarium: quod ſint eiuſdem ſpeciei; ſed multiplicationem ſpecificam, & etiam genericam admittunt. Et cùm prudentia, & reliquæ virtutes morales ſolùm præſtent vitæ, & naturæ humanæ perfectionem accidentalem; ideò non obſtat, quod vita, & natura humana, quæ per tales virtutes perficitur, ſit vna ſecundum ſpeciem, ad hoc vt dictæ virtutes habeant ſpecificam multiplicationem.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori; claritatis gratia, diſtinguendo minorem; ſed prudentiæ attribuitur, quod cauſet, & præſtet effectus attinentes ad virtutes morales, diſtinguo minorem, eo modo, quo attribuitur eiſdem virtutibus moralibus, nego minorem, alio modo valde diverſo, omitto minorem, & nego conſequentiam. Quià etiam ſi rectificatio appetituum attribuatur tàm prudentiæ, quàm virtutibus moralibus; tamen attribuitur eis valdè diverſo modo: nàm virtutibus moralibus convenit, & attribuitur, quod rectificent appetitum intrinſicè, & per ſe ipſas, influendo ſimul cum eiſdem potentijs appetitivis in opus bonum morale; at verò prudentia ſolum habet rectificare appetitum extrinſicè, & directivè, cauſando intrinſecam perfectionem in ipſo appetitu, non quidèm ratione ſui, ſed ratione virtutum moralium, quæ ad ipſam neceſſario conſequuntur, & cùm illa connectuntur; ita vt aliæ ſinè alijs non poſſint exiſtere. Itaque prudentiæ, & alijs virtutibus moralibus non correſpondent ijdem actus, aut effectus, ſed valde diverſi; ob quod ſemper ſalvatur, quod inter ſe habeant, & conſervent ſpecificam diſtinctionem.

AD Decimum Tertium argumentum reſpondetur, omiſſa maiori, diſtinguendo minorem: ſed ſecundum Divum Auguſtinum omnis virtus eſt amor, diſtinguo minorem. Eſt amor originativè, ſeu cauſalitèr, & præſuppoſitivè, omitto minorem. Eſt amor eſſentialiter, aut formaliter, nego minorem, & conſequentiam. Nàm quidquid ſit de amore in ſe ipſo conſiderato; cum multiplicet, vel non multiplicet ſpecies; tamen Divus Auguſtinus non attribuit virtutibus humanis ſecundùm ſe conſideratis, quod ſint amor formalitèr, & quantum ad proprium eſſe, & quaſi ſubſtantiam, ſed quod ſint amor originativè, & quaſi fundamentalitèr; vt declarat Angelicus Parens, & Magiſter, 1. 2. quæſtione 56. articulo 3. ad 1. dicens: *Quod Verbum Auguſtini intelligendum eſt de Virtute ſimpliciter dicta; non quod omnis talis Virtus ſit ſimpliciter amor; ſed quià dependet aliqualiter ab amore, inquantùm dependet à Voluntate. Cuius prima affectio eſt amor.* Itaque non obſtat, quod amor non admittat, nec habeat multiplicationem ſpecificam, ad hoc vt illam admittant, & habeant prudentia, & reliquæ virtutes morales ſecundum omnem comparationem.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem, duæ naturæ ſpecie differentes non poſſunt dari ſimul in eodem homine, diſtinguo maiorem duæ naturæ radicales, & ſubſtantiales, concedo maiorem. Duæ naturæ ſecundariæ, & accidentales, ſeu habentes rationem accidentium. Nego maiorem. Sed ſi in eodem homine darentur duæ virtutes ſpecie differentes, darentur etiam duę naturæ, diſtinguo minorē; duę

na-

naturæ ſecundariæ, & accidentales, omitto minorem. Duæ naturæ primariæ, ſeu radicales, & ſubſtantiales, nego minorem, & conſequentiam. Nam licet verum ſit quod in eodem homine non poſsint dari plures naturæ ſpecificè differentes, quæ habeant rationem talis naturæ primario, & ſubſtantialiter; tamen nullum eſt impedimentum in eo, quod dentur plures naturæ accidentales, non ſolum ſpecie diſtinctæ verum etiam genere diverſæ, nam aliàs in eodem homine non poſſent concurrere, & dari accidentia attinentia ad diverſa prædicamenta, vt vere dantur, & in eo experiuntur. Et cum virtutes morales exprimentes diverſas naturas, ratione ſuæ ſpecificæ diſtinctionis, non dicant naturas primarias, ſeu radicales, & ſubſtantiales, ſed naturas ſecundarias, & accidentales; ideo non habent impedimentum aliquod ad hoc, vt conſervando ſpecificam diſtinctionem, ſimul reperiantur in eodem homine.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: totum, & pars inter ſe non fundant, nec admittunt diſtinctionem ſpecificam, diſtinguo maiorem; totum integrale incomparatione ad ſuas proprias partes integrales, omitto maiorem; totum, & pars, abſolutè loquendo, & ſecundum omnem conſiderationem, nego maiorem. Sed prudentia, & reliquæ virtutes morales inter ſe comparatæ ſe habent, vt totum, & pars, diſtinguo minorem, vt totum, & pars integralis, nego minorem, vt totum, & pars in alia acceptione, aut conſideratione, omitto minorem, & nego conſequentiam. Quia etiam iuſtitia legalis, ratione ſuæ ſuperioritatis, & præſtantiæ incomparatione ad alias virtutes dicitur tota virtus, vt eam denominat Ariſtotelis in ſuperiori lib. 5. cap. 1. & tamen hoc non impedit; quod ipſa iuſtitia legalis conſtituat virtutem ſpecie differentem ab omnibus alijs virtutibus.

AD Decimum Sextum argumentum reſpondetur: negando maiorem, & ad probationem dico: quod cum prudentia, & virtutes morales verſentur circà agibilia, tanquam circà propriam materiam, non verſantur eodem modo, ſed diverſo circà illa; nam prudentia reſpicit agibilia directivè preciſsè: virtutes autem morales motivè, & executivè, & ſic præmiſſa rectificatione, quam præſtat prudentia, vlterius eſt neceſſaria rectificatio pertinens ad virtutes morales; vnde tam longe abeſt, quod poſsita prudentia, & eius rectificatione, ſint otioſæ, aut ſuperfluæ virtutes morales diſtinctæ ab ipſa prudentia, quod potius ſequitur neceſſariò oppoſitum.

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; ſi propter aliquam rationem prudentia deberet habere diſtinctionem ſpecificam ab alijs virtutibus moralibus, maximè quia virtutes morales exercent varios, aut valde differentes actus, diſtinguo maiorem; quià exercent varios, & differentes actus quomodocunque, nego maiorem. Quia exercent varios, & differentes actus habentes eſſe extra lineam cognoſcitivam attinentem ad prudentiam, concedo maiorem, & ſub eadem diſtinctione, nego minorem, & conſequentiam. Quia inter eubuliam, ſagacitatem, & prudentiam præceptivam ex vno latere, & virtutes morales ex alio datur diſcrimen quantum ad hoc: quod licet quælibet habeat exercere diverſum, aut valde differentem actum ab alia: tamen eubulia, ſagacitas, gnome, & prudentia præceptiva, omnes iſtæ conveniunt in eo, quod actus, quos eliciunt, ſunt cognitiones, & intra lineam prudentiæ ſimpliciter dictæ, ſeu abſolutè conſideratæ contenti, & ſic ratione diverſitatis talium actum non extrahuntur iſtæ quatuor virtutes à ſphera prudentiæ; at vero virtutes morales taliter habent elicere, ſeu exercere actus diverſos, quod nulla operatio attinens ad illas virtutes habet rationem cognitionis, ob quod ſubterfugiunt ſpecificationem, & ſpheram prudentiæ; & ideo extra illam collocantur.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur, admiſſa maiori, negãdo minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem; id, quod continet in ſe propriã, & ſpecificam rationem formalem alterius: etiam continet eſſe, ſeu eſſentiam, & ſpeciem illius rei, cuius rationem continet, diſtinguo, ſi contineat rationem propriam, & ſpecificam alterius rei cum omnimoda perfectione, & eo modo, quo attinet ad conſtitutionem illius, omitto maiorem. Si ſolum contineat talem rationẽ, quaſi participativè, & imperfectè, aut per convenientiam, & eſſentiam alterius præciſsè, nego maiorem. Sed prudentia continet in ſe rationem formalem propriam aliarum virtutum cardinalium, diſtinguo minorem, quaſi participativè,

& imperfectà, aut ratione concomitantiæ, & connexionis, quam habet cum alijs virtutibus cardinalibus, concedo minorem. Continet rationem aliarum virtutum cardinalium intrinsicè, & cum omnimoda perfectione, eo modo, quo talis ratio pertinet ad alias virtutes, & ad constitutionem earum, nego minorem, & consequentiam. Quia ad hoc vt prudentia coincideret essentialitèr cum alijs virtutibus cardinalibus, erat necessarium, quod contineret rationem formalem cõstitutivam earum, non quomodocunque, sed cum omnimoda perfectione, eo modo, quo talis ratio intrinsicè, & completè attinet ad proprias virtutes, & cum prudentia non contineat dictam rationem sic, sed solum, aut participativè, & cum aliqua remissione, & inferioritate respectu aliarum virtutum, aut solum dicatur illam continere per concomittantiam; ex eo, quod necessario sunt simul; consequens est; quod tales virtutes non habent specificam coincidentiam, sed constituũt realem, & specificam distinctionem.

AD Decimum nonum argumentum respondetur dupliciter, primo negando maiorem; quia quãtumvis virtutes morales initiativæ, seu fundamentales præcedant virtutes habituales, tamen non ostendunt, aut fundant inter se illam dependentiam, quam virtutes habituales habent à prudentia, & ratione connexionis cum prudentia etiam à se ipsis; ita vt posita prudentia omnes illæ deberent quantum ad præparationem animi, & quantum ad potentiam proximam adesse, quod non currit in alijs virtutibus initiativis, quæ licet ratione capacitatis; quæ adest ipsi naturæ rationali, dentur remote omnes simul cum ipsa natura; tamen non adsunt in potentia proxima, & cum specialissima præparatione, eo modo, quo dantur virtutes habituales morales semel posita, aut existente prudentia.

VEL Secundo respondetur, quod admissa adhuc omnimoda paritate inter virtutes vtriusque rationis; nempe inter initiativas, & habituales solum sequitur, quod posita natura rationali, possit ratione alicuius accidentis, aut impedimenti occurrentis impediri resultantia virtutis innitiativæ quantum ad eius entitatem, & expræssionem, non autem quantum adesse radicale, & fundamentale primum, quod præsupponunt huiusmodi virtutes in natura. Et asimili etiam poterit contingere; vt de facto sæpissimè contingit, quod posita prudentia in aliquo subiecto, desint virtutes habituales, quantum ad suum esse entitativum habitus perfecti, seu qualitatis primæ speciei; non autem sequitur; quod posita prudentia, deficiat, aut possit deficere aliqua virtus habitualis, quantum ad præparationem animi, & potentiam proximam ad existendum; in quo stat sensus conclusionis, vt in sequenti solutione amplius ostendemus cum Angelico Magistro.

AD Vigesimum argumentum respondetur, concedendo maiorem. Et distinguendo minorem. Sed stat optimè, quod præcedat, aut interveniat causa ad generationem, seu adquisitionem, & conservationem vnius virtutis moralis, & non ad generationem, & cõservationem alterius; distinguo minorem: considerando tales virtutes habituales, quantum ad entitatem ipsarum, & actualem existentiam ab eisdem participatam; omitto minorem. Considerando illas, quantum ad potentiam proximam, & præparationem animi, nego minorem, & consequentiam. Nam connexio, dependentia, & coexistentia, quam statuimus inter prudentiam, & virtutes morales; ita vt posita prudentia, non possint non simul dati, aut existere virtutes omnes morales habituales, loquitur de dictis virtutibus, quantum ad potentiam proximam, & præparationem animi, non autem de illis, quantum ad suam entitatem, prout exercite; seu in actu secundo existente. Vnde ad hoc ipsum argumentum respondet Angelicus Parens, & Præceptor 1. 2. quæst. 65. ar. 1. ad primum dicens. *Quod virtutum moralium, quædam perficiunt hominem secundum communem statum; scilicet quantum ad ea, quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Vnde oportet, quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et siquidem circa omnes exercitetur, benè operando, adquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa vnam materiam, non autem circa aliam: puta benè se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, adquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur, sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam*

dam vero virtutes morales sunt, quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia, & magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit vnicuique communiter, potest aliquis habere virtutes morales sinè hoc, quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus adquisitis; sed tamen adquisitis alijs virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes, & sumptus, si superueniat ei abundantia pecuniarum modico exercitio, adquiret magnificentiæ habitum. Sicut geometer modico studio adquirit scientiam alicuius conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est, vt habeamus secundum illud Philosophi in secundo physicorum; quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed aliæ virtutes morales possunt dari sinè magnificentia, & magnanimitate, distinguo minorem, sine magnificentia, & magnanimitate consideratis, quantum ad vsum, seu exercitium actuale, omitto minorem. Sinè magnificentia, & magnanimitate consideratis quantum ad præparationem animi, & secundum quod sunt in potentia proxima, nego minorem, & consequentiam. Vnde Angelicus Magister attingens materiam huius argumenti in disputatis, quæstione 5. de virtutibus articulo 2. in solutione ad quintum argumentum, inquit. *Quod contingit aliquem esse liberalem, sed non magnificum quantum ad actus; quia aliquis parum habens, potest in vsu eius, quod habet exercere actum liberalitatis; non autem magnificentiæ, quamuis aliquis habeat habitum, per quem etiam magnificentiæ actum exerceret si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia, & magnanimitate. Ista responsio tenenda est in virtutibus infusis. In virtutibus etiam adquisitis per actum potest dici, quod ille, qui adquisiuit habitum liberalitatis in vsu paruæ substantiæ non dum adquisito habitu magnificentiæ, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione, vt adquirat habitum magnificentiæ per modum actus. Quia igitur in propinquo est, vt habeatur, idem videtur, ac si haberetur; quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, vt dicitur in secundo Physicorum.*

AD Vigesimum secundum argumentum respondetur, concessa maiori, & minori, negando consequentiam, & reddendo, seu assignando rationem disparitatis repertæ inter vtranque lineam dictarum virtutum. Quam tradit Angelicus Præceptor prima secundæ, quæstione sexagesima quinta articulo primo ad secundum, dicens: *Quod virtutes intellectuales sunt circa diuersas materias ad invicem non ordinatas sicut patet in diuersis scientijs, & artibus, & ideo non inuenitur in eis connexio, quæ inuenitur in virtutibus moralibus existentibus circà passiones, & operationes, quæ manifeste habent abinvicem ordinem. Nam omnes passiones à quibusdam primis procedentes scilicet amore, & odio ad quasdam alias terminantur; scilicet delectationem, & tristitiam. Et similiter omnes operationes, quæ sunt, virtutis moralis materia, habent ordinem adinuicem, & etiam ad passiones, & ideò tota materia moralium virtutum sub vna ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia: & secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia à virtutibus moralibus. Principia autem vniuersalia, quarum est intellectus principiorum, non dependent à conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent à prudentia, eo quod appetitus mouet quodam modo rationem, & ratio appetitum, vt supra dictum est.*

Ad Vigesimum tertium argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem similiter concessa maiori, nego minorem, quia vt Aristoteles docet in superiori capite 5. de Ratione perfectæ prudentiæ est, quod sit consiliativa de omnibus, quæ attinent generaliter ad humanam vitam; ac per consequens, benè iudicativus, & bene præceptivus eorum. Vnde si aliquis haberet specialem cognitionem ad consulendum, iudicandum, & præcipiendum circa aliquam materiam agibilium, & non circà aliam, aut non haberet prudentiam, aut casu, quo illã haberet, esset valde imperfecta; quare loquendo de prudentia completa, & perfecta, eo ipso, quod illa datur simul cũ ea datur directio, & dispositio ad omnes virtutes morales, & etiam debent dari omnes tales virtutes in præparatione animi, & potentia proxima, vt manet dictum.

AD Vigesimum Quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, quantum *ad ly sicut; sicut*, dicente omnimodam paritatem, nego maiorem. *Sicut* dicente aliqualem similitudinem, omitto maiorem, & concessa minori, nego consequentiam. Ob rationem discriminis, quam assignat Angelicus Parens loco vbi proxime in solutione ad 4. argumentum, dicens: *Quod ea, ad quæ inclinant Virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem facilibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod, & si ratio possit esse recta in vna parte materiæ, & non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscunque principij; sicut si quis erraret circa hoc principium. Omne totum est maius sua parte, non posset habere scientiam geometricam: quia oporteret multum recedere à veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata adinuicem, non autem facibilia, vt dictum est. Et ideò defectus prudentiæ circà vnam partem agibilium induceret defectum etiam circà alia agibilia, quod in factibilibus non contingit.*

QVAM Solutionem paucis mutatis, & aliquantulum clarius tradit, quæstione 5. de virtutibus articulo secundo ad 4. his verbis: *Artificialia diuersorum generum habent principia omnino disparata; & ideò nihil prohibet habere artem circà vnum genus eorum, & non circà aliud. Sed principia moralium sunt ordinata adinuicem; ita quod per defectum vnius, sequæretur etiam defectus in alijs; puta, si quis deficeret ab hoc principio, quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam; sequæretur, interdùm, quod sequendo concupiscentiam, faceret iniuriam; & sic violaretur iustitia; sicut etiam in vna, & eadem arte, vel scientia; puta, in geometria: error vnius principij inducit errorem in totam scientiam. Et indè est, quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circà materiam vnius Virtutis, nisi sit prudens circà omnes.*

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, quod dictum Venerabilis Bedæ intelligitur de virtutibus moralibus consideratis quantum ad suum esse initiativum, & quasi fundamentale, non autem de virtutibus moralibus sumptis habitualiter, quantum ad potentiam proximam, & præparationem animi, vt exponit Angelicus Magister in vltimo loco adducto insolutione ad primum dicens: *Quod per inclinationem, quæ est ex natura rei, vel ex aliquo dono gratiæ, quam habet aliquis magis ad opus vnius Virtutis, quàm alterius, contingit, quod aliquis promptior est ad actum vnius Virtutis, quam alterius. Et secundum hoc dicuntur sancti aliquas Virtutes habere, ad quarum actus sunt magis prompti; & aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.*

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur conformiter ad doctrinam hucusque traditam, concessa maiori, distinguendo minorem: sed charitas perfecta potest dari sinè alijs virtutibus moralibus, distinguo minorem: sinè alijs virtutibus moralibus infusis, nego minorem. Sinè alijs virtutibus moralibus adquisitis, sub distinguo, sinè illis; quantùm ad entitatem habitus adquisiti, & in exercitio existentis, omitto minorem. Sinè eis quantùm ad præparationem animi, & statum potentiæ proximæ, nego minorem, & consequentiam. Vndè D. Thomas attingens materiam huius argumenti in eodem loco insolutione ad secundum inquit: *Quod cùm habitus secundum se facit promptè, & delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superueniens, sicut habens habitum scientiæ, interdùm impeditur ad eius vsum per somnolentiam, vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Sic ergò iste, qui pœnitet consequitur cùm gratia gratum faciente charitatem, & omnes alios habitus Virtutum, sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas patitur difficultatem in executione Virtutum, quas habitualiter recipit. Quod quidem non contingit in Virtutibus adquisitis propter exercitium actuum, per quos simul, & contrariæ dispositiones tolluntur, & habitus Virtutum generantur.*

AD Vigesimum septimum argumentum respondetur cùm D. Thoma ibidem ad tertium: *Quod ille, qui baptizatur, simul cùm charitate recipit, & prudentiam, & omnes alias Virtutes, sed de necessitate prudentiæ non est, vt homo sit benè consiliatiuus in omnibus, puta in mercationibus, & rebus bellicis, & huiusmodi; sed in his, quæ sunt necessaria ad salutem, quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcunque sint simplices secundum illud primæ Ioannis 3. Vnctio docebit vos de omnibus, nisi fortè in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiæ propter corporalem defectum, vel ætatis, sicut in pueris, vel prauæ dispositionis, sicut infreneticis.*

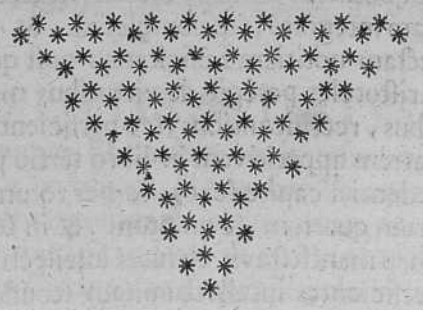
AD

AD Vigesimum octavum argumentum respondetur; dupliciter; primo negando maiorē: quia virginitas absolute, & rigorosè sumpta, non dicit virtutem, seu habitum virtuosum, sed propriè dicit, & exprimit quendam statum virtuosum, aut perfectionem virtutis, & sic non obstat, quod virginitas absit, aut desit hominibus virtuosis, seu habentibus alias virtutes morales ad hoc, vt verificetur, & salvetur, quod virtutes morales inter se habent connexionem. Vel secundo respondetur, admissa maiori, negando minorem: seu claritas gratia, illam distinguendo, sed quàm plus homines non habentes virginitatem, possunt habere alias virtutes morales: distinguo non habentes virginitatem quantum adesse naturale, seu corporale, vel materiale, transeat. Non habentes virginitatem, quantum adesse habituale virtuosum, subdistinguo quantum ad entitatem habitus virtuosi, in quo virginitas consistit, omitto minorem. Quantum ad potentiam proximam & expeditam, seu ad præparationem animi in ordine ad habendum talem habitum, nego minorem, & consequentiam. Quam solutionem vtroque modo tradit Angelicus Parens vbi supra in solutione ad septimum argumentum, dicens. *Quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quendam perfectionis statum virtutis, non autem oportet, quod quicunque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum. Et ideo sinè virginitate castitas, & aliæ virtutes haberi possunt. Vel si detur, quod virginitas sit virtus: hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo eligit virginitatem consecuare propter Christum. Et hic quidem habitus esse potest etiam in his, qui carnis integritate carent, sicut, & habitus magnificentiæ potest esse sine magnitudine diuitiarum.*

AD Vigesimum nonum argumentum respondetur; omisso primo antecedenti, distinguendo consequeus. Ergò eo modo est philosophandum de virtutibus habitualibus moralibus, àc de potentijs, ad quas consequuntur, distinguo consequens: ac de potentijs purè humanis, seu pure spiritualibus, quæ immutabiliter, & independenter ab organis corporeis consequuntur ad animam, quales sunt intellectus, & voluntas, concedo consequentiam, loquendo de potentijs corporalibus, quæ habent dependentiam ab organis corporeis, seu materialibus, nego consequentiam. Nam etiam si de virtutibus, quatenus sunt perfectiones potentiarum debeamus philosophare conformiter ad aliquas potentias, non tamen debemus extendere comparationem ad omnes potentias, sed solum ad spirituales quæ immutabiliter consequuntur ad animam, vel ad summum ad quatuor potentias humanas, quæ sunt capaces habituū, & in hac comparatione, aut ex illa potius videtur confirmari secunda conclusio, quàm inficietur ex illa: quia tales potentiæ humanæ capaces habituum, seu virtutum: taliter se habent, quod semel posito homine, & existente vna earum, simul ponantur, & dentur omnes, & è converso solum efficit aliqua in corruptione eiusdem hominis, quandò simul omnes depereunt, & corrumpuntur. Ergò si eo modo se habēt virtutes morales, quæ sunt perfectiones earum, àc se habent dictæ potentiæ, cum potentiæ habeant relatam dependentiam, & connexionem inter se sicut est expositum; & sicut eas attente considendo constat. Etiam virtutes morales debent habere similem dependentiam, & connexionem, ita vt quantum adesse, seu potentiam proximam, & præparationem animi non possit dari vna sine alia.

AD Vltimum argumentum respondetur, quod omnes virtutes morales fundant inter se connexionem, seu depēdentiam, & coexistentiam ratione principij, non quidem primi, & remoti, qualis est Deus: sed ratione principij proximi eas dirigentis, qualis est prudentia; vel ratione principij proximi eas moventis, & elevantis ad vltimum finem, vt est charitas. Ita Angelicus Parens vbi supra in solutione ad decimumtertium, dicens, *Quod virtutes habent connexionem ratione principij proximi, ideſt, sui generis, quod est prudentia, vel charitas. Non autem ratione principij remoti, & communis, quod est Deus.* Cui honor, & gloria per infinita secula.

Amen.



LI-

LIBER SEPTIMVS.

DE QVIBVSDAM AFFECTIBVS moralibus attinentibus ad vitia, & virtutes per modum dispositionum, aut proprietatum.

TRACTATVS PRIMVS.

DE CONTINENTIA, ET INCONTINENTIA.

QVM Fœlicitas humana, seu rationalis exigat statum virtutis perfectissimum: ità vt omnes virtutes, aut includat, aut præsupponat; etiam habet præmittere, seu præsupponere omnia, quæ ad virtutes præsupponuntur. Et ob hanc causam ad tradendam integram, seu completam, & perfectam notitiam fœlicitatis; post quam Aristoteles peregit de virtutibus moralibus, rectificantibus, seu perficientibus partem appetitivam in libro tertio præcedenti à capite sexto, & per totum librum quartum, & quintum: & in sexto libro manifestavit virtutes intellectuales perficientes intellectum; tam secundum rationem, aut munus speculativi, quàm secundum considerationem, & officium practici: nunc in præsenti libro septimo procedit, seu prosequitur Philosophus ad manifestandum quosdam affectus humanos, qui se habent tanquam dispositiones respectu morum; quià præparant, seu disponunt ad comparandas virtutes, vel generanda vitia; & in se, nec sunt vitia, nec virtutes: quià non sunt habitus; sed affectus, seu actiones purè transeuntes, qui reductivè possunt collocari in aliquo determinato genere, seu specie virtutum, aut vitiorum. Quales sunt continentia, & mollicies. Et de huiusmodi affectibus, seu dispositionibus est præcipuus sermo Aristotelis in hoc libro. In quo duo tractatus continentur. Et in primo per decem priora capita agit de prædicta materia. In secundo autem tractatu per quatuor capita subsequentia, quæ sunt posteriora eiusdem libri, agit de volumptate, seu de delectatione, & tristitia.

***

CA-

CAPVT PRIMVM.

DE HEROICA VIRTVTE, CONTINENTIA, ET EARVM OPPOSITIS.

LITTERA TEXTVS.



OST Hæc dicendum est, alio sumpto principio; tres esse species eorum, quæ circà mores sunt fugienda: vitium, incontinentiam, feritatem. Atque contraria quidem duobus manifesta sint: aliud enim virtutem, aliud continentiam appellamus. Ad feritatem autem, & immanitatem, maximè virtutum eam conuenit dicere, quæ est supra nos, Heroicam, inquam, quandam, atque diuinam. Vt Homerus de Hectore, propterea quod eximia bonitate præstabat, dicentem Priamũ introduxit. Nec iam hominis sanè mortalis filius ille esse videbatur, sed diuo semine natus. Quarè si ex hominibus ob virtutis excellentiam dij fiunt (vt aiunt) talis quidem is habitus fuerit, qui feritati opponitur. Etenim vt feræ neque vitium est, neque virtus, sic neque Dei. Sed hoc quidem præstabilius est virtute: illud autem diuersum quid à vitio genus. At vt rarò fit virum esse diuum; vt appellare Lacones consueuere, cum valdè aliquem admirantur (dicunt enim vir diuus hic est) sic & ferus, atque immanis est inter homines raro. Maximè verò inter nationes barbaras est. Fiunt autem quidem tales, & ob morbos, lesioneſque principij. Et eos etiam homines, qui in vitijs exuperant hac infami consueuimus appellatione notare. Sed de tali quidem dispositione mentio aliqua pòsterius fiet. De vitio verò prius est dictum: nunc de incontinentia, mollitie, luxuque: & de continentia, atque constantia est dicendum. Neque enim vt idem, quod virtus, & vitium, neque vt diuersum genus, hæc sunt putanda. Atque vt in cæteris egimus, afferre ea, quæ videntur, oportet, & dubitare primum. Deinde omnia, quæ probabilia sunt, aut saltim plurima: maximèque præcipua circà hos effectus ostendere. Nam si soluantur quidèm ea, quæ difficultatem afferunt, relinquantur autem ea, quæ probabilia sunt, satis sanè fuerit demonstratum. Videtur itaque continentia quidem, constantiaque studiosa esse, ac laudabilis. Incontinentia verò, & mollities praua, atque vituperabilis, & idem esse continens, & persistens in ratione: & idem etiam incontinens & rationem egrediens. Et incontinens quidem improba sciens, improba esse, agit ob perturbationem: continens autem sciens cupiditates prauas esse, non sequitur ob rationem. Et temperantem quidem continentem esse aiunt, atque constantem. Talem autem alij temperantem esse omnem, alij nullum dicunt. Et item intemperantem incontinentem esse, & incontinentem intemperantem confusè non vnquam diuersos inquiunt esse. Interdum etiam ipsum prudentem incontinentem esse non posse: interdùm nonullos homines, qui prudentes, ac habiles sunt, incontinentes esse dicunt. Præterea incontinentes, & iræ, & honoris, & lucri dicuntur. Ea igitur, quæ dicuntur; hæc sunt.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

TRIA Agit Philosophus in hoc primo assignat aliqua, quæ in vita morali, seu rationali, tendente ad fœlicitatem debemus fugere, quæ ad tria capita reducit. Secundo proponit, & declarat alia tria tribus prædictis contraria, quæ prosequi debemus. Et tandem, tertio refert quasdam opiniones, seu probabilia, quæ à multis dicuntur de continentia, & incontinentia; ad hæc vt examinando tales opiniones, seu probabilia, clarior evadat vera notitia prædictorum affectum. Et hæc in summa de littera textus huius capitis primi.

PRI-

PRIMA PARS.

IN Prima enim parte capitis, sic incipit Aristoteles. *Post hæc dicendum est alio sumpto principio: tres esse species eorum, quæ circà mores sunt fugienda; Vitium, incontinentiam, feritatem.*

CVM Enim Philosophus agat de continentia, quatenus est dispositio ad virtutem, & prima dispositio ad virtutem sit removere impedimenta obstantia illius adquisitionem, qualia sunt vitia, & omnia, quæ rectæ rationi sunt dissonantia: ideò in hoc capite incipit proponendo ea, quæ removenda, aut fugienda sunt; ad hoc vt ablatis impedimentis, facile, & delectabilitèr deinceps procedatur ad generationem, & conservationem virtutum. Et huiusmodi impedimenta reducit Aristoteles ad tria membra assignata, quæ sunt *Vitium*, & *incontinentia*, & *feritas*, seu bestialitas.

ET Si rationem huius assignationis exposcas: illam proponit Magister Iabelus in præsenti, hoc modo; illa sunt removenda, seu fugienda in vita morali, seu rationali, quæ contrariantur bonitati morali, & quæ intra talem vitam habent rationem peccati. Sed ad tria prædicta reducuntur, & pertinent omnia, quæ intra dictam vitam rationalem habent rationem peccati, seu quæ contrariantur bonitati morali. Ergò rectè proponit, & determinat Philosophus numerum fugiendorum in vita humana, assignando tria, quæ sunt vitium, incontinentiam, & bestialitatem. Maior constat; tùm ex ipso dictamine rationis naturalis; tùm ex illo Psalmi 36. *declina à malo, & fac bonum*; ideſt, remove prava, seu fuge à malis, quæ bonitati rationali, seu bono rationis opponuntur. Et etiam ex illo Ecclesiastici 21. *Quasi à facie colubri fuge peccatum.* Et minor probatur: præmittendo; quod bonitas moralis dicit ordinem ad quatuor, à quibus dependet; & secundum defectum, seu carentiam eorum; contingit defectus bonitatis, seu militia moralis, & peccatum. Nàm bonitas moralis primò exigit rationem, seu intellectum practicum, in quo est prudentia: quia vt supra ostendimus in præcedenti libro sexto capite vltimo; omnes virtutes connectuntur cum prudentia, & illam necessario præsupponunt; ità vt deficiente ratione practica, in qua subiectatur, & quam rectificat ipsa prudentia, nullum opus virtuosum, aut opus bonum moralitèr possit dari. Secundo bonitas moralis, seu rectitudo operationis virtuosæ, exigit electionem: quia vt in superiori libro tertio, capite 2. docet Aristoteles, non sufficit, quod operatio sit recta, aut quomodocunque voluntaria ad hoc, vt sit bona moraliter, & virtuosa, sed præcisè requirit electionem; ita vt ex electione diiudicetur; àn opus sit bonum, vel malum. Et vt amplius docet in præcedenti libro quinto, capite 6. & sequentibus; optimè stat, quod aliquis faciat opus iniustum; & tamen ratione talis operis non constituatur, seu efficiatur iniustus: dùmmodo tale opus iniustum non procedat ex electione. Ex quo clarè convincitur, bonitatem moralem operis iusti, & cuiusvis alterius virtutis ab electione dependere, & eam præsupponere. Tertiò etiam exposcit bonitas moralis; quod electio, & intellectus practicus habeant rectitudinem quià deficiente rectitudine, vterque compatitur cum malitia morali; vt apparet inquam pluribus operationibus vitiosis. Et tandem quarto bonitas moralis petit operationem rectam, seu conformem rectæ rationi. Quia quanvis in habitibus & potetijs detur bonitas, & malitia fundamentalitèr, seu causalitèr; tamen formalitèr solùm reperitur in actibus, seu operationibus; ità vt solùm in actibus humanis rectis, seu operationibus virtuosis reperiatur bonitas moralis, seu rationalis propriè, & formalitèr.

EX Quibus prænotatis, sic prosequitur probatio incepta. Bonitas moralis completur, integratur, & perficitur ex quatuor prædictis requisitis: & solùm datur defectus bonitatis, seu malitia moralis, & peccatum ex defectu omnium, vel aliquorum prædictorum requisitorum. Sed defectus prædictorum solùm potest contingere triplicitèr, seu per reductionem ad tria capita. Ergò peccata, seu defectus, qui opponuntur bonitati morali, debent reduci ad tria. Cætera patent, & minor probatur, & declaratur: nàm in vita morali, seu in moralibus operationibus; vel potest absolutè deficere; tàm ratio practica, seu intellectus practicus, quàm electio: vel præsuppositio intellectu practico, & electione, deficit in eis rectitudo tantùm; vel præsuppositа recta ratione, seu prudentia, & recta electione, deficit recta operatio. Et si defectus contingit primo modo; constituit *feritatem*, seu *immanitatem*, & *bestiali-*

bestialitatem. Si autem contingit secundo modo: sic constituit vitium communiter dictum, & propriè fundans contrarietatem cum habitibus virtuosis. Si tandem defectus occurrit tertio modo; sic resultat incontinentia, quæ præsupponens rectam rationem, tamen ex quadam digressione, & in consideratione causat opus defectuosum, seu moraliter pravum, & peccaminosum. Isti enim tres modi defectuum dantur in vita, & operationibus moralibus; & aliàs non sunt assignabiles plures. Ergò vitia, seu peccata, quæ in vita morali debent removeri; & fugi: optimè reducuntur ad tria, quæ in præsenti textu assignat Aristoteles, quæ sunt vitium, incontinentia, & feritas.

SED Contra hoc ratiocinium sic propositum; videtur obstare ex vno capite; quod bonitas moralis dependet ab alijs quàm pluribus principijs, seu requisitis præter assignata, & ex alio, quod dependeat ab omnibus propositis. Et circà primum caput, seu assumptum arguitur primo, sic. Bonitas moralis dependet ab obiecto, quod respicit. Sed obiectum est quid distinctum à prudentia, seu ab intellectu practico, & ab electione, & etiam ab actu, seu operatione. Ergò præter dicta principia, seu requisita dantur alia, à quibus dependet bonitas moralis; & ratione quorum possunt multiplicari morales defectus, seu mala, & peccata, quæ in vita humana sunt fugienda. Cætera videntur certa, & maiorem sic ostendo, primò ex illo Oseæ capite 9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt.* Ex quo sic argumentor: intantum aliquid est abominabile, inquantum est malum. Ergò si homines habent, quod sint mali ratione obiectorum, quæ amant, etiam ratione obiectorum habent malitiam. Et consequenter, malitia humana, & à simili, seu à paritate, bonitas moralis dependent ab obiectis.

SECVNDO Id ipsum confirmatur ex D. Augustino tractatu secundo in Ioannem circà finem, vbi ait: *Si terram diligis, terra es: si Deum diligis, quid dicam? Deus eris.* Ergò obiectum, circà quod versatur humana voluntas, tribuit ei bonitatem; ita vt bonitas humana, seu moralis dependeat ab obiecto, quod respicit; & à paritate etiam malitia, seu pravitas humana. Ac per consequens, datur aliud medium, seu alia ratio, respectu cuius multiplicetur, seu varietur bonitas, & malitia moralis.

ET Confirmari potest ex eodem Divo Augustino, epistola 25. vbi inquit: *Mores nostros ex eo quod quis diligit diiudicandos esse: quia non faciunt bonos, neque malos mores, nisi boni, vel mali amores.* Ergò secundùm Divum Augustinum bonitas, & malitia morum, seu moralis ex obiecto, quod quis diligit, est iudicanda, & à tali obiecto dependet, & desumitur. Et consequenter, datur ex parte obiecti novum caput, seu nova ratio, à qua secundùm illius variationem varietur bonitas, & malitia in vita morali.

DEINDE Hoc ipsum probatur; tùm authoritate Angelici Magistri docentis hoc ipsum expressè 1. 2. quæstione 18. articulo 2. tùm etiam ratione, qua illud convincit. Quia bonum, & malum in quacunque linea, seu in quocunque genere, attenduntur, & iudicantur secundum plenitudinem essendi, vel defectum alicuius requisiti ad essendum, aut operandum in tali linea; ita vt illud sit perfectum, & bonum in linea naturali, cui nihil deest ad complementionem sui esse in tali linea: & illud sit defectuosum, & malum, cui deest aliquid ex requisitis ad eius esse, & completionem. Et similiter idem currit, & verificatur in linea morali. Sed intra lineã moralem, obiectum est vnum ex præcipuis requisitis ad complementum essendi. Ergò in tali linea obiectum est vnum ex præcipuis capitibus, seu principijs, à quibus desumitur, & secundùm quarum variationem variatur bonitas, & malitia morum. Maior per se constat, & minorem probo; id, quod dat esse specificum cuicunque rei est, quod primò, & principaliter pertinet ad pulchritudinem, seu integritatem essendi talis rei, quod amplius declarat D. Thomas exemplo desumpto à rebus purè naturalibus. Nàm ex eo quod forma naturalis substantialis tribuit esse specificum composito phisyco: quia vt docet Aristoteles libro quinto Methaphisycæ, textu 2. *Forma est species, & exemplar*; ideſt, tribuens esse specificum, seu speciem composito naturali, quod constituit; ideò enim principaliter requiritur ad plenitudinem, seu completionem essendi talis compositi. Sed obiectum inesse morali tribuit speciem, seu specificationem actibus, habitibus, & potentijs: cum in omni linea potentie, habitus, & actus specificentur ab obiectis, ad quæ dicunt ordinem, sicut relatio, & motus specificantur à terminis, ex eo quod habent esse in ordine ad illos, vt de potentijs

tentijs oſtendimus libro ſecundo de Anima. Ergò obiectum in linea morali eſt vnum ex præcipuis requiſitis ad complementum eſſendi ; & conſequentèr vnum ex præcipuis capitibus ad hoc, vt ſecundum eius variationem, multiplicationem, aut defectum , varietur etiam bonitas, & malitia moralis.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius ; nàm ſicut in equo, & leone prima bonitas naturalis attenditur ſecundùm propriam vniuſcuiuſque formam, tribuentem eis proprium eſſe; quià leo habet perfectionem, & bonitatẽ leonis; ex eo quod participat formã ſubſtantialem propriè conſtitutivam ipſius; & ſi eã non haberet non participaret prædictam perfectionem, & bonitatem: & ſic de reliquis rebus naturalibus ; ità & pariformitèr in rebus moralibus, & præcipuè in actibus; prima bonitas deſumitur & attenditur ex obiecto, quià intantum quilibet actus humanus dicitur; & eſt bonus moralitèr, inquantùm reſpicit bonũ obiectum , ſeu verſatur circà obiectum conveniens; & ècontrario ſicut in rebus purè naturalibus, primus defectus, & primum malum eſt , quod res , quæ generatur, non conſequatur formam ſpecificam , ad quam generans per ſe diſponebat, & quam per ſe intendebat; vt ſi homo diſponens materiam ad generationẽ, & intendens genèrare alium hominem ſibi ſimilem , generet monſtruum. Sic ſimilitèr primus defectus, & primum malum in rebus moralibus eſt illud , quod deſumitur, aut provenit ab obiecto; ſicut vſurpare aliena, vel operari circà aliud quodcunque obiectum prohibitum. Ergò in rebus moralibus obiectum eſt præcipua ratio, ſeu adminus ſufficiens fundamentum ad multiplicandam , ſeu variandan bonitatem , & malitiam àc per conſequens , ratio ex Magiſtro Iabello tradita ad ſuadendum eſſe exactam , & adæquatam numerationem , qua Philoſophus proponit tria mala , quæ in vita morali debent removeri, non videtur rectè convincere intentum.

SED Dices primò quod cum obiectum cuiuslibet potentiæ , habitus , & actus, adhùc ineſſe morali, ſit quædam res à parte rei, vel exiſtens , vel extitura; & omnis res : tàm exiſtens , quàm extitura à parte rei , non ſit mala , ſed potius bona; tùm quia omnis res exiſtens, vel extitura à parte rei eſt effectus Dei, & nulluseffectus Dei eſt malus. Tùm quia vt dicitur Geneſis primò : *Vidit Deus cuncta , quæ fecerat , & erant valdè bona:* Et Deuteronimi 32. *Dei perfecta ſunt opera.* Tùm quia vt docet Divus Auguſtinus libro 3. de Doctrina Chriſtiana, cap. 12. in rebus non eſt malum , ſed in vſu peccantium: ideò in obiectis habituum, actuum , & potentiarum moralium non poteſt aſsignari aliquis defectus , ſeu aliquod malum , ratione cuius ea, quæ fugienda ſunt ineſſe morali multiplicentur. Vndè in obiectis non eſt fundamentum ad talem multiplicationem; nec hoc tollit rectitudinem, & efficatiam propoſiti ratiocinij.

SED Contra hoc eſt : quia quanvis res exiſtentes à parte rei, proùt à parte rei exiſtunt , & ſecundùm ſe ſumptæ, vel in ſe ipſis conſideratæ , abſolutè ſint bonæ , & valdè bonæ ; tamen eædem res ſecundùm habitudinem , vel reſpectum, quem fundant aliæ ad alias, poſſunt cauſare defectus, & malum. Ergò etiam ſi res , quæ in linea morali habent rationem obiectorum , ſecundùm ſe , & abſolutè ſumptæ ſint bonæ, & vt ſic non poſsint præſtare , aut multiplicare malitiam, ſeu malum in linea morali ; tamen ſecundùm aliquam rationem relativam, ſeu reſpectivam poterunt illam prebere, & multiplicare.

COMPROBATVR. Et declaratur amplius hoc aſſumptum ; licet enim quælibet res naturalis, ſecundùm ſe conſiderata , vel in ſe abſolutè exiſtens , ſit verè, & propriè bona; tamen in comparatione ad aliam poteſt eſſe mala; vt apparet exemplo. Calor enim in ſummo in ſe , & abſolutè conſideratus eſt entitas poſsitiva, & calor valdè bonus; & tamen ſi illum comparemus ad aquam, eſt malus : quia eſt deſtructivus illius. Nàm vt docet D. Thomas quæſtione 28. de veritate, articulo 8. in ſolutione ad vltimum argumentum; per calorem in ſummo expellitur forma aquæ. Et ſimiliter quanvis forma ſubſtantialis ignis ſit bona , & perfecta in ſe ; tamen comparata ad lignum per ipſam comburendum, eſt mala reſpectu ligni, vtpotè cauſa deſtructionis illius; & ſic de reliquis rebus fundantibus inter ſe contrarietatem , vel incompatibilitatem , vt clarè appareret. Ergo à ſimili etiam , optimè compatitur , quod quanvis obiecta moralia , ſeu potentiarum , habituum, & operationum in ſe ipſis ſint bona; tamen in aliqua habitudine , ſeu comparatione cauſent aliquem defectum, ſeu malum , & ſint proprijſsimæ cauſæ

multi-

multiplicandi defectus morales vitandos in vita rationali.

QVOD Vlterius illustrari potest exemplis eiusdem lineæ moralis: nàm res aliena, & eius vsus, vel corruptio talis rei, si secundum se considerentur, sunt quædam entia, & bona; & tamen si comparentur respectu illius, qui furtivè vtitur illis, sunt moraliter mala. Comestio etiam carnis in die prohibito, secundum se, est quædam actio de prædicamento actionis, & caro, quæ comeditur est ens positivum, & bonum. Et tamen respectu hominis vitiosè, & imprudentèr frangentis præceptum, sunt quid moraliter malum. Ergò obiecta moralia possunt in genere moris multiplicare defectus fugiendos contrà id, quod intendit suadere ratio superius proposita.

SED Dices secundo: quod in linea morali non datur propriè obiectum tribuens specificationem, nec bonitatem, aut malitiam potentijs, habitibus, aut actibus humanis, secundum quod obiectum est. Quià omnia ea, quæ in genere moris inspiciuntur ab habitibus, actibus, & potentijs, se habent tanquàm materia, circà quam, in qua propriùs apparet, & stat, ratio circunstantiæ, quam ratio obiecti, vt constat ex his, quæ de circunstantijs docet Aristoteles in superiori libro tertio, capite 1, quare in moralibus, obiectum, vt obiectum est, non potest tribuere bonitatem, nec malitiam: nec ex se præstat sufficiens fundamentum ad hoc vt ratione illius multiplicentur mala, seu defectus fugiendi in vita rationali, seu morali.

SED Contrà hoc est. Nàm etiam si in obiecto multoties occurrant aliqua accidentia, quæ habent rationem materiæ, & secundariò inspiciuntur ab actibus humanis, & huiusmodi accidentia habeant rationem circunstantiæ circà quid, vt notat; & animadvertit Caietanus 1. 2. quæstion 7. vt videre est in magno, & parvo respectu furti, vel oblationis; tamen ipsum obiectum secundum se sumptum, & secundum ea, quæ per se exposcit, non habet rationem circunstantiæ, sed rationem obiecti, & formæ specificantis moraliter, & tribuentis primam bonitatem, aut malitiam; vt clarè docet D. Thomas vbi suprà 1. 2. quæstione 18. articulo 2. præcipuè in solutione ad 2. ergò obiectum, vt obiectum est, præstat bonitatem, & malitiam in linea morali, & est sufficiens principium ad multiplicandam malitiam fugiendam.

SED Dices tertiò: quod cùm stet optimè, quod circà idem obiectum causentur, & conserventur bonitas, & malitia moralis; vt apparet in hoc, quod Deus est obiectum amoris, in quo relucet bonitas moralis: & etiam est obiectum terminans odium, in quo datur similis malitia; & etiam eadem pecunia potest esse obiectum liberalitatis, & avaritiæ: in quibus apparet similitèr bonitas, & malitia moris; & bonitas, & malitia sint contraria, quæ ab eodem principio non possunt provenire, seu causari: ideò videtur consequens; quod obiectum, vt obiectum est, non præstat bonitatem, aut malitiam in linea morali, nec, vt tale obiectum est sufficiens ratio, aut fundamentum ad multiplicandos defectus, seu peccata fugienda in vita humana seu rationali, & morali.

SED Contra hoc sic insurgo: quia licet ad idem obiectum sub diversis rationibus possit ordinari, seu ab eo provenire bonitas, & malitia moralis; tamen sub eadem ratione non potest: Deus enim terminans actum amoris, & actum odij, non terminat tales actus sub eadem ratione; quià actum amoris terminat, quatenus cognoscitur, vt bonus, & vt obiectum summè conveniens; actum verò odij, secundum quod iuditio falso, seu erroneo apprehenditur, vt malus. Similiter pecunia terminans obiectivè actum liberalitatis, & avaritiæ, non terminat tales actus sub eadem ratione obiectiva, sed sub diversis: quià actum liberalitatis terminat secundùm quod attinguntur, & exercentur, quando, vbi, & quomodo oportet. Conformitèr ad regulas prudentiæ; actum verò avaritiæ specificant, secundùm quod retinentur contra dictamen prudentiæ. Sed in hoc, quod idem obiectum sub diversis rationibus tribuat effectus, seu specificationes contrarias, nullum est absurdum, seu inconveniens. Ergò non obstat, quod bonitas, & malitia moralis habeant inter se contrarietatem, ad hoc vt ab eodem obiecto proveniant, seu causentur. Nec tradita solutio tollit, quod obiecta moralia sint causæ sufficientes ad tribuendam, & multiplicandam bonitatem, & malitiam intrà eandem lineam moris.

QVOD Amplius confirmatur, & declaratur, nam idem subiectum, vel fundamentum potest in genere causæ subiectivæ, seu materialis causare relationem, similitudinis, & dissimilitudinis. Idem al-

bum quidem respectu alterius albi fundat relationem similitudinis, & respectu alterius nigri relationē dissimilitudinis, & eodem modo terminat relationes cōtrarias similitudinis, & dissimilitudinis, quæ fundantur in alijs subiectis. Et eadē qualitas, nempe calor secundum diversas rationes terminat motus contrarios: videlicet intensionis, & remissionis; motum quidem intensionis, quatenus transit ab imperfectiori esse, seu statu ad perfectiorem statum, excedentem gradum quartum. Motum vero remissionis, prout contrahitur ad quartum gradum, vel infra illum. Ergo optime stat, quod quanvis bonitas, & malitia moralis sint contrariæ; tamen causentur ab obiecto sub diversis rationibus; ita vt obiecta sint principia sufficientia ad causandam, & multiplicandam bonitatem, & malitiam intra genus moris.

SED Dices quarto; quod si in linea morali obiectum esset propria, & sufficiens ratio ad præstandam, & multiplicandam bonitatem, & malitiā; obiectum per se bonum moraliter, præstaret bonitatem moralem, & obiectum malum moraliter, præstaret malitiam moralem. Sed in prædicta linea reperitur, quod obiectum bonum non præstet bonitatem actui, cui correspondet, nec obiectū malum tribuat malitiam: vt apparet primū in actu dilectionis inimici, & proximi peccatoris; vbi actus est bonus, seu habens bonitatem moralem; & tamē obiecta, quæ respicit, sunt mala in genere moris, & similiter odium peccati, est bonum, & obiectum est malum. Et secundum liquet in actu odij Dei; vbi obiectum absolutè est bonum, & tamen actus odij est pessimus. Ergo indicium est de eo, quod obiecta in linea morali non præbent, nec possunt multiplicare bonitatem, aut malitiam.

SED Contra hoc est; nam obiecta moralia eo modo, aut sub illa ratione debent præstare bonitatem, & malitiam actibus humanis, sub qua tales actus specificant. Sed obiecta moralia solum specificant actus humanos, bonos sub ratione formali bona, & actus malos sub ratione mala; licet enim inimicus, vt talis, & proximus, vt peccator, sint mali: tamen quatenus attinguntur per actum dilectionis, & illum formaliter terminant, sunt quid bonum in esse moris; & quāvis peccatum in se sit quid pessimum; tamen, vt formaliter attactum odio, seu vt odio habitum, est quid bonum. Et similiter licet Deus in se sit summè bonus, tamen prout formaliter terminat actum odij; respicitur sub ratione mali, quanvis erroneē, & fictitiè. Ergò doctrina huius solutionis non aufert, quod ob iecta moralia, vt talia præstent, & multiplicent bonitatem, & malitiam intra eandem lineam moralem; ita vt ratione obiecti possint assignari novum genus malorum fugiendorum in vita humana.

SED Dices quinto, & vltimo; stare optime; obiectum formalissimè consideratum secundum suum esse specificum, esse indifferens secundum moralem considerationē; & tamen actum moraliter attingentem illud obiectum esse bonum, aut malum moraliter determinatè, vt appatet in actibus indifferentibus secundum speciem, & qui secundum esse individuale semper habent determinationem. Ergo in moralibus obiectum non est id, à quo causatur bonitas, & malitia, nec est ratio sufficiens ad multiplicandam malitiam moralem.

SED Contra hoc est; quia licet aliquando obiectum secundum se; seu secundum suam entitatem inspectum sit indifferens; tamen prout hic; & nunc attingitur ab actu morali; & illum specificat, formalissimè est bonum, aut malum secundum determinationem finis, sub quo attingitur; ita vt secundum formalem illius attingentiā actus habeat, quod sit bonus, aut malus moraliter; quia si tale obiectum, aliàs indifferens attingatur sub ratione boni finis, præstat, quod actus sit moraliter bonus; & si attingatur ob malum finem sit moraliter malus. Ergò bonitas, & malitia actuum semper causatur ab obiecto; ita vt obiectum sit legitima, & propria ratio causandi; & multiplicandi illam.

SECVNDO, Quia etiam si quando obiectum actuum moralium secūdum se est indifferens, nō præberet bonitatem, aut malitiam actibus; tamen quando tale obiectum est determinatè bonum, aut determinatè malum, nullum est impedimētum, seu ratio obstans ad hoc, vt illā præstet; nempe bonitatem, & malitiam. Ergò licet non semper, tamen aliquando datur sufficiens fundamentum in obiectis ad causandam, & multiplicandam malitiam inesse moris. Et consequenter, ex hoc capite debet assignari aliquod malum vitandum, & fugiendum in vita morali.

Vlterius contra eandem assignationem, seu numerationē malorum arguitur

nem,

ſecundo. Circunſtantiæ advenientes actibus humanis ſunt rationes cauſantes, & multiplicantes bonitatem, & malitiam in vita morali. Sed circunſtantiæ ſunt cauſæ diſtinctæ ab alijs ſupra traditis, & aſsignatis; ſcilicet à recta ratione recta electione, & opere virtuoſo. Ergò prætèr dicta principia cauſantia tria genera malorum evitandorum, & fugiendorum in vita morali, dantur alia principia multiplicantia talia mala, quæ quidem principia deberent annumerari in prædicta aſsignatione. Maiorem oſtendo primo ex doctrina ipſius Ariſtotelis in ſuperiori libro ſecundo capite ſexto, vbi docet, quod bonitas moralis operis virtuoſi dependet ab hoc, quod operans operetur, quando, & quomodo, & vbi oportet, quæ ſunt circunſtantiæ actus humani. Ergò circunſtantiæ ſunt rationes cauſantes, & multiplicantes bonitatem, & malitiam moralem. Secundò, nàm ſicut ſe habent accidentia naturalia reſpectu rerum naturalium; ita ſe habent circunſtantiæ reſpectu actus humani; cum ſint accidentia illius. Sed accidentia naturalia ſunt cauſæ, ſeu rationes ſufficientes ad augendam, & multiplicãdam perfectionem, & imperfectionem rei naturalis; vt appàret in debita figura, magnitudine, colore, & diſpoſitione corporis naturalis, quæ ſi adſint iuxta exigentiam naturæ, complent, & perficiunt ipſum corpus, & ſi aliquod deficiat cauſat defectum naturalem, & malum intra eandem lineam. Ergò ſimilitèr circunſtantiæ actuum humanorum ſunt ſufficientes ad cauſandum, & multiplicandum bonitatem, & malitiam in genere moris; ita vt ratione illarum poſsit, & debeat deſignari aliqua determinata bonitas, aut malitia in tali genere.

SED Dices quod id, quod convenit alicui ſecundum ſe, ſeu ſecundùm ſuam entitatem, & ſpeciem non videtur convenire ei ab extrinſeco, ſeu ratione accidentium; & cum bonitas, & malitia conveniant rebus moralibus, ſecundùm ſuam propriam ſpeciem, & obiectum: inde fit; in rebus moralibus non deſumi, ſeu cauſari bonitatem, & malitiam à circunſtantijs, quæ ſunt accidentia provenientia ab extrinſeco; & ſic circunſtantiæ non ſunt ſufficientes rationes ad multiplicandam bonitatem, & malitiam in vita morali.

SED Contra hoc eſt quia licet verum ſit, quod id ipſum, quod convenit alicui ſecundùm ſe, & ſecundum propriam ſpeciem, non poſsit convenire eidem rei per acidens, ſeu ab extrinſeco; tamen hoc non tollit, quominus aliud poſsit convenire eidem rei accidentaliter. Quod exemplo amplius declaratur; licet enim illud eſſe, quod per ſe, & eſſentialitèr convenit homini ratione ſuæ propriæ formæ rationalis, non poſsit convenire eidem homini ab extrinſeco, & ratione alicuius accidentis; tamen aliud eſſe, & alia bonitas accidentalis, qualis eſt perfectio coloris, caloris, figuræ, magnitudinis, & aliarum diſpoſitionum; optimè ſtat, quod proveniant, & cauſentur ab extrinſeco. Ergò à ſimili, licet verum ſit, quod bonitas, & malitia prima, & eſſentialis, ſeu ſpecifica conveniens actibus humanis ratione propriorum obiectorum non poſsit convenire eiſdem actibus ab extrinſeco, & ratione aliquorum accidentium: tamen bonitas, & malitia ſaltim ſecundaria, poterit cauſari ab accidentibus; & conſequentèr, quanvis circunſtantiæ ſint accidentia ineſſe morali; tamen poterunt cauſare, & multiplicare bonitatem, & malitiam in prædicta linea, ſeu genere.

DICES Secundò, quod accidens, quod poteſt præbere entitatem, & bonitatem in quacunque linea; non eſt accidens purè extrinſecum: quia id, quod reſpectu alicuiusrei eſt purè extrinſecum nihil ponit in ea; ſed accidens intrinſecè afficiens, & informans ipſam rem; & cum circunſtantiæ reſpectu actuum humanorum ſint accidentia purè extrinſeca; quià ideò dicuntur circunſtantiæ; quia circuunt, ſeu circunſtant actum; quaſi extra ipſum exiſtentes; fit conſequens, quod circunſtantiæ non poſſunt præſtare actibus humanis entitatem, nec bonitatem, nec ſunt principia ſufficientia ad multiplicandam illam in linea morali, ſeu rationali.

SED Contra hoc eſt; quia circunſtantiæ non dicuntur tales, ex eo quod abſolutè circunſtent actum; aut quaſi circunſcribant illum exterius exiſtentes; ſed ideò ſic denominantur; quia ſcilicèt circunſtant eſſe eſſentiale, & adveniunt actui conſtituto in ſuo eſſe ſpecifico, vt docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 18. art. 3. ad primum; & tamen circunſtando eſſe eſſentiale, & ſpecificum actus, illum efficiunt, & informant intrinſicè, & accidentaliter. Ergò habent ſufficientem rationem ad cauſandam, & multi-

plicandam bonitatem, & malitiam moralem.

ET Aliud argumentum ad idem intentum potest effici de fine, qui similiter præstat bonitatem, & malitiam actibus humanis: iuxtà ea, quæ docet D. Thomas vbi suprà articulo 4. Et tamen est causa distincta à ratione, electione, & opere externo. Ergò idem, quod prius.

VLTERIVS Intentio est actus distinctus à recta ratione; cùm recta ratio pertineat ad vim cognoscitivam, & intentio pertineat ad voluntatem, seu ad lineam appetitivam, & etiam distinguitur à recta electione; cum recta electio versetur circà media, vt media sunt; & intentio purè, formaliter, & directe versetur circà finem, vt finis est; & etiàm distinguitur ab operationibus virtuosis externis: cum ipsa intentio sit actus immanens voluntatis; & tamen intentio ex se, & per se est principium causans bonitatem, & malitiam in vita, seu in linea morali. Ergò in tali linea datur aliud principium, præter assignata, multiplicans mala fugienda in vita morali, & ratione cuius posset, & deberet assignari novum malum, seu novus deffectus vitandus, & fugiendus in prædicta linea.

DEINDE Ex alio capite potest obicij ad suadendum, quod bonitas, & malitia moralis non dependeat ab omnibus principijs in probatione assignatis, nec ratione illorum multiplicetur. Nàm imprimis bonitas moralis non dependet à ratione. Sed ratio est vnum ex principijs assignatis ad causandam, & multiplicandam bonitatem, & malitiam in linea morali. Ergò bonitas, & malitia moralis non dependet ab omnibus causis, seu principijs assignatis. Cætera constant, & maiorem probo; vt enim docet D. Thomas 2.2. quæstione 9. articulo 1. bonitas, & per contrarium malitia, primò, & per se comparantur ad voluntatem, tanquàm obiectum proprium illius; ità vt per prius comparentur ad voluntatem, & conveniant ipsi, & per posterius comparentur ad intellectum. Sed id, quod se habet, vt primarium respectu alterius, non dependat ab eo, quod est secundarium respectu illius. Ergò cum bonitas, & malitia moralis secundario comparentur ad intellectum, & per posterius respiciant rationem; non dependent à ratione, nec per ordinem ad illam causantur, aut multiplicantur.

CONFIRMATVR Hoc; si ratio per se esset causa præstans bonitatem moralem actibus humanis; sequeretur, quod semper, quod in agendis intervenit, seu præsupponitur ratio iudicans, & dictans tale opus hic, & nunc exequendum esse bonum; si opus exequatur eo modo, quo à ratione dirigitur, esset moraliter bonum. Sed cùm prædicto ditamine, & executione compatitur, opus executum esse pessimum. Ergò ratio, per se non est causa prebens, & multiplicans in esse morali bonitatem, & malitiam operationibus humanis. Maior videtur certa, & minorem probo, in tyrannis occidentibus Apostolos, & alios Sanctos Martyres. In illis enim tyrannis ratio dictabat, & iudicabat occisionem Sanctorum esse bonam, iustam, & Deo valdè gratam; vt constat expræsse ex illo Ioannis capite 16. *Venit hora, in qua omnis, qui interficit vos arbitretur obsequium se præstare Deo.* Et tamen opus occisionis erat iniustum, & pessimum moraliter. Ergò cùm dictamine rationis iudicantis opus hic, & nunc exequendum, compatitur, & componitur, quod opus executum sit pessimum. Ac per consequens, ratio, per se non est causa præbens, aut multiplicans in esse morali bonitatem, & malitiam.

DEINDE Videtur, quod bonitas moralis, & malitia illius contrarium, non dependeant ab electione. Nàm si bonitas, & malitia dependerent ab electione, etiam dependerent à voluntate. Sed non dependent à voluntate. Ergò nec ab electione. Maior constat; quià ipsa electio dependet à voluntate, cuius est actus; & sic si aliquid dependet ab ea, etiàm necessariò debet dependere à suo principio; nempè à voluntate. Et minorem probo; id, quod movet aliud, inquantum movens est, non dependet ab eo, quod movetur, sed potiùs id, quod movetur, dependet à movente. Sed bonitas moralis, inquantùm bonitas est, movet voluntatem. Ergò bonitas moralis, inquantum bonitas est, non dependet à voluntate, nec causatur ab ea; & consequenter, nec ab electione. Et sic non rectè numeratur electio pro causa seu principio multiplicante malitiam fugiendam in vita morali.

DENIQVE Quod operatio externa non sit ratio multiplicandi bonitatem, aut malitiam in esse moris, suadetur sic. Operatio externa habet can-

eandem numero bonitatem, aut malitiam, ac habet actus internus intentionis, & electionis. Ergò operatio externa, ex se non est sufficiens principium, seu sufficiens ratio ad multiplicandam malitiam. Antecedens imprimis est expressa doctrina D. Thomæ 1.2. quæstione 20. articulo 3. Et suadetur etiam ex doctrina Aristotelis libro secundo Topicorum capite 2. vbi docet; quod vbi est vnum propter aliud, ibi est vnum tantum. Sed in linea actuum humanorum actus externi imperati, sunt propter imperium, seu actum internum imperantem, seu moventem ad eorum executionem. Ergò actus interni, & externi in linea morali computantur prò eodem actu. Sed in eodem actu debet esse eadem numero forma. Ergò etiam debet dari eodem numero bonitas, aut malitia: & sic actus exteriores ex se non habent sufficientem rationem ad multiplicandam malitiam moralem.

SED Dices quod cum idem non possit separari à se ipso, nec esse prius, & posterius se ipso; & actus externus imperatus, & internus imperans, se habeant taliter, quod possint separari, ità vt posito actu imperante, possit non sequi actus imperatus; & etiam se habeant, tanquàm prius, & posterius: quià prior est actus imperans, & posterior actus imperatus: fit consequens, quod non se habent tanquàm vnus, & idem actus, sed tanquàm actus diversi; & sic actus exterior potest multiplicare malitiam moralem, seu malum fugiendum, & vitandum in vita rationali.

SED Contrà hoc est; quià etiam si partes eiusdem compositi possint inter se separari, & vna se habeat vt prior respectu alterius posterioris: tamen hoc non tollit, quod sint idem, seu vnum in eodem toto, quod componunt: quià inter se habent subordinationem respectu illius totius. Ergò etiam si actus exterior, & interior habeant inter se rationem prioris, & posterioris, & admittant separationem; tamen debent reputari idem actus; absque eo quod in linea morali multiplicent malitiam.

HIS Tamen non obstantibus, pro declaratione, & elucidatione ratiocinij in principio oblati; animadvertendum est; quod in illo non proceditur generaliter discurrendo per omnia principia, tàm intrinseca, quàm extrinseca: tàm vitalia, seu animata; quàm inanimata; à quibus quomodocunque dependet bonitas, & malitia moralis: sed solum fit inductio generica per principia, seu causas intrinsecas vitales, à quibus efficienter, & materialiter dependet primò, & per se bonitas prosequenda, & omnis malitia fugienda in vita morali. Et cùm hoc salvetur in principijs, seu causis assignatis; nempè in ratione iudicante, seu dirigente in agendis; & in electione, seu voluntate eligente, & intendente: quia sub electione ibi assignata comprehenditur etiam intentio; & in actibus elicitis, qui habent rationem causæ subiectivæ, seu materialis vitalis respectu bonitatis, & malitiæ moralis; & aliàs ab eisdem causis dependeat, & possit reduci bonitas, & malitia, quæ provenit, & dependet ab obiecto, ab intentione, & à fine, & reliquis circunstantijs; fit consequens, non obstare totum id, quod in argumentis ad primum intentum propositis continetur; ad hoc vt per prædicta media hoc modo proposita, & intellecta, rectè inferatur, & convincatur exactam esse numerationem factam ab Aristotele malitiarum, seu defectuum removendorum in vita morali.

VNDE Si eandem rationem proponamus subsequenti forma, cessant illa priora argumenta: defectus, & mala moralia, quæ in totà vita morali possunt contingere, & sunt vitanda; ex eo, quod modo vitali subduntur nostræ potestati; vel proveniũt ex defectu rationis, seu intellectus, & eorũ, quæ ex parte intellectus se habent, & hoc modo causatur defectus, seu malum, quod est *feritas*, seu immanitas, & bestialitas. Aut proveniunt ex defectu electionis, seu voluntatis, & eorum, quæ se tenent ex parte appetitus; & hoc modo causantur *vitia*. Vel præsupponendo rectam rationem, & rectam voluntatem, & electionem, proveniunt, quasi ex subreptione, & digressione, seu in consideratione, ex mala operatione, seu executione actus: & sic causatur *incontinentia*. Isti enim modi dantur defectuum moralium, & non sunt assignabiles aliqui alij, qui non possint reduci ad prædictos. Ergò exactè, & adæquatè numerat Aristoteles in præsenti capite mala, seu defectus vitandi, & fugiendi in vita rationali, seu morali.

Et Ad reliqua argumenta, quæ ex alio capite proponuntur; respondetur ad primum; quod bonum potest dupliciter considerari: videlicet vel vt bonum reduplicativè, vel vt verum: quià ratio veri includitur in bono, adhuc vt bonum est. Et licet sub prima ratione dicat prima-

rio,& per se ordinem ad voluntatem; tamen sub secunda formalitate, seu ratione primariò dicit ordinem ad intellectum, & ab eo dependet in sui esse; ità vt ex defectu eorum, quæ pertinent ad intellectum, multiplicetur malitia, seu malum morale intrà rationalem vitam.

AD Confirmationem respondetur, quod ratio est duplex; nempè, & ratio recta, seu prudens dictans de agendis, vbi, quando, & quomodo agenda sunt, conformitèr ad regulas moris, & ad legem æternam: & ratio, seu dictamen imprudens intellectus practici, quale fuit dictamen crucifigentium Christum Dominum, & occidentium Apostolos; quia fuit dictamen erroneum proveniens ab ignorantia valde vincibili. Et si ratio attineat ad primum genus, ex se est causativa bonitatis moralis; si autem dictamen rationis sit secundi generis, vt sic est causativum malitiæ, seu actionis defectuosæ in genere moris. Vndè salvatur, quod ratio ex se, secundum diversum statum sit principium inducens bonitatem, & malitiam moralem.

AD Secundum respondetur: dupliciter posse aliquid esse movens respectu alterius; videlicet, vel in genere causæ efficientis, quatenus est principium, vnde in executione primò profluit motus, vel in genere causæ formalis, quatenus per intentionem movet, seu allicit ad amorem ipsius: & eiusdem finis assecutionem, & productionem. Et licet verum sit, quod id, quod movet primo modo; nempè in genere causæ efficientis non dependeat à moto: seu ab eo, quod movetur: quia in se supponitur existens: & non indigens alio ad sui existentiam, vel conservationem; tamen id, quod movet secundo modo scilicet per intentionem in genere causæ finalis, seu obiectivè: optimè stat, quod dependeat ab eo, quod movet: & cùm bonitas moralis movens voluntatem solum habeat, movere illam hoc secundo modo, indè fit, rectè componi: bonitatem dependere à voluntate, & voluntatem esse causam proprijssimam ad inducendam, & multiplicandam dictam bonitatem, & malitiam in linea morali.

AD Tertium respondetur ex doctrina D. Thomæ loco allegato in eodem argumento; quod actus interior, & exterior possunt dupliciter se habere; videlicèt, vel taliter, quod inter se habeat subordinationem, & vnum sit propter aliud. Et hoc modo non multiplicant bonitatem, & malitiam, sed eadem numero bonitas, aut malitia, quæ datur in vno, reperitur in alio: quia in esse morali iudicantur idem numero subiectum, sed cum hoc stat; quod quanvis actus exterior non multiplicet bonitatem, & malitiam interioris: tamen illam auget, & extendit: ad eum modum, quo pars integralis componens aliquod totum, non multiplicat illud totum, sed tamen auget, & extendit eius entitatem. Alio autem modo possunt se habere actus interior, & exterior, taliter, quod per se non subordinentur; & hoc modo non reputantur moraliter idem actus, seu idem subiectum bonitatis, & malitiæ: & sub hac ratione illam multiplicant. Et hoc modo actus exterior supponens rectam rationem, & electionem, & discordans ab alijs regulis morum causat malum morale, quod est *incontinentia*, & hæc de primo textu, & parte huius præsentis capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte capitis ad intentum propositum sic prosequitur Philosophus: *Atque contraria quidem duobus manifesta sint: aliud enim Virtutem, aliud continentiam appellamus. Ad ferinitatem autem, & immanitatem, maximè Virtutem eam conuenit dicere, quæ est supra nos, Heroicam, inquam, quandam, atque diuinam. Vt Homerus de Hectore, propterea quod eximia bonitate præstabat, dicentem Priamũ introduxit. Nec iam hominis sanè mortalis filius ille esse videbatur, sed diuo semine natus. Quæ si ex hominibus ob Virtutis excellentiã diffiunt (vt aiunt) talis quidem is habitus fuerit, qui ferinati opponitur. Etenim vt feræ, neque Vitium est, neque Virtus, sic neque Dei. Sed hoc quidem præstabilius est Virtute: illud autem diuersum quid a Vitio genus. At vt rarò fit Virum esse diuum; vt appellare Lacones consueuere, cum valdè aliquem admirantur (dicunt enim, Vir diuus hic est) sic & ferus, atque immanis est inter homines raro. Maximè verò inter nationes barbaras est. Fiunt autem quidem tales, & ob morbos, lesionesque principij. Et eos etiam homines, qui in Vitijs exuperant, hac infami consuetimus appellatione notare. Sed de taliquidem dispositione mentio aliqua posterius fiet. De Vitio verò prius est dictum; nunc deincontinentia, mollitie, luxuque: & de continentia, & constantia est dicendum. Neque enim vt idem,*

quod

quod Virtus, & Vitium; nec Vt diuersum genus hæc sunt putanda. Atque Vt in cæteris egimus, afferre ea, quæ videntur oportet, & dubitare primum.

PRÆMISSIS Vitijs, seu mala quæ in vita morali debent reijci, & vitari, & quod vnum eorum sit incontinentia: in hoc secundo textu, & parte præsentis capitis ponit Philosophus per contrarium tria bona, seu tria conuenientia naturæ rationali, quæ in vita morali debent prosequi: quæ sunt virtutes, continentia, & Hervica virtus. De quibus docet, quod duæ primæ manifestè contrariantur duobus ex prædictis malis, seu defectibus. Nam virtus correspondet vitio; & illi contrariatur; & continentia etiam correspondet incontinentiæ, & contrariatur ei. Et quod attinet ad primum facilè convincitur: ex his, quæ latius tradit Philosophus supra libro secundo capite octavo, probans inter vitia, & virtutes dari mutuam opositionem. Tum quia contrario modo se habent secundum suas essentias respectu rationis: cum virtus secundum se conformetur, & connectatur cum recta ratione; vitium autem ex se, & ex suis proprijs prædicatis contrarietur rectæ rationi. Tum quia de vicijs, & virtutibus inter se collatis, & comparatis verificatur, quod in genere qualitatis, seu habituum maximè inter se distent, & mutuo se corrumpant seu ab eodem subiecto se expellant: siquidem simel comparata, seu adquisita virtute, expellitur vitium, & è converso genito vitio, deperit virtus. Ergò certum est, quod virtus, & vitium, se respiciunt, & correspondent tanquam contraria.

ET Idem etiam convincitur de continentia, & incontinentia; quia sub eodem genere, nempè sub genere dispositionis, distant maximè, & disponendo subiectum ad recipiendum contrarias formas, ab eodem subiecto mutuo se se expellunt. Vnde sicut se habent calor, & frigus in ratione dispositionum ad generationem aquæ, & ignis, tanquam qualitates contrariæ: ita continentia, & incontinentia respectu temperantiæ, & intemperantiæ, & aliarum virtutum, & vitiorum comparandorum, se habent tanquam dispositiones contrariæ,

ET Quia in tertio membro, & eius contrarietate apparet maior difficultas: ideò specialiter, & instituendo longiorem sermonem loquitur de illis. Et dicit; quod feritati, seu bestialitati, quæ inter omnia mala, seu defectus morales apparet maius malum: vtpote includens maiorem carẽtiam bonitatis, & moralis vitæ: Huic enim contrariantur Heroica, seu divina virtus. De qua quidem virtute probat Philosophus, quod detur. Primo authoritate, seu testimonio Homeri; qui proponens Priamum ponderantem, & magnificantem virtutes, & excellentiam Hectoris; dicit, quod taliter Hector excedebat insuperexcellenti bonitate, & virtute, vt videtur filius alicuius Dei, non vero hominis mortalis.

NEC Tam homines sanè mortalis filius ille esse videbatur, sed diuo semine natus. Et sic infert Aristoteles. Ergò datur aliqua virtus: ita perfecta, præstans, & excellens, quod per illam efficiuntur homines divini, seu vt Dei. Sed talis virtus est, & denominatur Heroica. Ergo datur virtus Heroica.

SECVNDO Suadet Aristoteles idem assumptum, ex communi modo loquendi Laconum. Quia quando Lacones videbant, aliquem hominem excedere alios in aliqua rara, & super excellenti virtute, consueverunt appelare illos divos, seu divinos. Quare Plato propter eius superexcedentem sapientiã dictus est Divinus Plato. Salomon autem propter eius eximiam sapientiam, & prudentiam appellatus est Divinus Solomon. Et Alexander propter eius raram fortitudinem, & liberalitatem etiam est denominatus Divinus Alexander. Vnde aput Iuris peritos de aliquibus Iurecõsultis eminentibus reperitur, idem modus loquendi, seu dicendi; Divus Severus Divus Marcus, & Antoninus. Ergo certum est dari huiusmodi virtutes raras, & super excedentes. Sed tales sunt, & denominantur virtutes hæroicæ. Ergo certum est dari virtutes heroicas.

ET Suppositò quod detur talis heroica virtus; prosequitur Philosophus & dicit. Quod hæc virtus est extremum, quod in genere bonorum contrariatur feritati, aut bestialitati. Et hoc assumptum probat primo; quia contrariorum eadem, aut similis est ratio, ita vt si vnum datur in rerum natura. Etiam, & alterum debet dari, & eo modo, quo datur vnum debet correspondere, & dari alterum. Sed virtus heroica est talis conditionis, quod raro invenitur in hominibus. Ergò ex se habet contrariari vitio simili, quod raro in hominibus inveniatur. Sed talis est feritas, seu bestialitas. Ergò bonum contrarium feritati est heroica virtus. Nàm si-

cut ſuntrari homines viventes vt Dij etiam ſunt pauci, qui vivunt vt feræ, ſeu vt beſtiæ.

SECVNDO Hoc ipſum ſuadetur: quia contraria magna diiudicantur ex magnitudine ſui contrarij, ita vt peſsimo vitio contrarietur maxima virtus; vt apparet in odio Dei reſpectu charitatis. Sed virtus heroicà eſt rariſsima, & excellentiſsima. Ergò debet contrariari infimo, ſeu maximo, & peſsimo, vitio. Sed inter omnia vitia, & mala humana maius apparet feritas; ex eo quod malum conſiſtit in privatione boni, & feritas privat omni bono morali: quia non ſolùm aufert bonam executionem actus, ſicut incontinentia; nec eſt contenta ablatione rectæ electionis, ſicut vitia communitèr dicta; ſed vlterius tranſit ad auferendam, & impediendam rationem, quæ eſt cardo, & fundamentum totius bonitatis moralis. Ergò malum contrarium heroicæ virtuti eſt feritas, ſeu beſtialitas.

ET Circà huiuſmodi feritatem, ſeu beſtialitatem, quà homines efficiuntur feri, ſeu beſtiales, notat Ariſtoteles, talem feritatem cauſari triplicitèr, ſeu ex tribus; nempè ex converſatione, & ex infirmitate, & ex malitia. Primò quidem modo cauſatur, ſeu inciditur inferitatem ex converſatione inter barbaros; quia cum barbari ſint indiſciplinati, & careant omni doctrina, arte, & inſtructione politica, non vtuntur ratione, ſeu prudentia in agendis; & ſic agunt vitam agreſtem, ſeu beſtialem; tanquàm feræ, ſeu beſtiæ agri; operantes ſolùm ex directione imaginativæ, & ſolùm ſequentes propenſionem, ſeu inclinationem appetitus ſenſitivi, aut ſenſualitatis. Et cum conſuetudo ſit altera natura, ſeu habeat vim connaturalizandi; ideò illi, qui aſsiduè cum eis converſantur, & modo vivendi eorum accomodantur, efficiuntur eis ſimiles; iuxtà illud Pſalmi 17. *Et cum peruerſo peruerteris.* Vndè liquet quòd conſuetudo, ſeu converſatio cum barbaris eſt legitimus modus, ſeu occaſio ad incidendum inferitatem, ſeu beſtialitatem.

ET Si inquiras, qui ſint barbari, ſeu illi qui ſub tali nomine intelliguntur. Reſpondet Magiſter Iabellus cum Euſtratio; quòd ſecundum Ariſtotelem omnes, præter Grecos, exiſtimabantur barbari; quia Philoſophus ſolùm iudicabat Grecos diſciplinatos, & habentes expeditam rationem circà agenda; & quando dicit, quod beſtiales ſunt rari, loquitur circà determinatam materiam; hoc eſt; inter Grecos, non verò ſecundùm abſolutam conſiderationem; ſed abſolutè loquendo animadvertit, quod beſtiales ſunt illi, apud quos non ſunt in moralibus bonæ diſciplinæ, & rationales eruditiones circà agenda, propoſitæ in prima etate; & ſic experitur, quod populi illiterati, montani, & ſilveſtres, ſunt, & implurimum vivunt feralitèr, ſeu tanquàm beſtiæ.

SECVNDO Autem modo cauſatur feritas, ſeu beſtialitas ex egritudine, ſeu ebrietate, impediente debitum, ſeu ordinatum vſum rationis. Et ad iſtum modum reducuntur feritates, quæ proveniunt ex amentia orta ex amiſsione alicuius rei charæ; qui in talem modum irrationalitatis ſolent incidere, vt comedant carnes crudas, & ſanguinem humanum bivant, & proprios filios mactèt, inſtituendo convivia, & eos comedendo. Et ad eandem ſpeciem reducuntur aliquæ mulieres prægnantes, quæ ductæ ſuo perverſo appetitu feruntur, comedere terram, carbones, & ſimilia.

TERTIO Tandem modo cauſatur beſtialitas, ex exuperatione vitiorum, & abundantia malitiæ. Nàm ſicut per excellentem, ſeu eminentem adquiſitionem virtutum, pervenitur ad ſtatum virtutis heroicæ, & fiunt homines divinitùs ita è contrariò per extraordinariã, malitiã. & vſum vitiorum, degenerant homines à proprio modo operãdi rationalitèr, & fiunt feræ, ſeu beſtiales. Et de huiuſmodi hominibus animadvertit Ariſtoteles, quod notantur infamiâ, & ſuperinfamantur, participando abſolutam denominationem beſtialium, ſeu ferarum.

ET Tandem concludit Philoſophus hanc partem, & textum dicens, quòd ex omnibus bonis, & malis propoſitis, ſolum eſt agendum in hoc libro ex profeſſo de continentia, & incontinentia, mollitie, & conſtantia. Quia de vitijs, & virtutibus ſufficienter eſt habitus ſermo in omnibus ſex libris præcedentibus; & cum virtus heroica, & feritas etiam pertineant ad lineam virtutum, & vitiorum; ideò deinceps præcipuè eſt agendum de materia propoſita; non tanquàm ſint idem, quod virtus: quia non ſunt habitus ſicut virtutes; neque vt diverſum genus: quia ſunt qualitates, & diſpoſitiones; vt amplius in ſequentibus capitibus oſtendemus. Et hæc de ſecunda parte capitis.

TER-

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem parte capitis prosequitur, & concludit Aristoteles dicens: *Deinde omnia, quæ probabilia sunt, aut saltim plurima: maximèque præcipua circà hos effectus ostendere. Nam si soluantur quidem ea, quæ difficultatem afferunt, relinquantur autem ea, quæ probabilia sunt, satis sanè fuerit demonstratum. Videtur itaque continentia quidem, constantiaque studiosa esse, ac laudabilis. Incontinentia verò, & mollities praua, atque vituperabilis, & idem esse continens, & persistens in ratione: & idem etiam incontinens, & rationem egrediens. Et incontinens quidem sciens improba esse, agit ob perturbationem: continens autem sciens cupiditates prauas esse, non sequitur ob rationem. Et temperantem quidem continentem esse aiunt, atque constantem. Talem autem alij temperantem esse omnem, alij nullum dicunt. Et item intemperantem incontinentem esse, & incontinentem intemperantem confusè non vnquam diuersos inquiunt esse. Interdum etiam ipsum prudentem incontinentem esse non posse: interdùm nonullos homines, qui prudentes, ac habiles sunt, incontinentes esse dicunt. Præterea incontinentes, & iræ, & honoris, & lucri dicuntur. Ea igitur, quæ dicuntur, hæc sunt.*

ANTE Quam Aristoteles suam propriam mentem, & sententiam aperiat circa continentiam, & incontinentiam, præmittit in hoc textu, quosdam opiniones, seu probabilia, quorum probabilium triâ priora sunt circà continentiam, & constantiam, & eorum contrarijs, quæ sunt in continentia, & molities. Et alia duo sequentia sunt de continentia in comparatione ad temperantiam, & prudentiam. Et tandem vltimum circa materiem continentiæ, & sui contratij.

PRIMVM Quidem probabile dicit; quod continentia, & constantia sunt bonæ, & laudabiles; in continentia verò, & molities, pravæ, & vituperabiles. Secundum dicit, quod continens videtur esse idem, ac permanens, seu persistens in ratione, iudicando secundum rationem; quid agendum sit, incontinens autem est idem, ac egressius, seu recedens à iuditio rationis. Tertium quidem probabile dicit; quod continens quanvis concitetur à concupiscentijs pravis, & patiatur ab eis, tamen attendendo ad iudicium rationis, & persistendo in eo non sequitur tales concupiscentias, nec operatur conformitèr ad eas. Incontinens autem agitatus, seu commotus passione; quanvis cognoscat aliqua esse mala, & non agenda; tamen superatus à passione: & subiectus ei, illa agit, seu exequitur, & hæc tria probabilia pariformiter accommodantur perseverantiæ; & molitiei.

QVARTVM Autem probabile asserit; quod omnis continens videtur esse temperatus, & persistens, & è contra, omnis incontines idem, ac intemperatus, & mollis; ita vt idem sit continentia, ac temperantia; & in continentia, àc intèperantia. Quintum probabile est, quod multi problematicè dicunt, quod contingit prudentem esse incontinentem, & continentes esse prudentes, & ingeniosos. Et etiam asserũt contrarium dicentes hoc non posse stare, aut componi. Et tandem sextum, & vltimum probabile, quod proponit Aristoteles, est; quod continentia, & incontinentia non solum respiciunt pro materia, circà quam versantur concupiscentias, verum etiam iram, honores, & lucra.

QVEM Textum exponens; Angelicus Magister in præsenti lectione prima inquit. *Ostendit modum procedẽdi, & dicit, quod oportet in hac procedere sicut in alijs rebus; vt scilicet positis his, quæ videntur probabilia circa prædictam, prius inducamus dubitationes, & sic ostendemus omnia, quæ sunt maximè probabilia circà prædicta: & si non omnia, quia non est hominis, vt nihilà mente eius excidat, ostendemus plurima, & principalissima. Quia si in aliqua materia desolvantur difficultates, & relinquantur quasi vera illa quæ sunt probabilia, sufficienter est determinatum.* Et postea subdit dicens. *Determinat de continentia, & in continentia, & perseuerantia, & mollicie: & secundum hoc, quod determinatum est, primo proponit probabilia. Secundo inducit dubitatationes. Circa primum proponit tria probabilia; quorum primum pertinet ad bonitatem, & malitiam prædictorum, & dicit; quod probabiliter videtur, quod continentia, & perseuerantia sint studiosa, & laudabilia; in continentia autem, & molities sint praua, & vituperabilia. Secundum pertinet ad rationes diffinitiuas ipsorum. Et dicit, quod idem videtur esse continens, quod ille, qui permanet in ratione: id est, in eo, quod secundum rationem iudicat esse agendum in continens autem videtur, qui egreditur iuditio rationis, tertium pertinet ad operationes eorum. Et dicit, quod incontinens scit aliqua esse prava, & tamen agit ea propter passionem. Con-*

tinens

tinens autem patitur quasdam concupiscentias, quas scit esse pravas, & non sequitur eas propter iudicium rationis. Et hæc duo sunt etiam extendenda ad perseverantiam, & ad mollitiem circa tristitias. Ponit duo probabilia circà comparationem eorum ad alia. Quorum primum accipitur secundum comparationem continentiæ ad temperantiam, & dicit; quod videtur temperatus esse continent, & perseverativus. Sed quidam dicunt, quod omnis continens, & perseverativus est temperatus; quidam autem dicunt, quod non: circa opposita verò eorum, quidam dicunt, quod omnis intemperatus est incontinens, & è converso: confusè; ideſt absque aliqua distinctione. Quidam autem dicunt eos esse alteros. Secundum accipitur per comparationem ad prudentiam; & dicit; quandoque dicunt homines, quod non contingit prudentem esse incontinentem. Quandoque autem dicunt, quod quidam prudentes, & diuini, & ingenioſi sunt incontinentes.

ET Tandem subiungit, & concludit, dicens.

PONIT Vnum probabile circà materiam prædictorum. Et dicit quod quandoque dicuntur aliqui incontinentes, non solum concupiscentiarum, sed iræ, honoris, & lucri. Ista igitur sunt sex, quæ communiter solent dici circà continentiam, & incontinentiam, & perseverantiam, & molliciem.

QVAM Expositionem Angelici Magistri integrè attulli, vt integrè maneat manifesta ista vltima pars; quià nunc solùm immorabimur proponendo quæstionem circà materiam attactam in prima parte præsentis capitis. Et hæc de expositione litteræ textus.

QVÆSTIO VNICA.

Quid sit Virtus heroica, & quod vitium ei directè contrarium?

IN Secunda parte huius præsentis capitis inquit Philosophus: *Ad feritatem autem, & imanitatem; maximè virtutem eam conuenit dicere, quæ est supra nos. Heroicam, inquam, quandam, atque diuinam. Vt Homerus de Hectore, propter ea, quòd eximia bonitate præstabat, dicentem Priamum introduxit. Nec iam sanè mortalis hominis filius ille esse videbatur; sed diuo semine natus. Quare si ex hominibus ob virtutis excellentiam Dij fiunt, vt aiunt, talis quidem is habitus fuerit. Qui feritati oponitur &c.* Eccè vbi Aristoteles proponit perfectissimam, & excellentissimam virtutem, quam vocat heroicam: cui attribuit pro effectu, quod efficiat, aut constituat homines, quibus inest, aut adest Deos, aut divinos; & pro vitio, cui repugnat, seu directè contrariatur; assignat feritatem. Et de ista virtute inquirimus nunc; quid sit, seu in quo consistat? Quos effectus præstet, seu causet; & quod sit vitium legitimè contrarium, ei correspondens?

NOTO Primo, & suppono vt certum, dari huiusmodi virtutem heroicam, quod præter authoritatem Philosophi dictam virtutem assignantis, constat; tùm ex admissione, qua alij Philosophi antiquiores Aristotele eandem virtutem non solùm approbarunt; verum etiam specialissimis elogijs, & excellentijs eam laudaverunt, & commendaverunt: tùm ex approbatione, qua non solùm ab omnibus moralibus philosophis, cum Angelico Parente in expositione relati textus, sed etiàm à multis Sanctis Patribus honoratur, & commendatur. Et suppositò, quod detur huiusmodi virtus herica: de illa proponimus declarandum; quid sit, & quem effectum causet, &c.

NOTO Secundo, quod huiusmodi heroica virtus, de qua directè, & principalitèr procedit quæstio præsens duplicitèr potest se habere in comparatione ad alias virtutes; nempè, aut talitèr quod coincidat cum aliqua earum; ità vt sit idem cum prudentia, vel cum sapientia, fortitudine, aut temperantia. Vel talitèr quod nullo modo coincidat cum eis, sed novam virtutem, & à cæteris alijs specie differentem constituat. Et hoc est præcipuum dubium, seu controversia.

NOTO Tertio ex his, quæ docet D. Augustinus libro decimo, de Civitate Dei, capite 21. quod cum hoc nomen; scilicèt *heroicum* derivetur à verbo *heros* iuxtà accomodationem, & significationem nominis, seu verbi *heros* vlurpatur, & accomodatur nomen *heroicum*. *Heros* enim secundùm traditionem gentilium dicitur fuisse nomen proprium cuiusdam filij vnius ex illis falsis dijs, quos cæca gentilitas venerabatur; nempè Iunonis, & sic *heroicum*

habet

habet accomodari ad ſignificandum id, quod oſtendit elevationem ſupra nudum eſſe humanum, & pertingit ad participandum, aut oſtendendum aliquod eſſe divinum. Vndè in ordine ad demonſtrandum Divus Auguſtinus quanto fundamento, & ratione, hoc nomen *Heros* accomodetur Sanctis Martyribus pro conſervatione Eccleſiæ, Fidei, & reliquarum virtutum militantibus; inquit, loco allegato. *Moderatis autem, præfinitiſque temporibus, etiam poteſtas præmiſſa demonibus, vt hominibus, quos poſsident excitatis inimicitijs aduerſus Dei Ciuitatem tyrannicè exerceant, ſibique ſacrificia non ſolum ab offerentibus ſummant & à volentibus expetant, verum etiam ab inuitis perſequendo violenter extorqueant, non ſolum permitioſa non eſt, ſed etiam vtilis inuenitur Eccleſiæ, vt Martyrum numerus impleatur, quos Ciuitas Dei, tanto clariores, & honoratiores ciues habet, quanto fortius aduerſus impietatem poteſtatum, etiam vſque ad ſanguinem certant. Hos multo elegantius ſi Eccleſiaſtica loquendi conſuetudo pateretur, noſtros heroes vocaremus. Hoc enim nomen à Iunone dicitur tractum, quod Græcè Iuno appellatur. Et ideo niſcio quis filius eius ſecundum Græcorum fabulas Heros fuerit nuncupatus. Hoc videlicet veluti miſticum ſignificante fabula; quod aer Iunoni deputetur. Vbi volunt cum demonibus heroas habitare, quo nomine appellant alicuius meriti animas defunctorum. Sed à contrario Martyres noſtri heroes nuncuparentur, ſi vt dixi, vſus Eccleſiaſtici ſermonis admitteret, non quod eis eſſet cum demonibus in aere ſocietas, ſed quod eoſdem dæmones; ideſt aereas vincerent poteſtates; & in eis ipſum, quidquid putatur ſignificare Iunonem, quæ non vſque quaque inconuenienter à Poetis inducitur inimica virtutibus, & Cœlum petentibus viris fortibus in vita.* Ex qua doctrina liquet; quod ſicut inter homines illis accommodatur nomen *Heros*, aut *Heroicum*, qui ratione alicuius ſpecialis excellentiæ alios non ſolum antecellunt, verum etiam conditionem humanæ naturæ excedunt, aut adminus videntur excedere. Ita in linea virtutum proportionabiliter, illæ virtutes dicuntur heroicæ, quæ talem nobilitatem, præſtantiam, & excellentem modum operandi rationaliter afferunt, & conferunt, vt ratione videantur homines, quibus adſunt, ſeu inſunt, conditionem hominum excedere; & adeſſe, aut modum divinum operandi elevari.

NOTO Quarto omnem virtutem humanam, abſolutè loquendo de illis contineri intra duas lineas; & ad duo genera reduci; nempè, & ad virtutem, ſeu ad genus virtutis intellectualis, & ad genus virtutis moralis. Cuius ratio ex dictis in præcedentibus libris eſt manifeſta; quià omnis virtus cum ſit accidens: & non accidens quomodocunque, ſed exprimens ſecundum ſuampropriam rationem, quod ſit vltimum potentiæ præſupponit neceſſario, tanquam ſubiectum cui immediatè ineſt, aliquam potentiam capacem determinationis virtuoſæ, quã rectificet, & perficiat. Sed omnis potentia humana capax determinationis, perfectionis, & rectificationis virtuoſæ, vel eſt intellectiva, ſeu cognoſcitiva, vel appetitiva, vt conſtat omnes huiuſmodi potentias conſiderando. Ergò omnis humana virtus, aut debet reſidere in intellectu, aut in appetitu, ſeu in potentijs appetitivis. Sed ſi ſubiectatur in parte appetitiva habet rationem virtutis moralis, & ſi ſubiectatur in potentia intellectiva eſt virtus intellectualis. Ergò omnis virtus humana, generaliter loquendo de illis habet, quod ſit determinatè, aut virtus moralis, aut virtus intellectualis. Et ſic virtus heroica; ſive coincidat cum aliqua ex virtutibus humanis, de quibus huc vſque in præcedentis libris eſt actum; ſivè ab omnibus alijs differat, & novam, & determinatam ſpeciem virtutis conſtituat; ſemper debet obſervare, & habere quod ſit habitus, ſeu virtus pertinens ad vnam ex duabus lineis aſsignatis: ita vt quoad ſuam eſſentiam conſtituat determinatè; aut virtutem intellectualem, vel moralem.

NOTO Vltimo circa feritatem, quam in præſenti capite aſsignat Philoſophus pro legitimo contrario reſpectu virtutis heroicæ; quod cum feritas, ſeu beſtialitas ponatur, & conſtituatur per hoc videlicet, quod per eam homines aſſimilentur beſtijs, & aſsimilatio ad beſtias habeatur per defectum vſus rationis, ſeu confirmitatis ad ipſam rationem: dupliciter poteſt contingere, quod aliquis incidat in talem defectum: ſcilicet, aut abſolute, & integre amittendo lucem rationis, vel conſervando lucem, & proximã capacitatem ad vtendum ratione. Hoc eſt, vel taliter quod defectus ſit in manu operantis, & aliquo modo habeat rationem voluntarij reſpectu illius; vel taliter, quod nullo modo ſubdatur eius poteſtati, ſed ſit defectus quaſi negativus, & involuntarius. Et ſi defectus vſus rationis, aut conformitatis cum ea contingat hoc ſecundo

cundo modò, non constituit vitium morale, sed defectum attinens ad lineã quasi pure naturalem, absque eo quod fundet legitimam contrarietatem ad virtutem. Si autem defectus conformationis ad rationem contingat primo modo, vt sic obtinet conditiones exactas ad hoc, vt sit vitiosus; & vt sic potest legitimè constituere vitium contrapositum humanis virtutibus.

SIT Prima conclusio; virtus heroica, de qua in præsenti est sermo, non dicit, aut constituit aliquam novam speciem virtutis, distinctam ab alijs humanis virtutibus, de quibus hucusque est actum: sed solum dicit novum statum, & excellentiam aliarum humanarum virtutum. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele, conformiter ad dicta in quarto notabili. Nam secundum doctrinam, quam Aristoteles tradit in sex libris præcedentibus; & specialiter in superiori libro primo capite vltimo, & libro secundo capite primo: virtus humana absolutè, & in omni sua amplitudine sumpta, adequatè partitur, seu dividitur in moralem, & intellectualem. Sed virtus heroica vere pertinet ad lineam humanam, cum sit vera, & propria perfectio hominis, vt homo, & vt rationalis est. Ergò virtus heroica debet attinere determinatè ad lineam moralem, aut intellectualem coincidendo cum virtutibus hucusque traditis, & manifestatis, absque eo quod constituat aliquam novam speciem virtutis distinctam ab alijs hucusque traditis.

SED Dices, falsum esse; quod virtus heroica sit virtus humana, aut quod debeat inter virtutes humanas computari: quia secundum ipsum Aristotelem est virtus divina; ait enim: *Ad feritatem autem, & immanitatem maximè virtutem eam conuenit dicere, quæ est supra nos; heroicam, inquam, quandam, atque diuinam. Quare si ex hominibus ob virtutis excellentiam Dij fiunt, vt aiunt, talis quidem hic habitus feritati opponitur.* Et sic secundum principia, & doctrinam Aristotelis; tam longè abest ab eo, quod virtus heroica debeat attinere ad lineam moralium, aut intellectualium, ex eo quod sit virtus humana, quod potius videtur sequi, & convinci oppositum, cum non sit virtus humana, sed divina.

SED Contra hoc est; quia, aut hæc virtus heroica reperitur, & datur intrinsicè in hominibus, aut non datur; si non datur in hominibus; ergò extra rem adducitur, & inseritur in hoc opere, seu tractatu, in quo solum est sermo de humanis virtutibus deservientibus ad adquisitionem, & conservationem naturalis fœlicitatis; præter quam quod expressè docet Philosophus, quod virtus heroica datur in hominibus: *Quare si ex hominibus ob virtutis excellentiam Dij, vt aiunt; talis quidem hic habitus feritati opponitur.* Si enim datur dicta virtus in hominibus. Ergò perficit eos ad operandũ virtuosè, cum de ratione virtutis sit, quod faciat habentem bonum, & bene operantem. Sed virtus perficiens hominem ad rationaliter, seu studiosè operandum solum potest perficere illum quantum ad intellectum, vel quantùm ad appetitum. Et si perficit intellectum determinatè habet, quod sit virtus intellectualis. Et si perficit appetitum, habet rationem virtutis moralis. Ergò virtus heroica determinatè debet contineri in aliqua ex duabus assignatis lineis virtutum, & ad aliquam ex virtutibus expositis attinere, seu cum eis coincidere.

SED Dices secundo, quod etiam si verum sit; quod virtus heroica, quoad entitatem, & substantiam non sit qualitas, aut virtus divina, sed humana, & cum sit virtus humana, attineat ad aliquod ex duobus generibus virtutum assignatis; nempè, vel ad genus virtutum intellectualium, vel ad genus virtutum moralium; tamen hoc non tollit; sed cum eo componitur, & stat optimè, quod virtus heroica intra quodlibet ex duobus dictis generibus constituat determinatam, & novam aliquam speciem virtutis, absque eo quod habeat coincidentiam cum aliqua alia, ex virtutibus hucusque adductis, & manifestatis.

SED Contra hoc sic insurgo; si enim virtus heroica constitueret determinatam virtutem humanam intra aliquod ex duobus dictis generibus, posset, aut deberet assignari, & determinari genus, intrà quod talem speciem constituat, sed non videtur assignabile tale genus determinatum; cum non sit maior ratio de vno, quàm de alio, seu non sit assignabilis ratio, ob quam aliquod ex duobus dictis generibus debeat excludi ab eo, quod intra ipsum dentur, virtutes heroicæ. Ergo suppositò, quod virtus heroica pertineat ad lineam virtutis humanæ, & intra ipsam debeat attinere ad genus intellectualium, vel moralium, sequitur, quod non constituat speciem determinatam intrà aliquod ex dictis

duobus

duobus generibus, sed quod vagè, & indeterminatè reperiatur in vtroque genere, coincidendo cum alijs virtutibus intellectualibus, & moralibus, & solùm designando novum, & perfectissimum statum intra vnamquanque ex dictis virtutibus.

DEINDE Nàm si virtus heroica attinens præcisè ad genus virtutum moralium, vel intellectualium, constitueret novam, & determinatam speciem virtutis distinctam ab omnibus alijs virtutibus, de quibus hucusque egimus; deberet dari aliqua determinata, seu specialis materia, circà quã talis virtus versaretur. Sed nõ videtur assignabilis aliqua determinata materia, circâ quam restrictè, & specialitèr virtus heroica operetur; cum circà omnem materiam, attinentem ad omnes lineas reliquarum virtutum, tàm moralium, quàm intellectualium possit dari operatio virtuosa heroica, seu virtus superexcedens modum ordinarium humanum operandi studiosè. Ergò virtus heroica non habet restrictionem ad aliquam determinatam speciem virtutis, sed per omnes alias virtutes, tàm morales, quàm intellectuales divagatur, & in omnibus illis secundùm novum, & excellentem statum eiusdem virtutis reperitur.

CONFIRMATVR Hoc; si virtus heroica per se constitueret determinatam virtutem humanam specie differentem ab omnibus alijs virtutibus moralibus, & intellectualibus, de quibus hucusque est actum, deberet habere determinatam rationem formalem specificativam, seu specificam contentam in vna ex duabus lineis virtutum; nempè, vel determinatè contentam intra lineam virtutum moralium; vel determinatè intra lineam virtutum intellectualium; vt apparet percurrendo inductivè omnes species determinatas virtutum humanarum. Sed respectu virtutis heroicæ non datur determinata ratio formalis specificativa, attinens ad lineam intellectualem specialitèr, aut in particulari ad lineam moralem, seu moralium; cum in vtraque linea reperiatur. Ergò virtus heroica per se non habet constituere determinatam speciem virtutis distinctam ab alijs virtutibus, de quibus hucusque est actum, sed cum illis coincidit, superaddendo solum novam excellentiam, & præstantiorem statum.

SED Dices, verum esse, quod ad constituendam determinatam virtutem moralem est necessaria specialis ratio formalis, sub qua talis species virtutis constituatur, sed huiusmodi rationem specialem, seu particularem salvari in virtute heroica; quia vt Aristoteles docet in præsenti capite, talis virtus heroica ex se, & secundum propriam rationem habet operari modo supremo, & divino; ostendendo homines esse aliquo modo divinos, seu Deos; & cũ hoc non conveniat alicui alteri virtuti, præter istam heroicam. Inde est, quod talis virtus heroica habet determinatam rationem formalem sub qua constituat novam, & distinctam speciem virtutis ab omnibus alijs; & vt talis distincta species debet admitti.

SED Contra hoc est; quia omnis ratio formalis specifica, seu specificativa, & constitutiva determinatæ speciei, debet contineri sub aliquo determinato genere ex his, quæ reperiuntur in illa linea, ad quam pertinet talis species. Sed ille modus divinus, seu quasi divinus, & excellentissimus operandi, qui attribuitur virtuti heroicæ, non continetur sub aliquo determinato genere ex his, quæ dantur in linea, ad quam pertinet virtus heroica. Ergò ille modus operandi excellentissimè, & divinè, non est legitima ratio, aut causa, ad hoc vt virtus heroica constituat determinatam, & distinctam speciem virtutis ab omnibus alijs speciebus virtutum, de quibus hucusque egimus. Maior per inductionem constat, & minorem probo; genera determinata, quæ dantur in linea virtutum humanarum, ad quam pertinet virtus heroica, sunt genus virtutis intellectualis, & genus virtutum moralium; vt patet. Sed virtus heroica non pertinet determinatè ad genus virtutum moralium; nec determinatè, & restrictè continetur in genere virtutum intellectualium, sed in vtroque genere reperitur, & per vtrunque genus divagatur, vt supra diximus, & infra latius ostendemus. Ergò ille modus divinus, & excellentissimus operandi, qui attribuitur virtuti heroicæ, non continetur sub aliquo determinato genere ex his, quæ reperiuntur in linea, ad quam talis virtus pertinet; àc per consequens, talis modus specialis operandi non est legitima ratio, aut causa, ad hoc vt virtus heroica constituat novam virtutem distictam ab alijs.

Deinde eandem conclusionem etiam

si non cum eadem expresione, ac in alijs locis postea adducendis, insinuat Angelicus Parens, in expositione præsentis textus, dùm dicit: *Rationalis pars quandoque in homine perficitur, & formatur vltrà modum communem humanæ perfectionis, quasi ad similitudinem substantiarum separatarum, & hæc nominatur, virtus diuina, supra humanam virtutem, & communem.* Vbi ostendit Angelicus Magister exemplo substantiarum separatarum, quo modo virtutibus humanis conveniat, quod sint heroicæ, seu divinæ: nàm animæ humanæ absolutè sumptæ habent duplicem statum; scilicet, & contractionis, seu vnionis ad corpus: & abstractionis, seu separationis, & in statu contractionis, seu vnionis ad corpus communi nomine, seu titulo denominantur animæ humanæ, aut animæ hominum. At verò in statu separationis; à gentilibus denominabantur *heroas*, seu heroes, aut animas heroicas; ideſt, existentes in statu, in quo conditionem hominum videntur superare. Vnde inquit Divus Thomas exponens textum: *Dicit ergò primò; quod bestialitati conuenienter opponitur virtus, quæ communem modum hominum excedit, & vocari potest heroica, seu diuina. Heroas enim gentiles vocabant animas defunctorum virorum insignium, quòs etiam esse deificatos dicebant.* Et ad hunc modum dicit quod virtutes heroicæ sunt illæ, quæ excedunt communem modum operandi virtutum humanarum. Sed heroas, aut animæ defunctorum, quibus talis titulus præstabatur, non erant animæ specie differentes ab illis animabus, qui existunt contractæ, & vnitæ materiæ in hominibus, sed solum ostendebant novum, & sublimiorem statum. Ergò etiam virtutes heroicæ non ostendunt, aut afferunt virtutes novas, specie, seu quoad substantiam differentes ab alijs virtutibus humanis, sed solum indicant perfectionem, & sublimiorem statum earundem humanarum virtutum.

DEINDE Eandem conclusionem docet expresius Angelicus Magister 3. parte quæstione 7. articulo 2. insolutione ad 2. vbi inquirens; vtrum in Christo Domino fuerint virtutes; in secundo loco arguens in contrarium, ait: *Secundum Philosophum septimo Æthicorum virtus diuiditur contrà quendam heroicum, seu diuinum habitum, qui attribuitur hominibus diuinis: hic autem maximè conuenit Christo. Ergò Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.*

HVIC Enim argumento respondet.

AD Secundum dicendum, quod habitus ille heroicus, vel diuinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum: inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quoddam altiori modo, quàm communiter omnibus competat. Vnde per hoc non ostenditur, quod Christus non habuerit virtutes, sed quod habuerit eas perfectissimè vltrà communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit animi purgati. Quibus verbis non solum propositam conclusionem docet Angelicus Doctor, verum etiam suadet, & comprobat; tum per distinctionem statuum attinentium ad virtutes humanas: tùm exemplo, quod ex Plotino adducit virtutum illarum, quæ dicuntur animi purgati. De quibus, licèt obiter aliquam ampliorem adducemus infrà in ordine ad manifestandum proprium conceptum, & rationem attinentem ad virtutem heroicam.

VLTERIVS hoc ipsum comprobat Sanctus Doctor super Matthæum, capite 5. vbi exponens illa verba: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est Regnum Cœlorum*, distinguit duplex genus virtutum, quarum aliæ sunt communes, seu statum communem obtinentes; & aliæ sunt habentes statum perfectissimum, & istas vocat divinas, seu heroicas. Indicans quod inter virtutes humanas communiter dictas, & virtutes heroicas solum datur differentia status secundum magis, & minus perfectum: non autem per hoc, quod constituant differentes lineas virtutum.

SED Pro maiori intelligentia istarum virtutum heroicarum inquires; an huiusmodi ratio virtutis heroicæ competat generalitèr omnibus virtutibus humanis; àn verò aliquibus determinatis? Ad quod respondeo, quod etiam si dicta ratio heroicæ virtutis reperiatur, aut subsequatur specialiori modo, & quasi supponendo maius fundamentum, & coaptationem in aliquibus virtutibus, quàm in alijs, tamen omnibus virtutibus competit; quod constat, aut deducitur tùm quià Aristoteles, & D. Thomas non restringunt dictam rationem ad aliquam determinatam speciem, aut lineam virtutum; sed generalitèr illam attribuunt omnibus virtutibus, quæ perveniunt ad statum excellentissimum, in quo vltrà modum communem operentur. Sed omnes humanæ virtutes sunt capaces per-

perveniendi ad iſtum ſtatum. Ergò ratio virtutis heroicæ omnibus virtutibus competit, tum ex omnibus conſiderationibus huc vſque adductis, quæ abſolutè loquendo, omnibus virtutibus conveniunt, ſeu in omnibus illis ſalvantur. Quarè etiam debet ſalvari, & verificari, quod omnes poſsint pervenire ad ſtatum heroicum, ita vt talem rationem ſortiantur.

INQVIRES Secundo; (quià in hoc ſeptimo libro non habemus locum, nec tempus ad multiplicandas quæſtiones intra ſingula capita) qui ſit ille ſtatus determinatus, ad quem debent pervenire humanæ virtutes ad hoc, vt quaſi exuentes conditionem humanarum, ſeu communium, induant modum divinarum, ſeu heroicarum. Pro cuius declaratione aliquas aſsignationes, ſeu expoſitiones adducemus; vt ex omnibus illis formetur conceptus, aut vnuſquiſque adhæreat conſiderationi, quæ magis ſibi placuerit. Eminentiſsimus Caietanus 2. 2. quæſtione 123. articulo 5. refert ex Martino de Magiſtris; in quacunque virtute humana eſſe diſtinguendos tres gradus, aut tres ſtatus: quorum quidem graduũ, aut ſtatuum: primum vocat ſtatum continentiæ, & perſeverantiæ; ſecundum autem temperantiæ; & tertium ſtatum heroicum. Et apponendo exemplum in liberalitate declarat prædictos tres gradus, aut ſtatus hoc modo. Ad liberalitatem enim ſecundùm primum gradum, ſeu ſtatum, in quo habet rationem, & denominationem continentis, pertinet donare, & expendere, ſuperando blanditias, & quæcunque alia oblectamenta, quæ vt impedimenta poſſunt occurrere, impediendo, aut retardando largitiones, ſeu vſum virtuoſum attinentem ad modum ordinarium procedendi in tali virtute. Ad liberalitatem autem, ſecundum gradum, ſeu in ſtatu ſecundo, qui dicitur temperantiæ, attinet operari donando, & expendendo, domitis, ſeu ſubiectis vniverſaliter triſtitijs, & delectationibus, quæ incontrarium poſſent occurrere. Et tandem ad virtutem liberalitatis ſecundum tertium gradum, & ſtatum, in quo habet eſſe heroicum, pertinet; exercere donationes rationales, ſeu virtuoſas, ità firmiter, vt non obſtet periculum mortis expreſsè, aut manifeſtè imminentis; ità vt ſi adeſſet tyranus prohibens honeſtam, & virtuoſam largitionem ſub pena mortis ſtatim exequendæ; hoc non obſtante liberalitas ſuam honeſtatem conſervet, non deſiſtendo à ſuo legitimo exercitio; donando vbi, quandò, & quomodo oportet. Et idem pariformiter, ſeu proportione ſervata, indicat dicendum, & obſervandum in reliquis virtutibus humanis; ita vt in tertio gradu illarum conſiſtat ſtatus, in quo tandem deveniunt ad hoc vt ſint virtutes heroicæ.

ANGELICVS Autem Magiſter in teſtimonio, ſeu doctrina ſuperius adducta ex 3. parte quæſtione ſeptima articulo ſecundo ad ſecundum videtur collocare virtutes heroicas in ſtatu, quem habent, quando perveniunt ad hoc vt ſint virtutes animi purgati, inquit enim: *Vnde per hoc non oſtenditur, quod Chriſtus non habuerit virtutes, ſed quod habuerit eas perfectiſsimè vltrà communem modum, ſicut etiam Plotinus poſſuit quendam ſublimem modum virtutum, quas eſſe dixit animi purgati.* Eccè vbi Divus Thomas, aut ponit eſſe virtutum heroicarum in ſtatu animi purgati, aut adminus valdè aſsimilat virtutes heroicas virtutibus animi purgati. Quare vt conformiter ad mentem Divi Thomæ agnoſcamus, in quo ſpecialitèr, ſeu determinatè ſtet ratio, & conceptus virtutis heroicæ, expedit ſcire; quæ ſint, aut in quo conſiſtant, & ſtent virtutes purgati animi.

QVARVM Notitiam, & declarationem tradit ipſe Angelicus Parens 1. 2. quæſtione 61. articulo 5. vbi inquirens; vtrum virtutes cardinales convenientèr dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares; approbat talem diviſionem; & eius rectitudinem ſuadet primo in argumento ſed contra ex authoritate aliquorum antiquorum, dicens: *Macrobius in libro primo ſuper ſomnium Scipionis ibidem dicit: Plotinus inter Philoſophiæ profeſſores cum Platone princeps; quatuor ſunt, inquit, quaternarum generà virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur, ſecundæ purgatoriæ*: tertiæ autem iam purgati animi: *quartæ exemplares.*

AD Quarum virtutum explanationem procedens in corpore articulo ſic ait. *Reſpondeo dicendum, quod ſicut Auguſtinus dicit in libro primo de moribus Eccleſiæ. Oportet, quod anima aliquid ſequatur ad hoc, quod ei poſsit virtus innaſci: & hoc Deus eſt: quæ ſi ſequimur, benè vivimus. Patet igi-*

tur, quid exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut in eo præexistunt omnes rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari; vel prout est exemplariter in Deo; & sic dicuntur virtutes exemplares: ita scilicet vt ipsa diuina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia verò conuersio diuinæ intentionis ad se ipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiscibilis conformatur rationi. Fortitudo autem Dei est eius immutabilitas. Iustitia verò Dei est obseruatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit. Et quia homo secundum suam naturam est animal Politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt, secundùm conditionem suæ naturæ, politicæ vocantur; prout scilicet homo secundam has virtutes rectè se habet, in rebus humanis gerendis, secundum quem modum actenus de virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet, vt etiam ad diuina se trahat, quantum potest; vt etiam Philosophus dicit in 10. Æthicorum. Et hoc nobis in Sacra Scriptura commendatur multipliciter, vt est illud Matthæi 5. Estote perfecti, sicut, & Pater vester Cœlestis perfectus est. Necesse est, ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quæ sunt virtutes humanæ; & exemplares, quæ sunt virtutes diuinæ. Quæ quidem virtutes distinguuntur secundùm diuersitatem motus, & termini; ità scilicet quod quædam sunt virtutes transeuntium, & indiuinam similitudinem tendentium; & hæ vocantur virtutes purgatoriæ: ità scilicet quod prudentia omnia mundana diuinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in diuina sola dirigat: temperantia verò relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis vsus requirit. Fortitudinis autem est, vt anima non terreatur propter excessum à corpore, & accessum ad superna, iustitia vero est, vt tota anima consentiat ad huiusmodi propositi viam. Quædam verò sunt virtutes iam assequentium diuinam similitudinem, quæ vocantur virtutes iam purgati animi; ità scilicet quod prudentia sola diuina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat, fortitudo passiones ignoret: iustitia cùm diuina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. Eccè vbi distinguens D. Thomas virtutes exemplares, quæ quoad substantiam dicunt ideas, & perfectiones divinas à virtutibus humanis adhærentibus creaturis, seu hominibus, tanquàm intrinsecis perfectionibus eorum, & intrà lineam humanarum virtutum assignans, & distinguens varios status, seu gradus, statuit virtutes purgati animi, in illis virtutibus, seu in statu, quem habent virtutes humanæ in beatis; vel si inveniuntur intrà hanc mortalem vitam; in eo statu, quem potiuntur, quando per eas perveniunt homines ad gradum excellentissimæ sanctitatis. Et cum virtutes heroicæ sint idem, ac virtutes purgati animi; fit consequens, quod virtutes heroicæ consistant, vel in statu, quem virtutes humanæ habent in beatis, seu inbeatitudine; vel in statu perfectissimo, & elevatissimo intra hanc vitam defectibilem.

ALIO Modo videtur assignare rationem, seu conceptum heroicæ virtutis Angelicus Parens, & Magister loco superius allegato circà expositionem Matthæi capitis 5. vbi declarans illa verba: *Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est Regnum Cœlorum*; inquit; *notandum quod in istis beatitudinibus, quædam ponuntur vt merita, & quædam vt præmia, & hoc in singulis, beati pauperes. Ecce meritum. Quoniam ipsorum, &c. Ecce præmium. Et sic in alijs. Et notandum est etiam aliquid circà meritum in communi: & aliquid circà præmium in communi. Circà meritum sciendum, quod Philosophus distinguit duplex genus virtutis: vnum communis, quæ perficit hominem humano modo: aliud specialis, quam vocat heroicam, quæ perficit suprà humanum modum. Quando enim fortis timet, vbi est timendum; istud est virtus: sed si non timeret, esset vitium. Si autem in nullo timeret, confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum. Et istæ virtutes vocantur diuinæ. Isti ergò actus sunt perfecti. Et virtus etiam secundùm Philosophum est operatio perfecta. Ergò ista merita, vel sunt actus donorum, vel actus virtutum, secundum quod perficiuntur à donis.* Eccè vbi Angelicus Doctor virtutes divinas, seu heroicas statuit in donis.

ET Quia dona videntur esse alterius lineæ, ordinis, aut rationis respectu humanarum virtutum; ideò meditanda venit doctrina, quam tradit idem Angelicus Præceptor 1.2. quæstione 68. articulo 1. vbi post quam refert, & reijcit varias opiniones circa assignandam, & determinandam distinctionem repertam inter dona, & virtutes, prosequitur, dicens. *Et ideò ad distinguendum*

dona

dona à virtutibus debemus sequi modum loquendi scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isaiæ 11. *Requiescet super eum spiritus sapientiæ, & intellectus, &c. Ex quibus verbis manifestè datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione diuina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens, vnum quidem interius, quod est ratio. Aliud exterius, quod est Deus. Et etiam Philosophus hoc dicit libro septimo moralium ad Eudemium capite* 18. *quod est de bona fortuna. Manifestum est autem, quod omne, quod mouetur; necesse est, proportionatum esse motori. Et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio, qua disponitur ad hoc vt moueatur à suo motore. Quanto igitur mouens est altior; tanto necesse est, quod mobile perfectiore dispositione ei proportionetur: sicut videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifestum est autem, quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundùm quod homo natus est moueri per rationem in his, quæ interius, aut exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod diuinitus moueatur, & istæ perfectiones vocantur dona; non solùm quia infunduntur à Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, vt efficiatur promptè mobilis ab inspiratione diuina, vt dicitur Isaiæ* 5. *capite; dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abij. Et Philosophus etiam dicit in capite de bona fortuna, quod his, qui mouentur per instinctum diuinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum: quia mouentur à meliori principio, quàm sit ratio humana. Et hoc est, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quàm sint actus virtutum.*

QVOD Amplius declarat, seu manifestat insolutione ad primum argumentum dicens.

QVOD Huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis: habent tamen aliquid superueniens rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam diuinæ virtutes perficientes hominem, inquantum est à Deo motus. Vnde, & Philosophus in septimo Æthicorum, suprà virtutem communem posuit quandam virtutem humanam, vel diuinam secundum quam dicuntur aliqui diuini viri.

EX Quo constat, quod dona, in quibus statuuntur virtutes heroicæ non exprimunt, aut dicunt aliquas novas virtutes constituentes differentes species, aut lineas virtutum incomparatione ad virtutes humanas communitèr dictas, sed solùm exprimere connotationem, seu habitudinem ad altiorem causam, seu principium, á quo participant præstantiorem motionem, seu perfectiorem, & nobiliorem influentiam in ordine ad præstandum, seu eliciendum perfectiores actus, seu causandum meliores effectus. Et hæc sufficiant ad formandum iudicium de virtute heroica, prò nunc: quià aliqua, quæ ad illius maiorem expresionem, & determinationem illius attinent, secundùm quod in præsenti format, aut instituit sermonem de ea Aristoteles, in argumentis, & eorum solutione proùt dominus inspiraverit, seu auxilium præstaverit proponemus.

SIT Secunda conclusio effectus, quem præstat, seu causat virtus heroica quoad substantiam, & entitatem est aliquid humanum: etiam si quantum admodum talis effectus habeat esse divinum. Hæc conclusio, quantum ad veritatem, & secundum Doctrinam Catholicam, est ità manifesta, vt nullam relinquat rationem dubitandi pro parte contraria. Quià id, quod secundum suam entitatem, aut substantiam habet esse divinum, etiam habet esse æternum, independens, & increatum, vt constat ex ipsa ratione, & legitimo conceptu divinitatis, & entitatum divinarum. Sed effectus correspondentes virtutibus humanis non habent esse æternum, increatum, & independens; sed esse temporale, quod per correspondentiam ad determinatã mensuram temporis participant, & esse factum, & dependens ab ipsa virtute heroica. Ergò effectus correspondentes virtutibus heroicis quoad substantiam non habent, quod sint divini, sed solum dicuntur tales: hoc est, divini ratione illius elevationis, quam habent supra esse humanum communitèr dictum.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc, effectus correspondentes causæ vnivocæ non excedunt conditionem, & dignitatem suæ causæ principalis. Sed virtus heroica habet rationem causæ principalis respectu effectuum, qui ei

attribuuntur, seu qui propriè eicorrespondent. Ergò effectus correspondentes eisdem virtutibus heroicis non debent excedere conditionem, & nobilitatem talium causarum, seu virtutum. Sed virtutes hericæ, quantùm ad speciem, entitatem, & substantiam habent, quod sint habitus, & virtutes humanæ, & solùm ratione modi elevandi hominem suprà cursum humanum ordinarium participant denominationem virtutum divinarum. Ergò eodem modo est philosophandum; & idem est dicendum de earum effectibus: scilicèt quod quantùm ad substantiam sint humani, & quantùm ad aliquem modum, rationem, aut circunstantiam participent denominationem divinorum.

ET Quod attinet ad mentem Aristotelis; etiam deducitur inter alias quàm plures considerationes, quæ ex illius doctrina possunt deduci, & formari, suadetur: tùm ex eo, quod assignat pro contrario directo, & per se respectu virtutis heroicæ feritatem; ex quo sequitur, quod actus feritatis, aut bestialitatis sint contrarij legitimè, & directè correspondentes actibus, & effectibus virtutis heroicæ. Sed contraria respiciunt idem subiectum. Ergò idem subiectum debent respicere per se dicti actus. Sed subiectũ actuum feralium, seu procedentium à feritate, est homo, vt homo. Ergò idem subiectum debet correspondere actibus heroicis. Sed homo, quatenus homo est, non est legitimum subiectum rerum divinarum, quæ sint tales quoad substantiam: vel aliàs res divinæ quoad substãtiam non possunt propriè habere contrarium. Ergò actus, seu effectus procedentes à virtutibus heroicis non possunt esse divini quoad substantiam; sed secundum suam propriam entitatem, & speciem solùm habent, quod sint humani, & denominativè divini, ratione modi, seu conditionis elevandi hominem.

TVM Quia Aristoteles non dicit, quod dictæ virtutes heroicę efficiant aliquid divinum, quoad substantiam, sed solùm quoad apparientiam: *Nec iam hominis ſanè mortalis filius eſſe videbatur, ſed magna ex ſtirpe Deorum*: vbi considerandum est, quod non dicitur, quod erat, sed quod videbatur. Et rursus. *Quarè ſi ex hominibus ob virtutis excellentiam Dijſiunt vt aiunt.* Vndè non dicit ex propria mente, & sententia, quod fiant; sed solùm refert, quod alij hoc asserebant. Ergò secundùm mentem Philosophi legitima, seu vera est secunda conclusio.

SIT Tertia conclusio; feritas, seu immanitas est proprium, & legitimum contrarium, quod inter vitia, debet assignari virtuti heroicæ. Hæc conclusio est expressa Aristotelis in hoc præsenti capite; & non solùm expressa; verum etiam illam suadet idem Philosophus duplici ratiocinio, quod proponit in illis verbis; *Etenim vt feræ neque vitium eſt; neque virtus, ſic neque Dei. Sed hæc quidem præſtabilius eſt virtute. Illa autem diuerſum quid a vitio genus.*

QVOD Quidem duplex ratiocinium declarat Angelicus Parens, & Magister, dicens.

PROBAT Propoſitum duplici ratione. Primò quidèm, quia malitiam, vel virtutem dicimus propriam homini, vndè neque malitia attribuitur beſtiæ, quæ eſt infra hominem, neque virtus Deo, qui eſt ſuprà hominem. Sed virtus diuina eſt honorabilior virtute humana. Quam ſimpliciter virtutem nominamus. Peruerſitas autem beſtiæ eſt quoddam alterum genus malitiæ à malitia humana, quæ ſimpliciter malitia dicitur. Secundam rationem ponit ibi. Quia igitur virtus diuina rarò in bonis inuenitur; ità beſtialitas rarò in malis videntur ſibi per oppoſitum reſpondere.

QVARVM Rationum vis; primæ stat in hoc, quod homo habet esse medium inter bestias, & Deum; taliter quod quanvis in Deo non sint habitus propriè, & strictè sumpti: ac per consequens, nec virtutes in stricta acceptione, aut eo modo, quo attribuuntur hominibus; tamen per ipsas virtutes, & earum operationes, videntur homines approximari Deo, & accedere ad modum divinum operandi, & licet in bestijs, seu feris non detur malitia strictè sumpta, nec in eis reperiantur vitia propriè; tamen per modum operandi contra rationem, aut sine ratione assimilantur homines bestijs, & accedunt, seu approximantur ad modum operandi ferarum. Ergò sicut non obstante, quod in Deo non detur virtus propriè, & rigorosè; tamen illæ virtutes, quæ exuperant modum ordinarium operandi virtuosè in hominibus dicuntur virtutes divinæ; ita etiam illa vitia, quæ maximè distrahunt, & removent homines à modo operandi rationaliter, seu conformiter ad rectam rationem, & quæ sunt graviora, propter maiorem repugnantiam ad rationem, debent desumere denomi-

natio-

nationem à feris, seu à bestijs; ita vt legitimè denominentur titulo feritatis, aut bestialitatis. Sed facta collatione inter vitia, & virtutes illæ, quæ secundum eandem rationem, aut eodem modo fundant approximationem, & remotionem à medio virtutis legitimè, & directè contrariantur; vt apparet per inductionem percurrendo omnes virtutes, & vitia, quæ intrà lineam humanam continentur, & comparando ea inter se. Ergò cum talis remotio à ratione, quæ obseruabatur per virtutem heroicam, fiat directe per feritatem, seu bestialitatem; talis bestialitas debet esse vitium legitimè contrarium virtuti heroicæ.

SECVNDA Autem ratio, quasi congruentiæ, quam assignat Philosophus ad suadendum, quod feritas sit vitium specialiter, & proprius contrarium respectu virtutis heroicæ, stat in hoc; quod intrà lineã moralem illi habitus, qui inter se comparati fundant specialem respectum, & correspondẽtiam, taliter quod vnus sit bonus, & alter pravus, seu malitiosus; tales quidem habitus sunt propriè, & legitimè contrarij. Sed virtus heroica, & feritas taliter se habent; quod cum attineant ambo ad lineam moralem, vnus est bonus, seu optimus, & alius est pravus, & pessimus; ob quod inter se fundant specialem respectum; & accidunt eodem modo: nàm sicut raro accidit, quod virtus heroica reperiatur in hominibus; ità similiter rarò experitur in eisdem hominibus, quod incidant, in vitium feritatis, aut bestialitatis. Ergò inter feritatem, & virtutem heroicam dantur legitima requisita ad hoc, vt fundent legitimam, & specialem repugnantiam; & sic debent se correspondere, tanquam habitus legitimè contrarij intra lineam moralem.

.§.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, quod virtus heroica constituat non solum novam lineam specificam, verum etiam novum genus virtutum. Si enim virtus heroica coincideret cum alijs virtutibus humanis; maximè, vel cum intellectualibus, vel cum moralibus. Sed secundum doctrinam, & modum procedendi, quem obseruat Aristoteles in hoc tractato, non videtur pertinere ad lineam virtutum humanarum moralium, nec intellectualium. Ergò virtus heroica debet constituere novum genus virtutis. Maior constat ex Aristotele, qui virtutem humanam in tota sua amplitudine sumptam dividit in moralem, & intellectualem. Et minorem probo; si enim virtus heroica pertineret ad lineam virtutum intellectualium, simul cùm alijs virtutibus intellectualibus instituisset Aristoteles sermonem de ea in libro sexto præcedenti; & si attineret ad lineam virtutum humanarum moralium, egisset de ea, in anterioribus libris, scilicet in tertio, quarto, & quinto; vbi latè, & cum distinctione, ex professo tractat de virtutibus morum; obseruando in omni linea hoc, quod est agere de proprijs speciebus, illius simul, seu consecutivè, & seorsim ab alijs generibus, seu lineis. Sed Aristoteles agens de virtutibus moralibus, & intellectualibus satis diffusè, & instituendo seorsim tractatus earum nullam mentionem facit de virtute heroica; sed seorsim in novo tractatu, & differenti libro tradit notitiam illius. Ergò secundum doctrinam Aristotelis, & modum procedendi, quem obseruavit Aristoteles, virtus heroica non pertinet ad lineã virtutũ moralium, nec ad genus virtutum intellectualium: ac per consequens, fundat novum genus, & novam lineam virtutum.

SECVNDO Arguitur, id, quod condividitur, seu condistinguitur, & contraponitur respectu alterius; non coincidit cum alio, sed potius ostendit esse diversum, & contrapositum respectu illius. Sed virtus heroica contraponitur, seu condividitur, à virtutibus humanis; vndè secundum Aristotelem virtus absolutè sumpta videtur secari, aut dividi in virtutem heroicam, & humanam; & rursus virtus humana intellectualem, & moralem; ità vt virtus heroica omni humanæ virtuti contraponatur. Ergò virtus heroica non coincidit cum aliqua virtute humana, sed constituit novam lineam, seu novum genus virtutis.

TERTIO Arguitur, si virtus heroica coincideret cùm aliqua virtute humana; falsificarentur ea, quæ Aristoteles dicit de tali heroica virtute, seu quæ illi attribuit. Sed hoc non est admittendum. Ergò neque admittendum est, quod virtus heroica coincidat cum aliqua virtute humana. Cætera patent, & maiorem probo; si virtus heroica coincideret cum aliqua, aut cum aliquibus virtutibus humanis,

nis, non esset supra hominem, seu non excederet conditionem hominum, sicut nec virtutes humanæ illam excedunt. Sed secundũ Aristotelem virtus heroica excedit conditionẽ humanam; ita vt sit supra hominem, & supraea, quæ ad ipsum hominẽ attinent: inquit enim: *Ad feritatem autem & immanitatem, maximè virtutem eam conuenit dicere, quæ est supra nos, heroicam inquam quandam, atque diuinam.* Ergò si virtus heroica coincideret cum aliqua virtute humana, non verificarentur, sed potius falsificarentur ea, quæ de tali heroica virtute docet Aristoteles. Et cum hoc non sit admittendum, nec admittendum videtur; quod virtus heroica coincidat cum aliqua virtute humana.

QVARTO Arguitur: diversitas effectuum formalium correspondentium formis, est inditium evidens distinctionis specificè earundem formarum, vt constat inductivè considerando omnes formas, & effectus formales eis correspondentes. Sed virtus heroica habet causare effectum formalem valdè diversum ab effectibus, quos præstant, seu causant reliquæ virtutes humanæ. Ergo virtus heroica est valde diversa à reliquis virtutibus humanis. Maior constat, & minorem probo, effectus, formalis, quem præstat virtus heroica, est divinus, constituẽs homines Deos, aut divinos, vt expressè docet Aristoteles. Sed aliæ virtutes humanæ non præstant talem effectum, sed solum causant aliquid humanum intra humanam lineam contentum. Ergo virtus heroica causat, aut præstat effectum formalem valde diversum ab eo, quem causant virtutes humanæ. Et sic virtus heroica nullo modo habet coincidentiam cum virtutibus humanis, sed valdè differt ab eis.

QVINTO Arguitur: cum contraria inter se habeãt mutuam repugnãtiam, & correspondentiam; si virtus heroica coincideret cum alijs virtutibus humanis; ita vt quoad substantiam, & speciem esset idem, aut eiusdem rationis cũ illis respiceret pro contrario illud, aut illa vitia; quæ contrariantur reliquis virtutibus. Sed virtus heroica non respicit pro contrario aliquod vitium ex his, quæ contrariantur alijs virtutibus humanis. Ergò nec potest quoad substantiam, & speciem coincidere cum illis. Maior apparet certa, & minorem probo: virtus heroica secundum Aristotelem, solum respicit pro vitio contrario feritatem, seu bestialitatem. Sed feritas, aut bestialitas non est vitium legitimè contrarium, quod correspondet alicui virtuti humanæ, præter virtutem heroicam. Ergò virtus heroica non respicit pro legitimo contrario aliquod vitium ex his, quæ legitimè repugnant, aut contrariantur alijs virtutibus humanis. Et sic non potest quoad substantiam, & speciem coincidere cum aliqua earum.

SEXTO Arguitur: maior distantia; & diversitas datur inter virtutem heroicam, seu divinam ex vno capite, & reliquas omnes virtutes humanas ex alio, quàm inter iustitiam commutativam, & distributivam, cùm iustitia cõmutativa, & distributiva non solum conveniant in ratione, & genere virtutis humanæ, verum etiam in genere particulari, iustitiæ; & aliàs virtus heroica in cõparatione ad alias humanas virtutes non fundet convenientiam adhuc in genere virtutis humanæ; ex eo, quod talis virtus heroica non est humana, sed divina. Sed iustitia commutativa, & distributiva inter se comparatæ, non fundat coincidentiam intra eandem speciem, sed constituunt virtutes specie differentes. Ergò etiam virtus heroica in comparatione ad alias virtutes humanas non fundat coincidentiam, sed potius distinctionem specificam ab omnibus illis.

SEPTIMO Arguitur, & præcedens argumentum vrgetur, & confirmatur; facta enim comparatione inter virtutes morales, & intellectuales, tales virtutes non solum inter se non coincidunt, sed genere differunt: vt patet; quia diversum genus virtutum est genus intellectualium, à genere moralium. Ergo etiam comparando virtutem heroicam ad alias virtutes humanas debet fundare, & habere respectu earum non solum distinctionem specificam, verum etiam distinctionem genericam. Antecedens patet, & consequentiam probo; quia vbi apparet maior diversitas, ibi est maior distinctio; sed inter virtutem heroicam, & alias virtutes humanas datur maior diversitas, quàm inter virtutes morales, & intellectuales; cum omnes istæ conveniant intra lineam, virtutis humanæ, & virtus heroica intra talem lineam non contineantur. Ergò maior distinctio datur inter virtutem heroicã, & reliquas alias humanas virtutes, quàm inter virtutes intellectuales, & morales; & cum istæ inter se habeant distinctionem genericam, & etiam illæ debent ad minus habere similem distinctionem.

OCTA-

OCTAVO Arguitur: magis videtur esse, quod aliqua inter se coincidãt quàm quod inter se connectantur; quia connexio potest dari sinè coincidentia, sed coincidentia non videtur posse dari sine connexione specialissima, & valdè intima; seu intrinseca. Sed virtus heroica non habet connexionem cum virtutibus humanis. Ergò nec potest habere coincidentiam cum eis. Maior apparet manifesta, & minorem probo: si enim virtus heroica connecteretur cum virtutibus humanis: semel posita, qualibet humana virtute, deberet simul poni, seu dari virtus heroica; nam ex eo quod virtus morales, inter se, & cum prudentia connectuntur, eo ipso, quod dantur vel prudentia, vel quælibet particularis virtus moralis, simul debent dari omnes, ratione connexionis, quã inter se fundant, vt docet Aristoteles in capite vltimo præcedentis libri sexti. Sed non eo ipso quod ponitur aliqua humana virtus, ponitur, aut adest virtus heroica; alias non daretur aliquis homo virtuosus, cui non competeret esse heroicum, aut habere virtutem heroicam. Ergò virtus heroica non fundat, aut habet connexionem cum virtutibus humanis, nec potest habere coincidentiam cum eis; sed specificè debet ab illis distingui.

NONO Arguitur; virtutes generales, quæ vt tales comparantur ad alias virtutes particulares, quibus præstãt aliquod complementum, aut directionẽ, seu perfectionem quancunque; habent distinctionem ad minus specificam respectu illarum virtutum particularium, quibus comparãtur, vt videre est in iustitia legali, sapientia, & prudentia respectu aliarum virtutum particularium. Sed virtus heroica in comparatione ad alias virtutes humanas, se habet tanquàm virtus superior, seu generalis, præstans eis elevationem, complementum, & maximam perfectionem. Ergò virtus heroica quoad speciem, & substantiam non coincidit cum alijs virtutibus humanis, sed specifice differt ad minus respectu earum.

DECIMO Arguitur: si virtus heroica coincideret cum alijs virtutibus humanis quoad substantiam, & speciem haberet eandem essentiam, quam participant dictæ virtutes. Sed virtus heroica non participat eandem essentiam, àc habent aliæ virtutes humanæ. Ergò non potest esse eiusdem rationis, aut coincidere inesse specifico cum eis. Maior patet, quia distinctio essentiæ necessariò affert distinctionem specificam, & minorem probo, essentia, & ratio propria cuiuslibet rei, continetur in eiusdem rei diffinitione, & per eandem diffinitionem manifestatur. Sed virtus heroica non participat, aut habet eandem diffinitionem; ac aliæ virtutes humanæ, sed valde diversam, vt constat ex diffinitione, quam de illa tradit Philosophus, dicens, quod est virtus supra hominem, & divina. Ergò virtus heroica non habet eandem essentiam, àc habent aliæ virtutes humanæ. Et sic non potest quantum adesse specificum coincidere cum eis.

VNDECIMO Arguitur; secundum declarationem, quam superius adduximus ex D. Thom. in ordine ad manifestandum propriam rationem, & conceptum virtutis heroicæ; talis virtus videtur coincidere cum Donis Spiritus Sancti, sed Dona Spiritus Sancti non coincidunt cum alijs virtutibus humanis sed potius ab eis condividuntur, & condistinguntur: siquidem dictæ virtutes per se non habent, quod sint dona. Ergò etiam virtus heroica debet specificè distingui ab alijs virtutibus humanis.

DVODECIMO Arguitur, si virtus heroica esset eiusdem speciei cum alijs virtutibus humanis; per se, seu ab intrinseco; & ratione propriæ naturæ, respiceret eandem, aut similem causam productivam sui; àc respiciunt aliæ humanæ virtutes. Sed virtus heroica ex se, seu secundùm propriam naturam, & quã tùm ad id, quod ab intrinseco habet, non respicit eandem, aut similem causam productivám sui, àc respiciunt cæteræ humanæ virtutes. Sed secundùm propriam rationem exigit causam valdè diversam. Ergò virtus heroica non potest esse virtus eiusdem speciei cum alijs humanis virtutibus. Maior est certa; quià quanvis per accidens possit contingere, quod ea, quæ sunt eiusdem speciei producantur à diversis causis; tamen nunquàm potest salvari, quod per se respiciant causas diversas, secundùm quod effectus sunt eiusdem rationis, & speciei. Et minorem probo; virtutes enim humanæ secundùm propriam naturam, & esse specificum earum respiciunt, & exigunt pro legitima causa productiva earum, humanam assuefactionem, seu vsum, & frequentationem actuum humanorum similium correspondentium eisdem virtutibus, vt docet Philosophus in superiori

rioti libro ſecundo, capite 1. Sed virtus heroica ſecundùm doctrinam, quam tradit Philoſophus in hoc præſenti capite non reſpicit pro cauſa productiva aſſuefactionem, aut aliquid humanum, ſed aliquid divinum, & habens eſſe ſupra hominem. Ergò virtus heroica per ſe reſpicit diverſam cauſam productivam: ac reſpiciunt reliquæ virtutes humanæ; & ſic non poteſt eſſe eiuſdem ſpeciei cum illis, ſed diverſæ rationis, & ſpeciei.

DECIMO Tertio arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Virtus heroica incomparatione ad alias virtutes humanas adquiſitas, ſeu communitèr dictas, ſe habet vt virtus infuſa incomparatione ad alias, quas reſpicit vt naturales, ſeu adquiſitas proprijs actibus, & viribus. Sed virtutes infuſæ incomparatione ad virtutes adquiſitas ſunt diverſæ rationis, & ſpeciei. Ex eo, quod per ſe reſpiciunt ſuperiusmotivum, & præſtantiorem rationem formalem ſpecificativam, nempè rationem ſupernaturalem. Ergò virtus heroica; ex eo quod eſt virtus ſupra hominem, & infuſa, habet diverſum eſſe, & ſpecificam diſtinctionem in comparatione ad omnes alias humanas virtutes.

DECIMO Quarto Arguitur; ſi virtutes heroicæ coinciderent cum alijs virtutibus humanis; ità vt eſſent eiuſdem ſpeciei cum illis; maximè cum virtutibus moralibus. Sed cum virtutibus moralibus non poſſunt coincidere. Ergò nullo modo poſſunt habere coincidentiam cum alijs virtutibus humanis. Maior eſt certa, & minorem probo: virtutes heroicæ, vt indicat Angelicus Magiſter ex Plotino, ſunt idem, ac virtutes purgati animi; ideſt, permanentes in ſtatu beatitudinis. Sed in ſtatu beatitudinis non poſſunt permanere aliquæ virtutes morales. Ergò virtutes heroicæ non poſſunt coincidere cum virtutibus moralibus. Vltimam minorem probo; in ſtatu enim beatitudinis, vt dicitur Matthæi 22. homines erunt ſicut Angeli Dei. Sed vt indicat Ariſtoteles in Angelis, ſeu intelligentijs ſeparatis eſt ridiculum ponere, aut admittere virtutes morales. Ergò idem currit in hominibus in ſtatu beatitudinis, ita vt in illo ſtatu non poſſint permanere aliquæ virtutes morales. Ac per conſequens, virtutes heroicæ, quę permanent in ſtatu beatitudinis, nullo modo poſſunt coincidere cum virtutibus humanis.

DECIMO Quinto arguitur, ad probandum, quod dato, quod virtus heroica coincidat cum aliqua virtute ex humanis; tamen non poſsit coincidere cum pluribus. Quià ad virtutem heroicam propriè pertinet firmare animum humanum in bono, aut circà bonum rationis, quod pro conſervatione illius exponatur vita; nàm alias ſi ad hanc firmitatem non perveniatur; adhùc non apparet, quod detur virtus talis gradus, ſeu graduationis heroicæ. Sed firmare animum tali firmitate, quod contemnatur vita propria, & exponatur pro conſervatione virtutis, ſeu boni rationis; hoc enim eſt ſpeciale, & proprijſsimum virtutis fortitudinis conformitèr ad ea, quæ docet Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite 6. & 7. vel aliàs determinatè videtur proprium charitatis iuxtà illud Ioannis, capite 15. *Maiorem hac dilectionem nemo habet, vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis.* Ergò admiſſo, quod virtus heroica quantùm ad ſuam ſpeciem, & ſubſtantiam fundet, & habeat coincidentiam cum vna, vel altera virtute humana; tamen non poteſt coincidere cum omnibus, aut cum ſingulis earum.

DECIMO Sexto Arguitur ad probandum: quod virtus heroica non poſsit coincidere cum aliqua ex virtutibus moralibus, ſed quod ſolùm fundet, & habeat coincidentiam cum virtutibus intellectualibus. Quia de ratione talis virtutis heroicæ eſt, quod per illam fiant homines divi, aut divini; vt docet Ariſtoteles in hoc præſenti capite. Sed homines ſolùm poſſunt fieri divi, aut divini notionalitèr, & intelligendo ſecundùm id, quod docet Philoſophus libro tertio de Anima, capite 5. & 8. dum dicit, quod intellectus intelligendo fit omnia. Ergò cum hoc, quòd eſt intelligere inter omnes humanas virtutes, ſit proprium virtutum intellectualium; in ſolis virtutibus intellectualibus poteſt ſalvari effectus proprius attinens ad virtutem heroicam, & ſic virtus heroica ſolùm poteſt coincidere cum virtutibus intellectualibus, abſque eo quod eius ratio ſalvetur in moralibus.

DECIMO Septimo arguitur ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles, libro decimo ſequenti capite 7. vbi agens de fœlicitate, expreſsè docet; quod talis fœlicitas conſiſtit in operatione perfectiſsima virtuoſa, & quæ eſt ſupra hominem conſtituens illum ineſſe, ſeu ſtatu non ſolùm divino, ſed diviniſsimo. Sed hoc

eſt

est illud ipsum, quod in præsenti capite attribuit virtuti heroicæ. Ergo fœlicitas videtur esse propria operatio, seu proprium exercitium virtutis heroicæ. Sed vlterius determinat ibidem Philosophus, quod fœlicitas determinatè est actus, & propria operatio sapientiæ. Ergò virtus heroica solum fundat, & solum habet coincidentiam cum sapientia, & non cum aliqua alia ex humanis virtutibus.

DECIMO Octavo arguitur contra ipsam virtutem heroicam, prout de illa agit in præsenti Aristoteles: nam, vel ista virtus heroica, quam in præsenti proponit, & de qua instituit sermonem Philosophus, vel est virtus infusa, vel adquisita. Sed neutra videtur esse. Ergò vanè, & otiosè facit Aristoteles mentionē de virtute heroica in hac materia Æthicorum. Maior constat: quia in absoluta consideratione, virtus adæquate partitur in virtutem adquisitam, & infusam. Et sic ad vnum ex duobus membris, seu capitibus debet attinere, & reduci hæc virtus heroica, de qua nunc mentionem facit Aristoteles. Et minorem probo: nam imprimis talis virtus non potest esse infusa cum virtus infusa sit supernaturalis, & Aristoteles, vtpotè carens lumine fidei ostendente super naturalitatem rerum non cognoverit virtutes supernaturales. Quare hæc virtus, quam nunc proponit non potest esse virtus infusa. Deinde non virtus adquisita: quia virtus adquisita ex eo, quod causatur per assuefactionem, & proprijs actibus humanis, non est supra hominem. Sed valde conformis ipsi homini, & subiecta eius arbitrio, & potestati, tam in conservatione, quam in adquisitione, & operationibus. Sed virtus heroica, de qua mentionem facit Aristoteles, non est subiecta homini: sed supra hominem, & habens esse divinum. Ergò talis virtus non potest esse adquisita. Et sic nulla; sed vana, & otiosa est talis notitia.

DECIMO Nono arguitur, contra secundam conclusionem ad probandum, quod virtus heroica præstet effectum formalem, non humanum, sed divinum, quoad substantiam. Quia effectus formalis cuiuslibet formæ non distinguitur ab ipsa forma, vt communicata subiecto; sed est ipsa forma vt applicata, & informans subiectum cui adest. Sed virtus heroica, de qua nunc agit Philosophus est supra hominem, seu supra esse humanum, & divina quoad entitatem, vel substantiam. Ergo etiam effectus formalis, quem præstat debet esse divinus quoad substantiam; & idem ex consequenti debet admitti in effectibus correspondentibus tali virtuti, in rationæ causæ effectivæ, seu efficientis.

CONFIRMATVR Hoc, quia illud esse, quod primario, & principaliter participant res per nativitatem, seu per generationem, non videtur convenire eis accidentaliter, aut purè denominative, sed substantialiter, & essentialiter. Sed virtus heroica ex se habet præstare hominibus, quibus inest, seu adest, esse divinum per modum nativitatis, seu generationis, vt probat Aristoteles ex Homero in præsenti, dicente de Hectore, quod ratione heroicæ virtutis, non videbatur filius hominis mortalis: sed *diuo Jemine natus*, seu genitus. Ergò virtus heroica habet præstare effectus, non quidem humanos, nec solum divinos quoad modum, sed etiam quod entitatem, & substantiam.

VLTIMO Arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum, quod feritas non habeat legitimè rationem contrarij respectu virtutis heroicę. Solum potest inducere, & habere legitimè rationem contrarij respectu cuiuscunque virtutis, id, quod propriè habet rationem vitij. Sed feritas non habet propriè rationem vitij. Ergò feritas non potest esse legitimum contrarium correspondens virtuti heroicæ. Maior est manifesta, & minorem probo: feritas enim, seu bestialitas secundum suam propriam rationem, & significationem dicit carentiam cognitionis intellectualis absolutè sumptam. Sed vitium propriè dictum non componitur, aut compatitur cum absoluta carentia cognitionis intellectualis. Ergò feritas non habet propriè rationem vitij, nec potest esse legitimum contrarium correspondens virtuti heroicæ.

RESPONDETVR Ad Primum argumentum; concessa maiori, distinguendo minorem, sed secundum doctrinam, & modum procedendi Aristoteles non potest virtus heroica pertinere ad lineam virtutum moralium, nec ad lineam virtutum intellectualium, distinguo minorem, restrictè, aut determinatè ad vnam, vel ad aliam, omitto minorem. Non potest pertinere ad lineam virtutum moralium, aut intellectualium simul, & quasi collectivè, nego minorem, & consequentiam. Nam ex eo quod

Aristo-

Aristoteles non instituit sermonem de virtute heroica, dum egit de virtutibus moralibus seorsim; nec egit de illa, dum in præcedenti libro tractavit de virturibus intellectualibus, solum sequitur, quod virtus heroica non sit determinatè virtus intellectualis, nec sit determinatè virtus moralis, sed non aufertur, quod pertineat ad vtranque lineam perficiendo, aut ostendendo statum perfectissimum, & supremum attinentem ad virtutes humanas vtriusque generis, & ob hanc causam præmisit Philosophus notitiam, & explanationem virtutũ vtriusque generis; scilicet tam moralium, quàm intellectualium ad hoc, vt impresenti proponeret, & manifestaret propriam rationem, & conceptum virtutis heroicæ.

AD Secundum argumentum respondetur, omissa maiori, distinguendo minorem. Sed virtus heroica contraponitur, & condividitur à virtutibus humanis, distinguo minorem: condividitur, & contraponitur, quantum ad statum concedo minorem, condividitur, & condistinguitur, quantum ad subsantiam, seu entitatem habitus in quo stant, seu consistunt, nego minorem, & consequentiam. Quando enim fit partitio, & contrapositio inter virtutẽ heroicam, & alias humanas virtutes, non fit divisio quantum ad subsantiam habitus; ita vt habitus, in quo reperitur, aut stat virtus heroica, sit distinctus ab habitibus, in quibus stant, aut reperiuntur reliquæ virtutes; sed est partitio secundum statum perfectissimum, & minus perfectum; ita vt virtus humana, communitèr dicta, stet, seu consistat in habitu virtuosò, secundum communem statum, ad quem modo regulari, & humano solet pervenire; virtus autem heroica stet, seu consistat in statu supremo, & perfectissimo, ad quem ipsa humana virtus potest pervenire. Ad eum modum, quo si divideremus quanlibet particularem virtutem: nempe temperãtiam, aut fortitudinem, infortitudinem, & temperantiam intensam, & remissam, quæ non est divisio afferens, aut iudicans diversitatem, aut differentiam subsantialem, & specificam; sed solum accidentalem, denotantem differentes status eiusdem virtutis.

AD Tertium argumentum respondetur, negando maiorem. Et Ad probationem, distinguo maiorem; si virtus heroica coincideret cum aliqua virtute humana non esset suprà hominem, distinguo maiorem, non esset supra hominem quoad subsantiam habitus, omitto maiorem. Non esset supra hominem quãtum ad modum, subdistinguo; taliter quod excedat aptitudinem; seu capacitatem humanam, concedo maiorem. Taliter quod excedat modum communem, aut ordinarium, ad quem talis virtus solet pervenire, nego maiorem. Sed secundum Aristotelem virtus heroica excedit conditionem humanam, distinguo minorem; excedit illam, quantum ad modum, seu statum ordinarium, ad quem solet pervenire, concedo minorem. Excedit eam quantum ad entitatem, aut subsantiam habitus, ita vt sit habitus habens entitativè diversum esse, nego minorem, & consequentiam. Quia excesus supra hominem, quem attribuit Aristoteles virtuti heroicæ, solum est excesus quantum ad modum, & statum ordinarium, ad quem solent virtutes humanæ pervenire; non autem quantum ad entitatem subsantialem, seu quantum ad essentiam, & speciem virtutum.

AD Quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, diversitas effectuum formalium correspõdentium formis est inditium evidens distinctionis earundem formarum, distinguo maiorem: eo modo, quo habet diversitatem ipse effectus, omitto maiorem. Aliter, seu absolute loquendo, nego maiorem. Sed virtus heroica causat effectũ valde diversum ab effectu, quem causant, aliæ virtutes humanæ, distinguo minorem, valde diversum quantum ad modum, concedo minorem. Valde diversum quoad entitatem, vel subsantiam, eu speciem, nego minorem, & consequentiam. Quia licet verum sit; quod ex diversitate effectuum formaliũ, qui causantur à formis, colligatur, & agnoscatur distinctio, seu diversitas earundem formarum: tamen non ex quacunque distinctione, aut diversitate effectuum sequitur diversitas absoluta formarum, sed secundum modum, aut conditionem diversorũ effectuum formalium; ita proportionabiliter, seu pariformiter sequitur, quod formæ habeant distinctionem, & non aliter. Et cum effectus formales, quos præstat virtus heroica ad distinctionẽ virtutis humanæ communiter dictæ, non sint effectus habentes diversitatem, quantum ad entitatem, & subsantiam, sed solum quantum ad modum, & statum accidentalem exprimentem maiorem perfectionem: ideò ex talibus effectibus convincitur distinctio modalis, seu status differentis

virtu-

virtutum; non autem distinctio specifica.

AD Quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si virtus heroica coincideret quantum ad substantiam, seu entitatem, & speciem cum alijs virtutibus humanis, respiceret vt legitima contraria illa vitia, quæ contrariantur eisdem humanis virtutibus, distinguo maiorem; si virtus heroica consideretur determinatè, quantum adesse entitativum, & substantiale, seu specificum, sub quo coincidit cum alijs virtutibus, concedo maiorem. Si consideretur quantum ad modum, & statum, quem superaddit ad virtutes humanas communiter dictas, nego maiorem. Sed virtus heroica non respicit pro legitimo contrario aliquod ex vitijs, quæ contrariantur alijs virtutibus humanis communitèr dictis, distinguo minorem. Si præcisè consideretur, quantum ad statum, & modum heroicum, sub quo fundat distinctionem modalem, seu accidentalem respectu ipsarum virtutum humanarum, omitto minorem. Si consideretur quantum ad entitatem, & substantiam, in qua consistit, nego minorem, & consequentiam. Nàm in virtute heroica est duplex consideratio formanda; quia, & possunt considerari secundum se, seu secundum puram, & nudam entitatem habitus, in quo consistunt; & possunt etiam considerari secundum statum, & gradum, in quo ostendunt esse heroicum; & si considerentur primo modo; proùt sic dicunt, & exprimunt eandem entitatem attinentem ad virtutem humanam communitèr dictam; & hoc modo respiciunt per se, & formalitèr vt contraria eadem vitia, quæ contrariantur ipsis humanis virtutibus. Si autem considerentur secundo modo; verum est, quod non contrariantur directè, per se, & formalitèr dictis vitis, sed feritati. Et hoc non arguit, aut convincit distinctionem specificam, sed solum differentiam maioris perfectionis, & præstantioris status, vt dictum est.

AD Decimum sextum argumentum respondetur; distinguendo maiorem; maior distantia, & diversitas datur inter virtutem heroicam, seu divinam ex vna parte, & virtutes humanas ex alia; quàm inter iustitiam commutativam, & distributivam, distinguo maiorem; quantum ad statum, seu perfectionem accidentalem, & dignitatem, quam præstat virtus heroica, concedo maiorem. Quantum ad substantiam, seu entitatem, & speciem nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Quia inter iustitiam distributivam, & commutativam datur distantia, & diversitas substantialis, desumpta à diversis specificativis correspondentibus illis virtutibus; & sic multiplicant species, seu constituunt virtutes specis differentes. At verò virtus heroica in comparatione ad reliquas virtutes humanas; etiam si quo ad modum perficiendi, & statem dignitatis, quem præstat, ostendat maiorem distantiam, aut diversitatem, quasi modalem, & accidentalem; tamen non respicit novum formale specificativum, diversificans habitum quoad substantiam, vel entitatem, & sic non constituit virtutem specie differentem ab illis; sicut iustitia commutativa constituit novam speciem virtutis distinctam essentialiter, & substantialiter à iustitia distributiva.

AD Septimum argumentum respondetur, concesso primo antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem, concessa maiori, distinguo minorem; sed inter virtutem heroicam, & alias virtutes humanas datur maior diversitas, quàm inter virtutes morales, & intellectuales, distinguo minorem; maior diversitas accidentalis, & quasi secundaria, attinens ad novum statum, & maiorem perfectionem, quam præstat virtus heroica, concedo minorem. Maior diversitas essentialis attinens adesse primarium, seu substantiale, & specificum ipsarum virtutum, nego minorem. Et consequentiam. Quia facta comparatione inter virtutes morales, & intellectuales reperitur; quod virtutes morales, ex se primario, & formalissimè respiciant bonum, & versentur circà illud, tanquam circà proprium specificativum; virtutes autem intellectuales simili, modo, & per oppositum, respiciunt pro specificativo proprio verum, vt verum est: quarè habent legitimas causas, seu fundamenta, & rationes ad hoc, vt substantialiter multiplicentur; & sic inter se fundant distinctionem essentialem, non solum specificam, verum etiam genericam. At verò virtus heroica per comparationem ad virtutes humanas communitèr dictas, nec ostendit, nec habet similem diversitatem circà specificationem, sed solum habet, & ostendit diversitatem accidentalem; attinentem ad maiorem, vel minorem perfectionem, vt dictum est; & ideò

non obstat ; quod inter virtutes morales, & intellectuales detur dicta distinctio essentialis, ad hoc vt inter virtutem heroicam absolute sumptam, & alias virtutes humanas particulares non debeat admitti.

AD Octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; magis est, quod aliqua inter se coincidant, quàm quod inter se connectantur, distinguo: est magis secundum aliquam rationem, aut considerationem, omitto maiorem. Est magis absolutè loquendo, & secundum omnem considerationem, nego maiorem. Sed virtus heroica non habet connexionem cùm virtutibus humanis, distinguo minorem. Non habet connexionem cùm virtutibus humanis, quantùm ad coexistentiam, concedo minorem. Non habet connexionem, quantùm ad hoc, quod substantialiter dicat eundem habitum, superaddendo solùm novam perfectionem, quasi secundariam, & accidentalem ad habitus aliarum virtutum humanarum, nego minorem, & consequentiam. Nàm etiam si virtus heroica absolutè sumpta non fundet cùm virtutibus humanis communitèr dictis, talem connexionem quantum ad existentiam, quod positis illis virtutibus, etiam debeat dari virtus heroica, ad eum modum, quo connectuntur virtutes morales inter se, & cùm prudentia; ità vt posita qualibet illarum virtutum humanarum, simul ponantur omnes; tamen virtus heroica talitèr connectitur cùm virtutibus humanis communiter dictis, quod quando advenit, non dicit, aut constituit novum habitum, aut distinctam virtutem quoad substantiam, sed solùm superaddit novum modum, & statum perfectionis. Philosopando eodem modo in virtute heroica incomparatione ad virtutes humanas communitèr dictas, àc Philosophatur de intentione qualitatum respectu earundem qualitatum, quæ intenduntur. Ità vt sicut intensio non superaddit ad qualitatem, quæ intenditur novam speciem, aut entitatem, sed solum novum statum, & perfectionem accidentalem, & secundariam; ita similiter se habet virtus heroica respectu virtutum humanarum.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem. Virtus generalis, quæ vt talis comparatur ad alias virtutes particulares, ad minus fundat, & habet distinctionem specificam ab eis, distinguo maiorem: virtus generalis, quæ habet generalitatem non solùm quoad modum maioris perfectionis accidentis, verum etiam quoad substantiam ipsius habitus, seu virtutis, omitto maiorem. Virtus generalis, quæ solum habet generalitatem quoad modum, nego maiorem. Sed virtus heroica incomparatione ad alias virtutes humanas se habet vt virtus superior, & generalis, distinguo minorem; vt virtus superior, & generalis, quantum ad modum constituendi gradum heroicum, concedo minorem. Se habet tanquam virtus superior, & generalis quantum ad substantiam habitus, in quo consistit, nego minorem, & consequentiam. Quia ad fundandam distinctionem specificam exigitur distinctio extremorum essentialis, seu substantialis; & cùm virtus heroica, quatenus ostendit suam generalitatem, non ostendat differentiam substantiæ, sed solum distinctionem secundum novam modum, & accidentalem perfectionem; ideo incomparatione ad virtutes humanas non manifestat distinctionem specificam; sed solum distinctionem quasi modalem, & accidentalem.

AD Duodecimum argumentum respondetur: concessa maiori, negando minorem, & ad probationem cõcedo etiam maiorem, & distinguo minorem: sed virtus heroica non participat, aut habet eandem diffinitionem, àc aliæ virtutes humanæ, distinguo minorem; si consideretur reduplicativè quatenus heroica est, & secundum illam perfectionem magnam, aut maximam, quam superaddit virtutibus humanis communitèr dictis, concedo minorem. Si consideretur quantùm ad entitatem, seu essentiam, & quasi substantiam, quam dicunt, & in qua consistunt, nego minorem, & cõsequentiam. Quia etiam si virtutes heroicæ, quantum ad expressionem, seu declarationem illius status, & perfectionis, quasi secundariæ, & accidentalis, quàm superaddunt ad virtutes humanas, exigant novã descriptionẽ, aut diffinitionẽ; tamen in ordine ad manifestationem propriæ entitatis, & legitimæ substantiæ, per eandem diffinitionem, per quam diffiniuntur, & manifestantur virtutes humanæ communiter dictæ, declarantur, etiam seu diffiniuntur virtutes heroicæ, specificativè sumptæ.

AD Vndecimum argumentum respondetur; animadvertendo, quod virtutes humanæ communiter dictæ, & proùt aliquo modo condividun-

duntur seu condistinguntur à virtutibus heroicis, sunt induplici linea ordine, aut differentia ; nam aliæ sunt per se infusæ, seu attinentes ad ordinem supernaturalem; aliæ vero sunt, adquisitæ, seu manẽtes intra ordinem naturalem; & respectu vtriusque ordinis virtutum dantur virtutes heroice; nam virtutes naturales quando perveniunt intrà suum ordinem ad statum perfectissimum; tunc habent esse heroicum; & similiter virtutes infusæ ; quando intrà lineam, aut ordinem supernaturalem habent statum, in quo solum procedunt, aut operantur modo ordinario, & regulari; tunc conservant esse virtutum regularium, aut sunt virtutes communiter dictæ intra illam lineam: & quando intra eundem ordinem disponunt ad specialissimos effectus, tunc habent rationẽ donorum, & rationem virtutum heroicarum. Et sic quando Divus Thomas dicit, quod virtutes heroicæ sunt idem ac dona Spiritus Sancti: loquitur de virtutibus heroicis attinentibus ad lineam supernaturalem determinatè. Et huiusmodi dona, seu virtutes heroicæ etiam habent coincidere cum virtutibus infusis quoad substantiam eodem modo, quo virtutes heroicæ ordinis naturalis coincidunt cum virtutibus humanis communiter dictis eiusdem lineæ,

AD Duodecimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem: si virtus heroica esset eiusdem speciei cum alijs virtutibus humanis, per se, & ab intrinseco, seu ratione propriæ naturæ exigeret eandem, aut similem causam productivam, ac respiciunt aliæ humanæ virtutes, distinguo maiorem ; quantum ad suam entitatem quasi substantialem, & secundum coincidentiam, quã fundat, & habet cum alijs virtutibus, concedo maiorem. Respiceret, aut exigeret eandem, aut similem causam , quantum ad modum perfectionis accidentalis, quem superaddat ad alias virtutes, nego maiorẽ. Sed virtus heroica ex se, & secundum propriam rationem nõ respicit eandem, aut similem causam productivam sui, àc respiciunt aliæ humanæ virtutes distinguo minorem ; si consideretur præcisè quantum ad modum perfectionis, & statum accidentalem, quẽ superaddit omitto minorem. Si consideretur quantum adesse, seu substantiam habitus, in quo consistit, nego minorem, & consequentiam. Quoniam quanvis virtutes heroicę exigant, seu admittant aliquam novam, & specialem causam in ordine ad participandam illam novam perfectionem quam vt heroicæ superaddunt ; tamen consideratæ quantum ad suum nudum, præcissum esse substantiale, per easdem causas producuntur, & sic conservant identitatem cum virtutibus humanis absolutè sumptis, quantum adesse specificum.

AD Decimum tertium argumentum respondetur; negando maiorẽ, si absolutè loquatur de omni virtute heroica: quià quanvis verum sit; quod si determinatè consideremus esse heroicum, quod convenit virtutibus supernaturalibus, tale esse heroicum habeat rationem virtutis infusæ in comparatione ad alias virtutes humanas attinentes ad ordinem naturalem; tamen absolutè loquendo de virtute heroica non omnis virtus heroica habet, quod sit infusa; nam virtutes heroicæ attinentes ad ordinem naturalem, quas agnovit Aristoteles, & de quibus in præsenti instituit sermonem, non habent, quod sint infusæ; sed absolutè quoad omnem earum entitatem, & rationem sunt adquisitæ. Vnde ex eo quod virtutes infusæ sint specie differentes ab adquisitis, solum sequitur; quod virtutes heroicæ supernaturales, & quæ propriè, & per se habent, quod sint adquisitæ, distinguantur specificè ab alijs virtutibus humanis per se adquisitis, & habentibus rationem virtutum moralium; nõ autem quod virtutes heroicæ ordinis naturalis fundent, & habeant talem specificam distinctionem respectu virtutum adquisitarum attinentium ad eundem ordinem naturalem.

AD Decimum quartum argumentum respondetur; omissa maiori, negando minorem, & ad probationem, dico, quod quando Angelicus Magister docet; quod virtutes heroicæ sunt idem àc virtutes purgati animi, non loquitur absolute de omni virtute heroica, sed solum de virtute heroica attinente ad vltimum gradum , & differentiam, seu ad supremum statum ; qualis est virtus heroica residens in beatis; quare admisso, & nullo modo concesso, quod virtutes morales non possent permanere in beatis, ex hoc solũ sequitur, quod virtutes heroicæ purgati animi non coincidant cum virtutibus moralibus; non autem quod virtutes heroicæ attinentes ad ordinem naturalem, & deservientes ad humanam fœlicitatem huius vitæ coincidant, & substantialiter sint idem cum virtutibus

moralibus. Præter quam quod etiam in beatis fruentibus supernaturali beatitudine dantur virtutes morales, vt docet idem Angelicus Magister 1. 2. quæst. 67. art. 1. licet non quantum ad vsum materialem, seu exercitationem mittigandi, aut moderandi passiones insurgentes: tamen quantum ad ornatum, & completã perfectionem earum. Et sic nullum est impedimentum ad hoc, vt in statu beatitudinis virtutes morales habeant esse heroicum, & vt virtutes heroicæ in omni ordine coincidant substantialiter, & specificè cum virtutibus moralibus.

AD Decimum quintum argumentum: respondetur, negando maiorẽ; absolute sumptam, & vt sonat. Nã etiam si demus, & concedamus, quod ad hoc vt virtutes humanæ perveniant ad statum heroicum, exigatur, quod animus induat talem firmitatem, quod debeat exponere vitam pro conservando bono virtutis, seu rationis: tamen non est necessarium, quod virtus perveniens ad hunc statum debeat formaliter, per se, & elicitivè causare dictam firmitatem; sed satis est; quod taliter disponat subiectum, & adhæreat ad servandam honestatem, & rectitudinem circa proprium obiectum, seu materiam, quod exigat, seu fundet exigentiam firmitatis subeundæ mortis, si oportuerit, vt attinet ad perfectam fortitudinem: & cum hoc possit salvari in omni virtute humana: ideo non solum fortitudo; sed etiam omnes virtutes humanæ sunt capaces, & valde idoneæ ad perveniendum ad statum heroicum.

AD Decimum sextum argumentum respondetur: distinguendo maiorem: de ratione virtutis heroicæ est, quod per illam homines fiant divi, aut divini: distinguo maiorem; quod fiant divi: aut divini, quantum ad quandam excellentiam, seu specialem modum operãdi, supra cursum, & ordinem humanum regularem; concedo maiorem. Quod fiãt homines divi, aut divini absolute; seu quoad substantiam, & realitatem; nego maiorem. Sed homines solum possunt fieri divini per virtutes intellectuales, & operationes earum, distinguo minorem. Quantum adesse notionale, seu intellectuale; omitto minorem. Quantum ad modum præstandi excellentiam, & præstantissimum modum operandi supra cursum ordinarium, seu regularem humanum, nego minorem, & consequentiam. Quia ad constituendam virtutem heroicam sufficit ista excellentia, & cõmunicatio specialis operandi perfectissimè; & cum hoc non possit dari; & salvari in omnibus, & singulis virtutibus circà propriam materiam: cõsequens est; quod in omnibus humanis virtutibus potest salvari, quod perveniant ad statum heroicum, & sint virtutes heroicæ; etiam si cum aliqua graduali latitudine maioris, & minoris fundamenti, aut perfectionis, ad id habendum.

AD Decimum septimum argumentum; respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed hoc ipsum est, quod Aristoteles in præsenti attribuit virtuti heroicæ, distinguo minorem hoc ipsum, quasi genericè, seu secundum genus, concedo maiorem. Hoc ipsum secundum speciem, nego minorem, & consequentiam. Quia Aristoteles attribuit rationem divini omnibus illis rebus, quæ intra lineam rationalem, seu virtuosam participant aliquam excellentiam, aut specialem modum excedentem cursum ordinarium humanum in operando virtuosè: & cum talis excellentia, & modus specialis afferens excessum suprà cursum regularem hominum in operando virtuosè reperiatur, non solum in sapientia; per quam propriè causatur fœlicitas cõtemplativa; verum etiam reperiatur in singulis virtutibus particularibus: ideò secundum Aristotelem in omnibus potest salvari, quod habeant esse divinum, & sic omnibus convenit, quod habeant legitimum fundamentum, & capacitatem, vt possint esse virtutes heroicæ.

AD Decimum octavum argumentum respondetur; quod virtus heroica, de qua Aristoteles mentionem facit, aut tractatum instituit in hoc præsenti capite, non est virtus infusa, sed est virtus adquisita, & pertinens ad ordinẽ naturalem; deservienſque ad naturalem fœlicitatem. Et contra hoc non facit, quod Aristoteles dicit; nempe quod virtus heroica est supra hominem, & virtutes adquisitæ non habent; quod sint supra hominem; ob quod videtur, quod talis virtus heroica, de qua mentionem facit Philosophus, non sit virtus adquisita; hoc enim non obstat; quia vt iam diximus; quando Aristoteles asserit, quod virtus heroica est supra hominem, & divina, non est sensus, quod sit supernaturalis, sed quod sit supra modum regelarem, seu ordinarium operrandi, quem observant homines virtuosi. Et hoc optimè componitur cùm virtutibus adquisitis.

AD

AD Nonum argumentum respondetur, concessa maiori pro nunc, negando minorem. Quia virtutes heroicæ, quanvis dicantur esse supra hominem, & habere modum divinum; hoc non est tribuere illis, quod sint divinæ quoad substantiã, & entitatem, sed solùm quoad modum, ratione excellentiæ, quam afferunt, & specialis perfectionis, quam communicat, supra modum regularem, seu ordinarium operandi, quem observant virtutes humanæ secundum communem statum, ad quem proveniunt; & quod hoc modo causent etiam effectum divinum, aat suprà hominem non negamus, sed expresè in secunda conclusione asserimus.

AD Confirmationem respondetur, omissa maiori, negando minorem. Quia virtus heroica, nec habet esse divinum secundum veritatem, aut secundum suam entitatem, & speciem: & sic non potest tale esse præstare per generationem, nec aliquo alio modo: sed solum habet esse divinum quasi methaphoricè; hoc est, per quandam analogiam, aut similitudinem, & hoc modo verum est, posse præstare talem effectum divinum; quod nullo domo negamus, sed libenter admittimus.

AD Vltimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorem; feritas, seu bestialitas dicit absolutam carentiam intellectionis distinguo maiorem feritas, seu bestialitas, secundum quod appropriatur ferijs, seu brutis animantibus, omitto maiorem. Feritas, seu bestialitas secundum quod accipitur, aut sumitur in præsenti, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia bestialitas in præsenti non sumitur pro irrationalitate, & omnimoda carentia cognitionis intellectualis; sed pro quodam modo vitioso agravante taliter omnia, & singula vitia communitèr dicta; quod per illa taliter distrahantur homines à sequela rationis, quod incidant aliquo speciali modo in conditionem ferarum, seu bestiarum. Et sub hac asignatur, & est bestialitas vitium legitimè contrarium virtuti heroicæ.

CAPVT SECVNDVM. DE CONTINENTI, ET INCONTINENTI.

LITTERA TEXTVS.



VBIT AVERIT Autem quispiam, qui fit, vt rectè quispiam existimans agat incontinentèr. Scientem igitur, inquiunt quidam, impossibile esse. Nàm absurdum est (vt arbitrabatur Socrates) si scientia insit, aliud quippiam vincere; & ipsum perinde atque mancipiũ trahere. Socrates enimomninò contrà rationem ipsam pugnabat, incontinentiamque exterminabat. Neminem enim existimantem, præter id, quod est optimum agere, sed ob ignorationem dicebat. Hœc igitur sententia ijs aduersatur, quæ manifestè apparent. Atque quærere oportet, quisnam in ipsa perturbatione, si ob ignorationem agit, ignorationis sit modus. Constat enim incontinentem non putare illud esse bonum, antequam in perturbationem sit constitutus. Sunt autem qui hæc partim concedunt, partim non concedunt. Etenim scientia quidem nihil esse validius confitentur. At huic non assentiantur, neminem agere, præter id, quod visum est melius. Qua propter inquiunt, incontinen-

tem à voluptatibus ſuperari, non ſcientiam quidem, ſed opinionem habentem. At verò ſi ſit opinio, non ſcientia, neque vehemens exiſtimatio, quæ reſiſtit, ſed remiſſa (ſicut in ambigentibus) venia danda eſt: ſi non in his perſiſtit aduerſus vehementes cupiditates. At prauitati non eſt venia danda: nec aliorum cuiquam, quæ vt superabilia ſunt. Eſt ne igitur id, quod reſiſtit prudentia? Hæc enim eſt validiſsima. At eſt abſurdum. Erit enim idem prudens atque incontinens ſimul. Nemo autem dixerit prudentis eſſe ea ſponte agere, quæ prauiſsima ſunt. Et inſuper demonſtratum eſt antea, prudentem aptum ad agendum eſſe (eſt enim quidem extremorum) & cæteras virtutes habere. Præterea ſi continens eſt ex eo quia vehementes, ac prauas habet cupiditates, neque temperans continens erit, neque continens temperans. Etenim neque vehementes habere cupiditates, neque prauas, eſt temperantis. At oportet. Nam ſi cupiditates ſint bonæ, prauus eſt habitus ille, qui prohibet non ſequi. Quare non omnis continentia eſt ſtudioſa. Sin imbecilles, & non prauæ, non eſt quid egregium, neque etiam magnum quid, ſi ſint prauæ, atque imbecilles. Præterea ſi continentia in quauis opinione facit perſiſtere, prauа eſt, vt ſi, & infalſa. Et ſi incontinentia à quauis opinione dimouet, erit aliqua incontinentia ſtudioſa. Quale fecit Neoptolemus apud Sophoclem in Philoctete. Eſt enim laudabilis: quia non perſiſtit in ijs, quæ ſuaſerat Vliſſes ob mentiendi dolorem. Præterea captio mentiens, dubitatio eſt. Quia namque admirabilia, præterque opinionem Sophiſtæ inferre volunt redarguendo, vt cùm attingerint videantur acutè: ratiocinatio facta dubitatio fit. Ligatur enim mens, cùm manere quidem non vult; quia concluſio non placet: procedere autem non poteſt: quia rationem ſoluere nequit. Fit autem aliqua ratione, vt imprudentia, cùm incontinentia ſit virtus. Qui namque habet vtrunque; contraria ijs, quæ exiſtimat, ob incontinentiam aget. Exiſtimat autem bona eſſe mala, & agere non oportere. Quare bona aget, & non mala. Præterea qui perſuaſus agit, voluptateſque ſequitur, atque eligit, melior eo videbitur eſſe: qui non ob rationem, ſed ob incontinentiam agit. Nam facilius curari poteſt: quippè cum poſſit illi diſuaderi. At incontinens obnoxius eſt ei prouerbio, quo dicimus: quid inſuper bibere opus eſt, cum ſtrangulat aqua? Etenim ſi non perſuaſum eſſet, ipſa ea non agenda eſſe, quæ agit, diſſuaſus tandem ceſſaſſet. Nunc verò perſuaſum eſt ei, & nihilominus talia agit. Inſuper ſi circa vniuerſa continentia ſit, atque incontinentia: quiſnam ſit ille, qui eſt incontinens abſolutè? Nemo enim habet incontinentias omnes. Dicimus autem quoſdam ſimpliciter incontinentes eſſe. Tales igitur quædam hac in materia dubitationes emergunt. Horum autem alia tollere, alia relinquere oportet. Dubitationis enim ſolutio inuentio eſt.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

IN Calce præcedentis capitis propoſuit Ariſtoteles ſex opiniones, ſeu dicta probabilia, quæ de continentia, & incontinentia; tâm in ſe abſolutè ſumptis, quàm in ordine ad earum materiam, & ad alias virtutes, & vitia, aſſerebant, & docebant antiqui. Et in hoc præſenti capite ſecundo, circà eadem probabilia, ſeu antiquorum opiniones movet quaſdam dubitationes, & proponit rationes, quæ occurrunt ad dubitandum. Et per correſpondentiam ad probabilia movet alias tot dubitationes. Vnde in ſex partes continentes ſex difficultates, quæ in ſuis proprijs locis manifeſtabuntur, dividitur hoc ſecundum caput. Et hæc ſunt, quæ in ſumma continentur in littera textus.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte capitis inquit Philoſophus: *Dubitauerit autem quiſpiam, qui fit, vt rectè quiſpiam exiſtimans agat incontinenter. Scientem igitur, inquiunt quidam, impoſsibile eſſe. Nam abſurdum eſt (vt arbitrabatur Socrates) ſi ſcientia inſit, aliud quippiam vincere, & ipſum perinde atque mancipium trahere. Socrates enim omninò contra rationem ipſam pugnabat, incontinentiamque exterminabat. Neminem enim exiſtimantem, præter id, quod eſt optimum agere, ſed ob ignorationem dicebat. Hæc igitur ſententia ijs aduerſatur, quæ manifeſtè apparent. Atque quærere oportet, quiſnam in ipſa perturbatione, ſi ob ignorationem agit, ignorationis ſit modus. Conſtat enim incontinentem non putare illud eſſe bonum, antequam in perturbationem ſit conſtitutus. Sunt autem qui hæc partim concedunt, partim non concedunt. Etenim ſcientia quidem nihil eſſe vali-*

validius confitentur. At huic non assentiuntur, neminem gere, præter id, quod visus est melius. Qua propter inquiunt, incontinentem à voluptatibus superari, non scientiam quidem, sed opinionem habentem. At verò si sit opinio, non scientia, neque vehemens existimatio, quæ resistit, sed remissa (sicut in ambigentibus) venia danda est; si non in his persistit aduersus vehementes cupiditates. At prauitati non est venia danda, nec aliorum cuiquam, quæ vituperabilia sunt.

IN Hac prima parte præsentis capitis disputat Aristoteles circà tertium probabile superius in capite præcedenti propositum, afferens pro vtraque parte rationem dubitandi. In tertio enim probabili, seu opinione asseritur; quod incontinens agnoscens, & sciens aliqua esse mala, & non agenda, aut prosequenda, sed potius fugienda; tamen commotus, seu victus, & quasi raptus à passione, mala, agit. Et de hoc dicit Philosophus primò; inherendo sententiæ Socratis, quid non videtur compatibile; immò determinatè, & positivè apparet impossibile; quod quis sciens aliquid esse malum, & non agendum, nihilominus illud agat.

ET Conformiter ad sententiam Socratis argumentatur sic Aristoteles. Si stante scientia, aut clara cognitione alicuius obiecti, seu de malitia illius, & de non operando circà illud; nihilominus homo operaretur; maximè quia appetitus, seu propensio hominis circà illud obiectum vinceret scientiam, & moueret potentias ad operandum contra id, quod firmiter proponeretur per cognitionem. Sed appetitus, seu apperitio non potest vincere scientiam operando, seu exequendo aliquid contra id, quod ipsa scientia dictat. Ergò præsupposita scientia, seu certa cognitione de aliquo, quod sit malum, non potest subiectum, seu homo cognoscens illud, agere. Maior constat, & minorem probat Aristoteles; id, quod est absolutè fortius, non potest superari, aut impediri per id, quod est debilius. Sed scientia est fortior, firmior, & infallibilior, quam appetitus, seu appetio. Ergò appetitus non potest vincere scientiam, operando aliquid contra id, quod ipsa scientia dictat. Maior patet ex his, quæ communiter docentur libro primo de generatione, vbi pro certo asseritur cum Aristotele, quod omnis actio, & victoria agentis suprà passum provenit ex superioritate, & excessu fortitudinis, seu activitatis, quæ quidem excessum habet ipsum agens supra passum, quod sibi subijcit, & in quo operatur. Et minor declaratur, & probatur: quia scientia, vt illius diffinitio testatur; ita est firma, fortis, & infallibilis, vt non possit variari, seu immutari; scire enim, inquit Aristoteles libro primo Posteriorum capite 2. est: *Rem per causam cognoscere, & quod illius est causa, & quod aliter se habere non potest.* Sed appetitus, & omnes appetitiones, quæ ad illum pertinent; cum sint in nostra potestate, vt docet Philosophus in superiori libro 3. capite 5. sunt maximè variabiles, & fallibiles secundum determinationem nostri arbitrij. Ergò fortior, & infallibilior est scientia, quàm appetitus. Et consequentèr, appetitus nunquàm poterit vincere scientiam de malo, nec poterit tale malum amplecti, mandando illud executioni.

SED Dices; quod cùm fortitudo, & victoria cuiuslibet agentis. Fundetur in activitate, illud agens erit fortius, & magis aptum, seu expeditum ad vincendum, quod habet maiorem activitatem, seu quod est magis activum: & quia in appetitu apparet maior activitas quàm in intellectu, & scientia, ex eo quod intellectus est potentia passiva subiecta speciebus, quas recipit, & à quibus dependet ad intelligendum; & aquibus dependet etiam ipsa scientia; quod non reperitur in appetitus; ex eo quod nihil in se recipit, sed absolutè est potentia operans, seu activa: fit consequens, quod fortior, & potentia magis activa, & magis apta ad superandum sit appetitus, quàm scientia; & sic stabit optimè; quod scientia, quæ habetur de malo agendo, vincatur ab appetitu: & aliquis agat, seu exequatur malum contra scientiam, aut non obstante scientia, quam habet de tali modo.

SED Contra hoc insurgo; imprimis, quia optimè compatitur, & componitur, quod aliquid sit minus activum quàm aliud, & tamen quod sit magis firmum, infallibile, & fortius in permanendo, quàm id quod est magis activum. Ergò ex eo quod appetitus sit magis activus, quàm intellectus, seu scientia, non sequitur, quod sit magis firmus, & infallibilis. Antecedens probo; nàm quælibet qualitas sensibilis est magis activa, quàm materia prima; & tamen nulla qualitas sensibilis est ità firma, & infallibilis; vt sit ingenerabilis, & incorruptibilis, sicut est materia prima. Ergò optimè

timè ſtat, quod id, quod eſt minus activum alio; ſit magis firmum, & infallibile; & ſic quamvis intellectus, & ſcientia ſint minus activi, quàm appetitus; poterunt tamen habere maiorem firmitatem.

DEINDE Quia maior, ſeu magis perfecta activitas potentiarum, & habituum non eſt deſumenda, ſeu attendenda ab eo, quod præſuppoſitivè, & quaſi de materiali, ſe habet reſpectu operationum ipſarum. Sed ex ipſa formali ratione operandi; & ex modo attingendi obiectum. Sed attenta ratione propria operandi; & modo attingendi obiectum proprium, intellectus excedit voluntatem. Ergò intellectus habet perfectiorem activitatem, & eſt potentia magis activa, & magis inſuperabilis, quàm voluntas. Maior declaratur amplius exemplo, ſeu paritate deſumpta ex potentijs vegetativis. Si enim conſideremus potentias, quæ ad animam vegetativam conſequũtur, quales ſunt potentia generativa, nutritiva, & augmentativa; cum iſtæ non dependeant à ſpeciebus, quas in ſe recipiant ad operandum, ſed ſolùm dicant ordinem ad ſuum obiectum, effectivè operando circà illud; & potentiæ ſenſitivæ cognoſcitivæ præſupponant ad ſuas operationes receptionem ſpecierum, reſpectu quarum, ſe habent paſsivè recipiendo; clarè conſtat, quod quantum ad id, quod præſupponitur ad operationem, imperfectiori modo ſe habent potentiæ ſenſitivæ cognoſcitivæ, quàm potentiæ vegetativæ; & tamen certiſsimum eſt, quod attenta activitate, & modo proprio attingendi obiectum, ſunt ſuperiores, & perfectiori modo activæ potentiæ ſenſitivæ, quàm vegetativæ. Ergò maior, ſeu perfectior activitas potentiarum, & habituum non eſt attendenda, & deſumenda ab eo, quod præſuppoſitivè, & de materiali ſe habet ad operationes ipſorum habituum, & potentiarum; ſed præciſè ex ratione formali attingendi obiectum, & operandi circà illud. Et minorem ſic probo: cum Divo Thoma 1. parte, quæſtione 82. articulo 3. nàm quantò aliquid eſt ſimplicius, & abſtractius, tantò eſt nobilius, & perfectius, vt apparet conſiderando, & procedendo à Deo ad Angelos, &c. Et quãto modo abſtractiori, & ſimpliciori quodlibet obiectum attingitur; tantò elevatiori, & perfectiori ratione operatur circà illud. Sed obiectum intellectus; cum ſit ipſa ratio formaliſsima veri, quæ eſt ratio, & formalitas præſuppoſita ad bonum, & contenta in eo, quod eſt obiectum voluntatis, & forma ſimplicior, & quæ ſub abſtractiori modo, ſeu formalitate, & ratione attingitur ab intellectu, quàm attingitur bonum à voluntate, & à quocunque alio appetitu inferiori reſpectu voluntatis. Ergò attenta ratione formali attingendi obiectum, & operandi, perfectiori modo ſe habet intellectus, & ea, quæ ad ipſum pertinent, quàm voluntas, & cæteri appetitus inferiores. Et conſequentèr, intellectus, & illi habitus, qui obſervant ſuum proprium modum operandi ſunt perfectioris activitatis, & firmiores, & magis inſuperabiles, quàm voluntas, & alij appetitus ſenſuales inferiores reſpectu voluntatis.

DEINDE Vrgetur amplius ratio dubitandi propoſita: nàm quidquid ſit de intellectu, & voluntate ſecundum ſe conſideratis; tamen difficultas præſens non procedit de his potentijs ſecundum ſe ſumptis, ſed de intellectu operante ex habitu, ſeu ex certa ſcientia. Sed intellectus reſpiciens aliquod obiectum clara cognitione ſcientifica; & attendens eius bonitatem non ſinit, quod voluntas, vel aliquis alius appetitus inferior operetur contra illam bonitatem manifeſtam. Ergò ſemel cognito aliquo obiecto; ſi cognoſcitur vt bonum non poteſt dari appetitio contra illud. Et ſi ab oppoſito, cognoſcitur, manifeſtè, vt malum, non poterit dari circà illud proſecutio. Maior conſtat; & minor probatur, & declaratur. Nã ex eo quod in Deo clarè viſo per intellectionem beatificam, oſtenditur in ipſo omne bonum: impoſsibile eſt, nõ ſolùm quod Deus odio habeatur; verum etiam quod non ametur, tanquàm ſummum bonum; quia vt tale oſtenditur ab intellectu. Sed etiam ſuppoſita cognitione ſcientifica cuiuslibet obiecti, clarè repræſentatur ab ipſo intellectu bonum, aut malum, quod in eo apprehenditur. Ergò contra id, quod per talem cognitionem proponitur, non poteſt appetitus aliquis inclinari, aut movere ad operandum. Itaque cognita malitia cuiuslibet obiecti, non poterit dari proſecutio illius.

DEINDE Ad idem intentum, & pro eadem parte facit ratio, quam tradit D. Thom. 1. 2. quæſt. 8 art. 1. nam appetitus, ſeu inclinatio potentiæ appetitivæ ad proſequendum aliquod obiectũ ſolum attendit ad bonum. Sed circa malum

lum cognitum vt tale nulla apparet ratio boni. Ergò semel cognito aliquo obiecto, vt malo, non potest dari appetitio, seu actus prosecutionis circà illud. Cætera constant, & maiorem probat sic D. Tho. nihil inclinatur nisi in aliquid sibi simile, & sibi conveniens: sed cum malum ex se dicat carentiam, & defectum, & non fundet similitudinem, & conveniẽtiam cum ente positivo: ideò solum ens positivũ, & bonum habet similitudinem, & fundat convenientiam, cum appetente. Ergò appetitus, seu inclinatio cuiuslibet potentiæ appetitivæ ad prosequendum aliquod obiectum, seu causandum aliquem effectum, solum attendit ad bonum, & solum versatur circà illud. Et consequenter, circa malum cognitum, vt tale, non poterit dari appetitus prosecutionis.

SED Dices: quod cum voluntas, & similiter quilibet alius appetitus non trahat obiectum ad se, sicut intellectus sed, feratur ad ipsum obiectum, vt est à parte rei; & multoties fallatur intellectus patiendo errorem, & proponendo id, quod non est bonum, vt si esset bonum, & id, quod in re, & secundum veritatem non est malum, quasi verè, & certo sit malum. Ideò voluntas, & alij appetitus inferiores sequendo ductum, seu propensionem voluntatis, poterunt contra id, quod proponitur per intellectum, seu per cognitionem intellectivam operari: prosequendo id, quod repræsentatur, vt malum: & odio habendo, aut removendo id, quod proponitur vt bonum.

SED Contra hoc sic insurgo: Quia quanvis verum sit, quod appetitus innatus feratur in obiectum, vt absolutè invenitur in se; independenter à propositione, quæ fit per cognitionem; tamen appetitus elicitus, qualis est voluntas, & quales sunt aliæ potentiæ appetitivæ sensitivæ, solum tendunt in obiectum, seu feruntur in illud, media apprehensione, seu cognitione. Ex quo ortum habuit illud proloquium philosophicum: scilicet: *Nihil volitum, quin præcognitum.* Ergò solum potest appetitus ferri in obiectũ, vt propositum per cognitionem, & eo modo, quo est propositum. Et consequenter, circà obiectum propositum, vt malum, in quo nulla apparet ratio similitudinis, aut convenientiæ respectu appetentis, nulla poterit dari prosecutio.

SED Dices, deinde, quod in eodem obiecto, quod sub vna ratione apparet malum, sub alia ratione potest dari repræsentatio boni; & licet non possit dari inclinatio, seu prosecutio circa illud secundum primam rationem, aut considerationem, tamen poterit dari secundum aliam formalitatem; nempe secundum quod proponitur vt bonum.

SED Contra hoc obstat; quia hæc evasio non est ad rem, nec admittit casum disputationis: quia in hoc, quod in eodem obiecto concurrãt ratio boni, & ratio mali secundum diversos respectus; & secundum vnam rationem, aut cõsiderationem diligatur, & secundum aliam odio habeatur; nulla est controversia. Nâm idem homo peccator habet, quod secundum suam naturam, prout est effectus Dei, sit bonus, & diligatur à Deo: iuxta illud sapientiæ capite 11. *nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Et tamen prout peccator, est malus, iniquus, & odio habitus iuxta illud eiusdem sapientiæ capite 14. *Similiter odio sunt Deo impius, & impietas eius.* Difficultas enim solum procedit de eo, quod est cognitum vt bonum; àn sub eadem ratione boni, sub qua cognoscitur possit odio haberi: vel cognitum vt malum, sub tali ratione possit affici amore prosequendo illud. Sed proposita solutio, seu evasio hoc non admittit. Ergò non est ad rem, nec de ea curandum.

SED Dices vlterius; nullum inconveniens apparere in eo, quod id, quod proponitur, seu apprehenditur vt malũ illud ipsum prosequatur amore. Quia obiectum timoris est malum; solũ enim timemus id, quod apprehendimus vt malum fructum, & nobis nocivum. Et tamen stat optimè, quod id, quod timetur simul ametur, & prosequatur. Nam Deus vere est timendus; vt constat tum ex illo Psalmi 33. *timete Deum omnes Sancti eius*, Tum ex illo Ecclesiastici 15. *qui timet Deum faciet bona.* Et tamen ipse Deus est valde diligendus, vt per se constat, quæ omnia docet, & canit Ecclesia in oratione Dominicæ infra octavã Corporis Christi; dicens: *Sancti nominis tui Domini timorem pariter, & amorem fac nos habere perpetuum.* Ergo circa id, quod apprehenditur, vt terribile, & vt malum, potest dari declinatio, & prosecutio.

SED Contra hoc est: nam vt docet Divus Thomas 1. 2. quæstione 42. articulo primo in timore duo sunt considerandа; nempè, & ipsum malum, quod refugitur, seu timetur, tanquam contrarium, & nocivum: & illud à quo tale malum infligitur; & licet verũ sit, quod ipsum malum, quod per timorem refugitur odio habeatur; quia vt malum præcisè

pro-

proponitur appetitui; tamen illud, à quo tale malum est infligendum, stat optimè, quod proponatur vt bonum. Et hoc modo contingit in timore, quo sancti, & peccatores timent Deum. Quia cum timor sit appetitus fugæ; & respectu Dei, secundum se considerati nulla sit rationalis fuga, sed solùm possit dari talis appetitus circà Deum indirectè; videlicet ratione mali damni, aut pœnæ, quod quidem malum potest infligere; fit consequens; quod circà malum, vt malum est, non potest dari amor, seu actus prosecutivus appetitus.

SED Dices adhûc: quod cum audacia sit quædam animosa aggresio, est actus prosecutionis, seu supponens actum appetitus amantis, & prosequentis. Et tamen audacia versatur circà malum, vt malum; siquidem materia circà quam versatur, & obiectum, quod directè respicit, sunt terribilia, seu mala vincenda, & tolleranda; vt docet Aristoteles in superiori libro tertio capite septimo. Ergò optimè stat, quod circà malum, vt malum est, detur appetitus prosecutionis: & sic non obstabit, quod detur cognitio certa, & scientifica de aliquo obiecto malo, ad hoc vt circà illud ipsum obiectum possit versari, & exerceri amor; & possit homo operari, seu agere malum cognitum, vt tale.

SED Contra hoc est, quia actus amoris, seu prosecutionis pertinentes ad partem appetitivam non determinantur, & specificantur ab eo, quod de materiali, & minus principalitèr, seu cum subordinatione ad aliud respiciunt, sed ab eo, ad quod primariò, directè, & principaliter dicunt ordinem. Sed audacia, etiam si sit actus prosecutionis non versatur directè, & principalitèr circà malum, sed circà bonum. Ergò ratione prosecutionis audaciæ non convincitur, quod circà malum formalitèr, vt tale detur actus prosecutivus. Cætera constant, & minorem probo; quia audacia talitèr versatur circà terribilia, seu circà mala occurrentia, quod illa aggreditur, non quidem propter ipsa, sed propter victoriam, quam sperat consequendam de ipsis terribilibus, seu periculis, & malis. Sed victoria assequenda est bonum; siquidem appetitur, & prosequitur, vt conveniens in quo stat ratio boni. Ergò licet verum sit, quod audacia principalitèr habeat, quod sit actus prosecutionis; tamen principalitèr, & formalitèr non versatur circà malum, vt malum est, sed circà bonum. Et consequenter, ratione prosecutionis audaciæ non infertur, quod circà malum formalitèr, vt tale, detur actus amoris, seu prosecutionis. Et hæc de prima ratione dubitandi.

SECVNDO Contra sententiam Socratis objicit Aristoteles ex alio capite; Primò quia experientia est compertum, quod quam plures homines habentes rationem, & vsum illius, non quidem corruptum, sed in statu ordinario, & connaturali; & agnoscentes aliquid esse malum; scilicet luxuriam exercere, seu aliud quodcunque turpe exequi; tamen insurgente passione, & commovente eos circà illud malum, aut turpe, quod vt tale agnoverant, non obstante clara cognitione turpitudinis, illud prosequũtur, & exequuntur. Ergò benè stat, quod præmissa scientia circà aliquod malum, tale malum exequatur.

DEINDE Contra sententiam Socratis obstat; quia opinio illius tollit de medio, seu absolutè aufert incontinentiam. Sed certum est dari incontinentiam vt constat, tùm ex Sacris Litteris ex illo Apostoli 1. ad Chorinthios 7. *Ne tentet Vos Satanas propter incontinentiam Vestram.* Et etiam 2. ad Timotheum, capite 3. *Erunt homines se ipsos amantes, cupidi elati, incontinentes &c.* tùm ex Sanctis Patribus, & etiam ex Aristotele, & D. Thoma; tùm experientia, quæ habetur in tot incontinentibus, quot reperiuntur. Ergò circà malum, vt tale potest dari amor, seu prosecutio appetitus.

PRÆTEREA Si propter aliquam rationem voluntas non posset ferri in malum cognitum vt tale; maximè quia voluntas solùm esset bonorum, seu solùm haberet vim ad prosequenda bona. Sed voluntas non solùm habet activitatem, vim, & efficatiam ad prosequendum bona, verum etiam ad prosequendum, & exequendum mala. Ergò circà malum, vt tale potest dari prosecutio voluntatis. Cætera constant; & minorem probo; si voluntas non haberet vim ad prosequendum tàm mala, quàm bona; esset: quià bonum, & malum sunt inter se contraria. Sed hoc non obstat, vt vtrunque prosequatur; siquidem non habet minorem virtutem, & extensionem voluntas, quàm visus corporalis; sed potius multò maiorem; cum sit potentia spiritualis elevatior, & minus restricta; & tamen potentia visiva corporalis, non obstante eius limitatione habet propriam virtutem ad attin-

attingendum, & videndum contraria; scilicet album, & nigrum. Ergò etiam voluntas debet habere virtutem ad prosequendum bona, & mala; & sic circà malum cognitum vt tale, poterit dari prosecutio voluntatis.

SED Dices, quod quanvis voluntas ratione suæ spiritualitatis, & vniversalitatis, possit, seu habeat vim advertendendum se ad contraria obiecta; nempè ad bonum, & malum; tamen circà illa non habet, aut obseruat eundem ordinem attingentiæ, sed diversum; quia bonum attingit actu prosecutionis. Et malum actu fugæ, seu odij; & sic ratione extensionis, & vniversalitatis voluntatis, non infertur, quod voluntas possit habere actum prosecutionis circà malum vt tale.

SED Contra hoc instauratur, & roboratur argumentum superius factum; quia non videtur minor virtus voluntatis ad attingendum contraria, quàm virtus potentiæ visivæ. Sed potentia visiva taliter se habet respectu contrariorum; nempè respectu albi, & nigri, quod vtrũque prosequitur, seu vtrunque videt, & cognoscit eodem modo, non obstante eorum contrarietate. Ergò similitèr voluntas debet etiam actu prosecutionis attingere eodem modo, tàm bonum, quàm malum.

PRÆTEREA Voluntas, & quilibet alius appetitus; cum sint potentiæ cecæ non habentes cognitionem, sequuntur ordinem potentiarum cognoscitivarum, à quibus regulantur, seu diriguntur. Sed potentiæ cognoscitivæ regulantes appetitus, cognoscunt, & proponunt eisdem potentijs appetitivis; tàm malum quam bonum; ità vt circà malum cognitum vt tale, possint, operari, non quomodocunque, sed illud amando, & prosequendo.

CONFIRMATVR Hoc; quia sic videntur se habere bonum, & malum respectu voluntatis, & aliorum appetitumm inferiorum, sicut se habent verum, & falsum respectu intellectus: vt ex ipsa comparatione, & paritate constat; & vt satis clarè docet Aristoteles in superiori libro sexto capite secundo. Sed intellectus cognoscit clarè, & evidenter, seu eodem modo verum, & falsum. Ergò etiam voluntas eodem modo, nempè prosecutivè debet se habere circa bonum, & malum; ita vt circà vtrumque detur propensio, & executio voluntatis.

DEINDE Arguitur ad idem intentum ex ratione libertatis competentis voluntati. Nàm voluntas formalitèr est potentia libera, & liberè operatur circà quodcunque obiectum creatum sibi propositum; siquidem solùm necessitatur ab obiecto increato; nempe à Deo clarè viso. Ergò proposito voluntati quolibet obiecto creato, poterit ipsa voluntas pro suo libito se habere circà illud; ità vt possit bonum prosequi, vel respuere; & similiter malum, vel fugere, vel amare, prout ei placuerit: siquidem in hoc videtur consistere, aut stare propriè libertas.

SED Dices, quod quanvis voluntas operetur libere circà quodcunque obiectum creatum in particulari propositum; talis libertas non est libertas contrarietatis; ita vt circà quodlibet obiectum propositum possit elicere, aut exercere actum amoris, & odij; sed sufficit libertas contradictionis; ita vt quodlibet obiectum propositum possit amare, aut non amare, negativè se habendo, & similiter elicere actum fugæ, aut odij, seu non elicere. Et sic ad salvandam libertatem voluntatis non est necessarium recurrere ad hoc, vt indiscriminatim possit voluntas amare, & odio habere bonum, & malum eodem modo.

SED Contra hoc instauratur argumentum; quia nullum est obiectum creatum, circà quod voluntas non possit ita libere operari, vt ex vi suæ operationis mereatur, aut demereatur. Sed circà bonum, vt bonum est, meretur amando; & circà malum, vt malum est, meretur fugiẽdo. Ergò ècontrariò ad demerendum debet odiò habere bonum, & amare malũ. Sed in hoc stat libertas contrarietatis. Ergò voluntas circà quodcunque obiectum particulare sibi propositum potest exercere vtranque libertatem; videlicet, & contradictionis, & contrarietatis. Et consequenter, poterit amare malum, vt tale, exercendo actũ prosequtionis circa illud

PRÆTEREA, Quia vt docet Divus Thomas, & cum eo Theologi 1. 2. q. 78. art. 1. præter peccatum, quod provenit ex ignorantia, seu ex defectu principij cognoscitivi, & peccatum ex passione, quod causatur ex corruptione, seu inordinatione appetitus sensitivi; datur etiam peccatum ex industria, seu ex certa malitia; vt colligitur ex illo Iob capite 34. *Quasi de industria recesserunt à Deo; & Vias eius intelligere noluerũt.* Sed huiusmodi peccatum ex certa malitia consistit in eo, quod quis exequatur malum, cognoscens malum esse; quarè concludit

D. Tho.

D. Thom. præfatum art. dicens *Vnde dicitur ex certa malitia, vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.* Ergò circà malum cognitum, vt tale, potest dari amor, seu prosecutio.

SED Dices; peccatum ex certa malitia non dici tale ex eo, quod per illud prosequatur malum sub ratione mali sed quia non interveniente aliqua passione; aut pravo habitu commovente; vel ignorantia occasionãte, solum ex precisò vsu libertatis appetitur, & prosequitur id, quod alias cognoscitur pravum, & simpliciter malum, sub aliqua ratione boni, seu conuenientis; scilicet inquantum repræsentatur sub ratione boni vtilis, aut boni delectabilis. Itaque nunquam verificatur, quod voluntas, aut aliquis alius appetitus ferantur in malum, vt malũ est.

SED Contra hoc obstat; quia quando in peccato, quod dicitur ex certa malitia, voluntas fertur in malum simpliciter; vel tendit in tale malum, & illud prosequitur, quatenus malum est; vel secundum quod proponitur sub apparientia, & ratione boni, licet in se non habeat talem bonitatem. Si appetit, & prosequitur obiectum primo modo. Ergò iam fertur in malum cognitum, & propositum; vt tale malum. Si autem procedit secundo modo. Ergò non peccat ex malitia, sed ex errore, aut ignorantia; iudicãs vt bonum id, quod cum non sit in re verè, & propriè bonum, vt tale repræsentatur. Et consequenter, aut non est admittendum peccatum ex certa malitia; aut debet admitti, & fateri; quod voluntas feratur in malum sub ratione mali.

PRÆTEREA Nulla apparet implicatio in hoc; quod aliquis homo incipiat peccare odio habendo Deum. Sed in hoc casu non est assignabilis aliqua ratio mali, ob quam voluntas Deum odio habeat: quia ad hoc vt intellectus proponat voluntati aliquam rationem mali, debet intervenire in ipso intellectu aliqua excecatio, aut error; & cum huiusmodi defectus sint pæna peccati commissi: & aliàs non supponatur aliquod aliud peccatum præcedens; ideò ibi non videtur posse intervenire, aut proponi aliqua ratio mali, sub qua Deus odio habeatur. Ergò stare potest, quod in peccato odij Dei; quod est peccatum ex certa malitia abominetur id, quod est bonum, quatenus bonum est. Ergò etiam stare poterit, quod in eodem genere peccatorum ametur id, quod est malum, quatenus malum est. Probo hanc consequentiam; quia sicut se habet bonum respectu actus prosecutionis, seu appetitus; ita se habet malum respectu actus fugæ, seu odij. Ergò si bonum, quatenus bonum est, potest odio haberi, etiam malum, vt malum est, potest amari.

DENIQVE, Quia vt docet Divus Thomas 1. parte quæst. 48. sicut bonum consistit in positivo, seu in positiva entitate, & natura existente cuiuslibet rei; ita malum consistit in defectu, seu carẽtia entitatis, seu existentiæ cuiuslibet rei. Sed stat optimè, quod ipsa carẽtia entitatis, seu non esse, cognitum, vt tale, appetatur, & amore prosequatur. Ergò etiam stabit optimè, quod malum consistens in illa carentia, vt malum est, prosequatur. Maior constat ex doctrina Divæ Thomæ communiter admissa, & minorem probo: primò; quia multoties volumus non ambulare; & non loqui, non comedere, & non disputare. Sed omnia hæc sunt carentiæ, & defectus. Ergo optimè stat, quod non esse, seu carentia, & defectus amentur.

SECVNDO Quià illi, qui ex deliberatione se occidunt, nulla causa extrinseca ad id cogente, odio habent suum esse, & prosequuntur suum non esse; siquidem primum removent; & secundum liberè consequuntur. Ergo carentia entitatis, seu malum, vt tale potest prosequi, & amari.

TERTIO, Damnati appetunt suum non esse; magis enim vellent non esse; quam æternos cruciatus tollerare. Sed non esse damnatorum est privatio, & malum. Ergo malum, vt tale potest appeti.

DENIQVE Quià damnati ipsi etiam actu prosecutivo appetitus, & quãtum est ex se, magno conatu desiderant non esse Dei; ita vt si possibile esset eis Deum auferre, seu destruere, ipsum annihilarent. Sed hoc est summum malorum, Ergò damnati apperunt actu prosecutivo malum maximum, vt tale: & sic circà malum, vt malum est potest dari amor, seu prosecutio voluntatis.

ISTÆ Enim sunt rationes dubitandi, quæ conformiter ad assumptum quod in præsenti proponit Philosophus, se offerunt pro sententia Socratis negãtis incontinentiam, & etiam contra eandem sententiam. Sed quia neutrum absolutè est verum, nec absolutè placet; ideò animadvertit Aristoteles; quod aliqui volentes conciliare incontinentiam cum

senten-

ſententia Socratis, dicebant: verum eſſe; ſcientiam eſſe quid fortiſsimum, firmiſsimum, & inſuperabile; ita vt præmiſſa ſcientia de aliquo malo agendo, non poſſet dari incontinentia circà tale malum. Sed tamen hoc non tollit, quod aliqua mala, ſeu turpia proponantur voluntati, ſeu appetitui per cognitionem probabilem; & quia cognitio probabilis non eſt ita firma, & fortis, ſicut ſcientia; ideò appetitus poteſt prævalere contra talem cognitionem, & propoſitionem; proſequendo malum, & agendo circà illud; non obſtante, quod cognitum ſit vt malum ab intellectu, & propoſitum voluntati per cognitionem probabilem.

SED Contra hunc modum opinãdi, & conciliandi alias opiniones, inſurgit Ariſtoteles hoc pacto. Quia vel illa cognitio probabilis, qua obiectum malum proponitur voluntati, eſt firma; ità vt pro certo, & extra dubium proponatur obiectum pravum, vt malum; & ſic habet modum, & vim ſcientiæ. Ob quod idem debet admitti de ſcientia, àc de tali cognitione. Si autem talis cognitio nõ eſt firma, ſed incerta, ſeu dubia; iam incontinens operans malum ſub dubio; àn ſit, vel non ſit bonum; non haberet maiorem adhæſionem ad malum, quàm ad bonum; & eſſet dignus venia, & potius laudabilis, quàm vituperabilis: ſiquidem poteſt interpretari, ſeu iudicari ipſum operatum fuiſſe, non ex intentione agendi, aut exequendi malum, ſed ne omitteret operari benè. Sed hoc eſt falſum, & contra omnes iudicantes de rebus moralibus, apud quos incontinentia non eſt digna venia, ſed potius pœna: nec eſt laudabilis, ſed poſitivè vituperabilis. Ergò hæc opinio, ſeu modus conciliandi alias opiniones non eſt verus, nec admittendus. Et hæc de prima parte huius capitis.

SCVNDA PARS.

IN Secunda autem parte proſequitur Philoſophus intentum ſic. *Eſt ne igitur id, quod reſiſtit prudentiæ? Hæc enim eſt validiſsima. At eſt abſurdum. Erit enim idem prudens, ac incontinens ſimul. Nemo autem dixerit prudentis eſſe ea ſponte agere, quæ prauiſsima ſunt. Et inſuper demonſtratum eſt antea, prudentem aptum ad agendum eſſe (eſt enim quidem extremorum) & cæteras virtutes habere.*

IN Hac enim ſecunda parte præſentis capitis diſputat Ariſtoteles circà quintum probabile propoſitum in capite præcedenti; in quo quidem probabili, ſeu opinione dicitur; quod aliqui ex antiquis aſſerebant; nullum incontinentem poſſe eſſe prudentem; alij vero per contrarium dicebant, benè compati, & componi incontinentem eſſe prudentem. Et circà has opiniones proponit rationes dubitandi pro vtraque parte. Et primò arguit ad probandum incontinentem poſſe eſſe prudentem hoc pacto. Nã in incõtinenti debet dari aliqua cognitio de agendis; quia ſinè cognitione non poteſt dari incontinentia, nec aliqua moralitas, aut opus morale; & aliàs talis cognitio non poteſt eſſe dubia; quia tunc incontinens non eſſet dignus pœna, ſed venia, nec vituperabilis, ſed laudabilis, vt paulò ſuperius attigimus, & oſtendimus; ob quod cognitio, qua vtitur, debet eſſe firma. Sed non poteſt habere firmitatem ſcientiæ; ob rationes primo loco propoſitas in favorem ſententiæ Socratis. Ergò incontinens debet vti cognitione, quæ habeat rationem opinionis; ſiquidem inductivè diſcurrendo per ſpecies, ſeu ordines cognitionum, nõ apparet aliqua alia, ad quam poſsit pertinere. Sed opinionum, quæ ſunt in homine, fortior, firmior, & validior, & quę magis conducit ad genus moris eſt prudentia. Ergò in incontinenti debet dari prudentia; ità vt incontinens ſit prudens.

DEINDE Ad idem intentum poteſt obijci; nàm vt Ariſtoteles probat in ſuperiori libro ſexto, capite 5. & 7. benè conſiliari eſt actus proprijſsimus prudentiæ. Sed multi incontinentes ſunt benè conſiliantes circà quam plurima agenda. Ergò multi incontinentes habent prudentiam, ſeu ſunt propriè prudentes.

CONFIRMATVR: Quia vt idem Ariſtoteles docet in eodem libro ſexto capite 11. Eubulia ſagacitas, & gnome, quæ ſunt partes potentiales prudentiæ, ſunt habitus naturales, ſeu præſtiti à natura. Ergò etiam ipſa prudentia totalis, quam conſtituunt, & reſpectu cuius habent rationem partis debet eſſe naturalis, ſeu præſtita à natura. Sed ea, quæ ſunt naturalia conſervantur in incontinenti. Ergò benè componitur, & ſtat, quod incontinens conſervet prudentiam, & ſit prudens.

CONFIRMATVR Secundo: quia prudentia magis conformis,

seu conveniens est, naturæ humanæ existenti in incontinenti, quàm naturæ cuiuslibet bruti animantis: si quidem natura existens in homine incontinenti est natura rationalis, capax virtutum; ac per consequens, capax prudentiæ: capacitas non invenitur simili modo in brutis: sed vt docet Aristoteles libro octavo de Historia animalium capite 10. quædam animalia bruta habent aliquas prudentias naturales. Ergò multò melius incontinentes poterunt habere, & conservare prudentiam.

DEINDE Quià variatio ætatum, & successio temporum est à natura. Sed prudentia consequitur variationem ætatum, & successionem temporum. Ergò prudentia est à natura. Maior constat, & minor probatur ex illo Iob capite 12. *In antiquis est sapientia, & in multò tempore prudentia.* Ergò prudentia consequitur variationem temporum, & ætatum, & est naturalis. Sed omne id, quod est naturale, seu præstitum à natura, conservatur in incontinenti. Ergò in incontinenti debet etiam permanere, seu conservari prudentia.

DEINDE Si propter aliquam rationem prudentia non conservaretur in incontinenti, maximè propter repugnantiam, & contrarietatem, quam fundat cùm incontinentia. Sed hoc non obstat, vt compatiantur. Ergò possunt compati; ità vt incontinens simul sit prudens. Minorem probo, primò: quia inter prudentiam, & incontinentiam nulla datur contrarietas, ex eo quod contraria debent esse sub eodem genere; & cùm prudentia sit virtus contenta sub genere habituum, solum vitia, quæ sunt habitus, fundant contrarietatem cum prudentia. Sed incontinentia non est habitus, sed quædam determinata mala dispositio, vt docet Aristoteles in præsenti libro. Ergò inter prudentiam, & incontinentiam nulla datur contrarietas impediens, quod in eodem subiecto compatiantur, ità vt idem subiectum simul sit prudens, & incontinens.

SECVNDO; quia non videtur dari, seu fundari minor oppositio, seu repugnantia inter fidem, & incontinentiam; quàm inter ipsam incontinentiam, & prudentiam: cùm fides sit superior, seu nobilior, & præstantior virtus, quàm prudentia; vt constat ex doctrina Apostoli 1. ad Corinthios 13. *Nunc manent fides, spes, & charitas, &c.* Sed fides, & etiam spes, quæ sunt perfectiores virtutes, quàm prudentia compatiuntur cùm incontinentia. Ergò etiam prudentia debet compati cùm incontinentia; ità vt verificetur, quod idem homo simul habeat, & quod sit prudens, & quod sit continens.

DENIQVE Tertio probatur, & confirmatur id ipsum. Quia non appareret ratio; quarè prudentia fundet repugnantiam, & incompatibilitatem cum incontinentia magis, quàm cum quocunque alio peccato; cum dentur alia plura peccata graviora, quàm incontinentia. Sed cum alio quocunque peccato videtur compati prudentia; vt colligitur ex illo Lucæ capite 16. *Filij huius seculi prudentiores filijs lucis in generatione sua sunt*: in quibus verbis, nomine filiorum huius sæculi, intelliguntur peccatores, vt exponit D. Thomas; vndè sensus est, quod peccatores huius sæculi absolutè loquendo; idest, quicunque peccatores sunt prudentiores filijs lucis; ità vt prudentia compatiatur in quolibet peccatore cùm quocunque peccato. Ergò etiàm poterit compati cùm incontinentia; ità vt incontinens sit simul prudens.

PRO Parte etiam contraria arguit Philosophus ad probandum, quod incontinens absolutè non possit esse prudens. Et in textu ad hoc intentum proponit duplex ratiocinium. Et primò argumentatur in hunc modum. Prudens non agit res pravas. Sed incontinens per incontinentiam agit res pravas. Ergò incontinens non potest conservare prudentiam; talitèr quod simul sit prudens.

SECVNDO Sic ratiocinatur; prudens in omnibus, & per omnia operatur conformitèr ad rectam rationem; ità vt sit aptus ad agendas omnes res bonas, & complectatur omnes virtutes, cum quibus prudentia habet connexionem. Sed incontinens per incontinentiam non remanet aptus ad agendas omnes res bonas, nec complectitur in se omnes virtutes. Ergò incontinens non potest esse prudens.

SED Dices; quod sicut continentia non observat modum rationis, & virtutis, sed extrahit operationem à linea virtuosa, & ab ordine rationis; ità etiam prudentia aliquando extrahitur à proprio ordine, & modo rationali, & virtuoso. Ob quod Proverbiorum capite vigesimo tertio dicitur;

Pru-

Prudentiæ tuæ pene modum. Ergò prudentia compatitur, & conservatur cùm defectu; & cùm modo, seu dispositione viciosa; & consequenter, poterit conservari cum incontinentia; ità vt incontinens sit prudens.

SED Contra hoc est: quià ad prudentiam per se pertinet, quod sit recta ratio agendorum; ità vt per prudentiam regulentur omnes operationes virtuosæ, & secundùm conformitatem, & adæquationem ad prudentiam habeant esse studiosæ, & bonæ moraliter: & secundum aversionem, seu dissonantiam ad ipsam prudentiam degenerent à ratione virtutis, & habeant, quod sint viciosæ. Ergò ipsa prudentia; cum sit regula operationum perfectarum moralium, nunquam debet deficere ab ordine, & modo rationis. Vnde verba Proverbiorum intelligenda sunt cùm Divos Thoma 2. 2. quæstione 47. articulo 4. ad 3. in hoc sensu videlicet, non taliter quod ipsa prudentia in se ipsa sit moderanda: sed quia secundum prudentiam est imponendus modus operationibus moralibus, quæ à recta ratione possunt deficere, seu deviare, aut declinare. Et hæc de secunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte inquit Philosophus: *Præterea si continens ex eo: quia vehementes, ac prauas habet cupiditates, neque temperans continens erit, neque continens temperans. Etenim neque vehementes habere cupiditates, neque prauas, est temperãtis. At oportet; nàm si cupiditates sint bonæ, prauus est habitus ille, qui prohibet non sequi. Quare non omnis continentia est studiosa. Sin imbecilles, & non prauæ, non est quid egregium, nec etiam magnum quid, si sint prauæ, atque imbecilles.*

IN Hac tertia parte capitis disputat Philosophus contrà quartum probabile, seu contrà quartam opinionem asserentem idem esse continentiam, & temperantiam. Et contrà hoc opinamentum insurgit, & objcit Aristoteles in hunc modum; de ratione continentiæ est, quod versetur circà cupiditates, seu concupiscentias, resistendo illis. Sed eo ipso, quod resistat concupiscentijs, non potest esse idem continentia, ac temperantia. Ergò falsa est illa opinio, seu illud probabile asserens; continentiam, & temperantiam esse idem. Maior constat ex ipsa ratione continentiæ, & incontinentiæ: quià intantum homines dicuntur continentes, inquantum resistunt cupiditatibus; ità vt ablata tali resistentia cupiditatum, deficiat etiam continentia. Et minorem probo; nam, vel continentia resistit concupiscentijs bonis, vel concupiscentijs pravis; si resistit concupiscentijs bonis; sivè tales concupiscentiæ sint graves, seu magnæ, sivè leves, aut remissæ; eo ipso quod continentia eis resistat, non potest esse idem, àc temperantia; quià intantum aliquid resistit alteri, inquantum ei contrariatur. Sed temperantia, cum sit de genere bonorum, & vera virtus, non potest contrariari alteri bono, quales sunt bonæ concupiscentiæ tàm magnæ, quam parvæ, seu remissæ. Siquidèm teste Aristotele in post prædicamentis in capite de oppositis; intrà genus rerum humanarum, seu moralium; vnum bonum non potest contrariari alteri bono. Ergò cum continentia fundet repugnantiam, & contrarietatem cum cupiditatibus, quam non fundat, nec potest fundare temperantia; consequens fit, quod continentia, & temperantia non possunt esse idem.

SI Autem continentia resistendo cupiditatibus, non habet resistere cupiditatibus bonis, sed pravis; tunc sic; vel resistit pravis cupiditatibus levibus, seu remissis; vel gravibus, seu magnis. Si enim resistit cupiditatibus levibus; iàm non erit multum laudabilis continentia. nec opus illius erit multum ponderis in moralibus; quià vincere levem resistentiam, est proprium virtutis levis, & parvæ stimationis, non verò erit opus valdè studiosum, & virtuosum, quale est opus temperantiæ; quæ cùm sit virtus cardinalis, & primæ suppositionis, seu stimationis in moralibus, non potest versari circà materiam magnam, & exigentem vnam virtutem ex principalioribus, qualis est temperantia.

SI Denique continentia habet resistere concupiscentijs magnis, & gravibus; etiam debet distingui à temperantia. Quod quidem assumptum suadetur hoc modo; ad temperantiam enim non pertinet propriè cohibere magnas concupiscentias, sed illas supponit sedatas; quia vbi insurgunt, aut interveniunt magnæ, aut vehementes cupiditates, non videtur adesse temperantia; & sic virtus temperantiæ per se solum habet versari circà mediocres cupiditates, seu concupiscentias, & quæ habent conformitatem cum recta ratione. Ergò si continentia ex se

habet versari circà tales concupiscentias graves, seu magnas in ordine ad se dandum eas: non potest esse idem, àc temperantia.

DEINDE Si continentia, & temperantia essent idem, haberent idem subiectum, in quo reciperentur, & subjectarentur, & quod perficerent, seu moraliter rectificarent. Sed continentia, & temperantia non versantur circà rectificationem eiusdem subiecti, sed respiciũt diversas potentias, tanquàm propria subiecta, quæ perficiant. Ergò continentia, & temperantia non sunt idem. Maior constat; quia vna, & eadem forma, seu vnum, & idem accidens non potest recipi, aut subiectari in diversis subiectis. Et minorem probo; temperantia respicit pro subiecto proprio appetitum concupiscibilem; ex eo quod moderatur, & rectificat eius actus, vt docet D. Thomas 2. 2. quæstione 141. art. 3. & sequentibus. Sed continentia non habet pro subiecto appetitum concupiscibilem, sed voluntatem; quia vt demonstrat idem Angelicus Magister in eadem 2. 2. quæstione 155. art. 3. omnis virtus residens in aliqua potentia, tanquàm in subiecto, aufert malum actum, seu pravum obiectum, & exercitium circà illud ab illa potentia; & continens, quantumvis continens sit, non aufert malum actum à concupiscibili; sed potius quando insurgunt pravi actus concupiscentiarum, resistit illis; & finem illorum impedit, eligendo operari conformitèr ad rectam rationem, & non iuxtà malas inclinationes concupiscentiæ insurgentes: & cum electio propriè pertineat ad voluntatem; etiam continentia videtur ad eandem voluntatem pertinere. Ergò temperantia, & continentia non respiciunt idem subiectum; & consequentèr non sunt idem accidens, nec continens in quantum talis, habet propriè, & formaliter, quod sit temperans, seu temperatus.

SED Dices; quod cum quælibet virtus resideat in illo subiecto, seu potentia, cuius actus, seu operationes modificat, & rectificat; & continentia moderetur actus concupiscentiæ, seu concupiscibilis, refrenando ipsam concupiscentiam circà pravas cupiditates, videtur, quod continentia existat, tanquam in proprio subiecto in potentia concupiscibili; sicut existit temperantia; ob quod non convincitur, quod temperantia, & continentia habeant diversitatem; ex eo quod correspondent diversis potentijs, tanquàm legitimis subiectis.

SED Contra hoc est: quia quod efficit continentia inconcupiscibili, non est impedire, quod insurgant mali actus seu pravæ cupiditates; hoc enim pertinet ad virtutem temperantiæ: & ideò temperantia residet in appetitu concupiscibili, sed solùm habet resistere, pravis cupiditatibus insurgentibus, ne prosequantur, aut ne sortiantur effectum, ad quem tendunt; eligendo temperatè, & conformitèr ad rectam rationem vivere, & operari. Sed ad huiusmodi resistentiam prædictarum cupiditatum sufficit voluntas, cuius dominio, seu potestati subijcitur prædicta resistentia; immò cùm consistat, seu fundetur in electione, quæ propriè pertinet ad voluntatem; fit consequens; quod continentia potius resideat in voluntate, quàm in concupiscibili; & sic habent diversa subiecta; & debent esse res diversæ.

DEINDE Si continentia, & temperantia essent idem; ita vt etiam idem esset continens, & temperatus; in hoc casu, cum temperatus, & continens essent idem, eodem modo deberent procedere, & se habere. Sed continens, & temperatus non procedunt, nec se habent eodem modo, sed potius modo diverso, & contrario. Ergò non possunt esse idem. Maior patet, & minorem probo; temperatus enim, ex eo quod per temperantiam habet concupiscentiam temperatam, & rectificatam, non patitur pravas cupiditates; seu non suffert vehementes passiones insurgentes; continens verò, inquantum talis, illas suffert, refrenat, & vincit. Sed hoc est manifestè habere se modo contrario. Ergò continens, & temperatus se habent modo contrario; & consequentèr, non possunt esse idem, sed debent habere diversitatem.

VLTERIVS Si continentia esset idem, àc temperantia, collocaretur in eodem ordine, & dignitate; àc ipsa temperantia. Sed continentia, & temperantia non collocantur in eodem ordine, àc dignitate. Ergò non sunt idem. Maior patet, & minorem sic probo; temperantia annumeratur, & ponitur inter præcipuas virtutes morales, seu pro vna ex quatuor virtutibus cardinalibus; vt constat ex doctrina Philosophi supra libro 3. cap. 10. & sequentibus, & ex D. Thoma 2. 2. quæstione 141. articulo 7. Sed continentia non habet dignitatem virtu-

tis

tis cardinalis. Ergò temperantia, & continentia non collocantur in eodem ordine, & dignitate; & sic non sunt vna, & eadem res.

CONFIRMATVR Hoc; quia secundum doctrinam, quam tradit Aristoteles in superiori libro quarto capite vltimo; & in hoc præsenti libro septimo; præcipuè in capite 9. continentia, vel nõ est virtus rigorosè, ex eo quod non est habitus, sed dispositio ad temperantiam; vel si est virtus, non habet simpliciter, & perfectè rationẽ virtutis, sed solum mixtè, seu secundum quid: hoc est, quantum ad aliquid. Sed temperantia rigorosè, simplicitèr, & perfectissimè habet rationem virtutis moralis; cum sit virtus cardinalis. Ergò continentia, & temperantia habent diversum esse, & sic non coincidunt in vna, & eadem re, sed sunt diverse qualitates, aut res. Et hæc de tertia parte huius præsentis capitis.

QVARTA PARS.

PERGIT Aristoteles in textu, dicens in quarta parte. *Præterea si continentia in quauis operatione facit persistere, praua, vt si est infalsa. Et si incontinentia à quauis opinione dimouet, erit aliqua incontinentia studiosa. Qualem fecit Neoptolemus apud Sophoclem in Philoctete. Est enim laudabilis: quia non per sistit in ijs, quæ suaserat Vlisses ob insentiendi dolorem. Præterea captio mentiens, dubitatio est. Quia namque admirabilia, præterque opinionem Sophistæ inferre volunt redarguendo, vt cùm attingerint, videantur acutiratiocinatio facta dubitatio fit. Ligatur enim mens, cùm manere quidem non vult; quia conclusio non placet: procedere autem non potest: quia rationem soluere nequit. Fit autem aliqua ratione, vt imprudentia; cùm continentia sit virtus. Qui namque habet vtrunque; contraria ijs, quæ existimat, ob incontinentiam aget. Existimat autem bona esse mala, & agere non oportere. Quarè bona aget, & non mala.*

IN Hac quarta parte capitis disputat Philosophus contra secundam opinionem propositam in capite præcedenti. Secunda enim opinio asserebat continẽtiam esse idem, ac permanentiam in ratione; ita vt dicatur, & sit continens quicunque persistit, seu permanet in dictamine rationis operando conformiter ad opinionem, seu iudicium factum: & per contrarium incontinentiam consistere in egressione, aut deviatione à ratione; ità vt sit incontinens omnis homo, qui operatur contra opinionem semel formatam, seu contra dictamem conceptum. Et contra hoc opinamentum insurgit Aristoteles primò in hunc modum. Si hæc opinio esset vera; sequæretur quod aliqua continentia esset prava, & vituperabilis. Sed nulla continentia potest esse prava, aut vituperabilis; ex eo quod omnis continentia, si vera continentia est, habet conformitatem cùm recta ratione; ob quod debet esse recta, & laudabilis. Ergò prædicta opinio non est vera, nec admittenda. Cætera constant, & maior declaratur, & probatur. Nàm multoties contingit homines falso opinari; & assignemus casum, quod aliquis habeat opinionem falsam de hoc: videlicet quod liceat mentiri propter consequendum aliquem commodum; tunc sic; supposita hac opinione falsa de eo, quod sit licitum mentiri: iuxtà hoc probabile secundum, continentia stat in hoc, quod persistatur in illa opinione, & operetur conformitèr ad illam. Sed persistere in falsa opinione, & operari conformiter ad illam, specialitèr mentiendo, est malum, & vituperabile, vtpotè manifestè contrarium rectè rationi. Ergò ex proposito probabili sequitur, aliquam continentiam esse pravam, & vituperabilem; quod constat falsum esse, sicut & ipsum probabile.

DEINDE Ex alio capite sequitur aliquam incontinentiam esse bonam, & laudabilem. Sed nulla incontinentia, vtpote contraria rectæ rationi, potest esse bona, & laudabilis. Ergò prædictum probabile ex omni capite est falsum. Maior declaratur sic: si aliquis habeat falsam opinionem, & recedat ab ea cognoscendo eius falsitatem; secundum hoc probabile, ille erit incontinens; cùm sit ægressivus à ratione; & tamen talis depositio opinionis falsæ est bona, & laudabilis; quod præter quàm quod per se constat; ex eo quod est quid conforme rectæ rationi; vlterius id ipsum confirmat Aristoteles exemplo Neoptolemi, qui vt refert Sophocles Poeta; cum ipse Neoptolemus deceptus fuisset ab Vlisse; quantũ ad hoc scilicet, quod licitum esset ei mẽtiri propter certum commodũ; postea tamen falsitatem, & inductionem ad errorem agnoscens, recessit à tali opinione; & de tali recessu fuit laudatus. Ergò si incontinentia consistit in tali depositione, seu mutatione opinionis; iàm dabitur aliqua incõtinentia bona, & laudabi-

dabilis. Quod quàm falsum sit satis liquet.

SECVNDO Idem confirmat Philosophus alio exemplo sophistarum. Nam ex hac opinione sequitur; quod qui præstat assensum principijs, seu præmissis syllogismi sophistici; & non acceptat, seu admittit conclusionem; esset incontinens: siquidem non habet permanentiam in assensu incepto, sed egreditur ab eo. Et sic si alicui ignaro fallatiarum proponerentur sophismata, dicẽdo: quid quid emeris in cibum, comedes. Sed in cibum emis carnes crudas. Ergò comedes carnes crudas. Si enim admissis, & concessis maiori, & minori, non permanetur in consequentia, dabitur incontinentia. Ergò in continentia non potest consistere in egressione, aut remotione à quacunque ratione, seu opinione.

DENIQVE Contra idem probabile obijcit Philosophus aliud absurdum. Nam ex hac opinione sequitur, quod incontinentia adiuncta prudentiæ sit virtus; ita vt idem vitium conservando esse vitiosum fiat virtus; vel exduplici vitio fiat vna virtus, sed vtunque est falsum, & absurdum. Ergo etiam prædicta opinio est absurda, & non admittenda. Sequælam sic probat Philosophus; nam demus casum, vt contingere potest, quod aliquis sit ita imprudens; & ductus sua imprudentia opinetur, seu iudicet non esse orandum: & postea deponendo hanc opinionem imprudentem, oret; tunc depositio opinionis, & oratio iuxta prædictum probabile, erit incontinentia; vtpotè egressio ab opinione, seu aversio à dictamine rationis, quanvis imprudentis, & tamen talis egressio, seu incontinentia est bona moraliter, & valde virtuosa; quia est conformis rectæ rationi. Ergò ex proposita opinione, seu opinamento sequitur; vel quod incontinentia conservando rationem incontinentiæ, convertatur in virtutem; vel quod ex duplici vitio fiat vna virtus. Sed vtrunque est absurdum, vt per se patet. Ergo absurdum est, quod in proposito probabili, seu opinione asseritur; & sic tanquam falsum, & contrarium omni rationi virtutum, & vt quid manifestè vitiosum non est admittendum. Et hæc de quarta dispositione, & parte huius capitis.

***

QVINTA PARS.

IN Quinta deinde parte dicit Philosophus: *Præterea qui persuasus agit, voluptateque sequitur, atque eligit, melior eo videbitur esse; qui non ob rationem, sed ob incontinentiam agit. Nam facilius curari potest: quippè cum possit illi dissuaderi. At incontinens obnoxius est ei prouerbio, quo dicimus: quid in super bibere opus est, cum strangulat aqua? Etenim si non persuasum esset, ipsa ea non agenda, quæ agit, dissuasus tandem cessasset. Nunc verò persuasum est ei, & nihilominus talia agit.*

IN Hac quinta parte disputat Philosophus circa primum probabile, nam in primo probabili, seu opinione, asseritur, quod continentia est bona, & laudabilis incontinentia autem prava, & vituperabilis. Et specialiter circà istam secundam assertionem, seu partem; proponit dubium Philosophus: si enim incõtinentia est prava, & vituperabilis; hoc ipsum reperitur etiã in intemperantia, & cum istæ qualitates, seu vitia sint prava; quod enim eorum est peius? Et proposito hoc dubio, arguit ad probãdum; peiorem esse incontinentiam, quàm intemperantiam, & ex consequenti peiorem esse hominem incontinentem, quàm intemperantem. Licet hæc argumenta, non sint conformia menti, & sententiæ Aristotelis: quia in capite octavo resolvit contrarium, dicens, & docens intemperantiam esse peiorem incontinentia.

ET In præsenti sic argumentatur, primo. In moralibus illud est peius, quod est minus dignum venia. Sed facta comparatione inter incontinentem, & intemperantem; incontinens est minus dignus venia, quàm intemperans. Ergò peior est incontinens, quàm intemperãs, seu intemperatus. Maior per se constat, quia quanto aliquid est peius, tanto fundat, & habet maiorem culpam, & est minus dignum venia: & minorem probo: ille est minus dignus venia, qui habet maiorem malitiam. Sed incontinens operatur cum maiori malitia, quàm intemperatus. Ergò est minus dignus venia. Cætera patent, & minorem probo, ille operatur cum maiori malitia, qui agit, seu operatur malum cum maiori cognitione illius; hoc est, sciens, seu cognoscẽs esse malũ id, quod sequitur, quàm ille, qui agit malũ ignoranter. Sed intemperatus operando pravè, e xequitur malum ignoranter;

rantèr, ex eo quod persuasum est sibi, illud esse bonum; scilicet turpes voluptates prosequi. Incontinens verò, ex eo quod conservat rectam rationem iudicantem de agendis, cognoscit, quod id, quod occurrit agendum, est malum, & tamen illud agit. Ergò cum maiori malitia operatur incontinens, quàm intemperatus; & consequentèr, incontinens est minus dignum venia; & prior, quàm intemperatus.

DEINDE Obijcit secundo; ille est peior in linea, seu genere morali; qui in eadem linea est sanabilior. Sed in linea morali, seu ordine rationis, insanabilior apparet incontinens, quàm intemperatus. Ergò est peior. Maior patet à paritate facta in rebus naturalibus: quià in ordine naturali illa ægritudo est peior, quæ est insanabilior. Ergò cum in linea morali vitia sint quædam ægritudines corrumpentes ordinem rationis; illud vitium erit peius, quod est insanabilius. Et minor probatur, & declaratur sic; cum enim intemperans agat per ignorantiam, præbet locum, tanquam medicinæ, seu medicamento, instructioni alterius; ità vt accedente altero, & declarante illud esse malum; ex vi talis declarationis poterit reprimere appetitum, operando conformitèr ad rectam rationem, & sanando à defectu, seu ægritudine, quam per ignorantiam patiebatur. At verò incontinens; cum operetur ex certa scientia, non prebet locum medicinæ directionis, seu instructionis, ad hoc vt ab alio adiutus, possit sanitatem adquirere. Et sic dicit Aristoteles, quod de incontinente verificatur illud proverbium; quod non est administrandus potus ei, qui suffocatur aqua. Quia talis administratio, & potatio nihil ei prodest; sed potius obest. Et similiter instructio, directio, aut prædicatio nihil prodest incontinenti. Ergò incontinens est insanabilior, quàm intemperans; & consequentèr peior. Et hæc de quinta parte capitis.

SEXTA PARS.

IN Sexta tandem parte concludit Philosophus caput; dicens: *Insuper si circa vniuersa continentia sit, atque incontinentia; quisnam sit ille, qui est incontinens absolutè? Nemo enim habet incontinentias omnes. Dicimus autem quosdam simpliciter incontinentes esse. Tales igitur quædam hac in materia dubitationes emergunt. Horum autem alia tollere, alia relinquere oportet. Dubitationis enim solutio inuentio est.*

IN Hac sexta, & vltima parte capitis disputat Aristoteles circà sextam, & vltimam opinionem, in qua asseritur quod continentia, & incontinentia non solum versantur, & præbent suas denominationes circà concupiscentias; verum etiam circà alias materias, quales sunt iræ, lucra, honores, & aliæ similes. Et circà hoc dubitat Philosophus: àn incontinentia versetur circà omnes materias prædictas: àn verò solum versetur circà concupiscentias? Et præmisso, aut proposito dubio; arguit ad probandum; quod incontinentia solum versetur circà materiã tẽperantiæ, seu circà affectus, vel passiones appetitus concupiscibilis. Si enim incontinentia haberet extendi, & versari non solum circà concupiscentias, sed etiam circà alias materias humanas seu morales, sequæretur; quod nullus homo reperiretur, qui esset absolutè, & simpliciter incontinens. Sed quam plures homines dantur, qui sunt propriè, absolutè, & simplicitèr incontinentes. Ergò non est de ratione incontinentiæ, quod se extendat ad alias materias humanas, seu morales, præter concupiscentias. Cætera constant, & sequelam probo; nullus est assignabilis homo, qui absolutè, & simplicitèr in omni materia pravè exerceatur. Ergò si de ratione incontinentiæ est, quod versetur circà omnem materiam humanam, seu moralem; nullus dabitur absolutè, & simplicitèr incontinens; & sic incontinentia solum debet versari circà cupiditates attinentes ad partem, seu appetitum concupiscibilem.

DEINDE In contrarium videntur obstare aliqua argumenta. Et primò nàm sicut nomine continentiæ intelligitur illa electio; qua quis determinat conservare ordinem rectæ rationis, seu bonum illius; ità econversò nomine incontinentiæ intelligitur digressio, seu distractio, & deviatio à recta ratione. Sed non solum delectationes concupiscibiles distrahunt hominem à bono, & ordine rationis, verum etiam aliæ quàm plures passiones. Vt sunt timor terribilium, seu periculorum mortis, à quo timore solent stupefieri homines; & etiam ira, quæ vt docet Seneca libro 1. de Ira capite 1. est valdè similis in saniæ, relinquens hominem quasi furibundum; & operantem sinè ratione: & audatia similiter, quæ contra regulas rectæ rationis, seu prudentiæ aggreditur pericula. Ergò ratio in-

incontinentiæ ſalvatur in alijs materijs præter cupiditates concupiſcibilis. Et ſic ad incontinentiam pertinet verſari circà alias materias præter cupiditates partis concupiſcibilis. Et hæc de capite ſecundo.

QVÆSTIO VNICA.

Quid ſit continentia, & incontinentia, & in qua parte animæ reſideat?

VARIA Sunt, quæ varij antiqui Philoſophi diverſimodè opinantes attribuebant continentiæ, & incontinentiæ, vt in hoc præſenti capite ſecundo, & etiam in primo præcedenti refert Ariſtoteles; quorum quidem placita reducuntur ad ſex opiniones, quę diſtinctè invtroque capite proponit Philoſophus, & ſpecialitèr in hoc ſecundo capite impugnat. Et prima ſententia quã attingit, & circà quam diſputat Philoſophus in quinta parte huius capitis; aſſerebat continentiam, & incontinentiam talitèr ſe habere, tàm in abſoluta conſideratione, quàm comparando eas inter ſe ipſas; quod continentia eſt abſolutè bona, & laudabilis; & incontinentia eſt prava; & vituperabilis. Secunda autem antiquorum opinio; circà quam inſtituit Philoſophus diſputationem in quarta parte capitis conſtituebat continentiam in hoc; quod ſit perſiſtentia in ratione; incontinentiam autem in eo quod ſit ægreſio, ſeu remotio, & defectus ab hoc, quod eſt obſervare dictamen mentis, ſeu rationis, indefinitè, aut abſolutè loquendo de ratione, & eius dictamine. Tertia autem opinio, quam Ariſtoteles impugnat in prima parte capitis eſt ſententia Socratis aſſerentis, incontinentiam nullo modo poſſe compati, aut ſtare cum ſcientia, aut certa cognitione de eo, quod id, quod agitur, eſt malum. Quarta opinio circà quam diſputat Philoſophus in tertia parte huius capitis aſſerebat continentiam eſſe idem, ãc temperantiam. Et quinta opinio, de qua mentionem facit Ariſtoteles, & in cuius materia diſputationem inſerit in ſecunda parte capitis; ſtabat in hoc, quod incontinentia talitèr adverſatur prudentiæ; quod nullus incontinens poſsit eſſe prudens. Et tandem ſexta opinio, quam refert in ſexte, & vltima parte capitis ſtabat in eo, quod continentia, & incontinentia non ſolùm verſantur tanquàm circà propriam materiam circà cupiditates, ſeu delectationes attinentes ad partem concupiſcibilem, verum etiam circà alias materias humanas. Ad ſex enim relatas opiniones reducitur materia, contenta in his duobus capitibus; & magna ex parte omnia, quæ vſque ad decimum caput incluſivè tradit Philoſophus. Et quia admiſsio prædictarum opinionum, quantum ad id, quod continent veritatis; & excluſio, & earum refutatio, quantum ad id, in quo deficiunt à veritate, dependet ab hoc, quod formetur legitimus conceptus continentiæ, & incontinentiæ; ideò pro fundamento, & principio neceſſario omnium eorum, quæ in hoc tractatu continente decem priora capita huius præſentis libri, inquirimus quid ſint continentia, & incontinentia; & quia plenior earum manifeſtatio dependet ex ſubiecto, cui inſunt; ſimul proponimus diſputandum, & declarandum; in qua parte animæ tanquàm in legitimo loco, aut ſubiecto reſideant.

ET Pro huius difficultatis clara deciſione; noto primò; ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo, capite 5. ea, quæ intra genus moris attinent ad animam, ſeu in ea continentur reduci ad tria, quæ ſunt affectus, potentiæ, & habitus; & cum continentia, & incontinentia verè ſint res attinentes ad genus moris; conſequens apparet, quod debeant eſſe aliquid pertinens ad vnum ex tribus capitibus, quæ Ariſtoteles loco allegato aſsignat, & ſic reſolvendum occurrit: ad quam lineam determinatè correſpondeant; àn videlicèt ad lineam potentiarum: àn verò ad lineam affectuum, ſeu habituum.

NOTO Secundo: quod loquendo de habitibus: duplicitèr poteſt intelligi, quod aliquid habeat rationem habitus; nempè vel in acceptione ſtricta, & rigoroſa; ſecundum quod habitus non ſolùm differt à potentia, & impotentia; à paſsione, & paſsibili qualitate, & à forma, & figura, verum etiam ſecundùm quod intra lineam primæ ſpeciei qualitatis fundat diſtinctionem à diſpoſitione vel poteſt ſumi in acceptione lata, ſecundùm quod ſolùm fundat diſtinctionem à tribus poſterioribus ſpeciebus. Et vtroque modo occurrit examinandum; àn

conti-

continentia, & incontinentia induant, aut habeant, vel nullo modo participent rationem habitus.

NOTO Tertio ex his, quæ docet Angelicus Magister 2. 2. quæstione 155. art. 1. continentiam absolutè sumptam varias habere acceptiones: nam aliquando solet sumi continentia pro permanenti, & absoluta abstinentia ab omni delectatione venerea: in quo sensu cõtinentia coincidit cum virginitate, seu castitate; & solet vlterius sumi pro electione fugiendi pravas concupiscentias, seu affectus. Inquit enim Angelicus Magister in corpore articuli. *Nomen continentiæ dupliciter sumitur à diuersis. Quidam enim continentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet. Vnde Apostolus ad Galatas quinto, continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta, principalis quidem est virginitas; secundaria vero viduitas. Vnde secundum hoc eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate. Alij verò dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentijs pravis, sed quod vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam libro septimo Æthicorum. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum.* Ex qua doctrina constat, continentiam quatenus de illa agit in præsenti Aristoteles: non accipi generaliter pro continentia absolutè, & secundum omnem considerationem acceptam; sed determinatè pro illa electione, qua specialiter resistitur magis, seu vehementibus cupiditatibus, seu concupiscentijs, aut alijs similibus pravis effectibus humanis insurgentibus contra rationem.

QVIBVS Pro decisione difficultatis præmissis.

SIT Prima conclusio continentia, & incontinentia non habet propriè rationem potentiæ. Hæc conclusio constat manifestè ex his, quæ docet Aristoteles in toto hoc tractatu primo, in quo per decem capita agit de continentia. Et suadetur multipliciter ex variis doctrinis eiusdem Philosophi. Primo, nam vt docet ipse Aristoteles in superiori libro secundo capite primo, de ratione potentiarum est; quod tanquam proprietates consequantur ad naturam, seu præstentur ab ipso agente naturali, independenter à libero arbitrio eiusdem subiecti, cui conveniunt. Vt inductivè apparet discurrendo per omnes potentias humanas, quæ propriè, & rigorosè habent rationẽ talium potentiarum. Sed continentia, & incontinentia non consequuntur ad naturam humanam ex vi productionis illius, tanquam terminus adhuc secundarius respectu generationis independenter à libero arbitrio eiusdem hominis, cui insunt, sed cum dependentia ab electione, & libertate ipsius. Ergò continentia, & incontinentia non habent propriè rationem potentiæ humanæ.

NEC Valet dicere: quod aliqui homines reperiuntur, qui secundum propriam naturam, seu secundum id, quod ab agente naturali participant, sunt propensiores ad continentiam: quam alij, & alij dantur habentes maiorem inclinationem, & expeditionem naturalem ad incontinentiam; quare tàm continentia, quam incontinentia videtur esse præstitæ à natura, seu causata ab agente naturali; participando id, quod est proprium potentiarum; quarè ex defectu participationis, seu ex hoc quod non causentur ab agenti naturali, non datur impedimentum aliquod incontinentia, & incontinentia ad hoc, quod induant, & propriè habeant rationem potentiæ, aut potentiarum humanarum.

SED Contra hoc est: nam etiam si attendendo ad fundamentum, seu ad radicem continentiæ, & incontinentiæ; reperiatur maius fundamentum præstitũ à natura, seu maior propensio naturalis, ad continentiam aut incontinentiam in aliquibus hominibus, quàm datur in alijs; tamen considerando entitativè, & formaliter ipsam continentiam, & incontinentiam, in nullo homine reperitur quod eas habeat ab ipsa natura præstitas, independenter â libero arbitrio; sed propriè habentur ratione vsus liberi arbitrij. Sed hoc non componitur cum potentijs humanis, sed potius est contra rationem earum. Ergò continentia, & incontinentia non possunt habere propriè, & formaliter, quod sint humanæ potentiæ.

SECVNDO Deinde suadetur conclusio; non apparet maior ratio ad hoc, vt ratio potentiæ conveniat continentiæ, quàm incontinentiæ, & sic vel ambæ, vel neutra debent habere talem rationem. Sed ratio potentiæ non potest simul convenire continentiæ, & incontinentiæ. Ergò nulla earum potest esse humana potentia. Maior constat, & minorem probo; facta comparatione inter humanas potentias, etiam si aliquæ ostendant aliquam diversitatem respectu aliarum; tamen non dantur aliquæ humanæ potentiæ, quæ inter se habeant

contra-

contrarietatem. Sed continentia, & incontinentia inter se cõparatæ ostendunt, & habent rigorosam, & propriam contrarietatem. Ergò continentia, & incontinentia, non possunt constituere simul humanas potentias: & consequenter, neutra earum, id potest habere.

TERTIO Deinde suadetur conclusio; si continentia, & incontinentia haberent propriè rationem humanæ potentiæ, participarent etiam proprietates, quæ ad tales potentias consequuntur. Sed continentia, & incontinentiam non participant proprietates, quæ consequũtur, seu pertinent ad potentias humanas. Ergò continentia, & continentia non possunt habere rationem talium potentiarum. Minorem, in qua stat difficultas probo: de ratione humanarum potentiarum est, quod se habeant ad vtrunque, seu quod sint indifferentes ad bonum, & malum, vt constat per inductionem, omnes huiusmodi potentias attentè percurrendo, & considerando. Sed continentia, & incontinentia secundum se consideratæ non habent indifferentiam ad vtrunque; sed quælibet illarum habet determinationem ad vnum, nempè continentia ad bonum, & incontinentia ad malum. Ergò continentia, & incontinentia non participant proprietates, quæ consequuntur, aut pertinent ad potentias humanas; & sic non possunt esse similes potentiæ.

DEINDE In omnibus potentijs humanis, seu quæ sunt propriè hominis, vt homo est; reperitur, quod sint capaces recipiendi aliquem, vel aliquos habitus, à quibus desumant, seu participent determinationẽ in ordine ad operandum. Sed continentia, & incontinentia non habent similem capacitatem ad recipiẽdum habitum determinativum ipsarum: quià si talem capacitatem haberent, & habitudinem fundarent ad recipiendum habitum posset talis habitus assignari; & non videtur assignabilis habitus, qui in eis recipiatur, vt apparet considerando seorsim omnes, & singulos habitus. Ergò continentia, & incontinentia non participant id, quod est proprium humanarum potentiarum, nec possunt induere rationem talium potentiarum.

PRÆTEREA, Quia vt Divus Thomas docet 1. 2. quæstione 61. art 2. cuilibet potentiæ humanæ, quæ verè, & cum distinctione ab alijs huiusmodi potentijs, habet talem rationem; convenit, quod sit subiectum determinatæ, seu specialis virtutis cardinalis, distinctæ ab alijs virtutibus cardinalibus correspondentibus alijs similibus potentijs. Quarè ex numero humanarum potentiarum deducit Angelicus Magister numerum quaternarium virtutum cardinalium. Sed non datur aliqua determinata virtus cardinalis, quæ tanquam in propria potentia, aut subiecto quo recipiatur in continentia, aut incontinentia; alias determineter, & assignetur talis virtus. Ergò idem àc prius.

DENIQVE Quià humanæ potentiæ, ex eo, quod per se sunt indifferentes ad bonum, & malum; etiam habent, quod ex se, & per se sint indifferentes ad laudem, & vituperationem. Sed continentia, & incontinentia non habẽt ex se indifferentiam ad laudem, & vituperationem; sed vt Aristoteles indicat tam in hoc præsenti capite, quàm in præcedenti; continentia per se est determinata ad laudem; incontinentia autem per se determinatè exigit, & fundat vituperium. Ergò continentia, & incontinentia non habent id, quod est proprium potentiarum humanarum, & sic non possunt constituere similes potentias humanas.

SIT Secunda conclusio; si affectus sumatur pro actibus, seu passionibus attinentibus ad partem sensualem, seu ad appetitum sensitivum, continentia, & incontinentia non habent propriè rationem affectuum, seu passionum. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele capite quarto sequenti; vbi sermonem instituens de continentia, & incontinẽtia in comparatione ad temperantiam, & intemperantiam; docet, quod circa eandem materiam, circà quam versantur temperãtia, & intemperantia versantur etiam continentia, & incontinentia. Ex qua doctrina sic argumentor; si continentia, & incontinentia essent passiones; maximè deberent attinere ad partẽ concupiscibilem, respectu cuius partis, & affectuum ad illam attinẽtium propriùs, aut communius dicuntur homines continentes, & incontinentes. Sed secundum relatam doctrinãAristotelis continentia, & incõtinentia non possunt esse affectus; aut passiones attinentes ad appetitum concupiscibilem. Ergò nullo modo possunt habere rationem passionum. Maior est certa, & minorem probo. Idem non potest respicere se ipsum tanquam materiam; sed in linea morali, semper datur distinctio inter illud, quod est materia,

ria, & id, respectu cuius habet rationē materiæ; vt apparet inductivè discurrēdo per omnes virtutes, & vitia, quæ non respiciunt se ipsa pro materia, sed aliud ab ipsis distinctum. Et sic si continentia, & incontinentia essent affectus, seu passiones attinentes ad partem concupiscibilem, non possent respicere tales passiones, vt propriam materiam, circà quā operarentur, & in qua ostenderent resistentiam. Sed hoc non componitur cùm relata doctrina Aristotelis asserentis, quod continentia, & incontinentia versantur circà eandem materiam, circà quā versantur temperantia, & intemperantia; cùm temperantia, & intemperantia versentur circà dictas passiones. Ergò secundum relatam doctrinam Aristotelis non componitur, aut stat; quod continentia, & incontinentia sint affectus attinentes ad appetitum concupiscibilem. Et sic nullo modo possunt esse passiones.

SED Dices, quod intrà lineam sensualem, seu passionum humanarum vltra passiones concupiscibilis dantur aliæ attinentes ad lineam, seu ad partem irascibilem; & sic quanvis ex eo quod idem non possit respicere se ipsum tanquam materiam, sequatur, quod continentia, & incontinentia non possint esse affectus pertinentes ad appetitum concupiscibilem: tamen ex hoc non auferetur, quod absolutè sint passiones humanæ; cum possint attinere ad partem, seu appetitum irascibilem.

SED Contra hoc est; imprimis, quia non datur maior ratio ad hoc, vt continentia, & incontinentia admisso; quod sint passiones humanæ pertineant ad appetitum irascibilem, quàm ad concupiscibilem; immo, & proprius videtur accedere, & specialem connotationem fundare ad istum, quàm ad illum; cum frequentius dicantur, seu denominentur homines continentes, & incontinentes per ordinem, seu habitudinem ad affectus partis concupiscibilis, quam irascibilis. Et sic si pertinerent ad vnam lineam affectuum, seu passionum, etiam deberent, & potiori titulo pertinere ad aliam. Ergò si ad lineam concupiscibilem, non pertinent, nec in ea constituunt passiones;, non possunt constituere passiones attinentes ad partem irascibilem.

SECVNDO; Quia Aristoteles de continentia, & incontinentia dicit, quod versantur circà eandem materiam circà quam versantur temperantia, & intemperantia. Sed si continentia, & incontinentia essent passiones partis, seu appetitus irascibilis, non respicerent eandem materiam, quam respiciunt, & circà quā versantur temperantia, & intemperantia. Ergò continentia, & incontinentia non possunt esse passiones attinentes ad partē irascibilem. Maior constat ex doctrina Philosophi, & minorem probo: passiones partis irascibilis non respiciunt pro materia alias passiones attinentes ad partem concupiscibilem; cum passiones vnius lineæ non sint propriè, & per se loquendo, materia respectu passionum alterius lineæ; sed temperantia, & intemperantia per se respiciunt, tanquàm propriā materiam affectus, seu passiones partis concupiscibilis. Ergò si continentia, & incontinentia essent passiones attinentes ad partem irascibilem, non versarentur circà eandem materiam, circà quam versantur temperantia, & intemperantia. Et sic non possunt esse passiones, seu affectus attinentes ad partem irascibilem.

QVOD Quidem ratiocinium est desumptū ex doctrina; quā tradit Angelicus Magister 2. 2. quæstione 155. articulo 2. in argumento. *Sed contra*, vbi inquit, *quod Philosophus in septimo Æthicorum dicit, quod continentia, & incontinentia sunt circa eadem, circà quæ temperantia, & intemperantia. Sed temperantia, & intemperantia sunt circà concupiscentias delectationum tactus. Ergò etiam continentia, & incontinentia sunt circà eandem materiam.*

DEINDE Suadetur conclusio; ex alia doctrina, quam tradit Philosophus in superiori lib. 2. cap. 5. vbi ad probādum quod virtutes non sunt degenere affectuum; hæc habet. *Virtutes igitur vitiaque non sunt affectus. Nam affectibus quidem studiosi, vel vitiosi non dicimur: virtutibus autem, & vitijs dicimur. Et ob affectus neque laudamur, neque vituperamur. Non enim qui metuitur, aut irascitur laudatur, sed neque simpliciter, sed qui modo quodā irascitur, vituperatur. At ob virtutes vitiaque laudamur, atque vituperamur. Præterea irascimur quidem, & timemus sinè electione; virtutes autem electiones sunt quædam; aut non sunt sinè electione. Insuper affectibus quidem moueri dicimur; virtutibus autem, aut vitijs non moueri, sed aliqui modo cisponi.* Hæc Philosophus, in quibus verbis continentur varia ratiocinia valde conducentia ad suadendam secundam conclusionem propositam.

ET

ET Primò argumentor sic: affectus, seu passiones humanæ per se non habent præstare effectus, & denominationem, quos præstant continentia, & incontinentia. Ergò continentia, & incontinentia non possunt esse de genere passionum, seu humanorum affectuum. Consequentia patet; quià si cum affectibus coinciderent; ità vt ad genus illorum pertinerent eandem denominationem, & effectus deberent causare. Et antecedens probo; nàm vt Aristoteles asserit; affectibus, secundum suum genus præcisè consideratis, non constituuntur, neque denominantur homines boni, nec mali: *Nam affectibus quidem studiosi, vel vitiosi non dicimur.* Sed vt docetin capite præsenti, & in capite primo præcedenti per continentiã constituuntur homines, & denominantur boni, & studiosi: & per incontinentiam fiunt, & denominantur pravi. Ergò passiones humanæ per se non præstant effectus, & denominationem, quam præstant continentia, & incontinentia: àc per consequens, continentia, & incontinentia ex se, & ex proprio genere, seu ratione generica non ostendunt esse, & conditiones attinentes ad passiones, nec possunt esse de genere illarum.

SECVNDO Probatur, & confirmatur assumptum; quia vt in præsenti libro, & tractatu in varijs locis docet Philosophus, ratione continentiæ, & incontinentiæ propriè laudantur, & vituperantur homines; ratione quidem continentiæ propriè, & determinatè laudantur: & ratione incontinentiæ determinatè, & propriè vituperantur. Sed vt expressè asserit in relato textu: *Ob affectus neque laudamur, neque vituperamur.* Ergò continentia, & incontinentia non habent proprie rationem affectuum, nec sunt de genere passionum humanarum.

TERTIO Quià affectus, seu passiones humanæ per se, & propriè non habent, aut includunt electionem: *Irascimus quidem, & timemus sinè electione.* Sed continentia, & incontinentia per se afferunt, involvunt, seu includũt formalẽ electionẽ, vt infrà amplias comprobabimus ex Aristotele, & Angelico Parẽte, & Magistro. Ergò continentia, & incontinentia non sunt de linea, aut genere passionum.

ET Tandem hoc confirmatur ex eadem doctrina Aristotelis: quià affectus humani, attinentes ad lineam passionum præcisè habent rationem motuum; non autem participant propriè rationem dispositionum: *Insuper affectibus moveri dicimur: Virtutibus autem, & vitijs non moveri, sed aliquo modo disponi.* Sed per continentiam, & incontinẽtiam proprius disponuntur homines, & qualificantur benè, vel malè, quàm præcisè moveantur. Ergò continentia, & incontinentia secundum propriam rationem non participant, aut habent id, quod est legitimum, & proprium passionum. Et sic continentia, & incontinentia non sunt de genere affectuum, seu humanarum passionum.

DEINDE Suadetur conclusio; omnes humanæ passiones propriè subiectantur in parte sensuali; cùm omnes sint legitimi actus, & exercitia attinentia ad appetitus sensitivos. Et sic si continentia, & incontinentia essent humanæ passiones, deberent etiam subiectari in parte sensuali, seu in appetitibus sensitivis. Sed continentia, & incontinentia non subiectantur in aliquo appetitu sensitivo; vt in sequentibus conclusionibus latius ostendetur; sed determinatè, & propriè pertinent ad voluntatem. Ergò continentia, & incontinentia non possunt induere, & habere verè, & propriè rationem affectuum, seu humanarum passionum.

DENIQVE Suadetur conclusio; continentia, & incontinentia non sunt propriè potentia, aut in potentia. Ergò nec debent esse humanæ passiones. Antecedens constat, ex prima conclusione, & probationibus illius; & consequentiam probo: ideò enim continentia, & incontinentia non possunt habere rationẽ potentiæ humanæ; quia potentia, & impotentia, ex se sunt indifferentes ad bonum, & malum; & continentia, & incõtinentia habent determinationem, continentia quidem ad bonum, & incontinentia ad malum. Sed etiam affectus, seu passiones humanæ ex se, & secundum propriam rationem consideratæ habent indifferentiam ad bonum, & malum. Ergò idem inconveniens, seu impedimentum reperitur ad hoc, vt continentia, & incontinentia sint passiones; àc datur, vt sint potentiæ, vel impotentiæ. Et consequenter, sicut ob prædictam rationem indifferentiæ, & indeterminationis, non possunt constituere humanam potentiam, similitèr nec possunt esse humanæ passiones.

SIT Tertia conclusio, loquendo de habitu strictè sumpto condistincto à dispositione, continentia, & incontinentia, non habent strictè rationem habitus, sed vel dispositionis; si fortè in animo huma-

humano dantur huiuſmodi qualitates; vel ratione actus, ſeu operationis, & exercitij tranſeuntis; per quam operationem reſiſtitur magnis, ſeu gravibus paſsionibus inſurgentibus. Hæc concluſio deducitur ex Ariſtotele in ſuperiori libro quarto capite vltimo; dum ex profeſſo agens de verecundia, & denegans ipſi verecundiæ, & rationem virtutis, & rationem habitus; concludit, dicens. *At verò neque continentia virtus eſt, ſed eſt, quædam permixta.* Ex qua doctrina ſic argumentor; imprimis: quia Ariſtoteles indicat, quod continentia habet ſimilitudinem, & obſervat in ſuo eſſe, & operationibus modum verecundiæ. Sed verecundia, non habet determinatè, quod ſit habitus; ſed quod ſit quidam determinatus actus humanus attinens ad partem ſenſitalem; cum ſit timor dedecoris, vt illam diffinit ipſe Philoſophus in principio eiuſdem capitis. Ergò ſimiliter continentia, ex ſe, & ſecundum propriam rationem non habet, quod ſit habitus, ſed quod ſit quidam determinatus actus humanus.

SED Dices; quod ſi hæc ratio aliquid ſuadet; etiam videtur probare, & convincere, quod continentia ſit affectus, ſeu paſsio humana: nàm ideò probamus, quod continentia non ſit habitus; quià eam aſsimilat, aut parificat Philoſophus verecundiæ; & cum verecundia non ſit habitus, conſequenter, videtur dicendum, quod nec continentia ſit habitus. Sed ſuppoſita paritate facta inter continentiam, & verecundiam, & inſiſtendo in ea; verecundia propriè, & per ſe habet, quod ſit quidam affectus, ſeu paſsio humana; cùm ſit timor. Ergò ſi ob ſimilitudinem, ſeu ob paritatem, quam indicat Ariſtoteles inter prædicta extrema; deducimus, quod continentia non eſt habitus: ex eo quod verecundia non habet talem rationem; ſimiliter debemus admittere; quod continentia ſit affectus, ſeu humana paſſio; quià talis ratio competit verecundiæ, & in ea propriè reperitur.

SED Contrà hoc eſt; quia paritas non debet tenere in omnibus, ſed in illo, in quo præcipuè efficitur aſsimilatio; ſed aſsimilatio, quàm præcipuè intendit oſtendere Philoſophus inter continentiam, & verecundiam ſtat in hoc, quod neutra earum habet ſimplicitèr, & perfectè rationem habitus, ſeu virtutis habitualis, ſicut veracitas, affabilitas, eutrapelia, manſuetudo, & reliquæ virtutes morales, de quibus præmiſerat tractatum, aut ſermonem in eodem libro quarto; hoc enim videtur eſſe manifeſtum intentum Ariſtotelis, & non aliquid aliud. Sed ad hunc finem ſatis eſt, quod verecundia, & continentia conformentur, & æquiparentur in eo quod neutra ſit habitus; abſque eo quod conveniant in eo, quod ſint affectus, aut paſsiones. Ergò attendendo ad doctrinam Philoſophi, & ad intentum illius; ſecundum mentem ipſius ſtat optimè quod continentia non habeat rationem habitus, ſeu virtutis habitualis, ſicut non habet verecundia talem rationem; abſque eo quod debeat habere rationem affectus, ſeu paſsionis humanæ, ſicut habet verecundia.

CONFIRMATVR Hoc, quia Philoſophus nunquam attribuit continentiæ, quod ſit affectus, ſeu paſsio humana, ſicut attribuit verecundiæ diffiniens illam per paſsionem, & dicens; quod eſt timor dedecoris; & ſi ſecundùm mentem Ariſtotelis continentia haberet rationem paſsionis; non apparet credibile; quod inſtituens Philoſophus in præſenti libro ſeptimo tàm longum, ſeu diffuſum tractatum, vt decem capita conſumat circà conſiderationem, & manifeſtationem continentiæ, quod non attribuat ei rationem paſsionis; ſicut attribuit ipſi, quod circà paſsiones verſetur; ſcilicet circà iras, cupiditates, & alias ſimiles. Ergò certiſsimum apparet, quod ſecundum doctrinam Ariſtotelis continentia non habet rationem virtutis. Aliàs in loco ſuprà adducto ex præcedenti libro quarto; expreſsè ei denegat rationem virtutis habitualis: dicens; *At verò neque continentia virtus eſt.* Quod ſi eſſet habitus, non videtur denegandum; cum continentia, quantùm eſt ex ſe, oſtendat perſiſtentiam in ratione, ſeu conformitatem cum prudentia; immò, & eſſe virtuoſum: vtpotè laudabile, & conſtituens hominem bonum, & benè agentem, ſeu operantem. Ergò conformitèr ad principia, & doctrinam Ariſtotelis non ſolùm videntur conſequentes, & benè ſtatutæ ſecunda, & tertia concluſio; verum etiam certiſsimæ, & veriſsimæ, ſecundum illius mentem.

SED Dices, quod quànvis Ariſtoteles denegat in illo loco continentiæ; quod ſit virtus; tamèn ex eo non ſequitur; quod deneget illi rationem habitus; tùm quià etiam ſi continẽtia non ſit habitus vitioſus, poteſt tamen eſſe habitus neuter, ſeu

indifferens ad bonum, & malum; ad influendum in operationem indifferentem ex ſua ſpecie; ad eum modum, quo in linea intellectuali opinio habet veram rationem habitus; & tamen nec determinatè induit rationem virtutis; quià talem habitum non ſolùm non enumerat Philoſophus inter alias virtutes intellectuales, ſed expreſsè excludit à tali numero, vt conſtat ex doctrina, quam tradit in ſuperiori libro ſexto capite 3. nec determinatè habet eſſe vitioſum, quia nulli determinatæ virtuti directè contrariatur. Tum quià continentiæ expreſsè videtur attribuere Philoſophus, quod ſit habitus in fine huius tractatus; ſcilicet in calce capitis decimi ſequentis. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis potiùs videtur dicendum, & inſiſtendum in eo, quod continentia ſit habitus, ſeu qualitas deficile mobilis à ſubiecto, in qua ſtat, ſeu conſiſtit habitus ſtrictè ſumptus, quàm quod deficiat à tali eſſe, ſeu ratione.

SED Contrà hoc eſt; quià imprimis attendendo, ſeu attentè inſpiciendo, & conſiderando propriam rationem habitus, ad diſtinctionem potentiarum; in hoc diſtinguntur habitus, & humanæ potentiæ; quod potentiæ humanæ ex ſe ſunt indifferentes ad bonum, & malum; habitus verò ex ſe habent determinatè diſponere ad vnum, vel alterum extremum contrarietatis; quarè ſi habitus opinionis deficit indeterminando, & diſponendo ad verum, debet reduci intrà lineam intellectualem ad genus habituum vitioſorum; fundantium contrarietatem cum ſcientia; vel cùm intellectu primorum principiorum; abſque eo quod detur, aut ſit aſsignabilis aliquis determinatus habitus, qui non ſit determinatè, aut virtuoſus, aut vitioſus. Ergò ſi continentia propriè participaret rationem habitus; & aliàs non habeat, quod ſit habitus vitioſus, deberet eſſe habitus virtuoſus; conſtituens determinatam virtutem. Sed hoc ei denegat expreſsè Ariſtoteles in vltimo capite ſuperioris libri quarti. Ergò conformitèr ad doctrinam Ariſtotelis ſemper videtur ſtandum in eo, quod continentia non ſit habitus.

DEINDE Nàm dato, ſeu omiſſo; quod intrà lineam intellectualem poſsit dari habitus neuter indifferens ad bonum, & malum; ex eo quod habitus intellectuales non reſpiciunt formalitèr bonum, ſed præſcindendo à bono, præciſsè attendunt ad verum; & aliquis habitus qualis eſt opinio; ex eo quod ſolum attendit ad verum contingens, ſubijcitur defectui; & ſic poſsit aliquandò operari benè, & aliquandò defectuosè, & malè: ob quod conſervat in differentiam ad vtrunque; tamen conſiderando determinatè habitus attinentes ad lineam, ſeu genus moris; non apparet aſsignabilis aliquis qui determinatè non verſetur circà bonum honeſtum, fundando conformitatem ad rectam rationem; vel dificiat à tali reſpicientia boni honeſti, & careat dicta conformitate cum recta ratione; & ſi habet primum, manifeſtè etiam habet, quod ſit habitus virtuoſus, ſeu conſtituens veram virtutem. Et ſi habet ſecundum eſt habitus vitioſus. Ergò conſiderando ſpecialitèr ea, quæ pertinent ad lineam moralem, intrà eam omnis habitus determinatè debet eſſe, aut virtuoſus, aut vitioſus. Sed continentia eſt quid propriè pertinens ad lineam moralem; cum verſetur circà affectus, ſeu paſsiones humanas, tanquam circà propriam materiam, in ordine ad quam oſtendit reſiſtentiam, quod eſt proprium facultatum moralium: & alias non habet eſſe pravum, ſeu vitioſum, ſed honeſtum, & laudabile. Ergò ſi continentia eſſet habitus, determinatè conſtitueret habitum virtuoſum; & eſſet vera virtus. Sed hoc non admittit Philoſophus, vt ex ſuprà dictis conſtat. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis continentia non habet verè, & propriè rationem habitus; ità vt ſit de genere eorum,

DEINDE Suadetur tertia concluſio ex his, quæ in pluribus locis huius præſentis tractatus; & præcipuè in capite nono ſequenti, vbi ſpecialitèr attribuit continentiæ; quod ſit electio determinans perſiſtentiam in recto dictamine rationis, & executionem, ſeu obſervantiam illius, quod dictat ipſa recta ratio. Sed electio non dicit habitum, ſed actum, ſeu exercitium voluntatis, Ergò continentia propriè, & formaliter ſumpta non dicit aliquem habitum, aut non conſiſtit in habitu, ſed in actu ſecundo, ſen exercitio attinente ad voluntatem.

ET Tandem hoc ipſum videtur confirmare Angelicus Magiſter 2. 2. q. 155. art. 3. incorpore; vbi exprimens, ſeu declarans propriã rationem attinentẽ ad continentiam; illam etiam declarat principaliſsimè per electionem; vt cõſtabit ex ipſius verbis infrà pro illuſtratione quintæ concluſionis adducendis. Ergò continẽtia

præ-

præcipuè consistit in electione. Sed electio non nominat, aut dicit habitum; sed actum secundum, & legitimum exercitium voluntatis. Ergò in tali actu, seu exercitio, & non in aliquo habitu debet consistere continentia.

SIT Quarta conclusio; etiam si tertia conclusio proposita habet legitimum fundamentum in Aristotele, & in Angelico Magistro, ad hoc vt præter eius probabilitatem habeatur vt conformis doctrinę eorum; tamen probabilius apparet; & magis conforme menti, & doctrinæ prædictorum Magistrorum; quod continentia sit habitus; & respiciat pro legitimo genere ipsum habitum. Hæc conclusio imprimis videtur expressa Aristotelis in capite deci mo sequenti, quod sic concludit. *Quid igitur continentia sit, & incontinentia; & quid constantia, mollitiáque: & quomodo inter se se habeant habitus hi, iam diximus.* Eccè vbi tàm continentiæ, quam incontinentiæ, constantiæ, & mollitiei absolutè attribuit Philosophus, quod sint habitus. Sed non est ratio aliqua cogens, aut obligans ne particula habitus ibi intelligatur cum omnimoda proprietate pro habitu sumpto in stricta, & rigorosa acceptione. Ergò stando in doctrina Aristotelis conformius illi apparet, quod continentia sit habitus, quàm quod deficiat à tali ratione.

DEINDE Eadem conclusio habetur expressè in D. Thoma loco vbi proximè articulo 1. vbi in argumento sed contra hæc habet. *Omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est huiusmodi. Dicit enim Andronicus; quod continentia est habitus inuictus à delectatione. Ergo continentia est virtus.* Ecce vbi ex mente, & sententia Andronici admittit, & docet Angelicus Magister, quod continentia est habitus qui quidem habitus etiam si perfectè, & simplicitèr non obtineat rationem virtutis, tamen verè obtinet rationem habitus; etiam si quantum adesse virtuosum habeat aliquam admixtionem; ob quod solùm participat rationem virtutis in acceptione lata; vt explicat Angelicus Magister in corpore eiusdem articuli.

ET Deinde suadetur proposita conclusio ratione deducta ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro secundo, capite primo, quæ sub hac forma procedit. In ipsa continentia (& idem à simili, & per oppositum currit in incontinentia) interveniunt causę, seu requisita necessaria ad causandum, & constituendum habitum. Ergò continentia debet constituere habitum, & in habitu consistere. Consequentia videtur certa; & antecedens probo; causa legitima, & requisita necessaria ad causandum, seu constituendum habitum secundum Aristotelem in allegato loco est humana assuefactio, seu frequentatio similium actuum humanorum. Sed huiusmodi assuefactio, seu frequentatio similium actuum humanorum; eligendo resistere constanter vehementibus passionibus insurgentibus, resistendo illis, & eas superando non semel tantùm, sed iterum, atque iterum, & sepissimè, datur seu propriè, & perfectissimè salvatur in ipsa continentia, cum multoties possit repeti, exerceri, seu frequentari. Ergò in ipsa continentia interveniunt, & salvantur causæ, seu requisita necessaria ad productionem; constitutionem, & conservationem habitus propriè, & strictè accepti; àc per consequens, optimè componitur, & stat, quod continentia sit habitus, non quomodocunque, sed participans propriè simplicitèr, & perfectissimè rationem habitus.

CONFIRMATVR, Et declaratur vis huius doctrinæ, & probationis exemplo desumpto ab alijs virtutibus habitualibus, in quibus propriè, & simplicitèr salvatur, quod habeant rationem habitus, nàm intantum temperantia præsupponens in hominibus suum esse inchoatum, seu initiativum, & imperfectum, pervenit adesse habituale, & constituitur in ratione habitus perfecti, & perfectè adquisiti; in quantum exercendo homines vnum, & alterum, & quam plures actus attemperationis circà dolores, aut delectationes, quę percipiuntur medio sensu tactus: adquirunt facilitatem, & expeditionem habitualem ad exercendum sinè impedimento, & cum promptitudine, & delectatione alios actus similes, seu eiusdem rationis, & speciei. Et idem pariformitèr observatur, & reperitur in fortitudine, liberalitate, mansuetudine; & cæteris alijs virtutibus habitualibus; tàm ex his, quæ pertinent ad lineam moralem, quàm ex illis, quæ pertinent ad lineam intellectivam, seu intellectualem. Sed intra lineam determinatam continentiæ circà propriam materiam correspondentem ipsi continentiæ; & sub propria ratione formal illius potest dari assuefactio, seu frequen-

ratio actuum continendi. Ergò intra ipsam continentiam dantur causæ legitimæ, & sufficientes ad causandum, & constituendum habitum, & sic continentia debet talem habitum constituere.

SIT Quinta conclusio continentia propriè subiectatur, & residet, tanquam in legitima potentia, & subiecto quo, & per quod operatur in voluntate humana. Hæc conclusio imprimis deducitur ex doctrina, quam tradit Philosophus in capitibus tertio, & septimo sequentibus: sub hac forma. In ea potentia existit in linea humana, tam morali, quã intellectuali quælibet facultas operativa, & actualis operatio, per quam, aut in qua operatio exercetur. Sed continentia propriè habet operari, seu exerceri per voluntatem. Ergò continentia propriè, & formaliter debet subiectari in voluntate. Maior constat per inductionem. Et minorem probo; de ratione enim continentiæ est, quod præmittendo, seu præsupponendo scientiam, seu perfectam cognitionem, qualis est cognitio intellectualis de eo, quod agendum occurrit, resistat vehementibus passionibus humanis, quæ contra rationem insurgunt, superando eas. Sed præmittere aut præsupponere per se scientiam, seu cognitionem intellectualem, & operari applicando, aut removendo, seu resistendo, est proprium voluntatis; & facultatum operativarum, quæ ad ipsam pertinent. Ergò continentia propriè habet operari, seu exerceri per voluntatem; & sic tanquam in propria potentia, & legitimo subiecto *quo* debet subiectari, & residere in voluntate.

SECVNDO Suadetur eadem conclusio ex doctrina, quam tradit idem Philosophus in capite 9. sequenti, vbi comparans inter se continentiam, & pertinatiam ad ostendendam differentiam inter vtranque repertam; rationem continentiæ, & continentis manifestat per electionem; attribuens continentiæ electionem tanquam legitimum exercitium. Ergò secundùm doctrinam, & mentem Aristotelis in illa potentia humana debet subiectari, & residere propriè, & legitimè continentia, per quam propriè, & formaliter exercetur electio. Sed electio formaliter, & proprijssimè exercetur per voluntatem, vt demonstrat Angelicus Parens, & Magister 1. 2. quæstione 13. articulo 1. Ergò etiam continentia attinet propriè ad voluntatem, & in ea subiectatur.

DEINDE Proposita conclusio probatur, & illustratur clarissima doctrina, quam tradit ad convincendam eandem conclusionem Angelicus Magister 2. 2. quæstione 155, articulo 3. vbi inquirens; *Vtrum subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis*, resolvit propositam difficultatem in corpore articuli sequentibus verbis. *Respondeo dicendum; quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre à dispositione, quam habet; dum subijcitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo, qui est continens; & in eo, qui est incontinens. Quia in vtroque prorrumpit inconcupiscentias pravas vehementes. Vndè manifestum est, quod continentia non est inconcupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in vtroque: quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam, & vterque extra passiones existens, eligit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum inuenitur in electione. Quia continens, quamuis patiatur vehementes delectationes, & concupiscentias; tamen eligit non sequi eas propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideò oportet, quod continentia sit sicut in subiecto in illa vi animæ, cuius actus est electio. Et hæc est voluntas; vt suprà habitum est.*

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur; contra primã conclusionẽ ad probandum continentiam, & incontinentiam esse quasdam humanas potentias. Intellectus, & voluntas propriè constituunt humanas potentias. Ergò etiam continentia, & incontinentia debent eas constituere. Antecedens patet, & consequentiã probo; sicut intellectus est id, quo proximè, seu immediate intelligimus, & voluntas est id, quo proximè volumus, seu amamus; ita continentia propriè accepta est id, quo proximè superamus passiones humanas vehementes insurgentes contra rationem operando continenter. Sed ex eo, quod voluntas est id, quo immediatè volumus, & intellectus est principium, quo immediatè intelligimus; constituunt veras potentias humanas. Ergò cum cõtinentia pariformitèr habeat, quod sit id, quo

quo immediatè operamur continentèr, & incontinentia ſit illud, quo proximè agimus incontinenter: continentia, & incontinentia debent propriè conſtituere humanas potentias.

SED VNDO Arguitur: id, quod conſequitur ad humanam naturam tanquam facultas proximè operativa, habet rationem potentiæ. Sed continentia, & incontinentia conſequuntur ad naturam humanam tanquam facultates, & proprietates immediatè operativæ. Ergò continentia, & incontinentia habent verè, & propriè rationem humanarum potentiarum. Maior à paritate, ſeu per inductionem conſtat, conſiderando alias humanas potentias. Et minorem probo; nam imprimis continentia, & incontinentia habent, quod ſint facultates immediatè operativæ; cum per illas habeãt homines immediatè exercere actus, ſeu operationes agendi continenter, & incontinenter; & aliàs conſequuntur ad naturam humanam per modum proprietatum; cum ex ipſa natura rei experiatur in hominibus, quod non ſolum habeãt facultatem ad operandum continẽter, & incontinenter, verum etiam quod aliqui habeant naturaliter maiorem propenſionem, & expeditionem ad vnum, quàm ad aliud, & alij ſint promptiores alijs. Ergo cuntinentia, & incontinentia conſequuntur ad naturam tanquam proprietates, & facultates immediatè operativæ, & ſic debent habere rationem humanarum potentiarum.

TERTIO Arguitur; in ipſa continentia reperitur id, quod eſt proprium humanarum potentiarum. Ergò continentia debet conſtituere humanam potentiam. Antecedens probo; inter cæteras alias facultates humanas, quales ſunt habitus; potentiæ, diſpoſitiones, & actus, proprium quidem eſt potentiæ humanę, quod ſe habeat ad vtrunque, ideſt, quod ſit indifferens ad bonum, & malum. Sed hoc reperitur incontinentia. Ergò incõtinentia reperitur id, quod eſt proprium humanarum potentiarum. Cætera videtur certa, & minorem probo; ex doctrina, quam tradit Philoſophus in ſuperiori libro quarto capite vltimo; vbi docet quod continentia non eſt virtus; quia eſt mixta, ideſt, quia habet indifferentiam ad vtrunque: nempè ad bonum, & malum. Ergò certa eſt minor. Et conſequenter, cum continentia participet proprietates humanę potentię, debet conſtituere humanam potentiam,

QVARTO Arguitur, id, quod in linea agendi ſuſcipit in ſe determinationes provenientes ab habitibus, videtur habere propriè rationem potentiæ, cum proprium ſit potentiarum ſuſcipere, & participare determinationes habituales, ſeu ab habitibus provenientes. Sed continentia, & incontinentia participant determinationes habituales. Ergò continẽtia habet propriè rationem potentiæ. Maior videtur certa, & minorem ſic ſuadeo; continentia abſolutè ſumpta, & ſecundum ſe conſiderata oſtendit, & habet capacitatem ad hoc vt permanenter, & quaſi per determinatum habitum determinetur ad rectè operandum, & procedendum, vel circà delectationes tactus, vel circà iras, vel circa cupiditates pecuniarum, vt docet Ariſtoteles in capitibus ſequentibus: & per oppoſitum ſimile habet incontinentia. Ergò continentia, & incontinentia participant determinationes habituales, ſeu provenientes ab habitibus; & ſic habent id, quod legitimè attinet ad rationem potentiarum humanarum, & debent conſtituere ſimiles potentias

QVINTO Arguitur; continentia coincidit cum voluntate. Sed voluntas eſt vera potentia humana. Ergò etiam continentia habet ſimilem rationem potentiæ. Cætera patent, & maiorem probo; eſſe potentiarum dignoſcitur, & manifeſtatur per actus proprios, eis correſpondentes, & ab ipſis procedentes. Sed continentia; & voluntas eliciunt eundem actum. Ergò coincidunt inter ſe in ratione potentiæ. Maior eſt certa, & vltimam minorem probo; voluntas elicit tanquam principaliſsimum, actum, electionem. Sed vt docet Philoſophus in capite nono ſequenti, & amplius declarat Divus Thomas loco ſupra adducto ex ſecunda, ſecundæ, continentia etiam exercetur propriè, & principaliſsimè per electionem. Ergò voluntas, & continentia conveniunt in eliciendo, aut exercendo eundem actum, & etiam debent coincidere in ratione principij operativi, & cum voluntas taliter habeat rationem principij operativi, quod ſit vera, & legitima potentia; etiam continentia debet conſtituere ſimilem potentiam.

SEXTO Arguitur, eo modo, quo quælibet tes habet rationem virtutis, habet etiam rationem potentiæ, ſiquidem vt teſtatur Ariſtoteles libro primo de Cœlo, & Mundo, virtus eſt vltimum

potentiæ. Sed continentia etiam si non sit absolutè, & simpliciter virtus; tamen aliquo modo induit, & habet rationem virtutis, vt demonstrat Angelicus Magister 2. 2. quæstione 155. articulo 1. Ergò continentia, etiam si simpliciter, & omnibus modis non sit potentia; tamen aliqualitèr habet talem rationem.

SEPTIMO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod continentia, & incontinentia sint affectus, seu passiones humanæ; executio vehementium delectationum, quæ contra rationem insurgunt in parte concupiscibili; habet verè, & propriè rationem passionis humanæ; sed in tali executione datur verè, & propriè incontinentia. Ergò incontinentia habet verè quod sit affectus, vel humana passio.

OCTAVO Arguitur; in vsu moderato delectationis eorum; quæ attinent ad cibum, & potum videtur dari, aut reperiri propriè continentia. Sed vsus moderatus delectationis, quæ habetur eorum, quæ pertinent ad cibum, & potum, est quædam delectatio; ac per consequens passio. Ergò continentia habet rationem passionis, seu humani affectus.

NONO Arguitur: secundùm Aristotelem in superiori libro secundo, capite quinto; vna ex humanis passionibus est ira; vndè inter alias passiones eam secundo loco enumerat; dicens: *Affectus quidem voco, cupiditates, iram, metum,* &c. Sed in ira datur incontinentia. Ergò incontinentia habet rationem affectus, seu humanæ passionis. Maior constat; & minorem probo; ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite quarto sequenti; dum dicit: *Eos quidem, qui in his præter rationem, quæ est in ipsis exuperant; absolutè quidem incontinentes non dicimus; sed hæc addentes, pecuniarum incontinentes, & lucri, & honoris, & iræ dicimus.* Quibus verbis satis clarè statuit incontinentiam in ira. Ergò cum ira verè, & propriè sit passio humana. Etiam incontinentia debet esse humanus affectus, seu passio.

DECIMO Arguitur ex doctrina, quam tradit Philosophus in superiori libro quarto, capite vltimo; vbi assimilat, & parificat inter se continentiam, & verecundiam eodem modo agens de illis. Et ostendens participare eandem rationem. Et ex hac doctrina, sic argumentor: secundum Aristotelem eodem modo se habent, & simile esse participant continentia, & verecundia. Sed verecundia est verè, & propriè passio, cum sit timor dedecoris; & timor sit vna ex passionibus humanis, vt in loco adducto ex superiori libro secundo docet Aristoteles. Ergò etiam continentia debet induere, & habere propriè rationem humanæ passionis.

VNDECIMO Arguitur; omne id, quod exercetur inconcupiscibili, & non habet propriè, & determinatè rationem virtututis, debet esse propriè, & determinatè affectus, seu passio pertinens ad illam partem sensualem. Sed continentia, & incontinentia exercentur in concupiscibili; & non habent propriè rationem vitij, aut virtutis. Ergò continentia, & incontinentia debent esse verè, & propriè passiones humanæ. Maior est certa. Et minorem suadeo probatione desumpta ex Angelico Parente, & Magistro, loco superius adducto ex 2. 2. quæstione 155. articulo 3. vbi secundum argumentum format in hunc modum. *Oppositæ sunt circà idem. Sed incontinentia est inconcupiscibilis; cuius passiones superant rationem: dicit enim Andronicus, quod incontinentia est malitia concupiscibilis secundum quam eligit pravas delectationes, prohiberent ratione. Ergò & continentia pari ratione est inconcupiscibilis.* Ex quibus videtur suaderi, quod tàm continentia, quàm incontinentia sunt in appetitu concupiscibili, seu quod in eo exercentur. Et aliàs non habent determinatè, & propriè rationem vitij, aut virtutis attinentis ad talem appetitum, vt in varijs locis docet Aristoteles. Ergò certa est minor. Et consequentèr, continentia, & incontinentia debent habere rationem humanarum passionum.

DVODECIMO Arguitur, intra lineam facultatum, seu rationum humanarum, quæ ad animum, seu ad animam humanam attinent; ea, quæ conservant, aut ostendunt per se indifferentiam ad bonum, & malum, & non sunt potentiæ, videntur habere rationem passionum, in quibus reperitur, quod ex se, & secundum propriam speciem, aut rationem consideratæ habeant dictam indifferentiam ad vtrunque extremum contrarietatis. Sed continentia, & incontinentia sunt quædam facultates, seu res attinentes ad animum humanum, & ex vno capite non habent rationem humanarum potentiarum, vt supra ostendimus; & alias conser-

vant

vant indifferentiam ad bonum, & malum; vt argumentatur, & probat Aristoteles in hoc præsenti capite. Ergò continentia, & incontinentia debent habere verè, & propriè rationem humanorum affectuum, seu pasionum.

DECIMO Tertio arguitur contrà tertiam conclusionem ad probandum, quod continentia verè, & strictè habeat rationem habitus; ea, quæ inter se condividuntur, verè, & propriè pertinent ad idem genus; nàm si sub eodem genere non continerentur, non possent propriè condividi. Sed continentiam condivit Aristoteles ab alijs virtutibus; vt videre est in superiori libro quarto capite vltimo; & in capite 9. huius præsentis libri septimi. Ergò continentia continetur sub eodem genere, sub quo continentur reliquæ virtutes. Sed aliæ virtutes continentur sub genere habituum, ita vt propriè, & essentialiter sint habitus electivi, vt demonstrat Aristoteles in superiori libro secundo capite 5. & 6. Ergò etiam continentia, & incontinentia debent contineri sub genere habitus; ità vt essentialiter induant talem rationem.

DECIMO Quarto Arguitur, & præcedens argumentum cõfirmatur. De ratione virtutis absolute loquendo, est, quod sit habitus; vt constat ex diffinitione virtutis, quam omnes ex Aristotele admittunt. Sed continentia habet, quod sit virtus. Ergò continentia debet esse habitus. Maior est certa; & minorem probo ex doctrina, quam tradit D. Thomas loco supra adducto articulo 1. infine corporis, vbi ait: *Accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere, continentiam esse virtutem.* Ergò continentia habet, quod sit virtus. Ac per consequens, debet esse habitus.

DECIMO Quinto arguitur ex authoritate Andronici, quam tradit D. Thomas in argumento *sed contra* eiusdem articuli; vbi ex Andronico refert, quod continentia est habitus invictus à delectatione. Ergò secundum sententiam Andronici confirmatam admissione, & authoritate Angelici Magistri, continentia habet, quod verè, & propriè sit habitus, & quod ad tale genus, aut lineam pertineat.

DECIMO Sexto arguitur, ex doctrina in principio quæstionis adducta ex Aristotele, libro secundo præcedenti capite 5. vbi Aristoteles investigans genus virtutis; in ordine ad ostendendum tale genus, procedit, & argumentatur in hunc modum; omnia, quæ pertinent ad animum, seu animam humanam, in qua continetur virtus, sunt, vel potentia, vel affectus, vel habitus. Sed virtus non est potentia, nec affectus. Ergò à sufficienti enumeratione partium debet esse habitus. Hanc enim ratiocinationem formaliter, & in proprijs terminis proponit Philosophus, in illo loco. Ergò, vel talis discursus est vanus; vel ex illo conclusio, quæ deducitur est certa. Sed ex eodem discursu applicato ad præsentem materiam deducitur; quod continentia sit habitus; formando sic ratiocinium. Omne, quod attinet ad animum humanum, vel est potentia, vel affectus, vel habitus. Sed continentia pertinet ad animum humanum; & non est potentia; vel affectus, vt manet probatum in prima, & secunda conclusione. Ergò debet esse habitus.

DECIMO Septimo arguitur; temperantia est verè, & propriè habitus, seu facultas attinens ad genus habituum. Ergò etiam continentia debet participare, & habere eandem rationem. Antecedens constat, & consequentiam probo; solum comparantur propriè ad ostendendum æqualitatem, aut excessum perfectionis; inter se ea, quæ sunt eiusdem generis; qualitates scilicet cum qualitatibus, potentiæ cùm potentijs, habitus cum habitibus; & sic de cæteris. Sed continentia, & temperantia propriè comparantur interse in ordine ad ostendendum excessum perfectionis intèr illas, vt constat ex Angelico Doctore loco sæpè adducto ex 2. 2. articulo 4. vbi inquirit, àn continentia sit melior quàm temperantia. Ergò continentia, & temperantia conveniunt in eodem genere. Et cum temperantia sit de genere habituum; etiam continentia debet esse verus habitus.

DECIMO Octavo arguitur, continentia, & incontinentia inter se comparatæ ostendunt, & habent veram, & propriam contrarietatem, vt ex earum rationibus apparet. Ergò debent pertinere ad idem genus; cum de ratione contrariorum sit, quod sub eodem genere maximè distent. Sed incontinentia pertinet ad genus habitus. Ergò etiam continentia debet sub tali genere contineri. Cætera constant, & minorem probo ex Aristotele; qui in capite 5. sequenti agens specialiter de incontinentia, & assignans varias differentias illius, sæpè attribuit eis rationem habitus, dicens: *Licet circà horum singula similes habitus cernere.*

Et

Et paulò inferius : *atque hi quidem ferini habitus sunt.* Ergò incontinentia pertinet ad genus habitus; & idem debet habere, & obſervare incontinentia. Quod confirmari poteſt ex eo quod Ariſtoteles docet in fine capitis decimi huius præſentis libri; vbi expreſsè attribuit tàm continentiæ, quàm incontinentiæ, quod ſint habitus. Ergò idem àc prius.

DECIMO Nono arguitur contra quartam concluſionem ad probandum per oppoſitum, quod continentia, & incontinentia nullo modo ſint habitus; ratio habitus non videtur ſalvari incontinentia, & incontinentia. Ergò non participant verè, & propriè talem rationem. Antecedens probo; ratio habitus ſtat in eo, quod ſit qualitas permanens, & cum tali permanentia afficiens, & diſponens proprium ſubiectum, quod ſit difficile movilis à ſubiecto. Sed continentia, & incontinentia non ſunt qualitates per ſe afficientes ſubiectum cum permanentia; ità vt ſint defficile moviles ab eo; ſed potius habent eſſe tranſiens, & parum firmitatis oſtendens. Ergò ratio habitus non ſalvatur propriè incontinentia, & incontinentia; & ſic non poſſunt induere talem rationem.

VIGESIMO Arguitur; omnis habitus; cum ſit determinatio potentiæ humanæ indifferentis ad aliquam determinatam ſpeciem actuum; habet; quod ſit qualitas determinata, & determinans ſuam propriam potentiam ad vnum extremum contrarietatis; nempè, vel ad operandum determinatè benè; vel ad operandum determinatè pravè. Sed continentia, & incontinentia non habent determinationem ad bonum, nec ad malum; ſed vt Ariſtoteles docet in ſuperiori libro quarto capite vltimo, continentia non eſt virtus; quia eſt mixta; ideſt, quia includit admixtionem ex bono, & malo; ſeu quia habet indifferentiam ad vtrunque; quod amplius videtur conformari in hoc præſenti capite ſecundo; loquens tàm de incontinentia, quàm de continentia. Ergò continentia, & incontinentia non participant id, quod eſt proprium habitus; & ſic non poſſunt habere talem rationem, nec pertinere ad tale genus.

VIGESIMO Primo arguitur; vt enim communè axioma, ſeu proloquium teſtatur; habitibus nec meremur, nec demeremur. Sed per continentiam, per quam reſiſtunt homines continentes, paſsiones vehementes, & pravas inſurgentes contrà rationem, & illas ſuperant legitimè certando merentur coronam; iuxtà illud Apoſtoli 2. ad Timotheum capite 2. *Non coronabitur, niſi qui legitimè certauerit.* Et aliàs per incontinentiam, per quam ſequuntur homines pravas cupiditates, demerentur. Ergò continentia, & incontinentia non habent proprietates habitus, nec poſſunt verè, & propriè conſtituere habitum.

VIGESIMO Secundo arguitur, incontinentia non conſtituit habitum. Ergò neque continentia, quæ eſt contrarium directum illius poteſt habitum conſtituere. Antecedens probo; habitus, qui verè, & propriè participant talem rationem, non ſe tenent ex parte corporis, ſed ex parte animi, ſeu animæ. Sed incontinentia non ſe tenet ex parte animæ, ſed ex parte corporis. Ergò incontinentia non conſtituit habitum. Maior patet, & minorem probo ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in capite quinto ſequenti; vbi de mulieribus dicit, & docet; quod nec ſunt continentes, nec incontinentes; quare continentia, & incontinentia ſolum intrà genus, aut naturam humanam videtur compere viris. Sed inter viros, & mulieres intra genus humanum non datur diſcrimen ex parte animæ, ſed ſolum ex parte corporis. Ergò continentia, & incontinentia non ſe tenent ex parte animæ, ſed ex parte corporis; & ſic non poſſunt conſtituere habitum propriè, & ſtrictè acceptum.

VIGESIMO Tertio arguitur; & præcedens argumentum confirmatur ex doctrina, quam tradit Philoſophus infrà capite 7. huius præſentis libri, vbi docet; quod maximè acuti; ideſt, in quibus prædominatur aflavilis, ſeu cholera, & melancholici, ratione irrefrenatæ concupiſcentiæ ſunt incontinentes. Tunc ſic iſtæ cauſæ, aut diſpoſitiones, ratione quarum attribuit Philoſophus cholericis, & melancholicis, quod ſint incontinentes, ſe tenent ex parte corporis. Ergò etiam incontinentia, quæ reſultat, aut conſequitur ad has diſpoſitiones, debet ſe tenere ex parte corporis. Sed habitus propriè acceptus, non attinet ad corpus, ſed ad animum, vel animam. Ergò incontinentia non habet propriè rationem habitus; ac per conſequens, à paritate, nec continentia poteſt ſimilem rationem induere.

VIGESIMO Quarto arguitur; vt enim docet Philoſophus in ſuperiori libro tertio capite quinto, omnis habitus

ſivè

sivè virtuosus sit, sivè vitiosus subditur humano arbitrio, & potestati; ex qua doctrina ortum habuit illud commune proloquium, scilicet quod habitibus vtimur cum volumus. Sed continentia, & incõtinentia non subduntur arbitrio humano ita vt homines fiant continentes, aut pro suo libito vtantur continentia, quando volunt. Ergò continentia, & incontinẽtia non habent propriè rationem habitus. Maior constat, & minorem probo; tum ex ex illo sapientiæ cap. 8. *Scio quod non possunt esse continens, nisi Deus det.* Tũ ex illo Apostoli cap. 7. ad Romanos, vbi loquens de materia attinente ad continẽtiam, & incontinentiam, ait *non enim quod volo bonum*, hoc facio; sed quod nolo malum, hoc ago: ostendens, quod non est in manu; & potestate hominum operari continenter, sed quod quasi violenter, & contra propriam inclinationem continentiam, & incontinentiam exercet. Ergò continentia, & incontinentia non subduntur humano arbitrio, ita vt quando, & quomodo homines voluerint vtantur continentia, & incontinentia. Et sic huiusmodi facultates, seu rationes humanæ non participant proprietates habituum, nec possunt esse habitus.

VIGESIMO Quinto arguitur: contra vltimam conclusionem ad probãdum, quod continentia, & incontinentia non resideant, aut subiectentur propriè in voluntate. In ea potentia existit quælibet facultas operativa, cuius actus, seu operationes rectificat, vt apparet discurrendo per omnes virtutes, & comparando eas ad proprias potentias, inquibus subiectantur. Sed continentia non habet propriè disponere, aut rectificare actus voluntatis; sed operationes appetitus concupiscibilis, vel irascibilis; quibus resistit, & quos superat. Ergò continentia non subiectatur, & residet tanquam in legitima potentia in voluntate, sed in appetitu concupiscibili, vel irascibili.

VIGESIMO Sexto arguitur; temperantia non subiectatur in voluntate, sed in parte concupiscibili. Ergò idem debet habere continentia. Antecedens constat, & consequentiam probo; continentia, & tẽperantia coincidunt, ita vt idem sit vna, ac alia. Ergò si temperantia subiectatur in appetitu cõcupiscibili; etiam continentia debet subiectari in eodem appetitu, seu potentia. Secundum antecedens probo ex doctrina Senecæ, qui in libro de quatuor virtutibus cardinalibus; nomine temperantiæ ponit continentiam, & omniai, quæ ad temperantiam pertinent, continentiæ attribuit. Ergò continentia, & temperantia inter se coincidunt, ita vt idem sit vna, ac alia; quare eidem potentiæ debent correspondere tanquam proprio subiecto *quo*. Et cum temperantia propriè subiectetur in parte concupiscibili; etiam continẽtia debet subiectari in eodem appetitu, & non in voluntate.

VIGESIMO Septimo arguitur; incontinentia propriè subiectatur in cõcupiscibili. Ergò etiam continentia, quæ est directum illius contrarium, debet subiectari in eodem concupiscibili. Antecedens probo, in ea parte, aut potentia propriè subiectatur, & residet quælibet facultas humana operativa vitiosa, in qua maximè ostendit suam pravitatem, seu malitiam. Sed incontinentia maximè communicat suam pravitatem, & malitiam appetitui concupiscibili, ostendẽdo suum esse pravum, seu malitiosum in tali appetitu: ob quod describens Andronicus incontinentiam dicit; quod incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali. Ergò incontinentia propriè subiectatur inconcupiscibilis, & idem debet habere continentia, quæ est eius contrarium.

VIGESIMO Octavo arguitur; si propter aliquam rationem continentia deberet subiectari in voluntate; maximè quia affert, aut includit electionem. Sed ex hoc non sequitur, quod subiectetur in voluntate, sed potius, quod subiectetur in ratione, seu intellectu. Ergò continentia in intellectu, & non in voluntate debet subiectari. Maior constat ex doctrinis, & probationibus adductis pro quinta conclusione. Et minorem probo; electio enim cum per se afferat comparationem mediorum, circà quæ exercenda est ipsa electio, ad hoc, vt cognita maiori, vel minori convenientia, & vtilitate ipsorũ, vnũ præ alio accipiatur: & cũ comparatio sit proprius actus, & legitimum exercitium rationis, seu intellectus; etiã electio videtur esse proprius actus, & legitimum exercitium rationis. Ergò ex eo quod continentia afferat, seu includat electionem; non sequitur, quod debeat residere in voluntate, sed potius, quod resideat in intellectu. Ac per consequens intellectus, & non voluntas debet esse legitima potentia, cui adsit, seu insit continentia.

CONFIRMATVR Hoc; nam

si

si continentia deberet residere in voluntate ex eo quod habet esse electivum, seu includit aut exercet electionem; sequeretur, quod omnes virtutes morales existerent in voluntate, aut subiectarentur in ea; cum omnes virtutes morales essentialiter contrahant, & habeant rationem habitus electivi, & habeant operari liberè, & electivè. Sed non omnes virtutes morales subiectantur in voluntate; vt apparet in fortitudine, temperantia, liberalitate, mansuetudine, & cæteris alijs, quę pertinent ad partem sensualem, rectificando appetitum concupiscibilem, & irascibilem. Ergò quanvis continentia habeat operari electivè; non ideo sequitur, quod resideat in voluntate, sed optimè componitur, quod subiectetur in alia potentia à voluntate distincta.

VIGESIMO Nono arguitur, si continentia, & incontinentia subiectarentur in voluntate; cum voluntas sit potentia spiritualis; etiam continentia, & incontinentia haberent simile esse. Sed continentia, & incontinentia non videtur habere esse spirituale. Ergò nec possunt subiectari legitimè in voluntate. Maior constat: quia inter formam, & subiectum, in quo recipitur debet dari conformitas, & proportio; ex eo quod vnumquodque recipitur ad modum recipientis. Et minorem probo; si continentia, & incontinentia haberent esse spirituale; non penderent in suo esse, seu constitutione, & conservatione à corpore, vel à materia, sicut nec res spirituales, inquantum tales, dependent à materia; quia sunt superiores respectu illius, & res superiores quatenus tales non dependent ab inferioribus. Sed continentia, & incontinentia dependent in suo esse, seu constitutione; essentia, & existentia à corpore; ob quod dicit Philosophus, in capite quinto sequenti, quod mulieres ratione sexus, seu complexionis corporalis, in quo tantum differunt ab hominibus, non dicuntur continentes, neque incontinentes. Ergò continentia, & incontinentia non habent esse spirituale, neque possunt propriè subiectari in voluntate.

DENIQVE Arguitur ex doctrina, quam tradit Philosophus in capite tertio sequenti; vbi principaliter comparat cõtinentiam, & incontinentiam cum scientia in ordine ad manifestandum; àn cõpatiantur scientia, & incontinentia, vel sint incõpatibiles. Ex qua, quidẽ doctrina sic argumentor. Ea, quæ inter se fundant pugnam, aut repugnantiam in ordine ad hoc, quod compatiantur, vel sint incompatibilia, debent dicere ordinem ad idem subiectum, respectu cuius sint compatibilia, vel incompatibilia. Sed de continentia, & incontinentia in comparatione ad scientiam disputat Philosophus àn compatiantur, vel non compatiantur inter se. Ergò debent respicere idem subiectum, seu pertinere ad eandem potentiam. Sed scientia non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergò etiam continentia, & incontinentia non debent pertinere ad voluntatem, tanquàm ad propriam potentiam, sed debent subiectari in intellectu.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, concesso primo antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem; nego maiorem, quantum ad paritatem absolutè factam, aut sumptam. Vel claritatis gratia illam distinguo; sicut intellectus est principium proximum intelligendi, & voluntas amandi: ita continentia est id, quo proximè, seu immediatè superamus passiones vehementes insurgentes contra rationem; distinguo maiorem; ità, aut sicut quantum ad aliquid, concedo maiorem: ita, aut sicut, absolutè, & quantum ad omnia, nego maiorem. Sed ex eo quod intellectus, & voluntas sunt principia proxima, seu immediata ad intelligendum, & amandum, constituunt veras potentias humanas, distinguo minorem; ex eo quod sunt principia proxima, prima, seu non sunt supponentia alia principia immediatè operativa anteriora, respectu quorum se habeant vt determinationes, & sint principia quasi secundaria, concedo minorem. Ex eo quod sunt principia proxima operativa præcisè, aut quomodocunque, nego minorem; & consequentiam. Quia ratio, ob quam intellectus, & voluntas constituunt veras potentias humans, non est: quia præcisè, aut quomodocunque habent rationem principij immediatè operativi; nàm aliàs cum hæc ratio salvetur in omnibus habitibus; omnes habitus essent verè, & propriè potentiæ humanæ. Sed ratio, ob quam intellectus, & voluntas sunt veræ potentiæ humanæ, est: quia ad humanam naturam consequuntur tanquam proprietates immediatè operativæ primario; id est, non supponentes intra propriã lineam alia principia anteriora, quibus com-

competat, quod sint proximè operativa. Et cũ hoc non salvetur incontinentia, & incontinentia, quæ supponunt aliud principium immediatè operativum, cui adveniunt, & respectu cuius sunt determinationes; quod quidem principium anterius, cui adveniunt, est voluntas: fit consequens; quod ex eo, quod voluntas, & intellectus constituant potentias humanas, non ideò sequitur, quod continentia, & incontinentia fundent, aut constituant veras potentias, sed potius suadetur oppositum.

AD Secundum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, omissa prima parte antecedentis, quantũ ad hoc, quod continentia, & incoutinẽtia sint facultates immediatè activæ, seu operativę distinguendo secundam partẽ, & alias consequuntur ad naturam humanam tanquam proprietates, distinguo antecedens; consequuntur ad naturam humanam quantum ad quoddam esse initiativum pro pensionis, seu specialis inclinationis, quæ apparet in aliquibus individuis præ alijs in ordine ad participandum; & habendum tales facultates secundum suum esse completum, & perfectum, concedo antecedens. Consequũtur ad dictam naturam secundum suum esse completum, & perfectum, nego antecedens. Et consequentiam. Quia ad hoc vt essent vere, & propriè potentiæ deberent consequi ad naturam secundum suũ esse formale, & completum, & cum hoc modo, non consequantur, sed vt sic solum habeantur mediante assuefactione voluntatis; ideò non habent propriè, quod sint potentiæ, sed habitus, aut dispositiones.

AD Tertium argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo maiorem, inter cæteras facultates, aut rationes humanas; proprium est potentiarum, quod se habeant ad vtrunque, hoc est ad bonũ, & malum, distinguo; quod se habeant ad vtrunque per modum primi principij immediate, aut proximè operãtis, omitto maiorem. Quod se habeant ad vtrunque quo modo libet, nego maiorem. Sed cõtinentia, & incontinentia, se habent indifferenter ad vtrunque, distinguo minorem; secundum aliquam rationem, aut consideratione m, omitto minorem. Se habent ad vtrunque per modum principij primi immediate operativi, nego minorem, & consequentiam. Quia intra lineam humanam plura reperiuntur, quę ex se fundant indifferentiam ad vtrunque, & tamen non sunt potentiæ. Species enim intelligibiles, quantum est ex se indifferentes sunt ad bonum, & malum, & plures actus humani secundum propriam speciem sumpti, seu considerati, indifferentiam ostendunt ad bonum, & malum; & tamen nec actus humani cõsiderati secundum suam speciem; nec species intellectuales habent rationem potentiarum; & sic, quanvis continentia, & incontinentia, quantum est ex se, seu secundum absolutam considerationem haberent, aut habeant indifferentiã ad vtrũque, non ideò sequitur, quod sint potentiæ. Præterquam quod continentia, & incontinentia, si propriè, & strictè sumantur, habent determinationem ad vnum extremum contrarietatis: scilicet continentia ad bonum, & incontinentia ad malum.

AD Quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; id, quod intra lineam humanam recipit, & participat determinationes habituales, seu provenientes ab habitibus, habet rationem potentiæ, distinguo maiorem; si tales determinationes suscipiat per modum subiecti, & primi principij proximè operativi in ordine ad perfectè operandum, concedo maiorem. Si tales determinationes habituales, aut provenientes ab habitibus solum suscipiat per modum rationis genericæ, quæ determinatur à proprijs differentijs, seu à speciebus, quæ intra illam continentur, nego maiorem. Sed continentia, & incontinentia recipiunt in se determinationes habituales, seu provenientes ab habitibus, distinguo minorem; suscipiunt tales determinationes, per modum rationis communis, seu genericæ, continentis sub se plures differentias, seu species, omitto minorem. Per modum subiecti, quod media receptione talium determinationum habitualium disponatur benè, vel male in ordine ad operandum proximè; nego minorem, & consequentiam, quia talis modus paticipandi determinationes habituales non sufficit ad constituendam potentiam humanam.

AD Quintum argumentum respondetur; negando maiorem, & ad probationem, concessa maiori, distinguendo minorem; sed continentia, & voluntas eliciunt eundem actum distinguo minorem, diverso modo; hoc est voluntas se habẽs per modum primi principij proximè

mè operativi,&continentia per modum habitus determinantis ipsam voluntatem, concedo minorem. Eliciunt eundem actum eodem modo; ita vt tam voluntas,quam continentia, se habeant per modum principij primi proximè operativi,nego minorem, & consequentiam. Quia ad hoc vt duæ facultates,aut com principia coincidant in ratione potentiæ, non sufficit, quod simul influant in eundem actum;quià si hoc sufficeret ad talem coincidentiã,omnes habitus coinciderent cum suis potentijs ,cùm quibus habent simul cooperari, & influere in proprios actus earum. Sed vltrà convenientiam simultaneam in influendo,exigitur vlterius, quod influant eodem modo; hoc est, per modum primi principij immediatè operativi;&cum hoc non habeant continentia,&incontinentia,ex eo quod præsupponunt voluntatem,vt principium anterius;indè est. Quod continẽtia,& incontinentia non habent coincidentiam cum voluntate;nec ex eo, quod voluntas sit potentia,sequitur,quod continentia, & incontinentia habeant eandem,aut similem rationem.

AD Sextum Argumentum respondetur; negando maiorem.Quià quãdo Aristoteles attribuit virtutibus, quod sint vltimum potentiæ , non asserit in recto, quod virtus sit potentia, sed solùm in aliquo,quod sit vltimum determinativum potentiæ. Et ex hoc non sequitur, quod virtutes debeant esse potentiæ,sicut ex eo , quod punctum terminativum lineæ sit vltimum eiusdem lineæ, non ex eo sequitur, quod tale punctum sit ipsa linea. Quare admisso,quod continentia sit virtus, & quod perfectissimè participet; & induat talem rationem , ex hoc non sequitur, quod sit verè potentia; ita vt attineat ad genus illius.

AD Septimum argumentum respondetur;omissa maiori,distinguendo minorem. Sed in assecutione vehementium delectationum;quæ contra rationẽ insurgunt,datur verè,& propriè incontinentia,distinguo minorem; datur incõtinentia materialis , concedo minorem. Datur incontinentia formalis; nego minorem, & consequentiam. Quia incontinentia,& incontinentia duo debent attendi, & considerari;nempè, & materia, circà quam versatur, & formale exercitium illius;& si attendamus ad materiam verum est;quod delectationes partis concupiscibilis sunt legitima materia circà quam continentia,& incontinentia versantur.Sed si attendamus ad entitatẽ propriam,seu esse formale continentiæ, & incontinentiæ,non datur in delectationibus concupiscibilis, sed solùm in voluntate eligente constãter resistere pravis affectibus,aut operationibus insurgentibus contra rationem,superando eas,per continentiam, & succumbendo illis per incontinentiam; & cum in voluntate nõ dentur propriè, & rigorosè affectus humani habentes rationem passionum;consequens est,quod nec continentia, & incontinentia possunt habere talem rationem.

AD Octavum argumentum respondetur ex doctrina tradita dupliciter; primo negando maiorem. Quia in vsu moderato delectationis eorum, quæ attinent ad cibum, & potum , potest dari abstinentia, & sobrietas; sed circà tales delectationes, & vsum earum nunquam datur continentia, non solùm formalis, verum etiam, nec materialis: quià materia correspondens continentiæ, & incõtinentiæ non sunt delectationes moderatæ;aut parvæ,sed delectationes, & aliæ passiones magnæ insurgentes contra rationem;& cum in vsu moderato delectationis esculentorum , & poculentorum, præcisè sumpto tale vsu, non dentur,aut interveniant magnæ passiones,quæ superentur:consequens est,quod in tali vsu nõ datur,nec potest dari continentia strictè sumpta. Secundo respondetur, dato, & non concesso,quod circà vsum moderatum delectationis rerum sensivilium possit intervenire continẽtia, dicendo;quod in tali vsu , & circà tales delectationes potest intervenire continentia materialis;seu quod datur materia exacta ad hoc vt exerceatur continentia:cæterum non datur cõtinentia formalis propriè sumpta quia hæc dependet ab electione formali resistendi constanter , & perseverandi vsque ad superandas passiones vehementes;quæ obscurantes rationem,intendunt ipsam rationem debellare.Et cum huiusmodi electio non sit passio,vt dictum est consequens apparet,quod nec continentia consistat in passione.

AD Nonum argumentum respondetur; concessa maiori, distinguendo minorem. Sed in ira datur incontinentia, distinguo minorem ; datur incontinentia materialis; si ira sit magna, seu vehemens, omitto minorem. Datur incontinentia formalis , seu propriè sumpta , quantum ad substantiam , & esse essentiale ipsius incontinentiæ,nego mi-

minorem. Ergò incontinentia habet rationem affectus, seu humanæ passionis, distinguo consequens : incontinentia sumpta præcisè materialitèr, seu considerando in ea materiam, circà quam versatur, concedo consequentiam. Incontinentia sumpta formalitèr, seu propriè, & quantum ad suam essentiam, seu substantiam, nego consequentiam. Et hoc est, quod suadetur ex probatione vlterius adducta.

AD Decimum argumentum respondetur ex superius dictis, distinguendo maiorem: secundum Aristotelem continentia, & verecundia inter se assimilantur, distinguo maiorem, quantum ad aliquid, concedo maiorem. Assimilantur absolutè, & quantum ad omnia, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià paritas, quam intendit Aristoteles ostendere inter verecundiam, & incontinentiam reducitur ad hoc, quod habeant ambæ esse mixtum, seu aliquid impediens completam, & perfectissimam rationem virtutis. Et hoc non tollit, quod secundum alia quam plura capita discriminentur; ob quod non obstat, quod verecundia sit timor, & verè participet rationem passionis, ad hoc vt continentia talem rationem non habeat.

AD Vndecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: omne id, quod exercetur inconcupiscibili, & non habet rationem virtutis, debet esse passio pertinens ad illam partem sensualem: distinguo maiorem: si exerceatur in ipso concupiscibili propriè, & formaliter, concedo maiorem. Si exerceatur in ipso concupiscibili solum quasi terminativè, & materialitèr, nego maiorem. Sed continentia, & incontinentia exercentur in ipso concupiscibili, distinguo minorem. Exercentur, quasi terminativè, & purè materialitèr, concedo minorem. Exercentur propriè, & formaliter, nego minorem, & consequentiam. Quia ad huc admisso, & non concesso, (vt alibi paulò inferius fusius, & ex professo contrarium ostendemus) quod continentia, & incontinentia non habeant rationem virtutis; ad hoc vt haberent rationem passionis, erat necessarium, quod continentia, & incontinentia non solum terminativè, & respiciendo tanquàm materiam, partem concupiscibilem, & eius actus, seu operationes, sed propriè, & formaliter exercerentur intrà ipsam potentiam concupiscibilem, aut per eam. Et cum dictæ, facultates non exerceantur intrà ipsum appetitum concupiscibilem sed solum respiciant illum terminativè, seu quasi obiectivè, & de materiali: fit consequens, quod non obseruant, aut participant id, quod necessariò deberent participare, vt essent passiones, ob quod non habent talem rationem.

AD Duodecimum argumentum respondetur, omissa pro nunc maiori, quidquid sit de veritate illius, & concessa prima parte minoris; distinguendo secundam. Sed continentia, & incontinentia conservant indifferentiam ad bonum, & malum, distinguo minorem; continentia, & incontinentia sumptæ in acceptione lata, prout abstrahunt à propria, & impropria, omitto minorē. Continentia, & incontinentia propriè, & strictè acceptæ nego minorem, & consequentiam. Quià quando Aristoteles argumentatur ad suadendum continentiam, & incontinentiam habere prædictam indifferentiam ad bonum, & malum, non loquitur, aut argumentatur ad convincendum aliquid conforme suæ menti, & sententiæ; sed intendit deducere inconveniens. Et aliàs casu, quod ex propria mente arguat, non procedit argumentum de continentia, & incontinentia sumptis in propria, & rigorosa acceptione, sed de continentia, & incontinentia consideratis in acceptione ampla, & impropria.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem: ea, quæ inter se condividuntur, & condistinguntur, debent pertinere ad idem genus, distinguo maiorem: ad idem genus, vel proximum, vel remotum, omitto maiorem. Ad idem genus proximum præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens; ergò continentia continetur sub eodem genere, sub quo continentur aliæ virtutes, distinguo, sub eodem genere, vel remoto, vel proximo, concedo consequentiam. Sub eodem genere proximo nego consequentiam. Vnde ad hoc vt continentia condividatur ab alijs virtutibus, satis est, quod contineatur sub genere qualitatis, quod est genus remotum respectu earum, non autem sub genere habitus.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem de ratione virtutis, absolutè loquendo, est, quod sit habitus, distinguo maiorem; de ratione virtutis perfectæ, & simplicitèr talis; concedo maiorem. De ratione

virtutis quomodocunque sumptæ, nego maiorem. Sed continentia habet quod sit virtus, distinguo minorem; sumpta virtute in acceptione lata, pro dispositione, aut electione virtuosa, habente rationem virtutis secundum quid, concedo minorem. Sumpta virtute in acceptione stricta, nego minorem, & consequentiam. Et hoc modo potest intelligi, & interpretari D. Thomas.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, quod quando Andronicus attribuit continentiæ, quod sit habitus; vel sumit habitum in acceptione lata pro quacunque dispositione virtuosa; vel si loquitur de habitu stricte sumpto, prout condistinguitur à dispositione, & exprimit qualitatem difficile movilem à subiecto, id probabiliter, & probabiliori sententiæ adhærens asservit. Sed ex hoc non abstulit, quod contrarium sit probabile, & quod habeat fundamentum in doctrina Philosophi.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, quod ex illo discursu, quem in præfacto loco format Aristoteles, solum concluditur, quod virtus sit de genere habituum, sumendo habitum in acceptione ampla, quatenus habitus præscindit ab habitu stricte sumpto pro qualitate difficile movili à subiecto, & à dispositione, quæ est facilè movilis. Et idem à simili potest deduci de continentia, sed non quod determinatè habeat rationem habitus stricte sumpti, quod est id, quod in tertia conclusione, tanquam quid probabile negamus.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo antecedens. Et negando consequentiam. Et ad probationem concessa maiori, & minori distinguo consequens. Ergò continentia, & temperantia conveniunt in eodem genere, distinguo consequens, in eodem genere remoto; scilicet qualitatis, concedo consequentiam; in eodem genere proximo, quale est genus habituum, nego consequentiam. Quia etiam si ad prædictam comparationem observetur; quod extrema, quæ inter se comparantur, sint eiusdem generis; tamen non est necessarium, quod genus, in quo fundant convenientiam, debeat esse genus proximum; sed satis est, quod sit genus remotum; & cum hoc salvetur inter temperantiam, & continentiam, convenientes in ratione qualitatis; consequens est; quod ex prædicta comparatione solum suadetur, quod continentia sit qualitas, non autem, quod sit habitus.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: sed incontinentia pertinet ad genus habitus, distinguo minorem. Ad genus habitus, sumpto habitu in acceptione lata, & ampla, prout comprehendit dispositionem, omitto minorem. Sumpto habitu in acceptione stricta, & rigorosa, nego minorem, & consequentiam. Nec contrà hoc vrgent doctrinæ allatæ ex Aristotele: quia quando Aristoteles attribuit continentiæ, quod sit habitus, loquitur de habitu sumpto in acceptione lata, & ampla, secundum quod habitus significat quancunque dispositionem, non autem loquitur de habitu sumpto stricte, & rigorose pro qualitate difficilè movili à subiecto. Et hoc non negavimus in tertia conclusione.

AD Decimum nonum argumentum respondetur; negando primum antecedens. Et ad probationem concessa maiori, distinguo minorem; sed continentia, & incontinentia non sunt qualitates per se afficientes subiectum cum permanentia, distinguo minorem: si considerentur quantum ad actum, seu quantum ad actuale exercitium, omitto minorem. Si considerentur secundum quod afficiunt voluntatem disponendo eam in ordine ad subijciendas, & removendas vehementes passiones; aut fugiendas alias quascunque materias occurrentes, & insurgentes contrà rationem, nego minorem, & consequentiam. Nàm hoc modo permanentia competentissima, sicut exigitur ad rationem habitus, datur in continentia in ordine ad prædictos effectus: & in incontinentia per oppositum ad effectus contrarios; ita vt in eis propriè salvetur ratio habitus, & sic rationem habitus participant; & veri habitus sunt.

AD Vigesimum argumentum respondetur, omissa maiori, distinguendo minorem; sed continentia, & incontinentia non habent determinationem ad bonum, nec ad malum, distinguo minorem; continentia, & incontinentia sumptæ in acceptione ampla; omitto minorem. Continentia, & incõtinentia sumptæ in acceptione stricta, nego minorem, & consequentiam. Quia quando Aristoteles attribuit continentiæ, quod sit mixta, aut loquitur de continentia absolutè sumpta, prout abstrahit à propria, & rigorosa, & ab impropria & sumpta in acceptione lata, vel si loqui-

quitur de continentia, propriè ſumpta; non eſt ſenſus; quod ſit mixta; ideſt, quod in ſe includat aliquam pravam inclinationem ad malum; ſed quod rationepravæ materiæ, circà quam verſatur, aut quam præſupponit, habeat aliquod obſtaculum ad hoc, vt obtineat perfectiſsimam rationem virtutis: ſed quantum eſt ex ſe ſemper conſervat hoc quod eſt determinare ad bonum; obſervando id, quod exigitur ad rationem habitus; & ſic talem rationem obtinet.

AD Vigeſimum Primum argumentum reſpondetur; admiſſa maiori, loquendo de habitibus remanentibus in nudo, & puro eſſe habituum, diſtinguendo minorem. Sed per continentiam, & incontinentiam meremur, & demeremur, diſtinguo minorem; ſecundum aliquam rationem, ſeu ſtatum; hoc eſt, quantum adeſſe actuale exercitum, ſeu quantùm ad ipſarum exercitium, concedo minorem. Abſolutè loquendo, & ſecundùm omnem conſiderationem, & ſtatum, nego minorem, & conſequentiam. Quia quando habitui denegatur meritum, & demeritum, ſolùm loquitur de habitibus remanentibus intra proprium eſſe habituale; non autem ſecundum exercitium, quod eis correſpondet. Quarè quod per continentiam, & incontinentiam mereatur quantum ad earum exercitium; hoc non impedit; quod ſi præciſsè, & ſecundùm ſe nudè conſiderentur; hoc modo non habeant meritum, aut demeritum; & quod vt ſic ſint veri habitus.

AD Vigeſimum Secundum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem conceſſa maiori, diſtinguo minorem. Sed incontinentia non ſe tenet ex parte animę, ſed ex parte corporis; diſtinguo minorem; quantum ad materiam, quam concernit, ſeu circà quam, per ſe loquendo verſatur, concedo minorem. Conſiderando ipſam incontinentiam nudè, & ſecundum ſe precisè, nego minorem, & conſequentiam. Vnde Angelicus Magiſter attingens, & declarans materiam huius argumenti 2.2. quæſtione 156. articulo 1. ad 1. inquit. *Anima humana eſt corporis forma, & habet quaſdam vires corporeis organis vtentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ, quæ ſunt ſinè corporeis inſtrumentis; ideſt, ad actum intellectus, & voluntatis; inquantum ſcilicet intellectus à ſenſu accipit, & voluntas impellitur à paſsione appetitus ſenſitiui. Et ſecundum hoc quià fœmina ſecundum corpus habet quandam debilem complexionem; fit vt impluribus, quod etiam debiliter inhæreat quibuſcunque inhæret. Et ſi rarò in aliquibus aliter accidat, ſecundum illud Prouerbiorum vltimo; mulierem fortem, quis inueniet. Et quia id, quod eſt paruum, vel debile; reputatur quaſi nullum: indè eſt, quod Philoſophus loquitur de mulieribus, quaſi non habentibus iudicium firmum; quamuis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes: quia non ducuntur, quaſi habentes ſolidam rationem, ſed ducuntur, quaſi de facili ſequentes paſsiones.*

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur, quod Philoſophus attribuit cholericis, & melancolicis, quod ſpecialiter ſint incontinentes; non quidem ex eo quod cholera, aut melancholia influant proprie in ipſam incontinentiam conſideratam quantum ad ſuum eſſe formale, & ſubſtantiale; ſed quià ſe habent, vt materia, & occaſio ſpecialiter inducentes, aut deſervientes ad incontinentiam, quæ formaliter, & ſubſtantialiter ſe tenet ex parte animæ, exiſtens in voluntate. Et ſic non habet impedimentum vt ſit verus habitus. Vnde Angelicus Parens vbi proxime inſolutione ad ſecundum ait: *Quod ex impetu paſsionis contingit, quod aliquis ſtatim paſsionem ſequatur ante conſilium rationis. Impetus autem paſsionis prouenire ſolet, vel ex velocitate, ſicut in cholericis, vel ex vehementia, ſicut in melancolicis, qui propter terreſtrem complexionem vehementiſsimè inflamantur; ſicut ècontrariò contingit, quod aliquis non perſiſtat in eo, quod conſiliatum eſt: ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, vt de mulieribus dictum eſt, quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter eandem cauſam, ſicut etiam in mulieribus.* Hoc autem accidit inquantum ex complexione corporis, datur aliqua, *incontinentiæ occaſio, non autem cauſa ſufficiens, vt dictum eſt.*

AD Vigeſimum quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico; quod in illis locis debitè, & legitimè intellectis, non aufertur, quod tàm continentia, quàm incontinentia ſubdantur humano arbitrio; ſed ſolum indicatur vehementia, & magna vis, quæ in materia correſpondente continentiæ, & in-

continentiæ occurrit contra bonum rationis; ad cuius victoriam, seu remotionem videtur necessarium specialissimum auxilium Dei, vt indicatur in loco sapientiæ adducto in argumento: *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Idest, sine speciali auxilio divino. Quare Sanctus Doctor attingens istam materiam in eadem quæstione articulo 2. ad 1. inquit. *Quod homo potest vitare peccatum, & facere bonum, non tamen sinè diuino auxilio, secundum illud Ioannis 15. sinè me nihil potestis facere. Vndè per hoc, quod homo indiget diuino auxilio, ad hoc, quod sit continens, non excluditur, quod incontinentia sit peccatum: quia vt dicitur in octauo Æthicorum; quæ per amicos possumus aliqualitèr per nos possumus.*

AD Vigesimum quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; in ea potentia existit quælibet facultas operativa, cuius actus, seu operationes rectificat, distinguo maiorem: cuius operationes rectificat, influendo in eas, & determinando, & adiuvando potentiam, ad hoc vt tales operationes, seu actus eliciat, concedo maiorem. Cuius operationes rectificat, pugnando contrà eas, & debellando illas, nego maiorem. Sed continentia rectificat actus appetitus concupiscibilis, & irascibilis, distinguo minorem. Rectificat eos, influendo in ipsos, nego minorem. Debellando, & superando, seu removendo eos: concedo minorem, & nego consequentiam. Nàm assistentia, seu residentia facultatum operativarum in potentijs, non desumitur ex rectificatione actuum potentiarum quomodocunque, sed ex rectificatione immediata per influentiam elicitivam, quæ exerceatur in tales actus: & cùm huiusmodi rectificationem non exerceat continentia in aliquo appetitu inferiori, sed in voluntate; fit consequens, quod in voluntate, & non in aliquo alio appetitu debeat continentia existere.

AD Vigesimum sextum argumentum respondetur concedendo primum antecedens. Et negando consequentiam. Et ad probationem distinguo antecedens. Temperantia, & continentia coincidunt, distinguo antecedens: coincidunt materialiter, seu quantum ad quandam materiam, quam ambæ respiciunt, omitto antecedens. Coincidunt entitativè, seu quantum ad suas substantias, & essentias, nego antecedens, & consequentiam. Nàm coincidentia, quam Seneca attribuit temperantiæ, & continentiæ, solum est coincidentia denominativa, & materialis ratione cuiusdam determinatæ materiæ, circà quam ambæ versantur; nam passiones partis concupiscibilis, circà quas immediatè, seu tanquàm circà materiam proximam versatur temperantia; circà easdem etiam passiones, quando sunt vehementes, & speciali vi oppugnantes rationem versatur continentia; non quidem tanquam circà materiam proximam; sed tanquàm circà materiam remotam; respiciendo vt proximam materiam actus, seu electiones voluntatis firmantes animum in ordine ad removendam, seu subijciendam recto dictamini rationis illam materiam remotam. Vndè temperantia, & continentia quantum ad suum esse habituale, seu quantùm ad substantiam, & essentiam non habent coincidentiam, & sic non obstat, quod temperantia subiectetur in appetitu concupiscibili; ad hoc vt continentia solum subiectetur in appetitu rationali; existendo in voluntate.

AD Vigesimum septimum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, distinguo maiorem; in ea potentia existit quælibet facultas humana operativa vitiosa, in qua maximè ostendit suam pravitatem, seu malitiam, distinguo maiorem: quantùm adesse formale, & principale, concedo maiorem. Quantum adesse materiale precisè, nego maiorem. Sed incontinentia maximè ostendit suam pravitatem, seu malitiam in appetitu concupiscibili, distinguo minorem; quantum adesse materiale delectationum vehementium, quibus succumbit, & quas respicit, tanquam materiam, concedo minorem. Quantùm adesse formale, & principale, in quo stat ipsius incontinentiæ malitia, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si in approbatione, & amplexu delectationum sensualium attinentium ad partem concupiscibilem, specialitèr ostendatur malitia, aut pravitas incontinentiæ, quantum ad materiam, seu quantum ad suum esse materiale: tamen quantum adesse formale, & principale magis attenditur ad voluntatem, & eius electionem, quàm ad delectationes sensuales; quia à tali electione dependet omnis pravitas, seu malitia incontinentiæ.

AD Octavum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico; quod etiam si electio exigat comparationem vnius ad aliud; tamen non consistit formali-

malitèr in ea, ſed ſolum præſupponit illam, vt actum dirigentem ipſam; & ſic ex eo quod comparatio, ſeu actus comparativus ſit operatio intellectus, non ideò ſequitur, quod electio ſit actus eiuſdem intellectus, ſed voluntatis: & ſic continentia habens per ſe influere elicitivè in electionem conſtantem, tendentem ad ſuperandas paſsiones vehementes; per ſe etiam habet ſubiectari in voluntate.

AD Confirmationem reſpondetur negando ſequelam. Quià aliud eſt habere eſſe electivum eo modo, quo generaliter attribuitur omnibus virtutibus moralibus: & aliud eſt exercere electionem eo modo, quo convenit cõtinentiæ. Virtutibus enim moralibus generaliter attribuitur, quod habeant eſſe electivum, quaſi ſubiectivè, hoc eſt, inquantum in operando ſubduntur arbitrio, & electioni, non autem quantum ad hoc, quod influant formalitèr, & elicitivè in electionem. Et ad hoc non eſt neceſſarium, quod ſubiectentur in voluntate, ſed ſatis eſt, quod exiſtant in qualibet potentia humana indifferenti ad vtrunque. At verò continentiæ non ſolum attribuitur, nec ſolum convenit, quod ſubdatur humano arbitrio, verum etiam quod eliciat, & formalitèr exerceat conſtantem electionem tendentem ad ſuperandas, & remouendas paſsiones vehementes. Et cum elicientia electionis, ſeu formalis influentia in illam non poſsit haberi, niſi per ipſam voluntatem; conſequens eſt, quod continentia debet ſubiectari in voluntate etiam ſi aliæ plures virtutes morales ſubiectentur in parte ſenſuali, ſeu in appetitibus ſenſitivis; ſcilicet in potentia concupiſcibili, & iraſcibili.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem; ſi continentia, & incontinentia haberent eſſe ſpirituale, non dependerent in ſuo eſſe, ſeu in conſtitutione, & conſeruatione à corpore, diſtinguo maiorem, non dependerent à corpore, tanquam à ratione formali tribuente eis proprium eſſe, ſeu ſubſtantiam, inqua ſtant, ſeu conſiſtunt, concedo maiorem. Non dependerent materialitèr tanquam à materia mediata, ſeu remota, nego maiorem. Sed continentia, & incontinentia dependent in ſuo eſſe, & conſtitutione à corpore diſtinguo minorem: dependent connotativè, ſeu tanquã à materia remota, quam connotant, concedo minorem. Dependent tanquam à ratione formali intrinſicè eas conſtituente, nego minorem, & conſequentiam. Nàm etiam iuſtitia generalitèr loquendo de illa, quantum ad omnes eius ſpecies; & manifeſtius iuſtitia commutativa dependet in ſuo eſſe, & completa conſtitutione à materia corporali, quam cõnotat, ad hoc vt exerceantur commutationes, & tamen hoc non tollit, quod omnis virtus, ſeu ſpecies iuſtitiæ ſit habitus ſpiritualis propiè reſidens in voluntate.

AD Vltimum argumentum reſpondetur diſtinguendo maiorem; ea quæ inter ſe comparata fundant repugnantiam, & incompatibilitatem ad hoc, vt coexiſtant, debent dicere ordinem ad idẽ ſubiectum; diſtinguo maiorem *quod*, ſeu remotum, & radicale, concedo maiorem. Ad idem ſubiectum *quo*, ſeu immediatum præciſè, nego maiorem. Et omiſſa minori; diſtinguo conſequens. Ergò ſcientia, & continentia debent reſpicere idem ſubiectum, diſtinguo; idem ſubiectum quod, & quaſi remotum, concedo conſequentiam. Idem ſubiectum *quo*, & immediatum, nego conſequentiam. Et ſic non obſtat, quod ſcientia ſubiectetur in intellectu ad hoc, vt continentia debeat ſubiectari, & reſidere in voluntate.

CAPVT TERTIVM.

QVONAM PACTO CONTINENTES AGVNT.

LITTERA TEXTVS.



RIMVM Itaque considerandum est, si incontinentes scientes agant, nec ne; & quonam modo scientes. Deinde circà quæ sit incontinens ponendus, & continens. Vtrùm circà voluptatem omnem, atque dolorem: àn circa diffinitas quasdam voluptates, atque dolores. Et vtrum idem sit; an diuersus continens, atque constans. Similitèr, & de cæteris, quæ ad hanc attinent contemplationem. Est autem considerationis initium. Vtrùm continens, & incontinens ijs, circà quæ versantur differant, àn modo. Dico autem sic; vtrum incontinens ex eo solùm sit incontinens; quia circà hæc versatur, àn non: sed ipso modo, an vtrisque. Deinde si continentia, & incontinentia sint circa vniuersa, nec ne? Neque enim circà omnia versatur is, qui est incontinens absolutè, sed circà ea, circà quæ est intemperans. Neque simpliciter se se habet ad illa. Esset enim incontinentia, àc intēperantia idem, sed hoc modo. Nam ille quidem eligens ducitur, putans semper oportere persequi voluptatem præsentem. Incontinens autem non putat quidem, persequitur tamen. Si itaque vera sit opinio, sed non scientia, quæ transgredientes incontinenter homines agunt, nihil refert ad rationem. Non vlli namque eorum, qui opinantur, non ambigunt, sed arbitrantur exactè se scire. Si igitur opinantes ex eo quia remissè credunt magis quam scientes contra suam agent existimationem, nihil differret ab opinione scientia. Sunt enim qui non minus opinioni suæ, quàm alij suæ scientiæ credunt, vt ex Heraclito patet. Sed cum dupliciter dicatur scire (nam, & his, qui scientiam quidem habet, non autem vtitur ipsa: & is, qui vtitur, dicitur scire) hæc inter se se differrent: habentem, inquam scientiam, àt non contemplantem, & habentem, ac contemplantem: agere ea, quæ agere non oportet. Hoc enim videtur absurdum. Sed non si agat, non contemplando. Præterea cum propositionum duo sint modi, nihil prohibet, vt quispiam agat contrarium eius, quod scit, si habeat quidem vtrasque, vniuersali tamen, & non particulari propositione vtatur. Nam ea, quæ aguntur, singularia sunt. Differt autem, & ipsum vniuersale. Nam aliud est in ipso, aliud in re, vt omni hominì sicca conducunt, & hic est homo. Vel siccum est, quod est tale. Sed si hoc sit tale, aut non habet, aut non operatur. Magna igitur per hos emerget vtique differentia modos. Atque adeò vt hoc quidem modo non absurdum esse, alio vero modo mirabile videatur. Præterea fit, vt homines scientiam habeant, alio modo, quam nuper diximus. Nàm in habendo quidem, sed non in vtendo differentem cernimus habitum, vt quispiam, & habeat quodam modo, & non habeat ipsum. Qualis est dormiens, & furens, àc ebrius. At hoc modo disponuntur hi, qui sunt in perturbationibus constituti. Nàm iræ, & cupiditates venereæ, cæteraque similia, corpus etiam manifestè permutant. Atque nonnullos, & in furorem, àc insaniam adigunt. Patet igitur dicendum esse incontinentes perinde se se habere, àtquè hi sunt affecti. Dicere autem eas sententias, quæ à scientia proficiscuntur, nullum est signum. Et enim hi, qui sunt in hisce perturbationibus constituti, demons

monſtrationes, & carmina dicunt Empedoclis. Et qui primum diſcunt, nectunt quidem orationes, ſed non dùm ſciunt. Oportet enim ipſorum inſideant menti, ad quod tempore opus eſt. Quarè putandum eſt, vt hiſtriones poemata recitant: ſic & incontinenter agentes, ſententias dicere. Inſuper, & hoc modo quiſpiam naturaliter inſpexerit cauſam. Opinionum enim, alia eſt vniuerſalis, alia de ſingularibus eſt, quibus ipſe iam præſidet ſenſus. Atque cum ex ipſis ratio fuerit vna: anima concluſum ipſum in contemplandis quidem dicat, in agendis autem rebus continuò agat, neceſsè eſt. Nam ſi omne dulce guſtare oportet, & hoc eſt dulce, vt vnum quid ſingularium: is hoc ſimul, & agat, qui poteſt, nec prohibetur, neceſsè eſt. Cum igitur vna quidem vniuerſalis ineſt opinio guſtare vetans: alia verò dicit, omne dulce voluptatem afferre, & hoc eſſe dulce, hæc autem operatur, atque ineſt fortè cupiditas. Illa quidem hoc fugere dicit, cupiditas autem ducit. Mouere enim partes ſingulas poteſt. Quarè fit, vt à ratione quodam modo, & opinatione incontinenter agatur. Non tamen per ſe contraria, ſed per accidens. Cupiditas enim rectæ rationi, ſed non opinatio aduerſatur. Quarè & propter hoc beſtiæ non ſunt incontinentes: quia non vniuerſalem exiſtimationem, ſed ſingularium imaginationem, atque memoriam habent. Quomodo autem ſoluitur ignoratio, ac rurſus fit incontinens ſciens, eadem eſt ratio, & de ebrio & dormiente, & non eſt huius propria perſcrutationis, quàm quidem a naturalibus audire oportet. Cum autem vltima propoſitio rei ſit ſenſibilis opinatio, atque actuum domina, hanc incontinens, aut non habet dùm eſt in perturbatione: aut ſic habet vt in habendo non ſit ſcire, ſed dicere perindè ac temulentus Empedoclis carmina profert. Et quia terminus extremus non eſt vniuerſalis, nec ad ſcientiam vt vniuerſalis attinet. Atque id accidere videtur, quod Socrates quærebat. Non enim ea, quæ propriè ſcientia eſt, præſente, fit perturbatio: nec ipſa ob perturbationem diſtrahitur, ſed ſenſitiua. De his igitur ſi ſciens, inquam, incontinens, àn non ſciens. Et quonam modo ſciens incontinenter agat, tòt à nobis ſint dicta.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

PROPOSITIS Opinionibus antiquorum circà continentiam & incontinentiam in primo capite; & in ſecundo obiectionibus, quæ circà, aut contra ſingulas prædictas opiniones ſe offerunt; ab hoc tertio capite incipit Ariſtoteles determinare ex propria mente, & ſententia de continentia, & incontinentia: & in hoc præſenti capite præcipuè agit de materia circà quam verſantur; & de cognitione, quam præſupponunt. Et circà hoc aſſumptum quatuor principaliter agit Philoſophus, primo tractat de materia continentiæ, & incontinentiæ comparando eas, tam inter ſe, quàm in ordine ad temperantiam, & intemperantiam. Secundo iterum refert ſententiam illorum antiquorum, qui aſſerebant incontinentiam compati cum opinione, licet non cùm rigoroſa ſcientia; intendentes componere continentiam cum ſententia Socratis, & talem ſententiam reijcit. Tertio reſolvit, & explicat per varias diſtinctiones, quomodo incontinens ſit ſciens, ſeu cognoſcat mala, quæ agit. Quarto tandem, & vltimo deducit quoddam corollarium, & ſolvit quaſdam obiectiones, ſeu dubitationes, declarando amplius præcipuum dubium de modo, quo cognitio ſe habet reſpectu incontinentiæ. Et hæc de littera textus in ſumma.

PRIMA PARS

IN Prima enim parte dicit. *Primum itaque conſiderandum eſt, ſi incontinentes ſcientes agant, nec ne? Et quonam modo ſcientes? Deinde circà quæ ſit incontinens ponendus, & cõtinens. Vtrum circà voluptatem omnem, atque dolorẽ; àn circà diffinitas quaſdam voluptates, atque dolores? Et vtrum idem ſit; an diuerſus continens; atque conſtans. Similiter, & de cæteris, quæ ad hanc attinet contemplationem? Eſt autem conſiderationis initium. Vtrum continens, & incontinens iſs circà, quæ verſantur differant; an modo. Dico autem ſic vtrum incontinens ex eo ſolum ſit incontinens; quià circà hæc verſatur; an non: ſed ipſo modo, àn vtriſque. Deinde ſi continentia, & incontinentia ſint circà vniuerſa; nec ne? Neque enim circà omnia verſatur is; qui eſt incontinens abſolute, ſed*

circà

circà ea, circa quæ eſt intemperans. Neque ſimpliciter ſe ſe habet ad illa. Eſſet enim incontinentia, ac intemperantia idem. Sed hoc modo, nam ille quidem eligens dicitur: putans ſemper oportere perſequi voluptatem præſentem. Incontinens autem non putat quidem, perſequitur tamen.

IN Hoc enim textu; & prima parte præſentis capitis; primo tangit, & proponit Philoſophus præcipuam difficultatem in eodem capite reſolvendam: àn videlicet incontinentes agant ſcientes, aut non: & ſuppoſito, quod agant ſciẽtes, ſeu cognoſcentes; quæ ſcientia, vel cognitio eis competat. Sed quià ad huius reſolutionẽ conducit determinatio aliarum rerum; ideò differt, ſeu detinet declarationem huius difficultatis vſque ad tertiam partem capitis. Et excitat, & reſolvit varia bubia attinentia ad materiam circa quam verſantur continentia, & incontinentia. Et dubitat primò: àn continens, & incontinens verſentur circà eãdem materiam; videlicet circà eaſdem voluptates, & dolores; vel circà determinatas cupiditates, & triſtitias. Secundo dubitat: àn continens ſit idem, àc conſtans: vel in quo differant. Tertio proponit aliud ſpecialius dubium circà continentem, & incontinentem inter ſe comparatos; vtrũ ſcilicet verſẽtur circà diverſas materias, & differãt ratione diſtinctarũ materiarũ, in quibus operantur; àn verò verſentur circà eandem materiam reſpiciendo idem obiectum materiale, & ſolùm differant ex modo operandi circà tale obiectum materiale. Has enim tres difficultates cum omnimoda diſtinctione proponit in præſenti textu Philoſophus.

ET Quod attinet ad primam: quià de illa latiorem ſermonem inſtituit in capite quarto ſequenti, brevem reſolutionem tradit de ea in præſenti dicens; incontinentem non verſari circà omnẽ delectationem; ſed ſolùm circà eam; aut circa eas, circà quas verſatur intemperatus, ait enim: *Neque enim circa omnia verſatur is, qui eſt incontinens abſolutè, ſed circa ea, circa quæ eſt intemperans.* Vnde cum intemperatus ſolùm verſetur circà voluptates, ſeu delectationes; quæ habentur medio tactu; circà eaſdem delectationes verſatur etiam continentia. Et licet nunc non proponat, aut aſſignet Philoſophus rationem huius reſolutionis; tamen poteſt colligi, aut deduci ex his, quæ docet ipſe Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite decimo agens de temperantia, & intemperantia vbi demonſtrat temperantiam, & intemperantiam non verſari circà delectationes ſpirituales, nec circà delectationes, aut voluptates illarum rerum, quæ percipiuntur ſenſu viſus auditus, aut odoratus, ſed ſolùm circà eas quæ percipiuntur, ſenſu guſtus, & præcipuè quæ habentur medio ſenſu tactus. Quià circà illam materiam verſatur quilibet habitus, ex cuius vſu ſubiectum participat denominationem provenientem à tali habitu. Sed quantunvis aliquis delectetur de ſpiritualibus; & de his, quæ videt, audit, & olfacit, ablato ordine ad tactum, nullo modo dicitur temperatus, nec intemperatus; & tamen ſi exceſsivè delectetur in his, quæ percipiuntur per tactum, dicitur, & eſt intẽperatus. Ergò in temperantia ſolùm reſpicit pro materia delectationes, quæ percipiuntur per tactum.

ET Quia eodem modo poteſt ſuaderi nunc propoſita reſolutio, ſeu concluſio fortè omiſit Ariſtoteles adducere, & proponere probationem. Et etiam quià hoc amplius oſtendit in capite ſequenti. Vnde ad præſens poteſt probatio formari ſic. Circà illam materiam propriè verſantur continentia, & incontinẽtia, ex cuius vſu, ſeu exercitatione homines dicuntur continentes, & incontinentes. Sed quantunvis homines reſiſtant delectationibus aliorum vitiorum; vel illis complaceant; dùm modo non reſiſtant, aut complaceant, ſeu delectentur delectationibus pertinentibus ad tactum; non dicuntur continentes, nec incontinentes. Ergò continentia, & incontinentia non reſpiciunt generaliter pro materia omnem delectationem, ſed ſolùm illam, quæ pertinet ad appetitum concupiſcibilem medio ſenſu tactus.

DEINDE Ad idem facit ratio quam adducit Divus Thomas 2. 2. quæſt. 141. art. 4. & quæſt. 155 art. 2. Nam continentia ex ſe importat, & dicit quãdam refrenationem paſsionum, & firmitatem rationalem, qua quis tenet ſe in ordine rationis, reſiſtendo vehementię paſſionum; & eas vicendo laudabiliter; ne procedatur, aut operetur imprudenter contra id, quod exigit, & quod eſt conveniens naturæ rationali, quatenus rationalis eſt. Ergò de ratione continentiæ propriè, & perfectè talis erit verſari circà paſsiones vehementiores, & quæ naturalius, & fortius movent, & maiorem virtutem requirunt vt ſuperentur, & moveãtur. Sed tales ſunt delectationes concupiſcen-

piſcentiæ, quæ habentur mediantè tactu. Ergò circà illas ſolùm, tanquã circa propriam materiam verſatur continentia reſiſtendo eis, & reiciendo, aut removendo illas; & etiam incontinentia amplectendo ipſas, & complacendo in eis contra rectum dictamen rationis.

SED Contrà hoc poteſt obijci: primo:, quià Philoſophus in præſenti textu fatetur; continentiam, & incontinentiam verſari circà eandem materiam circà quam verſantur temperantia, & intemperantia. Sed temperantia, & intẽperantia non verſantur præciſè circà delectationes concupiſcibilis, ſed circà refrenandos, & moderãdos timores mortis. Ergò etiam continentia, & incontinentia debent reſpicere tanquam legitimam materiam eoſdem timores mortis. Maior conſtat ex ipſo textu, & minorem probo; nam virtus, qualis eſt temperantia, ad quam pertinet attemperare; verſatur circa difficilius; nam cum virtus ſit habitus, & habitus ordinetur ad ſuperandas difficultates; quantò ſuperior eſt habitus, tantò maiores difficultates reſpicit vincendas; & cum temperantia ſit vna ex ſuperioribus virtutibus moralibus; vtpotè virtus cardinalis; circà difficilius debet verſari. Sed difficilius apparet moderare, & attemperare timores mortis, quàm refrenare concupiſcentias; ſiquidem ipſi timores ſunt ſuperiores cõcupiſcentijs; vt apparet ex eo quod concupiſcentiæ, & quæcunque aliæ delectationes corporales omittuntur communiter, & per ſe loquendo, contemnuntur interveniente periculo, & timore mortis. Ergò temperantia principalius verſatur circà timores, quam circà delectationes. Et conſequenter, idem debet habere continentia.

SECVNDO; Nam in ſuperiori libro quarto, capite tertio agens Philoſophus de virtute magnanimitatis, dicit; quod ille, qui eſt dignus ſolùm parvis honoribus, & illis dignificat ſe ipſum, talis non eſt magnanimus, ſed temperatus. Sed honores non cauſant delectationem, quæ percipiatur mediante tactu, ſed ſolùm percipiuntur, mediantè conſideratione, ſeu apprehenſione rationis. Ergò temperantia non ſolum verſatur circà delectabilia tactus, ſed circà aliàs quam plures materias: àc per conſequens, idem debet habere continentia, & admitti in illa.

TERTIO Nam cum genus vt teſtatur commune proloquium, ſeu axioma, deſumatur àmateria; omnia illa, quæ ſunt eiuſdem generis. Videntur pertinere ad eandem materiam. Sed omnes delectationes ſenſuales, ſeu quæ percipiuntur medijs ſenſibus; ſunt eius generis ſenſitivi. Ergò pertinent ad eandem materiam, ſeu ſe habent tanquam vna, & eadem materia. Et ſic ad illum habitum; ad quem correſpondent aliquæ, debent correſpondere, aut pertinere omnes, tanquam obiectum materiale. Sed delectationes tactus pertinent ad temperantiam; vt cum Ariſtotele admittimus. Ergò ſimili modo debent pertinere cæteræ aliæ delectationes aliorum ſenſuum. Et idem debet accommodari continentiæ, & incontinentiæ.

DENIQVE Nam ideò temperantia verſatur circà delectationes ſenſibiles concupiſcentiæ; quià tales delectationes, ita ſolent excedere, quod extrahunt homines ab ordine, & bono rationis. Sed etiam delectationes ſpirituales ſolent extrahere homines à bono rationis. Ergò ſicut temperantia verſatur circà delectationes concupiſcibilis moderando, ſeu attemperando eas, & reducendo illas ab ordine rationis; ita ſimiliter debet ſe extendere ad delectationes ſpirituales verſando propriè circà eas. Minorem probo; quià nimia curioſitas ſciendi, & vana gloria ſunt delectationes ſpirituales. Sed in eis poteſt dari immoderantia, & exceſſus, vt aparet in tentatione primorum parentum: quibus ſerpens tentavit per medium exceſsivæ curioſitatis ſciendi; dicẽs: *nequaquam moriemini, ſed eritis ſicut dij ſcientes bonum, & malum.* Ergò etiam delectationes ſpirituales extrahunt homines à bono rationis. Et ſic circà illas debent verſari temperantia, & intemperantia, & continentia, & incontinentia.

Reſpondetur tamen ad primum; quod de ratione virtutis eſt, quod verſetur principaliter circà difficilius, nõ quidem abſolutè, & in omni materia: quià aliàs non daretur niſi vnica tantum virtus; ſed circà difficilius indeterminata materia fundante novam difficultatem vincendam: & ideò ſecundum diverſas difficultates formales, quæ reperiuntur in divitijs magnis, & pravis, ſeu in vſu, & largitione earum dantur duæ virtutes, quæ ſunt liberalitas, & magnificentia, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro quarto capite 1. & 2. & quia etiam circà honores magnos, & parvos occurrit nova formalis difficultas in aſsignando, ſeu inveniendo medium; dantur circà

ca tales honores magnos, & parvos duæ virtutes ſpecie differentes, quales ſunt magnanimitas, & philotimia, vt docet idem Philoſophus in eodem libro capite 3. & quarto. Et cum inconcupiſcibili detur ordo, ſeu tendentia inordinata, ſeu impetus circà delectabilia; indigens refrenatione, & moderatione: circà talia delectabilia verſatur temperantia: refrenando talem impetum: & rectificando talem ordinem, aut deordinationem ad delectabilia, conformitèr ad regulas prudentiæ. Et ſi verum ſit, quod circà exceſsivos timores mortis, & periculorum ſit neceſſaria moderatio, & rectificatio appetitus in homine ſe retrahẽte à proſecutione honeſti; cum tamen hæc moderatio, & attemperatio timoris fiat per animoſitatem, ſeu firmationem animi, attinentem ad fortitudinem, ideò timor, vt moderandus, non eſt propria materia temperantiæ, ſed fortitudinis. Vnde moderatio timoris non impedit, quod temperantia ſolùm verſetur circà delectationes concupiſcibiles, quæ percipiuntur per tactum, & quod circà eaſdem delectationes, ſeu materiam verſentur etiam continentia, & incontinentia.

AD Secundum reſpondetur, quod in illo loco dicit Ariſtoteles; quod qui parvis honoribus eſt contentus, eſt temperans, ibi nomine temperati ſumit non temperantiam ſtrictè, & rigorosè, ſeu cum omni proprietate conſideratam; ſed in acceptione lata, & communiter dicta; quià temperantia ſtricta, & rigoroſa directè verſatur circà affectum internum moderandum, tanquàm circà materiam proximam; hoc eſt, circà delectationes, & dolores, proùt dependent à tactu; & mediante tactu percipiuntur; & aliæ attemperationes, quæ fiunt, aut deſumuntur ab honoribus, ſunt impropriæ, & conſtituentes intemperatum ſolum in acceptione lata, & ampla.

AD Tertium reſpondetur, quod quidquid ſit de modo, quo genus connotat materiam, & deſumitur ab ea; tamen ratio materiæ, ſeu obiecti materialis reſpectu virtutum, & omnium habituum, ſolum ſalvatur in eo, quod participat rationem formalem talis habitus; & cum ratio formalis ſub qua operatur temperantia, non cadat ſupra aliam materiam, præter cupiditates, ſeu delectationes, quæ percipiuntur tactu; vt apparet attendendo, ſeu attentè inſpiciendo, & conſiderando proprium ſpecificativum huius virtutis, proùt diſtingitur à fortitudine, & à reliquis virtutibus: ſit conſequens; quod temperantia ſolum verſatur tanquàm circà proprium obiectum circà delectationes tactus. Et idem obſervant continentia, & incontinentia.

AD Quartum reſpondetur; quod cùm temperantia ſit virtus moralis cardinalis, tendens ad moderandas delectationes excedentes dictamen rationis, ſolum verſatur circà illas, quæ cauſant paſſionem, immutando, & removendo vehementèr ſubiectum à ſua connaturali diſpoſitione; & cum talis immutatio ſolum competat delectationibus concupiſcibilis; quæ ex eo quod ſunt maximæ, & maximè connaturales, & ſenſibiles, habent immutare ſubiectum valdè vehementer; ideò ſolum verſatur circà illas tẽperantia. Et ſic, licèt verum ſit, quod in homine reperiantur aliæ delectationes moderãdæ, & quaſi attẽperandæ: cum tamen illæ non ſint ſenſibiles, nec immutantes ſubiectum, tanquam paſsiones; tales non pertinent ad virtutem temperantiæ, ſed, vel ad humilitatem, vel ad prudentiam, vel ad alias particulares virtutes. Et hæc de reſolutione primæ difficultatis, quam in relato textu proponit Ariſtoteles.

SECVNDVM Dubium reducitur ad hoc: videlicet an, & in quo differant continens, & conſtans.

AD Quod reſpondetur continentiam, & conſtantiam differre in pluribus. Nàm imprimis differunt in hoc, quod continentia verſatur circà delectationes tactus, eas excludendo per electionem, ſeu eligendo magis vivere conformitèr ad rectam rationem ſinè magnis delectationibus ſenſibilibus, quàm vti eis, aut complacere inillis contra dictamen rationis. At verò conſtantia non verſatur directè circà tales delectationes, ſed proprius verſatur circà dolores, & pericula mortis, ſeu circà terribilia: & ſic primò differunt ratione materiæ, circà quam verſantur, ſeu ex parte obiecti materialis.

DEINDE Differunt ſecundo ratione formæ, ſeu obiecti formalis, ſub quo procedunt; nàm continentia propriè, per ſe, & formaliter habet procedere, & operari refrenando, & impediendo ne dentur vehementes delectationes, ſeu ne eligantur, aut approbentur, repellendo, & impediendo effectus earum. Conſtantia autem habet formaliter procedere firmando, & conſervando animum, ſeu animoſitatem, & ſpem in ordine ad ſubſtinen-

tuendum mala, & conſequendum bona. Ergò prædicta extrema etiam differunt ratione obiecti formalis; àc per conſequens, oſtendunt habere diſtinctionem ſpecificam.

TERTIO etiam indicant differentiam ratione lineæ, ad quam pertinét, ſeu ad quam reducuntur. Quia continentia ſpecialis connectitur cum temperantia; & ad eam videtur reduci, ſeu temperantia ad ipſam continentiam, tanquam ad cauſam ſpecialiſsimè conducentem, & deſervientem ad illius conſervationem. Conſtantia autem ſpecialitèr videtur habere, & oſtendere connexionem cum fortitudine; & ad fortitudinem reducit eam ſimul cum perſeverantia Divus Thomas ſecunda ſecundæ quæſtione 137. per totam.

QVARTO Etiam differunt ex parte appetitus, quem principaliter connotant ad rectificandum moraliter. Nam conſtantia dicit ordinem ad appetitum iraſcibilem quem confortat; continentia autem dicit ordinem ad appetitum concupiſcibilem, quem refrenat. Et tandem abſolutè loquendo, & adhærendo doctrine Ariſtotelis, quam proponit in toto hoc libro poſſunt diſtingui; per hoc, quod conſtantia, & perſeverantia habent abſolutè, & ſecundum omnem conſiderationem rationem virtutis, ſecluſa omni admixtione; ob quod eas enumerat, & proponit Divus Thomas loco vbi ſuprà prò partibus potentialibus fortitudinis. Continentia verò ſecundum Ariſtotelem non habet ſimpliciter rationem virtutis, quia habet quandam admixtionem impedientem dictam rationem. Vt ſpecialiter declarat in ſuperiori lib. 4. cap. 9. circà finem. Ex quibus conſtat, quod conſtantia, & continentia inter ſe differunt, & quomodo.

SED Contra hoc obijcies, ea, quę ſolùm differunt ſecundum maiorem, aut minorem extenſionem, ſeu permanẽtiam; non differunt formaliter; & ſubſtantialiter, ſed ſolum accidentaliter, ſecũdum diverſum ſtatum eiuſdem rei. Sed conſtantia; & continentia ſolum differunt ſecundum maiorem, aut minorem extenſionem, & permanentiam. Ergò nõ differunt formaliter, ſeu ſpecificè, ſed ſolùm accidentaliter, & ſecundum differẽtiam ſtatus. Maior conſtat, & minorem probo; ſi enim ſemel data, ſeu exiſtente continentia, detur aliqua detentio, reprimendo cum permanentia delectationes pravas; tunc datur continentia. Ergò continentia, & conſtantia ſolum differunt ſecundum maiorem, & minorem permanentiam; àc per conſequens, ſolùm habent diſtinctionem accidentalem, & non ſubſtantialem, ſeu ſpecificam.

RESPONDETVR Admiſſa maiori, negando minorem. Et ad illius probationem, nego antecedens. Nam etiam ſi continentia, ſeu remotio, & vitatio pravarum delectationum ſenſibilium, ſeu attinentium ad partem concupiſcibilem, duret per longum tempus; ex vi talis durationis in refrenando delectationes, ſeu concupiſcentias, non datur conſtantia, ſed magna, & valde extenſa, & perfecta continentia. Quia licet conſtantia ex ſe exprimat, & dicat permanẽtiam, & firmitatem in bono opere elaborando; tamen non dicit permanentiam, & conſtantiam quomolocunque, ſed infirmando animum ad ſubſtinendum mala, ſeu pericula imminentia: & cum hoc non ſalvetur in permanentia, quę intrà ipſam continentiam ſecundum ſe conſideratam poteſt reperiri. Inde eſt, quod continentia, & conſtantia propriè dictæ nunquam coincidunt formaliter, ſed ſpecificè differunt.

POTERAT Etiam obijci ad probandum, quod ex vltimo capite non differant; ex eo videlicet quod conſtantia ſit virtus ſimpliciter, & continentia non habeat talem rationem. Quià ſicut ſe habet conſtantia in roborando, & firmando animum ad ſubſtinendum; ita pariformiter ſe habet continentia reſpectu temperantiæ in expellendo exceſſivas delectationes. Ergò ſicut illa conſtituit virtutem ſimpliciter talem, quæ ſe habet tanquam pars potentialis fortitudinis; ita etiam hæc, nempè continentia debet conſtituere propriam ſpeciem virtutis, abſque eo quod ex hoc capite differant. Sed quia de hoc fuſius agemus infrà; ideò ab eo nunc ſupersedemus.

TERTIVM Dubium, quod in præſenti tangit, & proponit Philoſophus, eſt. Vtrum comparando inter ſe continentem, & incontinentem, verſentur circà eandem materiam, ita vt ſolùm differant ſecundum diverſas rationes formales; àn vero verſentur circà diverſas materias; ita vt etiam differant ratione diverſi obiecti materialis. Ad quam quidem difficultatem, quanvis clare, & directè non reſpondeat Ariſtoteles; tamen implicitè videtur reſolvere; quod continens, & incontinens verſantur circà eandem

dem

dem materiam, & solùm differunt secundùm diversam rationem formalẽ, sub qua attingunt talem materiam. Nàm sicut se habent inter se temperantia, & intemperantia; sic se habent continentia, & incontinentia; vt sæpè asserit Philosophus. Sed temperantia, & intemperantia versantur circà eandem materiam, nempè circà delectationes concupiscibilis, & solùm differunt secundum diversam, & oppositam rationem formalem, sub qua attingunt talem materiam. Ergò eodem modo debent se habere inter se continentia, & incontinentia; ita vt conveniant in respiciendo eandem materiam; & solùm differant penès diversum modum, aut contrarias rationes formales attingendi talem materiam.

ET Hoc idem assumptum potest confirmari à paritate in reliquis vitijs, & virtutibus, quæ inter se contrariantur in quibus reperitur, quod circà eandem materiam operentur, & eandem materiam respiciant sub diversa ratione formali, ob quod dicitur; quod oppositorum idem est subiectum, seu causa materialis. Ergò cum continentia, & incontinentia inter se habeant contrarietatem, debent habere etiam eandem causam subiectivam, seu materialem.

SED Contra hoc videtur obstare primò; quia continentia solum admittit delectationes moderatas, & solum complacet de illis, quæ prudentiæ conformantur; incontinentia verò versatur circà delectationes, seu cupiditates excessivas, & amplectitur, & prosequitur eas, quæ prudentiæ, seu rectæ rationi sunt valdè contrariæ. Sed delectationes moderatæ, & conformes prudentiæ, & illæ, quæ prudentiæ contrariantur, sunt valdè distinctæ. Ergò continentia, & incontinentia versantur circà distinctas materias, seu per se respiciunt diversa obiecta materialia.

RESPONDETVR, Quod quando asseritur, quod continentia, & incontinẽtia versantur circà eandem materiã, nõ est sensus; quod exerceãtur circà eandem materiã numericã, sed circà eandẽ materiam specificam. Sicut quando dicitur, quod omnes formæ sublunares ad distinctionẽ formarum subsțãtialium cœlestiũ informant eandem materiam sublunarem, quod quidem dictum non intelligitur de eadem materia quantum ad numerum; sed de eadem quantum ad speciem. Et cum delectationes sensuales attinentes ad partem concupiscibilem hoc ipsum habeant; inde est; quod versante continentia circà delectationes moderatas, & incontinentia circà delectationes excessivas, verificatur de illis, quod versentur circà eandem materiam. Præter quàm quod continentia, & incontinentia directè respiciunt, & propriè versantur circà eaſdem delectationes sensibiles excessivas; continentia quidem eas repellendo, & refrenando; incontinentia verò eas amplectendo, & in illis complacendo; & sic semper salvatur, quod versentur circà eandem materiam.

TANDEM Concludit hunc præsentem textum Aristoteles dicens: quod cum continentia, & incontinentia versentur circà eandem materiam, circà quam versatur temperantia, & intemperantia. Est animadvertendum; quod non versantur eodem modo: quia si eodem modo versarentur; iam respicerent idem formale specificativum, & non distinguerentur temperans, & continens; nec incontinens, & intemperans, sed essent idem. Et vt de modo, quo differunt constet, illum explicat docens; quod incontinens, & intemperans formalitèr differunt per hoc, quod intemperatus operatur turpia eligens, non quomodocunque, sed ex iudicio, quo putat tales turpes voluptates semper esse sequendas, aut prosequendas; quia operatur ex habitu firmitèr, & permanentèr inclinante ad eas cum prædicta quasi ignorantia, & securitate. At verò incontinens operans turpia, non admittit illa per simile iudicium, sed quasi per impetum, & subitam inconsiderationem; seu per digressionem à scientia, quam præsupponit dictantem delectationes excessivas esse turpes; & non esse sequendas; inquit enim Philosophus: *Nàm intemperans eligens ducitur putans semper oportere persequi voluptatem præsentem. Incontinens autem non putat quidem, prosequitur tamen.* Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte capitis sic prosequitur Philosophus. *Si itaque vera sit opinio, sed non scientia, qua trasgredientes incontinentes homines agunt. Nihil refert ad rationem. Non nulli namque eorum, qui opinantur, non ambigunt, sed arbitrantur exactè se scire. Si igitur opinantes, ex eo quia remisse credunt, magis quam scientes, contrà*

trà ſuam agent exiſtimationẽ, nihil differret ab opinione ſcientia. Sunt enim qui non minus opinione ſuæ, quam alij ſuæ ſcientiæ credunt, vt ex Heraclito patet.

IN Hac ſecunda parte iterum in examen vocat, & adducit Ariſtoteles illam opinionem antiquorum, qua intendebant, conciliare, ſeu componere ſententiam Socratis cum incontinentia: diſtinguendo inter ſcientiam ſtrictè ſumptam, & opinionem, dicentes; quod quanvis incontinentia non poſsit ſtare cum ſcientia propriè, & rigorosè ſumpta de malo, ſeu de opere pravo exequendo; tamen poteſt compati cum opinione, ſeu cognitione opinativa talis operis pravi. Et contrà hanc ſententiam ſic inſurgit in præſenti Philoſophus. Idem inconveniens ſequitur in hac ſententia; ſeu eadem difficultas manet inconciliatione, ſeu in compoſitione opinionis, ſeu cognitionis opinativæ mali exequendi per incontinentiam cum ipſa incontinentia, àc datur in ſcientia operis pravi cum eadẽ incontinẽtia. Ergò ſicut ſcientia operis pravi obſtat ad incontinentiam, & nõ eſt compatibilis cum ea, ſimiliter opinio obſtabit, & non poterit compati, ſeu conciliari cum continentia. Antecedens ſic probat Philoſophus: ideò in hac ſententia antiquorum, non compatiuntur ſcientia pravi operis agendi, & incontinentia, per quam tale opus exequitur; quià cum ipſa ſcientia ſit quid fortiſsimum, & validiſsimum, non poteſt vinci, ſeu ſuperari ab appetitu ſenſibili inferiori. Sed etiam opinio ſolet habere eandem firmitatem, àc habet ſcientia. Ergò ſi propter valorem, fortitudinem, & firmitatem ſcientiæ non poteſt ipſa ſcientia ſuperari ab appetitu, nec poteſt componi cum incontinentia; cum opinio etiam habeat eandem fortitudinem, & firmitatem; ſimilitèr non poterit ſuperari ab appetitu, nec compati cum incontinentia. Cætera patent, & minorem probat Ariſtoteles exemplo Heraclitj, qui habuit opinionem de eo, quod nihil erat permanens, ſed omnia erant in continuo motu; ità vt non daretur veritas ſtabilis, ſicut requiritur ad rationem ſcientiæ; ob quod non admittebat ſcientias; & huic opinioni, cui aſſenſum etiam præbuit Cratillus, ità adhærebant Cratillus, & Hæraclitus, ſicut quilibet alius habens ſcientiam adhæret concluſioni ſcientificæ. Ergò opinio ſaltim aliquando, aut apud aliquos habet eandem firmitatem, àc habet ſcientia. Et conſequenter, habet eandem difficultatem ad hoc, vt componatur cum incontinentia.

SED Dices; quod cum ſcientia per ſe, & ſemper ſit de neceſſarijs; & quæ aliter ſe habere non poſſunt; ità vt ſemper habeatur per demonſtrationem; & opinio ſit de contingentibus, & fallibilibus, quæ aliter ſe habere poſſunt; nunquam poteſt opinio pervenire ad talem ſtatum, quod habeat eandem, aut ſimilem fortitudinem, & firmitatem, ac habet ſcientia. Et ſic non currit, aut intervenit vtrobique eadem difficultas ad componendam incontinentiam.

SED Contra hoc eſt; nàm etiam ſi verum ſit, quod attendendo ad entitatem, & ſubſtantiam ſcientiæ, & opinionis: opinio nunquam adæquet valorem, & firmitatem ſcientiæ; quia non vtitur, aut nititur principijs ità ſolidis, tamèn quantum ad modum firmandi, & cauſandi aſſenſum poterit æquivalere. Ad eum modum, quo ſi attendamus ad fundamenta, ſeu ad principia, à quibus cauſantur ſcientia, & error; ſecundum iſtam conſiderationem error non poteſt æquivalere ſcientiæ; quià error nititur principijs falſis; & ſcientia vtitur, & nititur principijs non ſolum veris, ſed etiam neceſſarijs. Et ſi attendamus ad modum, quo in errore firmantur, qui habent conſcientiam erroneam; invenitur, quod firmantur, & adhærent errori eadem ſecuritate, àc ſi error eſſet ſcientia. Ergò hoc ipſum poterit contingere in opinione. Quare opinio ſecundum modum firmandi, & dirigendi circà agibilia, habet eandem vim, àc habet ſcientia. Et conſequenter, eadem difficultas verſatur circà vnam, àc circà alteram.

SED Dices iterum; quod etiam quantum ad modum firmandi intellectum, & intelligentem, datur magnum diſcrimen inter ſcientiam, & opinionem. Quia ſcientia non ſolum habet firmitatem, & infallibilitatem attendendo ad ſuam ſubſtantiam, ſeu ſpeciem, & ad principia, ex quibus cauſatur, & generatur; verum etiam in dirigendo, & firmando in ordine ad operandum, habet talem modum, vt non relinquat locum dubitandi circà proprium obiectum, aut formidinem de oppoſito. Opinio autem, prætèr hoc, quod in ſua entitate, & ſubſtantia non eſt habens, ſeu continens ſecuritatem, & in-

fallibilitatem; adhùc in modo firmandi non tollit, quominus de suo obiecto possit esse aliqualis dubitatio, & aliqua suspicio, aut timor de opposito; quia alias non esset opinio. Ergo omnibus modis salvatur semper discrimen inter scientiam, & opinionem in modo firmandi intellectum. Et sic nullo modo invenitur in opinione, quod habeat eandem firmitatem, ac habet scientia: & ideò quanvis scientia non possit componi cum incontinentia; tamen opinio poterit componi, & compati cum illa.

SED Contra hoc est: quia etiam si attenta natura opinionis, secundum se exposcat firmare intellectum prædicto modo; tamen contingere potest vt apparet in exemplo adducto Heracliti, & Cratilli; quod saltim per accidens, & ratione conditionis, aut dispositionis subiecti, firment ipsum subiectum ad modum scientiæ. Sicut contingit in habitibus, & dispositionibus. Nàm habitus per se, & secundùm suam naturam petunt firmitèr adhærere subiecto; & tamen statim vt generantur, etiam si habeant substantiam, & naturam habitus; in illo statu quantum ad modum non habent, quod sint difficile moviles à subiecto. Et èconversò quælibet dispositio, secundum se, seu secundum suam naturam exigit, quod sit facilè movilis, seu separabilis à subiecto; & hoc non obstante, potest per accidens contingere: quod dispositio induat modum habitus, & ab extrinseco fiat facilè movilis à subiecto; vt apparet in febre ethica. Ergò similitèr quanvis opinio secundùm se exigat, seu exposcat non firmare subiectum intelligens, cui adest; ad modum, quo illum firmat, & fortificat scientia; tamen aliquando poterit id habere, causando eandem difficultatem, ac causat scientia in ordine ad componendum se cùm incontinentia.

DEINDE; Quia ideò præmissa, seu præsupposita scientia de pravo opere, non potest appetitus, movere, aut inclinari ad opus malum: quià circà malum: quatenus malum est; seu cognitum vt tale, non potest dari prosecutio spontanea, seu voluntaria. Sed per opinionem proponitur etiam clarè, & distinctè opus pravum, vt tale. Ergò non poterit dari prosecutio voluntaria circà illud. Et consequentèr, sicut non potest vinci cognitio scientifica operis pravi ab appetitu; similiter, nec cognitio operativa poterit vinci, aut superari.

SED Dices, quod cum opinio sit de his, quæ possunt aliter se habere; potest variari, seu mutari & sic relinquit locum ad hoc, vt appetitus possit operari contra id; quod proponitur per opinionem. Quod non currit in scientia; quæ cum sit de necessarijs, & quæ alitèr se habere non possunt; non potest superari aliquando; ob quod non remanet locus ad hoc, vt appetitus operetur contrà dictamen scientificum: & sic non potest componi scientia operis pravi cum incontinentia, etiam si compatiatur opinio; ita vt præmissa cognitione opinativa talis operis, possit dari incontinentia.

CONTRA Hoc enim est: quià vel locus, quem relinquit opinio ad hoc vt appetitus operetur contra dictamen opinativum, vel est locus compositus cum ipsa opinione; ita vt in sensu composito, permanente opinione, seu dictamine opinativo operis pravi, possit appetitus spontaneè prosequi tale opus; vel est locus divisus; hoc est quia opinio potest variari, & deficere; potest postea per aliud dictamen proponi contrarium primæ opinionis; & tunc appetitus poterit regulari per illud secundum dictamen, operando contra primum, & exequendo sub ratione boni, quod per primam opinionem proponebatur, vt malum, seu vt defectuosum, & pravum. Et si solutio procedit in primo sensu; in contrarium manet cum omnibus suis virtutibus argumentum factum. Quia dum opinio, aut dictamen opinativum practicum permanet, proponitur vt malum, seu vt pravum, & contrarium rectæ rationi, & regulis prudentiæ, opus efficiendum. Sed circà malum, vt malum est; seu vt cognitum, & propositum vt tale, non potest dari prosecutio voluntaria appetitus: cum actus prosecutionis spontaneæ solum versetur circà bonum formalitèr, vt tale. Ergò quem ad modum in sensu composito datur incompatibilitas, seu repugnantia scientiæ operis pravi cum incontinentia executiva talis operis; similitèr datur incompatibilitas opinionis permanentis, seu perdurantis cum eadem incontinentia.

ET Confirmatur; quia stante

conſcientia probabili de aliquo opere efficiendo; talis conſcientia obligat ad hoc vt tale opus efficiendum, vel non efficiendum commenſuretur cum illa; ita vt ſi contrarium exequatur, non ſit ex fide, & ſit peccatum; vt communitèr docetur in materia de conſcientia. Ergò opinio dum permanet, habet, vim, & rationem regulæ reſpectu actuum appetitus: ità vt appetitus debeat conformari cum dictamine opinativo practico. Sed appetitus non poteſt proſequi malum propoſitum, vt malum. Ergò quando datur opinio proponens aliquod opus agendum, vt pravum, durante illa opinione, non poteſt appetitus proſequi illud malum. Et conſequenter, nec opinio poteſt compati cum incontinentia.

SED Dices, quod ſtante conſcientia probabili, ſeu opinativa de aliquo opere agendo, poteſt operari contra talem conſcientiam, quanvis peccando; vt conſtat ex omnibus peccatis, quæ contrà dictam conſcientiam committuntur. Ergò etiam ſtante opinione dictante aliquod opus eſſe pravum, & non agendum, poterit tamen licèt peccaminosè exequi tale opus conſiliando, & componendo opinionem operis mali cum incontinentia.

SED Contrà hoc eſt; quià licet permanente conſcientia probabili virtualiter; poſsit agi, aut operari contrà illam peccando; tamen id non provenit; ex eo quod appetitus formaliter reguletur per talem conſcientiam; ſed quia cum poſſet, & deberet regulari per tale dictamen; voluntas tamen illud contemnit, & movet ad formandum aliud, per quod repræſentetur tale obiectum, aut opus agendum ſub ratione boni; & licet non honeſti; ad minus vtilis, vel delectabilis. Vndè reſpectu opinionis datur digreſio; ſeu quaſi oblivio, & non formalis permanentia ad formaliter regulandum appetitum. Ergò in caſu, quo opinio formaliter permaneat, appetitus non poteſt operari contrà illam; nec incontinentia poteſt componi cum opinione.

SI Autem inſolutione ſuperius tradita de loco, quem relinquit opinio ad hoc, vt contrà ipſam opinionem operetur appetitus, loquitur in ſenſu diviſo; ergò iàm nullum diſcrimen datur inter ſcientiam, & opinionem. Nàm ſicut opinio poteſt deficere, ſeu variari; etiam ſcientia poteſt deficere, vel per oblivionem, vel per generationem habitus erronei contrarij; in quo caſu nullum eſt inconveniens, quod appetitus operetur contra id, quod ſcientia dictabat, quando in eſſe, ſeu ſtatu ſcientiæ conſervabatur. Ergò quantum ad regulationem appetitus abſolute parificantur, ſeu aſsimilantur ſcientia, & opinio. Et ſic, vel vtraque, vel neutra debet compati cum incontinentia.

NEC Valet ſi recurratur ad libertatem voluntatis dicendo; quod per ſcientiam ligatur libertas; ex eo quod ſcientia eſt de neceſſarijs; quarè per eam voluntas determinatur ad vnum abſque eo quod poſsit appetere aliud, quod non currit in opinione, quæ cùm ſit de variabilibus, ſeu de contingentibus, proponit obiectum modo variabili, & contingenti ſinè reſtrictione, aut determinatione ad vnum, ſeu cum indifferentia ad hoc vt operetur pro ſuo libito, quod volverit, ſeu magis ei placuerit.

SED Contra hoc eſt, quia neceſsitas, quæ attenditur in ſcientijs, per ſe non pertinet ad appetitum. Ergò quod ſcientia agat de neceſſarijs, & opinio de contingentibus; non aufert, aut impedit, quo minus appetitus ſe habeat vtroque modo reſpectu omnium. Antecedens ſic oſtendo, reſpectu poſsibilium datur vera ſcientia; ſeu in poſsibilibus ſalvatur vera neceſsitas, quæ adeſſe, & ſtatum ſcientiæ exigitur. Et in exiſtentibus datur contingentia, quæ pertinet ad rationem opinionis. Sed circà poſsibilia, vt poſsibilia, & neceſſaria ſunt, nulla proſecutio datur, nec poteſt dari in appetitu; ex eo quod etiam ſi ſint neceſſaria, nullam bonitatem habent: & circà exiſtentia, adhuc vt contingentia ſunt datur amor. Ergò neceſsitas, & contingentia, quæ pertinent ad opinionem, & ſcientiam, nihil referunt ad hoc vt ratione neceſsitatis ſcientiæ, voluntas debeat determinari ad amandum; vel odio habendum infallibiliter; & vt ratione opinionis maneat libera ad vtrunque. Et hæc de ſecunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia quidem parte capitis dicit Philosophus. *Si itaque vera sit opinio, sed non scientia, qua transgredientes incontinenter homines agunt. Sed cum dupliciter dicatur scire (nàm, & is, qui scientiam, quidem habet, non autem vtitur ipsa; & is, qui vtitur, dicitur scire) hæc inter se se differet: habentem, inquam scientiam; at non contemplantem; & habentem, àc contemplantem agere ea, quæ agere non oportet. Hoc enim videtur absurdum. Sed non si agat non contemplando. Præterea cùm propositionum duo sint modi, nihil prohibet, vt quispiam agat contrarium eius, quod scit; si habeat quidem vtraque, vniuersali tamen, & particulari propositione vtatur. Nam ea, quæ aguntur singularia sunt. Differt autem, & ipsum vniuersale. Nàm aliud est in ipso; aliud in re. Vt omni homini sicca conducunt. Et is est homo; vel siccum est quod tale. Sed si hoc sit tale, aut non habet, aut non operatur. Magna igitur per hos emergit differentia modos. Atque adeo, vt hoc quidem modo non absurdum esse; alio vero modo mirabile videatur. Præterea fit, vt homines scientiam habeant alio modo, quam nuper diximus. Nàm in habendo quidem, sed in vtendo differentem cernimus habitum, vt quispiam, & habeat quodam modo, & non habeat ipsum. Qualis est dormiens, & furens, ac ebrius. At hoc modo disponuntur hi, qui sunt in perturbationibus constituti. Nàm iræ, & cupiditates venereæ, cæteraque similia, corpus etiam manifestè permutant, atque non nullos in furorem, & in saniam adigunt. Patet igitur dicendum esse incontinentes perindè se se habere, atque hi sunt affecti. Dicere autem eas sententias, quæ à scientia proficiscuntur, nullum est signum. Etenim hi, qui sunt in hisce perturbationibus constituti, demonstrationes, & carmina dicunt Empedoclis. Et qui primum dicunt, nectunt quidem orationes, sed non dùm sciunt. Oportet enim ipsorum insideant menti. Ad quod tempore opus est. Quare putandum est vt histriones poemata recitant, sic, & incontinenter agentes sententias dicere. Insuper, & hoc modo quispiam naturaliter inspexerit causam. Opinionum enim, alia est vniuersalis; alia de singularibus est, quibus iàm ipse præsidet sensus. Atque cùm ex ipsis ratio fuerit vna. Anima concluſum ipsum incontemplandis quidem dicat, in agendis autem rebus, continuò agat, necesse est. Nàm si omne dulce gustare oportet, & hoc est dulce, vt vnum quid singularium; is hoc simul, & agat, qui potest, nec prohibetur, necesse est. Cum igitur vna vniuersalis ineſt opinio, gustare vetant. Alia verò dicit omne dulce voluptatem afferre, & hoc esse dulce. Hæc autem operatur, atque ineſt fortè cupiditas. Illa quidem hoc fugere dicit; cupiditas autem ducit. Mouere enim partes singulas potest. Quarè fit, vt à ratione quodam modo, & opinione incontinenter agatur. Non tamen per se contraria, sed per accidens. Cupiditas enim rectæ rationi, sed non opinatio aduersatur.*

IN Hac parte resolvit Aristoteles, quo modo incontinens agat sciens, seu ex scientia. Et hoc manifestat dupliciter; primo tradendo triplicem distinctionem de scientia, & modo habendi ipsam. Secundo ostendendo specialiter modum, quo scientia practica procedit in dirigendo appetitum circà agenda, & in quo potest stare fallacia appetitus, seu impedimentum, ne reguletur per scientiam. Et quantum ad primum modum resolutionis dicit, quod scientia potest dupliciter haberi; scilicet vel in habitu, seu actu primo; vel in exercitio, seu actu secundo. Tunc enim aliquis habet scientiã in habitu, quãdo conservãdo ipsum habitum scientificum, non vtitur illo; vt apparet in Philosopho, vel Mathematico, aut Methaphisyco dormiente, vel habente digressionem considerationis ad alias materias extra illas scientias. Tunc vero datur scientia in actu secundo, quando in exercitio efficitur, seu considerator demonstratio, vt si Mathematicus actualiter habeat hanc cognitionem. Omne id; quod habet tres angulos æquales duobus rectis, est triangulum. Sed hæc figura habet tres angulos æquales duobus rectis. Ergò hæc figura est triangularis. Vel si Philosophus habeat in exercitio istam cognitionẽ sciẽtificã. Omne corpus graue extractũ à centro habet moueri deorsum. Sed lapis est corpus graue. Ergò si extrahatur à cẽtro, exiget moueri deorsũ.

ET Præmissa hac distinctione scientiæ habitualis, & actualis; dicit; quod loquendo de scientia habituali, nullum est inconueniens; quod habens scientiam habitualem, seu in habitu de opere pravo exequendo; operetur incontinenter; quià cum scientia habitualis compatiatur secum digressionem ad alia, & actualem considerationem alterius rei diversæ potentis mouere appetitum ad exequendum contrarium: inde fit, scientiam habitualem de opere pravo exequendo, posse compati, & componi cùm ipsa incontinentia; non verò scientia actualis. Quia hoc, inquit Philosophus, videtur absurdũ. Quoniam cum sciẽtia actua-

lis

lis non compatiatur secum digressionem ad aliud, nec propositionem contrarij illius, quod per ipsam scientiam actualem cognoscitur, & circà id, quod proponitur appetitui, vt malum, non possit appetitus habere prosecutionem: ideò scientia actualis non compatitur cum incontinẽtia. Et eodem modo potest philosophari de opinione, conformiter ad doctrinam, quam tradit Aristoteles in textu antecedenti impugnando sententiam antiquorum, & efficiendo paritatem inter scientiam, & opinionem.

SECVNDO Resolvit Philosophus difficultatem propositam per aliã distinctionem, & dicit, quod ad generationem, & conservationem scientiæ actualis concurrunt duæ propositiones; quarum vna, nempè maior est vniversalis; & altera videlicet minor, singularis; vt videre est in ista demonstratione. Omnis homo est admirativus. Et Petrus est homo. Ergò Petrus est admirativus. Circà hanc enim scientiam, & specialiter in practicis, potest dari cognitio actualis de maiori; ignorando minorem. Et tunc poterit stare, quod appetitus non reguletur per illam scientiam, quæ in vniversali habetur, dummodo non detur cognitio actualis minoris propositionis singularis. Quia tunc non habetur scientia completè, sicut exigitur ad movendum appetitũ; sed talis scientia vniversalis poterit adulterari, seu distrahi, & variari per aliam propositionem particularem subsumptã, moventem ad contrarium. Si autem habeatur actualis cognitio vtriusque præmissæ, seu vtriusque principij, à quibus causatur scientia, non solùm quantum ad rationem vniversalem, verum etiam quantum ad rationem singularem determinantem ipsum opus agendum; tunc non potest compati scientia pravi operis agendi cum incontinentia. Et de hoc apponit duplex exemplum Aristoteles, hoc modo. Omne siccum est conveniens homini. Sed hoc est siccum. Ergò hoc est conveniens homini. Aliter ponit idem exemplum sic: omne alimentum siccum est conveniens homini. Sed hic est homo. Ergò huic est conveniens alimentum siccum. Ad denotandum, quod minor, quæ est propositio singularis dupliciter potest se habere respectu cognoscentis; scilicet, aut taliter quod sit nota in re, aut secundum se, & secundum suam propriam rationem, & naturam, vt apparet in primo exemplo. Vel taliter quod minor propositio non solùm sit nota secundum se, sed etiam quoad nos, seu quoad ipsum cognoscentem; vt videre est in secundo exemplo. Et si minor propositio sit nota primo modo; ita vt possit occultari cognoscenti; tunc potest præmissa scientia vniversali, moveri appetitus contra illam, etiam si actualiter cognoscatur; quia determinatio illius vniversalitatis ad operandum quæ càusatur per minorem, potest fieri taliter, quod ad hoc præstet locum. Si autem propositio minor determinans, & applicans scientiam vniversalem primæ propositionis ad opus, sit nota secundo modo; sic non potest occultari cognoscenti, nec relinquit locum ad hoc, vt actualiter possit fieri alia contraria propositio, seu repræsentatio appetitui. Et hoc modo non potest componi scientia cum incontinentia.

TERTIO Resolvit Philosophus propositam difficultatem sub alia distinctione, & dicit, quod habere scientiam in habitu, seu scientiam habitualem, potest contingere dupliciter; nempe vel solutam & expeditam; ita vt habens talem scientiam sit in statu, & dispositione, vt possit libere vti illa scientia, prout communiter dicitur de habitibus; quod illis vtimur cum volumus, vt apparet in Philosopho, aut Mathematico, quando habentes animum sanum, quietum, & expertem omnis perturbationis, sunt vigilantes; quamvis respectu talium scientiarum sint otiosi, seu non habentes actualem considerationem de illis: vel scientia habitualis, quæ habetur, potest esse ligata, seu impedita; ita vt habens illam, taliter sit dispositus, quod non possit vti illo habitu, seu scientia habituali; vt videre est in Logico, aut Methaphisyco dormientibus, aut ebrijs, seu habentibus lytargum, vel frenitidem. In quibus licet scientia conservetur, quoad substantiam habitus; tamen quantum ad vsum, & efficatiam dirigendi, aut excitandi appetitum sunt, quasi non essent.

QVA Quidem distinctione præmissa dicit Philosophus. Quod si aliquod esset inconveniens in eo, quod incontinens ageret ex scientia; esset, si ageret ex scientia actuali, vel habituali soluta, seu expedita: sed in eo quod agat ex scientia ligata, nullum est inconveniens. Et cum in incontinenti ex vehementia passionum insurgentium; scientia quasi ligetur, & vsus illius impediatur, ratione perturbationis, quam causat concupiscentia:

ideò ſtat optimè, quod incontinens agat hoc modo ex ſcientia habituali, abſque eo quod aliquod abſurdum ſequatur.

SED Contra hanc doctrinam, & reſolutionem obijcit ſibi ipſi Ariſtoteles. Incontinentes non habent ſcientiam ligatam, ſed multoties illam habent expeditam, vtendo ea, & illam declarando. Et tamen contra talem ſcientiam expeditam operantur incontinenter. Ergò nõ ſalvatur benè per hanc diſtinctionem, & doctrinam traditam, quod incontinentes agant ex ſcientia. Antecedens probatur, quia incontinentes exiſtentes in vehementi paſsione ſolent dicere, quod mulieres pulchræ ſunt vitandæ, ſeu fugiendæ, nè ſint cauſa, vel occaſio pravæ cupiditatis circà venerea. Et guloſi etiam quando ſunt excitati à vehementi gula, quod varietas pulmenti non eſt conveniens ad ſanitatem. Et tamen exequuntur contrarium illius, quod intelligunt, & declarant. Ergò incontinentes habendo ſcientiam ſolutam, & expeditam ad vſum illius operantur incontinentèr; & conſequenter nõ ſolum per habitũ ſcientiæ ligatæ, ſeu impeditę, verum etiam per habitum expeditum, & per actualem vſum illius, ſeu contrà actualem vſum ſcientiæ habent incontinentes operari incontinentèr.

AD Hanc obiectionem reſpondet Philoſophus, quod incontinentes loquendo aliquando contrariũ illius, quod exequuntur, non aſſentiunt propriè illis dictis, nec in intellectu habent firmitatẽ exactam ad rationem ſcientiæ; cùius inditium eſt, quod ſpontaneè, ſeu voluntariè, & nulla cauſa extrinſeca ad id cogente, faciunt contrarium; & ſi prolationibus firmitèr præſtarent aſſenſum, qualitet eſt de ratione ſcientiæ conformarentur cum illis, & non agerent oppoſitum. Vndè aliquando ſunt ſimulatores, qui dicunt vnum, & ſentiunt aliud, aliquando ſunt ſimiles hiſtrionibus, qui in ſcena multoties referunt carmina, quæ non intelligunt. Vel ſimiles pueris, qui in ſcola proferunt, & canunt orationes, quas non penetrant, ſeu non intelligunt, vel carmina Empedoclis, quæ à paucis intelliguntur, ex eo quod obſcuriſsimè ſcripſit. Vel ſunt ſimiles Mathematico ebrio facienti, ſeu proferenti demonſtrationes mathematicas, dum eſt in ebritate: qui nõ intelligit tales demonſtrationes, nec ſciẽtificum aſſenſum eis præbet. Et cum ſic ſe habeat in caſu propoſito incontinens reſpectu illius, quod profert; inde eſt, quod nunquam operatur contra ſcientiam expeditam, ſed contrà ſcientiam impeditam, ſeu ligatam.

DEINDE Magis propriè, & conformitèr ad modum procedendi ſcientiæ practicæ, per quam dirigitur, ſeu regulatur appetitus, reſolvit Ariſtoteles propoſitam difficultatem. Et pro huius doctrinæ declaratione eſt animadvertendum, quod ad eum modum, quo in proceſſu ſpeculativo ad generandam, ſeu exercendam ſcientiam præmittuntur, ſeu proponuntur duo principia, ſeu duæ præmiſſæ, quarum, regulari, ſeu ordinario modo procedendo; vna eſt ſingularis: nempè minor, & altera videlicet maior eſt vniverſalis; & ex his cauſatur concluſio ſpeculativa; in qua ſtat, ſeu conſiſtit propria ratio ſcientiæ; ita in proceſſu practico in ordine ad deducendam concluſionem agendam, ſeu exequendam, proponuntur duæ præmiſſæ, ſeu vt loquitur Ariſtoteles, duæ opiniones; vna vniverſalis, & alia particularis; ex quibus deducitur concluſio practica exequenda. Exẽpli gratia; poſita hac propoſitione vniverſali: omne opus turpe eſt fugiendum, ſed luxuriari eſt opus turpe. Ergò opus luxuriandi eſt fugiendum. Ecce concluſionem practicam deductam ad modum quo deducuntur ſpeculativæ.

SED Rurſus eſt valdè notanda differentia, quæ reperitur in linea ſpeculativa, & in practica ad diſponendas præmiſſas, & deducendas concluſiones. Quià in linea ſpeculativa concluſio abſolutè, & neceſſariò conſequitur ad principia per locum intrinſecum, independenter ab aliqua cauſa extrinſeca, ſeu circunſtantia impediente ſequælam. Vnde de ſyllogiſmo ſpeculativo abſolutè verificatur diffinitio ſyllogiſmi dicens; quod ſyllogiſmus eſt oratio, in qua quibuſdam poſitis, & conceſsis, nempè præmiſsis, neceſsè eſt aliud evenire, ſeu concluſionem ſequi; ex eo quod habet neceſſariam connexionem cum præmiſsis propoſsitis ad inferendum. At verò in practicis cum illatio fiat in ordine ad operationem exercendam, reſpiciendo ipſum opus tanquam finis diſcurſus; & opus, quod in re exercetur, dependeat à quam pluribus circunſtantijs; nempè loci, temporis, virtutis expeditæ operantis, & cæteris alijs, quæ refert Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite 1. ideò concluſio non deducitur abſolutè, ſed cùm dependentia à circunſtantijs obſervandis; & cum iſtæ circunſtantiæ, vtpotè accidentia, poſsint, vel

vel occultari, vel vari ari, vel ex diuersis capitibus, diuerso modo repræsentari; ideò præstant locum ad hoc, vt scientia vniuersalis, in qua fundantur, aut amitat vim propriam, & non dirigat secundum id, ad quod ipsa per se ipsam tendit. Vel confirmant illam, & determinant ad hoc vt hic, & nunc dirigat ad effectum quem per se dictat: exempli gratia, posita hac propositione vniuersali. Omne dulce est gustandum, quando, vbi, & quo modo oportet solum. Hæc enim scientia contenta in hac propositione vniuersali maiori potest dupliciter determinari per minorem. Nempè, vel declarando verè, & integrè omnes circunstantias occurrentes, & dicendo: sed circà hoc dulce, quod datur præsens, non occurrunt omnes circunstantiæ obseruandæ conformitèr ad regulas prudentiæ. Ergò hoc dulce non est gustandum, sed fugiendum est à gustu, seu perceptione illius. Et sic proposita, & habita scientia practica, non potest dari incontinentia contra illam. Quià sic deducta proponit appetitui firmam regulam, & relinquit locum dictamini defectuoso, ratione cuius appetitus operetur vitiosè.

ALIO Modo prædicta propositio vniuersalis ex commotione, seu agitatione passionis concupiscibilis perturbantis sensus, & impedientis veram, & legitimam repræsentationem specierum potest determinari per aliam propositionem minorem, in qua, vel occultentur circunstantiæ, vel vitientur sub aliqua formalitate boni vtilis, aut delectabilis, dicendo; omne dulce solum est gustandum quando, & quo modo oportet. Sed modo oportet gustare hoc dulce: quià est delectabile. Ergò modo hoc dulce est gustandum, qui apparet proprius discursus formatus ab Eva ad prosequendum comestionem pomi prohibiti. Et cum hoc modo non proponantur circunstantiæ, quæ secundum propositionem vniuersalem deberent obseruari; ideò contrà illam scientiam; quià non est debitè applicata, operatur incontinens, non obstante, quod poterat, & debebat illam applicare debito modo; ob quod operatur contrà rationem, & conscientiam, etiam si non formalem, virtualem tamen; & opus, quod exequitur est vitiosum, seu iniquum.

EX Quibus liquet incontinentem posse aliquando operari contrà scientiam, seu rationem, & quando, & quo modo operatur contrà illam; operatur enim contrà scientiam vniuersalem dictantem, quo modo opus esset exequendum secundum pravam applicationem, seu determinationem, quæ efficitur ratione perturbationis causatæ à passione appetitus concupiscibilis, per quam determinationem pravam, & imprudentem movetur appetitus ad prosequendum, & operandum malum, eo modo, quo manet expositum. Et hæc de tertia parte capitis.

QVARTA PARS.

IN Quarta parte capitis sic concludit Aristoteles: *Quarè, & propter hoc bestiæ non sunt incontinentes. Quia non vniuersalem existimationem; sed singularium imaginationem, atque memoriam habent. Quo modo autem soluitur ignoratio; ac rursus fit incontinens, sciens, eadem est ratio, & de ebrio, & dormiente, & non est huius propria perscutationis, quam quidem à naturalibus audire oportet. Cum autem vltima propositio rei sit sensibilis opinatio, ac actuum domina; hanc incontinens, aut non habet, dum est in perturbatione, aut sic habet, vt in habendo non sit scire, sed dicere perinde ac temulentus Empedoclis carmina profert. Et quia terminus extremus non est vniuersalis, nec ad scientiam vt vniuersalis attinet; atque id accidere videtur, quod Socrates quærebat. Non enim ea, quæ propriè scientia est, præsente fit perturbatio, nec ipsa ob perturbationem distrahitur, sed sensitiua. De his igitur si sciens, inquàm incontinens, an non sciens. Et quo modo sciens incontinentèr agat, tot à nobis sint dicta.*

IN Hac vltima parte, primò deducit Aristoteles quoddam corollarium ex dictis: videlicet quod incontinens non potest esse sine ratione, aut scientia in vniuersali; ità vt ad incontinentiam non sufficiat concupiscentia, seu opus pravum sinè ratione, seu scientia. Et ratiò est: quia ablata scientia vniuersali, etiam si remaneat appetitus, & detur executio eiusdem operis pravi quoad substantiam, non datur incontinentia. Ergo incontinentia necessariò dependet à scientia vniuersali, & illam præsupponit. Antecedens probo; nàm si pollutio, aut accessio ad non suam, vel aliud quodcunque opus, quod præsupponens notitiam obiecti, esset opus incontinentiæ; si enim huiusmodi opera exequantur purè ignorantèr, vel causa somni, vel ex alia simili ratione, secundùm esse, & considerationem moralem, non computantur

tur inter opera incontinentiæ, vt omnes admittunt, & fatentur. Ergò ablata scientia proponente in vniversali, saltim implicitè, & virtualitèr notitiam operis exequendi, opus, quod exequitur, non est moralitèr incontinens. Et consequētèr incontinentia necessario exigit scientiam vniversalem præbentem notitiam de opere exequendo.

ET Ex hoc infert Philosophus, quod in bestijs non potest reperiri incōtinentia. Et hoc assertum suadet hac ratione. Ad hoc vt detur incontinentia debet præmitti, seu præsupponi scientia vniversalis, seu cognitio operis exequendi sub propositione vniversali. Sed in bestijs non potest dari huiusmodi scientia, seu cognitio vniversalis. Ergò nec potest dari incontinentia. Maior ex dictis patet. Et minorem probat Aristoteles: bestiæ solum habent cognitionem sensitivam, vt est manifestum. Sed per cognitionem sensitivam solùm cognoscuntur singularia; siquidem vniversale, vt tale, solùm est obiectum præceptibile ab intellectu. Ergò in bestijs non potest dari cognitio, seu scientia in vniversali. Et consequentèr, nec potest dari incontinentia.

DEINDE Inquirit Philosophus quomodo causetur, seu contingat, quod antè executionem operis incontinentis; ipse incontinens habeat scientiam de illo pravo opere, & posteà quando movetur ad executionem illius pravi operis; videatur talem scientiam non habere: & tandem commisso, seu executo tali opere, rursus ipsa scientia adsit, declarando improbitatem, & condemnando eius executionem. Vndè enim provenit talis occultatio, & apparientia scientiæ.

AD Quod respondet ipse Philosophus, quod ad eum modum, quo scientia obfuscatur, seu occultatur, & apparet in ebrio, & dormiente in diversis temporibus, in quibus dormit, & est ebrius, & in quibus est vigilans, & solutus ab ebrietate; ità vt ante quàm dormiat, aut incidat in ebrietatem, habeat legitimum vsum, seu assensum de illa scientia; & tamen accedente somno, aut ebrietate, scientia obscuratur, & quasi occultatur. Et rursus deficiente somno, & ebrietate iterum adest ipsa scientia, & debitus vsus illius; ità pariformitèr contingit in incontinentia; ita vt ante, & post perturbationem passionum scientia sit soluta, & expedita ad debitum illius vsum; tempore verò, quo passio est perturbans incontinentem; tunc scientia est ligata, & impedita, nec habeat vsum legitimum, quem ex sua natura exigit.

ET Si rursus specialius inquiratur de modo causalitatis, quo somnum, & vigilia, ebrietas, & solutio ab ipsa, causent ligationem, & solutionem scientiæ.

RESPONDET Philosopus hoc magis pertinere ad Philosophum naturalem, agentem tanquàm de propria materia de somno, & vigilia, quàm ad Philosophum moralem. Ideòque ad physicam esse recurrendum pro solutione nè confundantur materiæ, & transeamus de genere in genus.

ET Tandem insinuat Aristoteles solutionem rationis dubitandi, quæ superius bis est proposita in faborem sententiæ Socratis; & quæ est fundamentū illius. Nàm scientia est quid validissimum, & fortissimum; vtpotè dictamen invariabile, & quod alitèr se habere nō potest. Ergò cum appetitus non habeat talem firmitatem constantiam, & invariabilitatem, scientia est fortior appetitu. Sed id, quod est fortius, non potest superari à minus forti. Ergò nec scientia potest superari ab appetitu. Et sic incontinens non potest agere ex scientia.

AD Quod respondetur; quod scientia potest dupliciter considerari; nempé vel soluta, & expedita ad dirigendum, & coincidendum secundum suam propriam naturam, & exigentiam; & secundùm istam considerationem; quia appetitus est minus fortis, non potest operari contra ipsam scientiam, vincendo ipsam. Vel potest scientia esse ligata, & impedita ratione commotionis, seu perturbationis, quam causat concupiscentia, & hoc modo ligata: quià tunc non exercet suas vires, potest superari ab appetitu inferiori; sicut, & miles fortissimus ligatus potest superari à muliere, vel à puero debilissimo. Et hæc

de toto capite tertio.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum continentia, & incontinentia habeant rationem vitij & virtutis, & quomodo?

IN Toto hoc tractatu intendit principalitèr Aristoteles manifestare proprium esse, seu conceptum, & rationem continentiæ, & incontinentiæ, per ordinem ad materiam, circà quam versantur, & circà quam exercentur; & per ordinem ad alias virtutes, & vitia, tàm ex his, quæ pertinent ad genus intellectuale, quàm ex illis, quæ pertinent ad lineam moralem. Vndè in præsenti capite videtur attingere Aristoteles tres comparationes continentiæ, & incontinentiæ; primò enim comparat continentiam, & incontinentiam ad scientiam, & opiniones, quæ sunt facultates attinentes ad lineam intellectualem: dicens: *Primum itaque considerandum est, si incontinentes, scientes agant nec ne: & quonam modo scientes?* Secundo comparat continentiã, & incontinentiã ad materiã, ad quam fundant habitudinẽ vt in ea exerceantur. Dicens: *Deinde circà quæ sit ponendus incontinens, & incontinens.* Et tertio comparat incontinentiam ad intemperantiam, quæ est vitium morale, seu pertinens ad genus, seu lineam moralium, inquiens: *Neque enim circà omnia versatur is, qui est incontinens absolute, sed circà ea, quæ est intemperans.* Et quià habitudinem, quam fundant, & habent continentia, & incontinentia ad materiam, in qua agunt, seu exercentur, fusius, seu copiosus, & magis ex professo considerat Philosophus in sequentibus capitibus, quàm in hoc præsenti; ideò omissà ista consideratione materiæ ad alia capita sequentia: nunc solùm instituimus novam disputationem circà alias comparationes, quas proponit Philosophus: inquirendo circà eas; vtrum continentia habeat rationem virtutis, & incontinentia rationem vitij; & quomodo vtrique competat, seu conveniat talis ratio virtutis, aut vitij.

PRO Cuius difficultatis propositæ clara resolutione: noto primò, quod duo sunt, quæ exiguntur ad legitimam, & completam constitutionem virtutis humanæ, quorum alterum attinet ad rationem generis, & stat in eo, quod virtus sit habitus. Et alterum se tenet ex parte differentiæ, & reducitur ad hoc, quod sit mediocritas rationis, seu mediocritas fundans, & habens conformitatem cum recta ratione; ità vt bonum faciat habentem, & opus eius bonum reddat. Et pariformitèr ad constitutionem vitij requiritur, & ratio generalis, seu generica habitus; & pro ratione differentiali exigitur oppositio ad rectam rationem, ità vt omne vitium humanum habeat, quasi rationem extremi deviantis à medio, seu mediocritate, quam statuit, aut assignat recta ratio sequendam, & observandam. Quarè controversia, & principalis disputatio reducitur ad hoc, vt resolvamus, & declaremus: àn continentia participet verè, & propriè rationem habitus electivi, consistentis in mediocritate cõformitatis ad rectam rationem; vel non participet. Et per oppositum incontinentia habeat, quod sit habitus extremus devians, seu declinans, & recedens à mediocritate, quam dictat recta ratio, quod observetur in operationibus, & rebus humanis.

NOTO Secundo, quod cum virtutes humanæ sint in duplici differentia; ex eo quod aliæ sunt intellectuales, seu attinentes ad rectificationem, & perfectionem intellectus; & aliæ sunt morales, seu determinantes, disponentes, & perficienteshumanas inclinationes, & residentes in potentijs appetitivis; ideò de vtroque genere virtutis potest controverti, & disputari; àn continentia induat rationem virtutis, & incontinentia rationem vitij. In ordine ad quod præstat assumptum legitimum Aristoteles; dùm in præsenti capite comparat continentiam, & incontinentiam ad scientiam attinentem ad lineam intellectivam; & etiam in eodem capite, & clarius, & cum maiori diffusione in aliquibus ex sequentibus capitibus comparat continentiam, & incontinentiam ad temperantiam, & intemperantiam, quæ sunt virtus, & vitium attinens ad lineam moralem.

NOTO Tertio quod supposito: quod continentia constituat veram, & perfectam virtutem humanam; cum tamen dicat ordinem ad plures, & valdè diversas materias, attinentes ad partem, seu appetitum, tàm concupiscibilem, quàm irascibilem; ita vt detur continentia iræ, & continentia concupiscentiæ, vt sequentibus capitibus demonstrat Aris-

Aristoteles; remanet difficultas; an circà illas diuersas materias, quas concernit, & circà quas operatur, continentia quidem benè operando, & incontinentia inordinatè, & contra rectam rationem procedendo: multiplicentur species virtutis; & vitiorum; taliter quod continentia constituat speciem subalternam virtutis, & incontinentia vitium subalternum. An vero constituant vnam speciem determinatam, & infimam; continentia quidem virtutis, & incontinentia vitij.

NOTO Quartò quod cum intrà lineam virtutum humanarum dentur varij gradus perfectionis, quià aliæ sunt nobiliores, & præstantiores alijs, vt intellectuales, quæ ex suo genere sunt perfectiores moralibus; & intra lineam determinatam intellectualium: aliæ sint excellentiores alijs; quod etiam reperitur intra determinatam lineam, aut genus virtutum moralium; difficultas remanet circà continentiam: supposito, quod sit virtus, quam graduationem, locum, aut sedem habeat inter reliquas virtutes. An enim sit perfectior, vel minus porfecta alijs virtutibus.

SIT Prima conclusio; continentia propriè, & strictè sumpta constituit veram virtutem humanam, habentem propriè, & simpliciter rationem talis virtutis. Hæc conclusio deducitur ex varijs doctrinis Philosophi; & primo ex prima diffinitione, quam de virtute tradit Aristoteles in superiori libro 2. capite 6. dum dicit: quod virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Sed hoc salvatur verè, & propriè incontinentia. Ergò continentia debet habere veram rationem humanæ virtutis. Maior est doctrina Aristotelis ab omnibus admissa. Et minorem probo: continentia enim per se, & secundum suam propriam rationem habet determinare, & firmare hominem in ordine ad hoc, vt superet, repellat, & removeat pravas cupiditates, seu vehementes passiones insurgentes contra rationem: ostendens se, quàsi vigilans, & constans custos rectæ rationis. Sed in hoc reperitur propriè cõstitutio hominis inesse perfecto, & perfectissimo modo humano operandi; vt per se patet. Ergò inipla continentia salvatur, quod faciat bonum, & bene operantem hominem habentem ipsam in quo stat ratio humanæ virtutis. Ac per consequens, continentia verè, & propriè debet esse virtus humana.

SECVNDO Suadetur ex secunda, & principaliori diffinitione virtutis, quam in eodem capite tradit Philosophus; dum dicit, quod virtus humana est habitus electivus in mediocritate cõsistens, prout sapiens determinaverit. Id est, habitus electivus determinans ad operandum conformiter ad rectam rationem. Sed continentia imprimis habet rationem habitus electivi; cùm dicat qualitatem permanentem adquisitam per actus humanos voluntarios, & liberos, & inclinantem ad eliciendos alios similes actus: deinde observat mediocritatem rationis; cùm per se solum ordinetur ad superandum, & removendum illud, quod se ostendit contrarium rationi, in quantum à ratione declinat, seu ipsi rationi quomodocunque opponitur; vt ex legitimo conceptu continentiæ, & ex tota doctrina, quam de eadem continentia adducit Aristoteles in toto hoc tractatu constat. Ergò ratio legitima, seu legitimè exacta ad constitutionem humanæ virtutis, salvatur incontinentia, & sic continentia debet esse humana virtus.

SED Dices, continentiam non habere rationem habitus propriè, & strictè sumpti, sed solum habere, aut quod sit dispositio condistincta ab habitu; aut quod sit quidam affectus, aut electio voluntatis determinans removere passiones vehementes, aut aliud quodcunque agendum occurrens, quod habeat declinationem à regulis, & mediocritate exacta à recta ratione: quare continenaia non videtur includere omnia requisita exacta ad constituendam veram virtutem humanam, & sic non potest huiusmodi virtutem fundare, aut constituere.

SED Contra hoc insurgo; quià respectu continentiæ dantur, & salvantur omnia legitima requisita, & causæ conducentes ad generandum, & constituendum habitum. Ergò continentia debet esse verus habitus. Antecedens probo; requisita necessaria, & causæ conducentes ad generationem habitus, sunt plures actus humani, seu humana assuefactio. Vt constat ex doctrina, quam tradit Philosophus in superiori libro 2. capite 1. assignans distinctionem inter potentiam, & habitum, & modum generationis, seu productionis vtriusque. Sed intra lineam, spheram, & proprium modum operandi continentiæ datur humana essuefactio; nam sicut insurgente vna vehementissima passione, seu tentatione, datur vnus actus, seu exercitatio continentiæ, versans circà superationem, & remotionem illius vehemen-

hementis paſsionis: rurſus poterit inſurgere alia ſimilis paſsio, & ſecundo poterit dari alius actus continentiæ ſuperans, & removens talem paſsionem: & deinde tertio, & frequentiſsimè id ipſum poterit contingere. Ergò intra continentiam ſalvantur requiſita ad cauſandum, & conſtituendum habitum; & ſic continentia debet induere rationem habitus propriè, & ſtrictè ſumpti. Sine eo quod ex deffectu talis rationis amittat, quod ſit verè, & propriè virtus humana.

QVOD Amplius confirmari, & declarari poteſt exemplo, ſeu ſimilitudine, & paritate deſumpta ab alijs virtutibus; nàm ideò fortitudo, liberalitas, manſuetudo, & aliæ ſimiles virtutes habent ſtrictè, verè, & propriè rationem habitus; quià ſunt qualitates permanentes relictæ, ſeu adquiſitæ ex multiplicatione, ſeu aſſuefactione ſimilium actuum. Sed etiã incontinentia reperitur, quod ſit qualitas habens permanentiam, & quod ad ſui permanentiam præſupponat aſſuefactionem humanam, ſeu multiplicationem ſimilium actuum. Ergò eadem ratio reperitur, & datur in ipſa continentia ad hoc vt conſtituat habitum, & ſit habitus vere, & ſtrictè ſumptus, àc datur in liberalitate, fortitudine, & manſuetudine, & alijs ſimilibus virtutibus; & ſic eodem modo debet habere rationem habitus, & etiam participare rationem virtutis.

DEINDE Suadetur concluſio ex alia doctrina, quam tradit Philoſophus in capite nono ſequenti; dum ait: *Continens enim talis eſt, vt nihil præter rationem ob voluntas corporis agat. Et temperans etiam talis eſt. Sed illæ quidem habet prauas cupiditatem, hic autem non habet.* Quæ quidem doctrina multa meditanda continet pro ſolutione argumentorum, quæ contrà iſtam primam concluſionem occurrunt obijcienda, præcipuè ex doctrinis varijs quæ in Ariſtotele reperiuntur. Quià in ea aſsignatur ratio ſimilitudinis, aut conformitatis, quam habet continentia cum tẽperantia; & ratio diſcriminis, ob quam videtur aliquam mixtionem includere, ſeu à ratione virtutis deficere. De quo amplius, fuſius, & clarius loquemur. Et quod ad præſens attinet ex adducta doctrina ſuadetur primò propoſita concluſio in hunc modum.

RATIO Virtutis propriè conſiſtit in eo, quod ſit facultas activa, ſeu operativa conformiter ad rationem: ita vt illa virtus ſit maior, quæ magis accedit ad rationẽ, & amplius eſt conſervativa boni illius, vt in varijs locis demonſtrat Angelicus Magiſter; & præcipuè 2. 2. quæſtione 123. articulo 12. & quæſtione 141. articulo 8. Sed continentia ex ſe, & per ſe propriè habet, quod ſit facultas activa, ſeu operativa conformiter ad rationem, vt expreſsè aſſerit Ariſtoteles in relato textu: *Continens enim talis eſt, vt nihil præter rationem, ob voluntatem corporis agat.* Ergò ratio virtutis propriè ſalvatur in continentia. Ac per conſequens, continentia debet habere vere, & propriè rationem virtutis humanæ.

CONFIRMATVR Hoc; quià eundem modum procedendi, & operandi attribuit Philoſophus continentiæ, àc temperantiæ, dum dicit. *Et temperans etiã talis eſt.* Sed temperantia ex ſe, & ſecundum proprium modum procedendi, & operandi habet, quod ſit vera, & perfectiſsima virtus humana ſimpliciter talis. Ergò etiam continentia ex ſe, & ſecundum ſuampropriam rationem, & modum procedendi, & operandi debet habere quod propriè participet, & conſervet rationem virtutis humanæ.

EANDEM Concluſionem docet Angelicus Magiſter 2. 2. quæſtione 155. articulo 1. in argumento ſed contra, vbi ſequens efformat ratiociniũ; omnis habitus, qui per ſe, & per habitudinem ad conſiderationem, ſeu iudicium prudentium, habet, quod ſit laudabilis; habet etiam, quod ſit habitus virtuoſus; cùm intra genus moris laus ſolum fundetur in virtute, & ad virtutem conſequatur. Sed continentia ſecundum ſuam propriam rationem, & per habitudinem, ſeu reſpectum ad iudicium, ſeu conſiderationem prudentium habet, quod ſit habitus laudabilis. Ergò in ipſa continentia reperitur id, quod attinet ad rationem virtutis. Et ſic debet eſſe vera virtus humana. Quam rationem pautioribus verbis proponit Sanctus Doctor, dicens; *Omnis habitus laudabilis videtur eſſe virtus. Sed continentia eſt huiuſmodi, dicit enim Andronicus, quod continentia eſt habitus in victus a delectatione. Ergo continentia eſt virtus.*

DEINDE Idem aſſumptum comprobat: & confirmat in fine corporis, dicens; quod ſi in virtutibus attendamus ad effectum, quem cauſant, non reperitur incontinentia, quod habeat, aut cauſet effectum ſimilem illis effectibus, quos cauſant, & præſtant reliquæ virtutes: quià tem-

temperantia ex se habet disponere appetitum concupiscibilem, talitèr atemperando, & moderando ipsum, vt non sinat, quod stante, aut existente ipsa temperantia, insurgant vehementes passiones in ipso concupiscibili. Et pariformitèr fortitudo talitèr se habet, quod dùm permanet in appetitu irascibili, ipsum cohibet, disponit, & modificat, talitèr quod dum fortitudo adest in illo appetitu non insurgunt iræ, aut audatiæ vehementes. At verò continentia respectu talium passionum, aut malorum occurrentium in ordine ad quæ obiecta ostendit, & exercet resistentiam, non solùm non impedit, quod talia mala insurgant, & occurrant; verum illa connotat, & ea, necessariò præsupponit ad suam exercitationem. Et ob hanc causam dicit D. Thomas, quod Aristoteles denegat continentiæ, quod habeat rationem virtutis eo modo, aut secundum illum gradum perfectionis, quo convenit talis constitutio alijs virtutibus; sed non quia absolutè auferat, aut debeat auferri, & denegari continentiæ, quod constituat veram virtutem humanam.

INQVIT Enim Angelicus Magister. *Alij vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentijs pravis, sed quæ in eo vehementer existunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam septimo libro Æthicorum. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis; inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, nè ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitiuus subditur rationi sic, vt in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideò Philosophus dicit in quarto Æthicorum, quod continentia non est virtus, sed quædam mixtæ; inquantum scilicet habet aliquid de virtute; & in aliquo deficit à virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum possumus dicere, continentiam esse virtutem.*

EX Qua doctrina debitè intellecta sic argumentor in favorem propositæ conclusionis: ratio, ob quam Aristoteles, & D. Thomas denegant continentiæ, quod habeat rationem virtutis, cum illa perfectione, & remotione mali, sub qua aliæ virtutes talem rationem participant, est: quia præmittit, aut præsupponit materiam defectuosam, & obtendentem repugnantiam cum esse virtuoso, aut statu virtutis. Sed hoc non obstat, vt continentia simplicitèr, & perfectissimè participet rationem virtutis, & constituat talem virtutem; etiam si non constituat eam eodem modo, àc aliæ virtutes, quæ nullum defectum, aut materiam defectuosam permittunt. Ergò conformitèr ad doctrinam Aristotelis, & D. Thomæ, quànvis verum sit; quod continentia non obseruet in omnibus modum constituendi virtutem, qui salvatur, aut reperitur in alijs virtutibus; tamen hoc non aufert, quod verè, & simplicitèr constituat virtutem. Maior continet rationem quam Aristoteles implicitè, & D. Thomas explicitè, & clarissimè assignant, ad restringendum modum continendi virtutem incontinentia. Et minorem probo; non minus permittit, aut supponit commissionem operis pravi pœnitentia, quæ est habitus inclinans ad dolendum de peccatis commissis, quàm continentia, vt manifestè apparet vtriusque rationem legitimè, & propriè considerando. Sed pœnitentia non obstante, quod præmittat, aut necessariò supponat ad eius propriam exercitationem, malum, seu turpè factum commissum; tamen verè, propriè, & simplicitèr participat, & habet rationem virtutis, vt demonstrat D. Thomas 3. parte, quæstione 85. articulo 1. Ergò similiter non debet obstare, quod continentia præmittat, & præsupponat pravam materiam, seu vehementes passiones insurgentes contra rationem ad hoc vt verè proprie, & simpliciter constituat virtutem humanam rectificantem, & perficientem hominem: etiam si non obseruet modum procedendi, quem attendunt, & obseruant aliæ virtutes humanæ non præsupponentes similem materiam, aut non admittentes, vel permittentes eam.

SED Dices; esse magnum discrimen inter pœnitentiam, & continentiam in respiciendo pravam materiam: nàm pœnitentia respicit pro materia delenda, & removenda, non quidem turpe factum, aut peccatum, vt præsens; quia tale peccatum, vt præsens, non compatitur cum pœnitentia; sed peccatum transactum, & vt de præterito commissum; àt vero continentia respicit per se passiones, seu actus turpes, & malam materiam, vt præsentem, & vt superandam, & removendam, ne quantum adesse formale causet nocumentum in ratione;

ne; quia poſtquam paſsio inſurgens, aut aliud quodcumque malum eſt trãſactum nihil habet agendum circà illud continentia: ſed ſolum oſtendit ſuam vim, & activitatem in refrenando tales paſsiones dum inſurgunt, & in removendo illas, ne voluntas eas amplectatur contra id, quod recta ratio dictat. Et cum non ſit contra rationem virtutis; quod reſpicia malum tranſactum: vt odio habendum: ideo non datur aliquod obſtaculum impediens, quod pœnitentia habitualis cõſtituat veram virtutem. At vero admittere, & exigere de præſenti actum turpem ſeu malã materiam, quales ſunt vehementes paſsiones inſurgẽtes ad obſcurandã, & perturbandam rationem, videtur quid contrarium ipſi rationi, & naturæ, ſeu cõceptui virtutum; obquod ratio virtutis proprie, & ſimpliciter dictæ non poteſt componi, & ſalvari in continentia, & ſic ex eo, quod pœnitentia reſpiciens pravam materiam, vt deſtruendam, & removendam conſtituat virtutem perfectam, & ſimpliciter talem; non ſequitur, quod continentia debeat, aut poſsit ſimilem virtutem conſtituere.

SED Contra hoc ſic inſurgo. Ideò pœnitentia, non obſtante, quod ad ſui exercitationem reſpicit pravam, & peſsimam materiam commiſſam, talis materia non obſtat, ad hoc, vt ipſa pœnitentia conſtituat veram, & perfectam virtutem humanam ſimpliciter talem; quià reſpicit talem materiam, & circà illam operatur prudenter, & conformiter ad regulas rationis; ita vt ablata conformitate cum recta ratione à pœnitentia, nec ipſa conſervabit rationem virtutis, nec eius operationes erunt virtuoſæ: vt patet. Sed continentia per ſe verſans circà paſsiones vehementes de preſenti exiſtentes, & quatenus inſurgunt contra rationem, debellando, & removendo eas, & firmando voluntatem, ne eas amplectatur, proſequatur, aut eis præſtet approbationem, in nullo enim ſuo actu procedit, aut agit continentia contra rationem, ſed potius in omnibus operatur conformiter ad rationem ipſam; vt expreſsè docet Ariſtoteles in loco ſuperius adducto, capite nono ſequenti, dum dicit: *Continens enim talis eſt, vt nihil præter rationem ob voluptatem corporis agat.* Ergò quod prava materia reſpiciatur, vt præſens, aut attendatur vt futura non obſtat ad hoc, vt ſicut pœnitentia verſans circà pravam materiam præteritam ex eo quod illam reſpicit ſub ratione formali habente conformitatem cum recta ratione conſtituit virtutem humanam ſimpliciter talem; etiam continentia verſans circà pravam materiam quam reſpicit vt præſentem; quia illam attingit, ſeu circà eam verſatur ſub ratione formali habente conformitatem cum recta ratione; etiam conſtituat virtutem humanam perfectam, & ſimpliciter talem.

DENIQVE Hoc ipſum ſuaderi, & confirmari poteſt exemplo deſumpto à iuſtitia, & ſpecialiter à iuſtitia commutativa, ad quam propriè pertinet non ſolum inclinare ad exercendos iuſtos actus, ſeu rectas, & æquas commutationes, de futuro, verum etiam attinet, quod emendet, ſeu corrigat illas inæqualitates, ſeu iniquitates, quæ de præterito ſunt, aut fuerunt commiſſæ; & etiam proprijſsimè pertinet, quod ſi de præſenti occurrant aliquæ cauſæ intendentes introducere aliquam inæqualitatem, ſeu iniquitatem, & pravitatem in commercijs, ſeu in commutationibus illas cauſas pravas removeat, & vitet. Et tamen iuſtitia commutativa, abſolute, ſeu ſimpliciter, & ſecundum omnem rationem habet, quod ſit perfectiſsima virtus. Ergò continentia non obſtante, quod reſpiciat paſsiones vehementes, ſeu malam materiam de præſenti id, non debet obſtare, vt conſtituit virtutem humanam perfectam, & ſimpliciter talem; etiam ſi cum aliquo diſcrimine incomparatione ad alias humanas virtutes.

SIT Secunda concluſio, virtus humana, quam conſtituit continentia, non eſt intellectualis, ſeu attinens ad lineam intellectivam; ſed vere habet rationem virtutis moralis. Hæc concluſio ſuadetur brebiter ex dictis in præcedenti quæſtione; vbi oſtendimus, continentiam propriè ſubiectari in voluntate tanquam in legitima potentia, & proprio ſubiecto, *quo*. Et ex hoc principio, ſic formo probationẽ. Omnis virtus humana, vel eſt moralis, vel intellectualis cum talis virtus tanquam in membra ad æquantia eius extenſionem dividatur ab Ariſtotele in duo præfata membra. Sed non eſt virtus intellectualis. Ergò debet eſſe virtus moralis. Minorem probo; nulla virtus intellectualis ſubiectatur in voluntate, aut in aliqua alia potentia appetitiva: Sed proprium eſt talium virtutum, quod ſubiectentur in intellectu. Sed continentia nõ ſubiec-

tatur propriè in intellectu, ſed in voluntate. Ergò continentia non eſt virtus intellectualis ſed moralis.

SECVNDO Suadetur concluſio, & confirmatur hæc ratio: ſi continentia eſſet virtus intellectualis: operaretur per intellectum, ſeu ſimul cum ipſo intellectu, ſicut attinet ad virtutes illius lineæ. Sed continentia non operatur, aut exercetur propriè per intellectum. Ergò continentia non poteſt eſſe virtus intellectualis, ſed moralis. Maior eſt certa: quia proprium eſt virtutum intellectualium, quod ſubiectentur determinatè in intellectu, & ad omnem virtutem attiner, quod operetur per illam potentiam, in qua ſubiectatur: quarè ſi continentia eſſet virtus intellectualis, deberet operari per intellectum. Et minorem probo ex doctrina, quam tradit Angelicus Parens, & Magiſter 2. 2. quæſtione 155. articulo 2. incorpore, vbi explicans propriam rationem continentiæ per ordinem ad materiam, circà quam verſatur, inquit: *Nomen continentiæ refrenationem quandam importat, inquantum ſcilicet tenet ſe aliquis, ne paſſionem ſequatur; & ideò propriè continentia dicitur circà illas paſſiones, quæ impellunt ad aliquid proſequendum, in quibus laudabile eſt, vt ratio retrahat hominem à proſequendo.* Tunc ſic: continentia propriè exercetur per actus refrenandi paſſiones impellentes hominem ad proſequendum. Sed refrenare, ſicut nec movere, aut applicare non attinet ad intellectum, ſed ad voluntatem. Ergò continentia non exercetur proprie per actus intellectus: àcper conſequens, non poteſt eſſe virtus intellectualis, ſed moralis.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius; ad illam lineam potentiarum pertinet, quælibet virtus, cuius actus propriè, & per ſe rectificat, & perficit. Sed continentia propriè, & per ſe rectificat actus voluntatis. Ergò continentia propriè pertinet ad voluntatem. Maior per inductionem conſtat, & minorem probo: continentia propriè, & per ſe habet rectificare actum electionis firmando, ſeu firmiter eligendo reſpicere, & removere vehementes concupiſcentias propter conſervandum bonum rationis. Vnde Angelicus Magiſter loco vbi ſuprà articulo 3. incorpore loquens de continente, & incontinente, inquit: *Ratio eodem modo ſe habet in vtroque; quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam, & vterque extra paſſiones exiſtens eligit in propoſito concupiſcentias illicitas non ſequi. Prima autem differentia eorum inuenitur in electione: quia continens, quamuis patiatur vehementes delectationes, & concupiſcentias; tamen eligit non ſequi eas propter rationem: incontinens autem eligit ſequi eas, non obſtante contradictione rationis: & ideò oportet quod continentia ſit ſicut in ſubiecto in illa vi animæ, cuius actus eſt electio.* Ex quibus manifeſtè conſtat, quod continentia per ſe habet rectificare, & perficere electionem. Sed electio eſt actus voluntatis, vt ibidem, & alibi aſſerit, & demonſtrat Angelicus Magiſter. Ergò continentia propriè, & per ſe habet rectificare, & perficere actus voluntatis, & ſic debet eſſe virtus pertinens ad ipſam voluntatem. Sed virtutes attinentes ad voluntatem, tanquam diſpoſitiones, & legitimæ rectificationes illius, nullo modo habent, quod ſint intellectuales, ſed morales. Ergò continentia propriè conſtituit virtutem moralem.

DENIQVE Suaderur concluſio exemplo, ſeu paritate deſumpta à virtute iuſtitiæ: nàm ſicut iuſtitia diſponit, rectificat, & perficit voluntatem in ordine ad tribuendum vnicuique, quod ſuum eſt, ſeu quod ei debetur; ità pariformiter per continentiam diſponitur, rectificatur, ſeu determinatur, & perficitur eadem voluntas ad removendas, & continendas vehementes cupiditates, aut iras inſurgentes ad obſcurandam rationem, & inficiandum bonum illius. Sed iuſtitia; ex eo quod diſponit voluntatem ad prædictos effectus; conſtituit virtutem moralem diſtinctam ab omnibus alijs virtutibus intellectualibus. Ergò etiam continentia; cum reſideat ſimiliter in voluntate, & illam dicto modo diſponat debet conſtituere virtutem moralem propriè, & ſtrictè acceptam.

SIT Tertia concluſio incontinentia conſtituit vitium morale propriè, & ſimpliciter dictum. Hæc concluſio ſuadetur primò. Nàm incontinentia permanens, aut permanenter ſumpta eſt habitus directè contrarius reſpectu continentiæ. Sed continentia conſtituit veram virtutem. Ergò cum virtuti non poſsit directè contrariari alia virtus, ſed ſolum contrarietur vitium: incontinentia debet eſſe vitium directè contrarium reſpectu continentiæ. Tunc vltrà; ſed continentiæ: quia eſt virtus moralis, ſolum poteſt contrariari directè vitium morale. Ergò incontinentia fundans, & oſtendens directam contrarietatem cum continentia debet eſſe vitium morale.

CON-

CONFIRMATVR Assumptum; & probatur secundo conclusio ex quadam paritate, quam proponit Aristoteles in præsenti capite, & iterum, aut multoties affert in capitibus sequentibus dum asserit, quod sic se habet incontinentia respectu continentiæ; sicut se habet intemperantia respectu temperantiæ. Sed intemperantia comparata ad temperantiam constituit vitium morale directè contrarium per excessum respectu illius. Ergò etiam incontinentia in se considerata, & ad incontinentiam comparata debet constituere vitium morale propriè, & directè repugnans illi.

DEINDE Suadetur conclusio; omnis habitus afficiens aliquam potentiam humanam, & illam determinans ad operandum contra rationem, constituit vitium humanum propriè dictum. Sed incontinentia est habitus residens in voluntate humana, & illam determinans ad operandum contra rectam rationem, amplectendo, & prosequendo vehementes, & irrationales iras; aut cupiditates. Ergò incontinentia ex se habet constituere verè, & propriè vitium humanum, Sed non vitium humanum attinens ad lineam intellectivam; cum non subiecretur in intellectu, sed in voluntate. Ergò debet constituere vitium morale, seu attinens ad lineam humanam appetitivam.

DEINDE Suadetur conclusio; nam sicut laus est inditium manifestum virtutis; ita pariformiter vituperium est signum, seu manifestum inditium vitij. Sed vt Aristoteles docet in capite octavo sequenti; incontinentia est valde vituperabilis. Ergo incontinentia propriè habet, quod sit vitium. Et cum non sit intellectuale, vt manet declaratum, debet esse vitium morale.

SIT Quarta conclusio: continentia propriè, & strictè sumpta, etiam si respiciat plures, & valde diversas materias; tamen solum constituit vnicã athomam speciem virtutis. Hæc conclusio primo colligitur ex Aristotele, & Angelico Magistro sub hac consideratione. Nam in omibus alijs virtutibus humanis de quibus prædicti Magistri instituerunt sermonem, quando intra propriam lineã admittunt, aut habent multiplicationem specificam; aut talem multiplicationem expresè proponunt, & explicant, aut ad minus illam insinuant; vt appareat per omnes illas, aut earum materias discurrendo. Sed Aristoteles, & Divus Thomas diffusè agentes de continentia in hoc præsenti libro, nunquam assignant, aut insinuant diversas species continentiæ. Sed semper agunt de continentia, tanquam de vnica specialissima virtute. Ergò secundum doctrinam, & mentem Aristotelis, & Divæ Thomæ standum, & insistendum est in eo, quod continentia solum constituat vnicam speciem athomam, seu infimam virtutis.

DEINDE Suadetur eadem conclusio ex illo communi axiomate, seu vulgari proloquio dicente: quod non sunt multiplicandæ entitates sinè necessitate, & quod non debent fieri per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Sed nulla apparet necessitas multiplicandi species continentiæ diversas, sed per vnam, & eandem virtutem continentiæ possunt exerceri omnes operationes attinentes ad illam lineam. Ergò intra lineam cõtinentiæ, nec dantur, nec sunt admittendæ plures species differentes huiusmodi virtutis, sed vna tantum secundum esse, aut differentiam athomam.

DEINDE Probatur conclusio. Ad hoc enim vt intra quamlibet lineam multiplicentur species, est necessarium; quod etiam multiplicentur rationes formales specificativæ, à quibus causanda, & desumenda est talis multiplicatio. Sed intrà continentiam non reperitur, seu non datur huiusmodi multiplicatio rationum formalium specificativarum. Ergò nec debent admitti plures species continentiæ, sed vnica tantum secundum speciem athomam. Maior constat per inductionem percurrendo omnes lineas, seu genera, & species virtutum, & minorem probo; ratio formalis, sub qua procedit continentia ad exercendos actus ad eam pertinentes, est firma, seu constans superatio, & remotio passionum irrationalium, seu vehementium insurgentium contra rationem; nam ablata tali firma, seu constanti superatione, & remotione malorum insurgentium, aut occurrentium contra rationen, non potest subsistere, aut salvari continentia. Sed talis ratio formalis apparet vnica, & indivisibilis. Ergò intra continentiam non datur multiplicatio rationum formalium specificativarum, nec debent admitti plures species, sed vnica tantum secundum differentiam athomam, aut infimam.

CONFIRMATVR, Et declaratur

ratur hoc amplius; ideò enim intrà lineam fortitudinis, liberalitatis, manſuetudinis, & aliarum ſimilium virtutum non dantur, nec admittuntur plures virtutes ſpecie differentes, ſed vnica tantum virtutus ſecundum ſpeciem athomam: quia intra vniuſcuiuſque ex relatis virtutibus lineam non multiplicantur rationes formales ſpecificativæ; ſed ſub vnica ſimpliciſsima, & impartibili, ſeu indiviſibili ratione formali exercent omnes ſuos actus. Sed hoc ipſum apparet in virtute continentiæ debito modo inſpectæ, & conſideratæ. Ergò intrà continentiam non datur multiplicatio rationum formalium ſpecificativarum, ratione quarum varientur, aut multiplicentur ſpecies virtutum. Et ſic ſolum debet dari vnica ſpecies virtutis ſecundum differentiam infimam, ſeu athomam, abſque eo quod conſtituat ſpeciem ſubalternam.

SIT Quinta, & vltima concluſio: comparando continentiam ad alias virtutes morales, ſi comparetur ad iuſtitiam, & ad alias, quæ reſidentes in voluntate, illam diſponunt ad benè operandum independenter à mala materia, ſeu à præſuppoſitione alicuius mali, aut pravitatis, quales ſunt iuſtitia, & aliæ ſimiles, reſpectu illarum continentia eſt virtus ſimpliciter inferior, ſeu minus perfecta. Si autem comparetur ad temperantiam, fortitudinem, liberalitatem, manſuetudinem, & ad alias huiuſmodi afficientes, & rectificantes partem ſenſualem; in comparatione enim ad huiuſmodi virtutes continentia eſt ſimpliciter perfectior; quanvis ſecundum quid, ſeu ſecundum quandam determinatam rationem, & conſiderationem ſit inferior illa Hæc concluſio continet duplicem partem probandam: & in prima aſſeritur, quod incomparatione continentiæ ad alias virtutes, quæ ſubiectantur in voluntate, & operantur per illam; ſit inferior, ſeu imperfectior continentia, quam aliæ virtutes. Et hæc pars ſuadetur in hunc modum; in quacunque enim linea facta comparatione inter res ad eam pertinentes, ſeu quæ in tali linea includuntur, illæ ſunt inferiores, quæ cæteris paribus, in aliquo deficiunt ab ſtatu, & perfectione, quæ in alijs reperitur. Sed facta comparatione inter continentiam, & alias virtutes rectificantes voluntatem; imprimis continentia in nullo, aut in nihilo videtur excedere illas; & aliàs ab ipſis exceditur in hoc, quod aliæ, per ſe loquendo, non afferunt, aut includunt aliquam admixtionem mali. Sicut continentia videtur habere in illa prava materia, quam per ſe concernit, & per ſe præſupponit, aut exigit ad ſui exercitationem. Ergò in prædicta conſideratione, aut comparatione præſtantiores ſunt aliæ virtutes morales, vt charitas, & iuſtitia, quàm ſit continentia.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius, intra quancunque potentiam appetitivam, in qua ſubiectantur virtutes morales, illa eſt ſuperior virtus, quæ conſtituit virtutem cardinalem incomparatione ad alias, quæ talem rationem non obtinent; vt apparet conſiderando, & comparando intrà appetitum concupiſcibilem temperantiam ad liberalitatem, modeſtiam, affabilitatem, & eutrapeliam: & in appetitu iraſcibili comparando fortitudinem ad magnanimitatem, magnificentiam, & manſuetudinem. Sed intrà voluntatem facta comparatione inter continentiam iuſtitiam, & charitatem; charitas eſt præſtantior, & nobilior, quàm iuſtitia, vt conſtat ex Apoſtolo 1. ad Corinthios 13. *Maior autem horum eſt charitas*. Et alias iuſtitia conſtituit virtutem cardinalem; & continentia, per ſe non pervenit ad talem dignitatem, quod virtutem cardinalem conſtituat. Ergò continentia exceditur ab alijs virtutibus moralibus reſidentibus in voluntate, & ſic debet eſſe iuferior illis.

DENIQVE Idem aſſumptum comprobatur; nàm cæteris paribus illa virtus apparet maior, perfectior, & præſtantior, quæ per ſe, & abſolutè loquendo, exigitur à natura rationali, tanquam ornamentum, ſeu complementum, & propria perfectio illius, quàm illa, quæ ſolum ad dictum effectum exigitur, aut conducit; quaſi per accidens, & facta aliqua ſuppoſitione. Sed aliæ virtutes, quæ in voluntate reperiuntur, vt ſunt charitas, iuſtitia, & aliæ huiuſmodi, per ſe exiguntur, & perſe conducunt ad complementum, & perfetum modum procedendi, ſeu operandi naturæ rationalis: & continentia ſolum exigitur, aut deſervit naturæ rationali, quaſi per accidens, & ex ſuppoſitione alicuius defectus, aut mali vitandi intervenientis. Ergò præſtantiores, & perfectiores ſunt aliæ virtutes, quæ diſponunt, & rectificant voluntatem, quàm continentia.

IN Secunda autem parte concluſionis aſſeritur, quod ſi continentia comparatur

ad

ad alias virtutes morales, quæ reſident in parte ſenſuali, ſeu in appetitu iraſcibili, & concupiſcibili, ſit præſtantior, & ſimpliciter perfectior illis. Et hæc pars ſuadetur primò, attendendo ad dignitatem, & præſtantiam, quam oſtendit, & habet continentia ſupra alias virtutes morales; ex eo quod ſubiectatur permanentèr in voluntate. Nàm quantum ad ſuum eſſe ſpecificum, ſeu quantum ad ſuam propriam naturam perfectius, & præſtantius eſt id, quod habet eſſe ſpirituale; quam id, quod remanet intrà eſſe ſenſibile, & corporeum, vt manifeſtè patet. Sed continentia; ex eo quod eſt habitus, ſeu qualitas permanenter ſubiectata in voluntate, habet eſſe ſpirituale, & aliæ virtutes morales attinentes ad rectificationem appetituum inferiorum habent eſſe ſenſuale, & corporeum, conformiter ad potentias corporeas, in quibus permanenter inſunt. Ergò ſecundum ſuam naturam eſt præſtantior, & perfectior continentia; quam virtutes morales rectificantes appetitum concupiſcibilem, & iraſcibilem. Sed id, quod eſt nobilius, & perfectius alio ſecundum ſuam naturam, eſt perfectius, & præſtantius ſimpliciter Ergò continentia eſt ſimpliciter præſtantior quàm aliæ virtutes morales, quæ rectificant appetitus ſenſuales.

DEINDE Hoc ipſum comprobatur conſiderando rationes formales correſpõdentes dictis virtutibus moralibus, inter quas fit comparatio; nàm quantò aliqua ratio formalis ſpecificativa virtutum eſt ſuperior; tantò etiam virtus ſpecificata habet ſuperioritatem, dignitatem, & excellentiam deſumptam ab eadem ratione formali. Sed continentia; cum reſpiciat pro ratione formali obiectiva propria, & ſpecificativa bonum, ſecundum quod attingitur à voluntate, vt propoſitum per cognitionẽ intellectivã; reſpicit perfectiorem rationẽ formalem ſpecificativam, quàm aliæ virtutes morales rectificantes partem ſenſualem; cum tales virtutes reſpiciant pro obiecto, & ratione formali ſpecificativa bonum inferius, ſeu vt propoſitum ſub modo ſenſibili inferiori. Ergò in virtute continentiæ ſalvatur perfectior ratio ſpecificativa; quã in alijs virtutibus; & conſequenter, ſimplicitèr perfectior virtus eſt continentia, quam aliæ virtutes reſidentes in potentijs appetitivis iraſcibili, & concupiſcibili.

DENIQVE Suadetur concluſio; nam eodem modo videtur ſe habere intra voluntatem, & incomparatione ad alias virtutes morales rectificativas appetituum inferiorum; virtus pœnitentiæ; àc ſe habet continentia, vt ex legitima conſideratione, & comparatione earum conſtat. Sed virtus pœnitentiæ talitèr ſe habet incomparatione ad alias virtutes morales exiſtentes in appetitibus inferioribus, quod quantum ad ſuam entitatem, naturam, & ſpeciem, ſimplicitèr excedit alias, etiam ſi ab alijs ſecundum quid excedatur, quãtùm ad modum admixtionis, & connotationis pravæ materiæ. Ergò pariformiter continẽtia comparata ad alias virtutes morales exiſtentes in potentijs ſenſualibus taliter debet ſe habere reſpectu earum, quod ipſas ſimplicitèr excedat; etiam ſi ab ipſis excedatur ſecundum quid.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum, quod continentia non conſtituat veram virtutem humanam. Ratio virtutis humanæ non ſalvatur in continentia. Ergò continentia non poteſt conſtituere verè, & propriè huiuſmodi virtutem. Antecedens probo. De ratione virtutis humanæ eſt, quod ſit quoddam bonum intrà propriam lineam; cum debeat conſtituere hominem bonum, & benè operantem, quod facere non poſſet, ſi non eſſet verè, & propriè bonum. Sed continentia non habet, quod ſit quid bonum. Ergò in continentia non ſalvatur verè, & proprie ratio virtutis humanæ. Cætera patent, & minorem probo; vt enim commune axioma teſtatur; bonum debet eſſe ex integra cauſa; ob quod non debet admittere aliquam admixtionem mali: quia alias amitteret rationem boni, & indueret rationem mali; cum malum ſit ex quocunque defectu. Sed continentia admittit, & habet quandam admixtionem mali, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro quarto capite vltimo circà finem. Ergò continentia non habet verè, & propriè quod ſit quoddam bonum. Et ſic in ea non videtur ſalvari verè, & propriè ratio virtutis humanæ; ac per conſequens, continentia non poteſt conſtituere virtutem humanam.

SECVNDO Arguitur, ſecundum

Divum Augustinum libro secundo de libero arbitrio capite 19. de ratione virtutis generaliter loquendo est, quod sit habitus ità determinatus, & determinans ad bonum, & ità adhærens bono, quod nemo male vtatur virtute. Sed continentia est talis conditionis, quod homines possunt male vti ipsa. Ergò continentia non observat rationem, aut conditiones necessariò exactas adesse virtutis, nec potest constituere humanam virtutem. Maior constat ex diffinitione, quam in loco allegato tradit Divus Augustinus, & minorem probo; si enim aliquis homo intendens, & desiderans facere aliquod opus bonum; ab eo, seu ab illius executione se contineat; exercet continentiam. Sed tale exercitium est pravum, & contra dictamen rectæ rationis. Ergò continentia absolutè, & secundum se sumpta, & considerata est talis conditionis, quod homines possunt male vti ea; & sic continentia non observat conditiones exactas ad rationem virtutis; nec potest propriè constituere humanam virtutem.

TERTIO Arguitur, cum enim de ratione virtutis sit, quod non solum faciat bonum hominem habentem ipsam, verum etiam benè operantem; ad virtutem etiam pertinet, quod per eam, non solum non retrahantur homines à licitis, & honestis, sed quod adaptentur & quasi applicentur ad opera licita exercenda. Sed per continentiam non solum reprimuntur, & retrahuntur homines ab illicitis, & in honestis operibus, verum etiam ab operationibus licitis, vt docet expressè Glosa inter lineatis, super caput 2. ad Galatas, circà illa verba, *modestia, continentia, &c.* Ergò continentia non observat propriè id, quod attinet ad virtutes humanas; & sic non potest constituere similem virtutem.

QVARTO Arguitur; nulla virtus humana habens vere, & propriè rationem talis, est otiosa, aut superflua. Sed continentia, ex se, videtur in linea humana quid otiosum, aut superfluum. Ergò continentia non potest habere propriè rationem virtutis humanæ. Maior est certa, & minorem probo, illud inquacunque linea habet esse superfluum, sinè quo effectus illi correspondens potest æquo modo dari, aut salvari. Sed effectus correspondens continentiæ potest optimè salvari, & dari independenter ab ipsa continentia. Ergò continentia quantum est ex se, aut secundum se considerata habet, quod sit quid otiosum in vita humana. Cætera constant, & vltimam minorem probo: effectus proprius correspondens continentiæ est impedire, ne insurgant vehementes passiones contrà rationem in appetitibus inferioribus. Sed hoc immediatius, proprius, & perfectius videtur causari, & consequi, per fortitudinem, & temperantiam, & aliàs virtutes, quæ immediatè rectificant ipsos appetitus inferiores, quàm per continentiam. Ergò effectus correspondens continentiæ potest optimè dari, & salvari independenter ab illa. Et sic habet, quod sit otiosa, & superflua, ob quod non debet constituere humanam virtutem.

QVINTO Arguitur, de ratione virtutis est, quod sit dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc non salvatur, aut verificatur in continentia. Ergò de continentia non verificantur ea, quæ sunt de ratione virtutis; & sic non potest verè, & propriè constituere virtutem humanam. Maior continet expressam doctrinam Aristotelis libro 7. Physicorum textu 18, vbi generaliter loquendo de virtute, dicit, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et minorem probo: continentia per se habet, quod sit dispositio subiecti affecti, aut subiecti magnis passionibus insurgentibus, & revelantibus contrà rectam rationem, & intendentibus eam obnubilare, & bonum eius destruere. Sed subiectum affectum talibus passionibus non est perfectum, sed potiùs valde imperfectum. Ergò non verificatur de continentia, quod sit dispositio perfecti ad optimum, sicut exigitur ad constitutionem virtutis; & sic non potest constituere virtutem.

SEXTO Arguitur, virtus ex eo quod est perfectio naturæ, non habet contrarietatem, sed potius conservat, & ostendit conformitatem ad naturam. Sed continentia ostendit repugnantiam, seu contrarietatem ad naturam. Ergò continentia non potest constituere verè, & propriè virtutem. Maior patet, & minorem probo: id, quod resistit, seu impedit illud, ad quod natura humana abintrinseco propendit; seu inclinatur, habet etiã resistentiam, seu ostendit repugnantiam eidem naturæ, cuius convenientiam impedit. Sed continentia ex se habet impedire id, seu consecutionem illius, ad quod natura humana inclinatur abintrinseco; cùm affectus, seu passiones humanæ vehementes abintrinseco causentur, seu procedant; & continentia, per se ordinetur, ad resistendum talibus passionibus,

seu

seu affectibus impediendo eorum fructus seu effectus. Ergò continentia per se ostendit repugnantiam, seu contrarietatem ad naturam humanam. Ac per consequens non potest constituere veram, & propriam virtutem humanam.

SEPTIMO Arguitur, virtutes humanæ non se tenent ex parte corporis, seu materiæ, sed ex parte animi, seu animæ. Sed continentia videtur se habere ex parte corporis, & non ex parte animę. Ergò continentia non constituit verè, & propriè humanam virtutem. Maior est certa, & minorem probo: si continentia consequeretur ad animam, & non se teneret determinatè ex parte corporis; cũ anima sit eiusdem rationis in mulieribus ac in viris, eodem modo deberet dari, & admitti continentia in vtroque sexu. Sed secundum doctrinam, quam tradit Aristoteles in capite 5. sequenti, mulieribus propriè non convenit continentia; quià nec sunt continentes, nec incontinentes, vt docet ipse Aristoteles. Ergò continẽtia se tenet in hominibus ex parte corporis, & non ex parte animæ, & sic non potest constituere veram virtutem humanam.

OCTAVO Arguitur; illud, quod dividitur, seu condividitur ab alio, nõ habet, aut participat propriam rationem illius sed potius ostendit esse contrapositum. Sed continentiam videtur Philosophus condividere à virtute, tum in hoc præsenti libro, & tractatu; tum in superiori libro quarto capite vltimo, vbi expressè dicit, quod continentia non est virtus, sed aliquid admixtum. Ergò continentia non participat propriè rationem virtutis humanæ, nec potest constituere similem virtutem.

NONO Arguitur, contra secundam conclusionem; specialiter ad probãdum; quod continentia non constituat virtutem moralem. Virtutes morales inter se sunt connexæ; ita vt posita vna, necessario debeant poni omnes, vt docet Aristoteles in præcedenti libro 6. capite vltimo. Sed continentia nõ fundat huiusmodi connexionem cum virtutibus moralibus. Ergò continentia non potest verè, & propriè habere rationem talis virtutis. Maior constat ex Aristotele loco allegato. Et minorem probo: id, quod respectu virtutum moralium, taliter se habet, quod positis virtutibus moralibus se ostendit, vt quid otiosum, aut superfluum, non fundat necessariam connexionem cũ dictis virtutibus. Sed positis alijs virtutibus moralibus rectificantibus, & perficientibus partem sensualem, continentia apparet superflua; siquidem per alias virtutes dispoñũtur, & mo lificantur dicti appetitus; taliter quod non insurgant vehementes passiones. Ergò continentia non fundat necessariam connexionem cum alijs virtutibus moralibus: & sic intra talem lineam móralem non potest vere, & propriè constituere virtutem.

DECIMO Arguitur, vt enim docet Philosophus in superiori libro 2. capite 3. proprium est virtutum moralium, quod versentur proximè, seu immediatè circà passiones humanas disponendas ad hoc, vt conformiter ad rectã rationem procedant, & exerceantur. Sed continentia non versatur proximè, seu immediatè circà humanas passiones, sed solùm à longè, & valde remotè eas respicit, & circà eas versatur. Ergò ratio propria, & legitima requisita ad constitutionem virtutis moralis non reperitur incontinentia: & sic continentia, aut nullo modo constituit virtutem humanam, aut casu, quo illam constituat talis virtus non debet esse moralis, sed attinens ad aliam lineam, nempè ad intellectualem.

VNDECIMO Arguitur, de ratione virtutum moralium secundũ Aristotelem in superiori libro secundo capite octavo, est, quod consistat in medio, respiciendo pro extremis duo vitia contraria, vt constat per inductionem discurrendo per omnes virtutes morales, & eas attentè meditando, & comparando ad sua contraria. Sed continentia non statuit medium inter duo vitia extrema, sed potius consistit in quodam determinato extremo, fundante repugnantiam cum incontinentia, tanquam cùm contrario adæquato. Ergò continentia non participat, aut observat id, quod est proprium virtutum moralium. Et consequenter, non potest constituere virtutem attinentem ad talem lineam.

DVODECIMO Arguitur; vt enim docet, & demonstrat Angelicus Magister 1.2. quæst. 67. articulo 1. virtutes morales permanent post hanc mortalem vitam in animabus separatis, aut in corporibus glorioſis. Sed continentia nõ permanet post hanc moralem vitam; quia tunc tam in corporibus glorioſis; quam in animabus separatis esset superflua; & nihil superfluum potest permanere in illo perfectiſsimo statu. Ergò continentia non habet id; quod propriè pertinet ad rationem virtutum mo-

ra-

ralium, nec poteſt conſtituere ſimilem virtutem.

DECIMO Tertio arguitur; Fructus Spiritus Sancti videntur condiſtingui ſeu eſſe perfectiones diſtinctas à virtutibus moralibus; nam alias omnes virtutes morales haberent rationem talium fructum. Sed continentia numeratur inter Fructus Spiritus Sancti, vt conſtat ex numeratione, quam facit talium fructuum Apoſtolus capite quinto ad Galatas. Ergò continentia non debet annumerari inter virtutes morales.

DECIMO Quarto arguitur; & præcedentia argumenta confirmãtur. Si enim continentia haberet rationem virtutis moralis, deberet participare, & obſervare aliquod medium ex his, quæ attenduntur, & obſervantur ab huiuſmodi virtutibus. Sed continentia non videtur obſervare aliquod medium ex his, quæ attinet ad lineam virtutum moralium. Ergò continentia non poteſt conſtituere virtutem moralem Maior patet, & minorem ſic oſtendo; media, quæ in ſuperiori libro ſecundo capite 6. aſsignat Philoſophus, vt obſervanda à virtutibus moralibus, ſunt duo, nempè, & medium rationis, & medium rei. Sed neutrũ ex his medijs videtur competere continentiæ; non quidem medium rei; quia huiuſmodi medium eſt proprium iuſtitiæ; & continentia non coincidit cum iuſtitia, ſed eſt facultas humana valde differens ab ea. Deinde non medium rationis tantũ: quià huiuſmodi medium appropriatur virtutibus immediatè diſponentibus paſsiones, & quæ habent extrema contraria vitioſa, quorum neutrũ datur incontinentia. Ergò continentia non obſervat propriè aliquod medium ex his: quæ attinent ad virtutes morales, & ab eis obſervantur; & ſic non poteſt conſtituere ſimilem virtutem moralem

DECIMO Quinto arguitur: ſi continentia eſſet virtus moralis coincideret cum omni virtute morali. Sed cõtinentia non coincidit cum omnibus alijs virtutibus moralibus. Ergò nec poteſt eſſe vere, & propriè moralis virtus. Cætera conſtant, & maiorem probo; ſi continentia conſtitueret verè, & propriè virtutem moralem, deberet reſpicere per ſe tanquam proprium obiectum bonum rationis, ſeu modum eiuſdem rationis obſervandum. Cum hoc reperiatur, aut obſervetur neceſſario ab omnibus virtutibus moralibus. Sed hoc ipſo coincidit cum omnibus illis; ex eo, quod id attinet ſubſtantialiter, & principaliter ad virtutes moris. Ergò ſi continentia eſſet virtus moralis coincideret cum cæteris alis virtutibus eiuſdem lineæ; & cum non habeat talem coincidentiam, nec debet habere rationem ſimilis virtutis.

DECIMO Sexto arguitur; ex doctrina, quam tradit Angelicus Magiſter inter alia loca, ſpecialiter prima ſecũdæ quæſtione 58. articulo tertio ad ſecundum vbi loquens de cõtinentia, & perſeverantia abſolutè videtur denegare illis; non ſolùm, quod habeant rationem virtutis moralis; verum etiam quod vllo modo ſint virtutes humanæ. Vndè ait: *Continentia, & perſeuerantia non ſunt perfectiones appetitiuæ virtutis ſenſitiuæ: quod in continente, & perſeuerante ſuperabundant inordinatæ paſsiones. Quod non eſſet ſi appetitus ſenſitiuus eſſet perfectus aliquo habitu conformante ipſum rationi. Eſt autem continentia, ſeu perſeuerantia perfectio rationalis partis, quæ ſe tenet contra paſsiones, ne ſeducatur. Deficit tamen à ratione virtutis; quia virtus intellectiua, quæ facit rationem. ſe bene habere circà moralia, præſuponit appetitum rectum finis, vt rectè ſe habeat circà principia; ideſt fines. Ex quibus ratiocinatur, quod continenti, & perſeueranti deeſt. Neque etiam poteſt eſſe perfecta operatio, quæ a duabus potentijs procedit, niſi vtraque potentia perficiatur per debitum habitum; ſicut non ſequitur perfecta actio alicuius agentis per inſtrumentum, ſi inſtrumentum non ſit benè diſpoſitum, quantuncunque principale agens ſit perfectum. Vnde ſi appetitus ſenſitiuus, quem mouet rationalis pars, non ſit perfectus; quantumcunque rationalis pars ſit perfecta, actio conſequens non erit perfecta. Vnde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus, & perſeuerantia à triſtitijs non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute, vt Philoſophus dicit in ſeptimo Æthicorum.* Ergò ſecundum D. Thomam continentia nullo modo participat, quod ſit virtus moralis propriè, & ſimpliciter talis.

DECIMO Septimo arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum, quod incontinentia non conſtituat vitium morale propriè, & ſimpliciter dictum. Vt enim docet D. Auguſtinus libro tertio de Libero arbitrio, capite 13. de ratione vitij, inquantum vitium eſt; eſt, quod ſit contra naturam. Sed incontinentia non habet, quod ſit contra naturam. Ergò incontinentia non poteſt vere, & propriè conſtituere vitium mora-

morale, aut humanum. Maior est expressa doctrina D. Augustini. Et minorem probo; ea enim, quæ sunt contra naturam, non possunt naturaliter assuefieri. Ex eo enim quod motus sursum est contra naturam lapidis, aut ferri; lapis, & ferrum nunquàm assuescunt ferri sursum Sed homines assuescunt circà incontinentiam; vt experientia declarat. Ergò incontinentia non est contra naturam; àc per consequens, nec constituit vitium morale.

DECIMO Octavo arguitur, vitium enim, per se, & absolute loquendo non nominat, aut dicit actum, sed habitum, aut qualitatem permanentem. Sed incontinentia per se loquendo dicit, aut exprimit non habitum, sed actum inordinatum prosequendi passiones, aut delectationes sensuales transeuntes, & modo transeunti insurgentes. Ergò in incontinentia non salvantur ea, quæ sunt de ratione vitij strictè sumpti, & sic incontinentia non potest constituere simile vitium.

DECIMO Nono arguitur, vitia moralia secundum suam propriam rationem sunt talis conditionis, quod non compatiuntur cum virtutibus moralibus sed se mel introducto vno vitio, debent expelli omnes virtutes huius lineæ. Sed incontinentia non videtur incompatibilis cum omnibus virtutibus moralibus, sed potius videtur componibilis cum eis; nàm ex eo quod aliquis habeat aliquam incontinentiam; non ideò debent statim expelli omnes virtutes morales. Ergò incontinentia non participat id, quod est proprium vitiorum moralium. Et consequentèr, non potest constituere vitium attinens ad talem lineam.

VIGESIMO Arguitur; secundum doctrinam, quam tradit Aristoteles in superiori libro tertio, capite 5. omne vitium humanum subditur humano arbitrio, & potestati; ita vt vitijs vtantur homines pro suo libito, vbi, quando, & quomodo voluerint. Sed incontinentia non videtur subdi, aut subordinari humano arbitrio; vt colligitur ex illo sapientiæ 8. *Scio, quod non possunt esse continens.* Ergò incontinentia non est verè, & propriè vitium humanum, aut morale.

VIGESIMO Primo arguitur, si incontinentia esset vitium, omnes actus ei correspondentes, seu ab ea procedentes essent vitiosi, & peccaminosi. Sed non omnes actus procedentes ab incontinentia, seu correspondentes ei, habent, quod sint vitiosi, aut peccaminosi. Ergò incontinentia nullo modo constituit peccatũ. Maior constat, & vlterius potest comprobari, & convinci à simili considerando cætera alia vitia humana. Et minorem probo, omnes actus incontinentiæ videtur correspondere incontinentiæ, aut procedere ab ea. Sed aliquis actus incontinentiæ non est vitiosus, aut peccaminosus, vt apparet in actu fervoroso charitatis, seu vehementissimi amoris divini, in quo secundum doctrinam Divi Dionisij capite quarto de divinis nominibus, vbi dicit, quod Divus Paulus. *Per incontinentiam Diuini amoris dixit: Viuo ego, iam non ego.* Ergò non omnes actus procedentes ab incõtinentia habent, quod sint vitiosi, aut peccaminosi nec incontinentia habet per se constituere vitium humanum propriè, & strictè sumptum.

VIGESIMO Secundo arguitur; nullum vitium morale fundat immediatum, & directam repugnantiam, aut contrarietatem cum virtutibus intellectualibus. Sed incontinentia repugnat, aut contrariatur virtutibus intellectualibus. Ergò incontinentia non constituit vitium morale. Maior est certissima, & minorem probo; scientia est vna ex virtutibus intellectualibus. Sed incontinentia fundat directam, & immediatam repugnantiam cum scientia. Ergò contrariatur directè, & immediate virtutibus intellectualibus. Cætera constant, & vltimam minorem probo, respectu illius habet quodlibet vitium directam, & immediatam contrarietatem, respectu cuius fundat directam, & immediatam expulsionem, & incompatibilitatem. Sed incontinentia fundat directam expulsionem, & incompatibilitatem cum scientia; ita vt scientia, & incontinentia de eodem non possint simul compati; vt latè docet, & demonstrat Aristoteles in hoc præsenti capite. Ergò incontinentia fundat directam, & immediatam contrarietatem cum scientia, quæ est vera, propria, & perfecta virtus intellectualis. Et consequenter, non potest constituere vitium morale propriè & strictè sumptum.

VIGESIMO Tertio arguitur; contra quartam conclusionem ad probandum quod continentia cõstituat plures species differentes; ita vt sit virtus subalterna, & non athoma. Continentia enim est virtus talis conditionis, quod nõ respicit vt contraria plura extrema vitiosa, sed vnum tantum genus vitij, quod

est

est incontinentia. Ergò eo modo, quo incontinentia obseruat, aut habet vnitatem, & multiplicationem, debet admitti, & obseruari similis vnitas, & multiplicatio in ipsa virtute continentiæ. Sed in incontinentia dantur quam plures species differentes; quales sunt incontinentia iræ, & incontinentia concupiscentiæ, vt ostendit Philosophus in capite sexto sequenti comparando inter se dictas species, in ordine ad manifestandum, quæ ex dictis incontinentijs sit magis prava. Ergò etiam in continentia debent dari plures species differentes, respectu quarum constituat speciem subalternam virtutis moralis.

VIGESIMO Quarto arguitur, continentiam assimilat, seu æquiparat Aristoteles temperantiæ; vt constat ex toto hoc præsenti tractatu. Ergò eo modo, quo se habet temperantia in ordine ad constitutionem, & multiplicationem virtutum, debet etiam se habere continentia. Sed temperantia absolutè sumpta non constituit speciem athomam, sed speciem subalternam virtutis, continentem sub se tres species valdè differentes, quæ sunt abstinentia, sobrietas, & castitas. Ergò etiam continentia debet constituere speciem subalternam virtutis moralis, & non speciem athomam.

VIGESIMO Quinto arguitur; vna virtus moralis, quæ sit vnica tantum secundum speciem athomam, non potest correspondere duplici potentiæ, seu illis præstare rectificationem, & perfectionem. Vt apparet inductivè discurrendo per omnes virtutes humanas. Sed continentia non solùm correspondet vni humanæ potentiæ præstando illi rectitudinem, & perfectionem, verum etiam correspondet pluribus, nempè concupiscibili impediendo pravas cupiditates, vehementes delectationes potentiæ etiam irascibili reprimendo, & vitando magnas iras; & voluntati eam immediatè determinando ad electionem firmam executionis prædictorũ actuum. Ergò continentia non constituit vnicam tantum virtutem secundum speciem athomam, sed secundum speciem subalternam.

VIGESIMO Sexto arguitur, sicut iustitia subiectatur in voluntate, & exinde respicit diversas materias, seu illas connotat ad rectè operandum in eis; ità similitèr continentia subiectatur in voluntate, & dicit ordinem ad diversas materias, seu ad diversa genera passionum inordinatarum, & malorum vitandorum, quæ respicit, vt propriam materiam. Sed iustitia constituit speciem subalternam virtutis, continentem sub se species commutativæ, distributivæ, generalis, & epicheiæ. Ergò etiam continentia debet constituere similem speciem subalternam, & non athomam.

VGESIMO Septimo arguitur contra primam partem vltimæ conclusionis ad probandum, quod continentia sit virtus simplicitèr præstantior, quàm iustitia, & cæteræ aliæ, quæ residunt in voluntate. De ratione virtutis moralis est, quod removeat mala occurrentia ad impediendum conservationem boni rationis, & sequælam illius. Ergò illa virtus intra lineam moralem erit maior, seu perfectior, & præstantior, quæ per se habet removere maius malum. Sed continentia ex se habet, quod sit destructiva, & removens maiora mala insurgentia, & occurrentia ad impediendum bonum rationis, qualia sunt omnes vehementes passiones, & alia obiecta prava, quæ non occurrunt iustitiæ, vel alicui alteri ex virtutibus residentibus in voluntate. Ergò continentia ostendit præstantiorem rationem virtutis, quàm illæ; & sic debet esse præstantior, & nobilior virtus omnibus illis.

VIGESIMO Octavo arguitur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro secundo, capite 3. dum dicit: *Difficilis est etiã (vt Heraclito placet) voluptati repugnare, quàm iræ. At circà difficilius semper, & ars sit, & virtus. Id enim, quod in hoc efficitur benè præstabilius est.* Tunc sic; de ratione virtutis est, quod versetur circà difficile, tendens ad superandum difficultatem; ita vt illa virtus, quæ conservans conformitatem cum recta ratione maiorem difficultatem superat, sit virtus nobilior, & præstantior. Sed continentia procedens semper cum conformitate ad rectam rationem; vt docet expressè Philosophus in capite nono sequenti circà finem, superans, & removens omnes inordinatas passiones humanas, quæ cum vehementia insurgunt, vincit maiorem difficultatem, & sternit, aut removet contraria fortiora in ordine ad conservandum bonum rationis, quàm iustitia, & aliæ virtutes, quæ residunt in voluntate; vt eas attentè meditando apparet. Ergò perfectior ratio virtutis salvatur in continentia, quàm in alijs virtutibus residen-

tibus

tibus in voluntate: & sic perfectior virtus debet esse illa, quam istæ.

VIGESIMO Nono Arguitur, ad probandum quod virtutes perficientes appetitum sensitivũ sint simpliciter perfectiores, & nobiliores, quàm virtus continentiæ. In genere bonorum præstantius, & nobilius bonum est, quod nullam admittit admixtionem mali, quàm id, quod aliquam talem admixtionem habet. Sed virtutes morales adhærentes parti sensuali, & rectificantes appetitus sensitivos, quales sunt fortitudo, temperantia, liberalitas, & mansuetudo; & aliæ similes, nullam admixtionem mali, aut pravitatis admittunt; & continentia per oppositum huiusmodi admixtionem habet, vt docet Philosophus in locis suprà relatis. Ergò virtutes simpliciter perfectiores sunt illæ, per quas rectificantur, appetitus sensitivi, quam continentia.

CONFIRMATVR Hoc ex doctrina, quam latè tradit Angelicus Magister 2. 2. quæstione 155. articulo 4. vbi inquirens: *Vtrum continentia sit melior, quàm temperantia*, resolvit difficultatem, concludens sequentibus verbis. *Vnde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.* Sed temperantia est vna ex virtutibus moralibus residentibus in parte sensuali. Ergò saltim respectu aliquarum virtutum attinentiũ ad partem sensualem, se habet continentia, vt quid imperfectum; & sic debet esse simpliciter inferior illis.

DENIQVE Arguitur; in linea morali nobiliores, principaliores, & simpliciter perfectiores sunt illæ virtutes, quę habent rationem cardinalium, quàm illæ, quæ talem nobilitatem non participant, vt per se liquet. Sed fortitudo, & temperantia, quæ sunt virtutes morales disponentes appetitus sensuales, propriè, & legitimè habent rationem virtutum cardinalium; & continentia talem rationem non obtinet: cum virtutes morales, & cardinales sint tantum quatuor, quæ communiter assignantur: & nulla earum sit continentia. Ergò continentia non fundat excessum perfectionis supra alias virtutes rectificativas partis sensualis; ità vt sit simpliciter perfectior illis, sed potius è converso habet, quod incomparatione ad eas sit inferior, & minus perfecta simpliciter.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, negando primum antecedens. Et ad probationem concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem minoris, admissa maiori, distinguo minorem. Sed secundum Aristotelem continentia habet aliquam admixtionẽ mali, distinguo, aliquam admixtionem mali formalis, & intrinsicè attinentis ad ipsam continentiam, aut participantis aliquam approbationem ab ea, nego minorem. Aliquam admixtionem mali, secundum quod connotat pravam materiam, vt debellandam, & removendam per ipsam continentiam, concedo minorem, & nego consequentiam. Quia admixtio mali, quæ ad rectitudinem, seu bonitatem, & perfectionem humanæ virtutis potest obstare, solum est admixtio, seu admissio mali, seu pravitatis intrinsicæ, & formaliter approbatæ; non verò connotatio mali, & vt pravitatis removendæ, & destruendæ, vt apparet in pœnitentia; & cum admixtio mali, aut pravitatis, quæ attribuitur continentiæ solũ sit hoc vltimo modo; sicut contingit in virtute pœnitentiæ versantis circà deletionem, seu retractionem peccatorum; fit consequens, quod continentia non habet impedimentum auferẽs, quod conservet rationẽ habitus boni, & perfectissimi, & vt sit perfecta virtus humana.

AD Secundum argumentum respondetur, concessa maiori negando minorem. Et ad illius probationem, distinguo maiorem: si aliquis homo deliberãs, aut intendens facere aliquod opus bonum ab eo, seu ab illius executione se contineat, exerceret continentiam, distinguo; exercet continentiam methaphoricè sumptam, seu in acceptione ampla, & impropria consideratam, omitto maiorem. Exerceret continentiam propriè, & strictè sumptam, nego maiorem. Et omissa minori; distinguo consequens; ergò continentia secundum sẽ considerata est talis conditionis, quod homines possint malè vti ea; distinguo consequens; continentia vt sic; prout præscindit à propria, & impropria, & à vera, & apparenti, concedo consequentiam. Continentia strictè sumpta, nego consequentiã. Quia huiusmodi continentia strictè sumpta, & semper procedens conformiter ad dictamen rationis, vt asserit Aristoteles in capite nono sequẽti; semper habet rectissimũ vsum; & semper conservat rationem virtutis. Vnde od hoc argumentum respondet Angelicus Parens, & Magister 2. 2. quæstione 155. articulo 1. ad 2. dicens: *Quod homo propriè est id, quod est, secundum rationem, & ideò ex hoc dicitur aliquis in se ipso se tenere, quod tenet se in eo, quod cõuenit ratio-*

rationi. Quod autem pertinet ad peruersitatẽ rationis non est cõueniens rationi. Vnde ille solus verè continens dicitur, qui tenet se in eo, quod est secundum rationem rectam, non autẽ in eo, quod est secundum rationem peruersam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut & rationi peruersæ opponũtur concupiscentiæ bonæ. Et ideò verè, & propriè continens est, qui persistit in ratione recta abstinens à concupiscentijs pravis, non autem, qui persistit in ratione peruersa, abstinens à concupiscentijs bonis. Sed hic magis potest dici; obstinatus in malo.

AD Tertium argumentum respondetur, concessa, aut admissa maiori, negando minorem, aut claritatis gratia, illam distinguendo. Sed per continentiam non solùm retrahuntur homines ab illicitis, & inhonestis operibus, verum etiam ab operationibus licitis, distinguo minorem. Per continentiam propriè, & strictè sumptam, nego minorem. Per continentiam sumptam in acceptione lata, & impropria, omitto minorem. Et nego consequentiam. Ita D. Thomas, vbi proximè ad tertium, vbi inquit. *Quod glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quandam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis; sed etiam à quibusdam licitis minus bonis, vt totaliter intendatur perfectioribus bonis.*

AD Quartum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem similitèr, concedo maiorem, & nego minorem, & ad probationem dico; quod ad continentiam non solùm correspondet vt effectus impedire, ne insurgant pravi affectus, seu vehementes passiones; verum etiam quod si aliquando per accidens insurgunt non amplectantur, approbentur, aut prosequantur à voluntate; sed quod firmitèr, & insuperabiliter respuantur, odio habeantur, & removeantur. Et hoc à nulla alia virtute humana, nisi à continentia causatur. Quare nullo modo habet, quod sit superflua, sed legitimè necessaria intra cursum vitæ humanæ ad conservandum bonum, & modum rationis; & sic proprijssimè habet constituere humanam virtutem.

AD Quintum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico; quod sensus illius descriptionis virtutis, non stat in eo, quod virtus sit dispositio perfecti; hoc est, subiecti; quod præsupponatur perfectum ante ipsam virtutem, & eius operationes; sed perfecti per eam, & per operationes ipsius ordinando, & adaptando tale subiectũ, ad fœlicitatem, quæ est optimum inter omnia bona humana. Et cum continentia, per se, & per suas operationes habeat perficere hoc modo proprium subiectum, cui inest fit consequens, quod de continentia verificatur propriè ratio virtutis, & sic constituit veram, & propriam virtutem.

AD Sextum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem; omissa, seu admissa maiori, distinguo minorem; sed continentia, per se habet impedire illud, ad quod natura humana inclinatur ab intrinseco, distinguo minorem; id, ad quod inclinatur, inquantũ sensitiva est, concedo minorem. Id ad quod inclinatur, inquantum rationalis est, nego minorem. Ergò cõtinentia per se contrariatur naturę humanę; distinguo cõsequens, si natura humana consideretur determinatè, inquantũ sensibilis est, & modo irregulari, & inordinatò procedit ad sentiendum, concedo consequentiam. Si anima humana consideretur, prout rationalis, & vt operatur prudentèr, nego consequentiam. Quià hoc modo potius conformatur illi; & maximè laborat pro conservando bono, seu modo rationali, seu prudentiali operandi illius.

AD Septimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem; virtutes humanæ non se tenẽt ex parte corporis, sed ex parte animæ, distinguo maiorem; quantum adesse formale earum; seu quantum ad entitatem, in qua stant, seu consistunt, concedo maiorem. Quantum ad materiam remotam, quàm concernunt, seu ad quam dicunt habitudinem, ostendendo dependentiam ab ea ad hoc, vt excitentur, nego maiorem. Sed continentia se tenet ex parte corporis, & non animæ, distinguo minorem, quantum ad materiam remotam, seu mediatam, quam concernit, & à qua habet dependentiam in operando omitto minorem. Quantum ad suum esse formale, & entitativum, in quo propriè stat, seu consistit, nego minorem, & cõsequentiam. Quia licet verum sit, quod continentia considerata non solum quantum ad suam entitatem, verum etiam quantum ad materiam mediatam, seu remotam, quam concernit, & à qua dependet in operando, concernat aliquid se tenens ex parte corporis, seu materiæ,

riæ, tamen consideratа quantum ad suum esse entitativum, & formale ex parte animæ, se tenet, observando, & participando id, quod est proprium virtutum humanarum; & ideò conservat talem rationem virtutis humanæ.

AD Octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem. Illud; quod condividitur ab alio, non participat eius proprium esse, sed potius ostendit esse contrapositum, distinguo maiorem: sub ea ratione, aut formalitate, sub qua condividitur, & contraponitur alijs, concedo maiorem. Absolute, & secundum omnem considerationem, nego minorem. Sed Aristoteles condividit continentiam ab alijs virtutibus, distinguo minorem, quantum ad rationem specificam, seu differentialem; hoc est considerando tam in continentia, quàm in alijs virtutibus, rationes differentiales, concedo minorem. Si attendamus præcisè ad rationem genericam virtutis, nego minorem, & consequentiam: quia non obstat, quod continentia condividatur ab alijs virtutibus, ad hoc vt tanquam determinata species verè participet genus virtutis constituendo vere, & proprie virtutem humanam.

AD Nonum argumentum responderi potest dupliciter; primò dicendo, quod connexio, & concatenatio, quæ datur inter virtutes morales inter se; & cùm prudentia comparatas, solum currit, aut versatur interillas virtutes humanas, quæ nullam admittunt admixtionem, sed præcisè ordinantur ad bonum sine ordine ad aliquod malum, aut absque aliqua suppositione illius; & cùm continentia, vt Aristoteles docet, habeat aliquam admixtionem, ita vt per se requirat, aut connotet aliquam turpitudinem, aut malum vitandum: ideò non fundat dictam connexionem cum alijs virtutibus moralibus, & non ex eo amittit quod conservet esse, & rationem moralis virtutis; etiam si cum aliqua diversitate respectu aliarum.

VEL Secundo respondetur, negando, quod continentia non connectatur necessariò cum alijs virtutibus moralibus quantum ad præparationem animi: quia non minus necessaria est in discursu, aut progressu vitæ humanæ ad conservandum bonum, & modum rationis, quàm reliquæ virtutes morales. Quoniam quanvis positis, & existentibus alijs virtutibus moralibus; appetitus humani disponantur, & perficiantur taliter, quod regulariter, & modo ordinario non insurgant passiones; tamen cum non auferatur, quod saltim per accidens, aliquando, & multoties possint insurgere; & quod hoc non est ità per accidens, vt non possit preveniri, seu quod prudenter procedendo debeat meditari, & haberi præventio competentis remedij, quod consistit in ipsa continentia; inde est, quod etiam continentia fundat, & habet connexionem cum prudentia, & cum reliquis moralibus virtutibus, absque eo quod ex defectu huius requisiti, seu connexionis continentia amittat, quod sit virtus moralis.

AD Decimum argumentum respondetur, quod quando Aristoteles attribuit virtutibus moralibus, quod proximè, seu immediatè versentur circà humanas passiones, non loquitur generalitèr de omni virtute humana; nam iustitia computatur, & verè, & propriè numeratur inter virtutes morales; cùm sit perfectio partis, seu potentiæ appetitivæ; & tamen non versatur immediatè circà passiones. Sed Philosophus loquitur determinatè de illis virtutibus moralibus, quæ sunt dispositiones propriæ partis sensualis, & subiectantur, tanquam in legitimo subiecto quo in potentijs appetitivis sensualibus. Et cum continentia non subiectetur propriè in illis potentijs, sed in voluntate; consequens est, quod non obstat hoc, quod non versetur immediatè circà passiones ad hoc, vt sit virtus moralis.

AD Vndecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem conformiter ad doctrinam præcedentis solutionis; de ratione virtutum moralium est, quod consistant in medio respiciendo pro extremis duo vitia contraria, distinguo maiorem; de ratione virtutum moralium existentium in parte sensuali, & versantium directè, & immediatè circà rectificationem humanarum passionum, concedo maiorem. De ratione virtutis moralis absolutè, & generalitèr loquendo, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià constituere medium inter duo vitia extrema, etiam si competat aliquibus virtutibus moralibus, tamen non competit omnibus; vt apparet in iustitia, quæ est perfectissima virtus moralis,

ralis, & tamen ſolum reſpicit pro vitio contrario in iuſtitiam. Quare ex eo quod continentia non ſtatuat medium inter duos habitus extremos vitioſos, ſed ſolum contrarietur incontinentiæ; ſolum ſequitur, quod non ſit de genere illarum virtutum, quæ reſident in parte ſenſuali; non autem ſuadetur, quod non ſit virtus moralis vera, & propria reſidens in voluntate.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur dupliciter; primo concedendo maiorem, & negando minorem. Quia ſicut temperantia, & fortitudo, non obſtante, quod non poterunt tunc exercere actus principaliores eis correſpondentes, manebunt in corporibus glorioſis ad ornatum; ita pariformiter, quanvis continentia ob defectum materiæ non poſsit in illo perfectiſsimo, & fœliciſsimo ſtatu exerceri; tamen poteſt remanere ad ornatum. Secundo poteſt reſponderi, quod quanvis aliquæ virtutes morales poſsint remanere in beatis; tamen non eſt de intrinſeca ratione virtutis, quod debeant remanere omnes, nàm fides eſt perfectiſsima virtus, & tamen non poteſt in illo ſtatu perdurare. Quatè non obſtat, quod continentia non permaneat in dicto ſtatu beatitudinis, vt conſervet veram, & legitimam rationem virtutis moralis.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur, quod inter fructus Spiritus Sancti, numerantur, vltra continentiam, alia, quæ verè, & propriè participant rationem virtutis moralis, vt ſunt, manſuetudo, fides, modeſtia, & caſtitas, & ſic, vel abſolutè non diſtinguntur fructus à virtutibus; vel caſu, quo diſtinguantur; ſicut dantur duæ differentiæ manſuetudinis, fidei, modeſtiæ, & caſtitatis, ſecundum quas quidem differentias, per vnam habent præfactæ perfectiones, quod ſint virtutes, & ſecundum aliam habent, quod ſint dona Spiritus Sancti, ità pariformitèr diſtinguimus ſimiles differentias, aut rationes incontinentia. Vnde non obſtat, quod computetur, aut enumeretur inter fructus Spiritus Sancti, ad hoc vt proprie obtineat, & conſervet rationem virtutis moralis.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, ſimiliter concedo maiorem, & nego minorem. Quia obſervare medium rationis conſiſtens in conformitate cùm recta ratione, ſeu in hoc, quod eſt fundare habitudinem ad operandum conformitèr ad rectam rationem, non eſt quid particulare, aut proprium reſpectu alicuius lineæ virtutum, ſed quid commune eſt ad omnes virtutes. Et hoc etiam ab ipſa continentia participatur, & obſervatur. Et ſic participat id, quod eſt proprium, aut neceſſarium ad conſtituendam virtutem moralem, & ſimilem virtutem conſtituit.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, negando maiorem. Et ad probationem, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: ſed hoc ipſo, quod continentia reſpiciat per ſe tanquam obiectum bonum rationis coincidit cum alijs virtutibus moralibus, diſtinguo minorem; coincidit genericè concedo minorem. Coincidit ſpecificè; ità vt ſit eiuſdem ſpeciei cum illis, nego minorem, & conſequentiam. Quià ex eo quod habeat dictum obiectum, reſpiciendo illud ſub ſpecialiſsimo motivo, ſolum ſequitur, quod habeat convenientiam, & coincidentiam genericam cum alijs virtutibus moralibus: abſque eo, quod per hoc amittat conſtituere determinatam virtutem intrà eandem lineam.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur; animadvertendo, & notando modum ſpecialem procedendi, & operandi, quem habet, & obſervat continentia inter alias facultates, & virtutes humanas. Et præcipuè comparando, & coæquando, aut commenſurando modum procedendi continentiæ cum modo, quem obſervant fortitudo, & temperantia. Nàm fortitudo, & temperantia verſantes circà moderationem, & rectificationem paſsionum; taliter diſponunt, ordinant, & perficiunt appetitus, vt impediant, ne inſurgant vehementes paſsiones; ob quod relinquunt optimè diſpoſita inſtrumenta, per quæ animus, ſeu anima humana agit, & habent, & oſtendunt perfectiſsimo modo rationem virtutis. At verò continentia cum per ſe habeat dicere ordinem ad paſsiones diſſonantes, ſuperando eas, & fortiter removendo voluntatem, ne eas amplectatur, aut approbet contrà rectum dictamen rationis; & ipſa continentia non ad hæreat intrinſicè parti ſenſuali, ſed ſolum ſit intrinſicè

in

in, vel non aufert, quod iterum poſſint inſurgere in potentijs appetitivis aliæ, & aliæ paſsiones vehementes; quià intrinſicè ſolum adeſt, & ſolum diſponit voluntatem; appetitus verò inferiores non afficit, diſponit, & perficit intrinſicè, impediendo, quod non inſurgant paſsiones, ſicut diſponunt, & impediunt fortitudo, & temperantia; & conſiderando ſpecialiter iſtam differentiam perficiendi appetitus, quæ datur in fortitudine, & temperantia incomparatione ad continentiam; dicit Divus Thomas, quod continentia non habet rationem virtutis moralis, ſicut temperantia, & fortitudo; ſed quod eſt minus illis; quià non habet æqualem effectum in rectificando appetitus inferiores; ſed inferiorem effectum cauſat reſpectu aliarum virtutum. Sed non tollit, quod ſi continentia comparetur determinatè ad voluntatem, quam intrinſicè afficit, & perficit, firmando illam in averſione ab illicitis, & honeſtis; hoc modo cauſet perfectiſsimum effectum virtuoſum: & conſtituat valde perfectam virtutem moralem; immò, & præſtantiorem, & ſimpliciter perfectiorem quàm fortitudo, & temperantia.

AD Decimum Septimum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; de ratione vitij eſt, quod ſit contrà naturam, diſtinguo maiorem; contra naturam vt rationalem, concedo maiorem; contra naturam ſecundum alios gradus, nego maiorem. Sed incontinentia non habet, quod ſit contrà naturam, diſtinguo minorem. Quod ſit contrà naturam, vt vegetativam, aut ſenſitivam, omitto minorem. Quod ſit contra naturam vt rationalem, nego minorem, & conſequentiam. Nec contra hoc obſtat probatio aſſuefactionis incontrarium aducta: nàm licet in rebus naturalibus carentibus arbitrio, & libertate, ſeu habentibus omnimodam determinationem ad vnum, non poſsit fieri aſſuefactio contrà naturam: tamen in agentibus rationalibus gaudentibus libertate, optimè ſtat., quod detur aſſuefactio ſaltim contra gradum rationalem, in quo datur libertas. Vndè ex eo quod circà incontinentiam detur aſſuefactio, non aufertur, quod ipſa incontinentia ſit contrà naturam rationalem, & quod conſtituat verum, & proprium vitium morale contrarium continentiæ.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed incontinentia non dicit habitum, ſed actum, diſtinguo minorem. Si ſumatur pro ipſo exercitio reprimendi exceſsivas iras, aut cupiditates, concedo minorem. Si ſumatur pro facultate permanente diſponente, & determinante ad tale exercitium, nego minorem, & conſequentiam. Nàm hoc modo habitus; & cætera alia requiſita, quæ ad conſtituendum vitium humanum, exiguntur, reperiuntur in incontinentia. Quare incontinentia legitimè conſtituit vitium morale propriè dictum, immediatè contrarium reſpectu continentiæ.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Nàm aliud eſt vitium conſideratum ſecundum ſuum eſſe habituale, & proùt propriè denominat vitium; aliud verò eſt actus vitioſus; & ſi continentia conſideretur præciſsè actualitèr, & tranſeunter, ſicut actus aliorum vitiorum poſſunt compati cum virtutibus, nihil mirum, quod etiam actus incontinentiæ compatiatur. Si autem incontinentia conſideretur habitualiter, vt ſic falſum eſt, quod cum virtutibus moralibus poſsit compati. Et ſic ex hoc capite non amittit, quod ſit vitium ſtrictè, & rigoroſè ſumptum.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem; & diſtinguendo minorem. Sed continentia non ſubordinatur humano arbitrio, diſtinguo minorem, non ſubordinatur humano arbitrio, tanquàm cauſæ primæ, excludenti dependentiam ab alia cauſa ſuperiori, & ab auxilio illius, concedo minorem. Non ſubordinantur humano arbitrio, tanquam cauſæ ſecundæ liberæ, nego minorem, & conſequentiam. Quia ex relato textu hoc tantum colligitur, vt conſtat ex adiunctis verbis; *ſcio, quod non poſſunt eſſe continens, niſi Deus det.*

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem dico, quod omnes actus incontinentiæ, ſi ſint tales verè, & cum proprietate; correſpondent habitui incontinentiæ, non autem ſi ſolum ſint actus incontinentiæ impropriè, ſeu Methaphoricè dictæ. Et cum ille actus fervoroſiſsimæ charitatis

qui refertur in argumento, ſolum habeat rationem incontinentiæ denominativè, impropriè, & methaphoricè, vt exponit Angelicus Magiſter 2.2. queſtione 156. articulo 2. ad tertium; non obſtat, quod talis actus ſit virtuoſus; ad hoc vt omnes operationes procedentes ab incontinentia habituali ſint vitioſæ, & peccaminoſæ, & ipſa incontinentia ſit vitium ſtrictè ſumptum.

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem ſimiliter, concedo maiorem, & nego minorem. Et ad ſecundam probationem, concedo etiam maiorem. & nego minorem. Nam etiam ſi incontinentia fundet aliqualem incompatibilitatem cum ſcientia pravitatis ſui obiecti, & operationis; talis repugnantia, non eſt immediata, ſed mediata, vtpotè pertinens ad diverſas potentias; cum ſcientia ſit in intellectu, & continentia in voluntate; & ſic talis incompatibilitas non eſt ſufficiens ad extrahendam incontinentiam à ratione vitij moralis.

AD Vigeſimum tertium argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; continentia eſt virtus talis conditionis, quod non reſpicit vt contraria plura extrema, vitioſa, diſtinguo antecedens; plura extrema vitioſa, quorum vnũ fundet repugnantiam per exceſſum, & alterum per defectum, ſicut contingit in virtutibus immediatè rectificantibus partem ſenſualem, concedo, ſeu omitto antecedens. Plura extrema vitioſa quomodocunque ſumpta, nego antecedens. Et nego conſequentiam. Quia optimè ſtat quod eidem virtuti contrarientur plura vitia, abſque eo, quod vnum ſe habeat per exceſſum in comparatione ad aliud, quod ſe habeat per defectum. Sicut in fortitudine dantur tria vitia contraria, & reſpectu magnanimitatis dantur etiam quatuor vitia ei repugnantia, quæ ſunt præſumptio, ambitio, inanis gloria, & puſillanimitas, vt docet Angelicus Magiſter 2.2. à quæſt. 130 vſque ad quæſt. 133. incluſive. Ergò non obſtabit, quod ſinè variatione exceſſus, & defectus, ex eo tamen quia diverſificantur rationes formales ad variandam pravitatem, ſeu malitiam, multiplicentur vitia reſpectu continentiæ, abſque eo quod continentia ſpecificè multiplicetur.

AD Vigeſimum quartum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; Ariſtoteles aſsimilat, ſeu æquiparat continentiam temperantiæ, diſtinguo maiorem, æquiparat, ſeu aſsimilat in aliquo, concedo maiorem. Aſsimilat, ſeu æquiparat abſolutè, & in omnibus, nego maiorem, & omiſſa minori; nego conſequentiã. Quoniã paritas non debet tenere in omnibus, ſed vt ſalvetur, ſatis eſt, quod extrema, inter quæ fit comparatio, habeant aliquam ſimilitudinem; & cum cõtinentia, & temperantia habeant conformitatem, aut ſimilitudinem quantum ad hoc, quod verſantur circà eandem materiam, nempè circà paſsiones concupiſcibilis; id ſufficit ad ſalvandam dictam aſsimilationem, ſeu paritatem, abſque eo quod debeat admitti, quod intrà continentiam multiplicentur ſpecies virtutum, ſicut multiplicantur ſpecies intrà virtutem temperantiæ.

AD Vigeſimum quintum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; vna, & eadem virtus moralis ſecundum ſpeciem athomam, non poteſt correſpondere duplici potentiæ, ſeu illis præſtare rectificationem, & perfectionem, diſtinguo maiorem, eodem modo hoc eſt, vtrique immediatè, concedo maiorem. Diverſo modo; hoc eſt, rectificando vnam immediatè, & alteram mediatè, nego maiorem. Sed continentia correſpondet pluribus potentijs præſtando eis rectificationem, diſtinguo minorẽ, æquo modo; hoc eſt, rectificando omnes illas immediatè, nego minorem. Præſtando eis rectificationem, diverſo modo, omitto minorem, & nego conſequentiam. Quia bene componitur, & optimè ſtat, quod vna, & eadem virtus ſecundum ſpeciem, & numerum rectificet immediate vnam potentiam, intrinſicè adhærendo illi, & extrinſicè rectificet plures præſtando eis, aut directionem, ſicut contingit in prudentia afficiente, & perficiente intrinſicè intellectum, & extrinſicè, & mediatè aliàs quam plures potentias, quas dirigit, & gubernat; & in iuſtitia legali perficiente intrinſicè, & immediate voluntatem, & mediatè alias potentias, quas applicat ad operandum circà bonum commune. Et ſic quanvis cõtinentia inſit, ſeu intrinſicè afficiat voluntatem, & extrinſicè alias potentias, reprimendo, & impediendo pravitatem operationum earum, non obſtat; ad hoc vt continentia ſit vna, & eadem virtus ſecundum ſpeciem infimam.

AD Vigeſimum ſextum argumentum reſpondetur; negando maiorem, quãtum ad paritatem contentam in particu-

la

la ſicut. Quia etiam ſi continentia conveniat cum iuſtitia, quantum ad hoc; quod ambæ ſubiectantur in voluntate, & ambæ reſpiciunt plures, & diverſas materias, in quibus operantur; tamen diſcriminantur in eo, quod intra iuſtitiam diverſificantur formaliter motiva, ſeu rationes formales ſpecificativæ virtutum, vt apparet conſiderando ſeorſim iuſtitiã legalem, diſtributivam, & commutativam. At verò intra continentiam non apparet huiuſmodi diverſitas motivorum aut rationum formalium ſpecificativarum, ſed ſub vna, & eadem ratione formaliſsima, & indiviſibili ſe extendit ad omnia ea, quæ ad ipſam pertinent, vt conſtat, omnem illius extenſionem conſiderando: & ideò quanvis iuſtitia conſtituat ſpeciem ſubalternam virtutis; tamen continentia ſolum conſtituit ſpeciem athomam.

AD Vigeſimum ſeptimum argumentum reſpondetur, negando maiorem; de ratione enim virtutis non tam eſt removere mala, quàm cauſare bonum; quare in prima diffinitione, aut deſcriptione virtutis dicit Philoſophus quod virtus eſt, quæ bonum facit habẽtem, & benè operatem; & ſic excellentia, ſeu præſtantia, & perfectio virtutum potius ſumitur ex maiori bono, quod ab eiſdem virtutibus cauſatur, quàm à malis, quæ per eaſdem virtutes removentur. Et cum aliæ virtutes reſidentes in voluntate, vt ſunt iuſtitia, & charitas, cauſentur maiora bona, ſeu eliciantur, nobiliores, perfectiores, & actus, quam per continentiam; vt apparet tales actus attentè inſpiciendo, & meditando; fit conſequens, quod perfectiori modo ſalvatur ratio virtutis in dictis virtutibus rectificantibus voluntatem, quàm ſalvetur, aut reperitur in continentia: quare ſimpliciter perfectiores ſunt illæ virtutes, quam iſta continentia.

AD vigeſimum octavum argumentum reſpondetur, quod in illo loco non ſolum attribuit Philoſophus virtuti abſolutè ſumptæ, quod verſetur circà difficile, ſed circà difficile, & bonum; ita vt potius attendatur ad bonum, & ab eo deſumatur dignitas, & præſtantia virtutum, quàm ex difficili præciſè ſumpto, & cum inter virtutes, quæ afficiunt voluntatem; & eam rectificant, præſtantius bonum attendatur à cæteris, quàm attenditur, & obſervatur à continentia, conſequens eſt, quod aliæ dictæ virtutes excedunt continentiam in perfectione, & nobilitate; ita vt ſint ſimpliciter perfectiores illa.

AD Vigeſimum nonum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; in genere bonorũ nobilius, & præſtantius bonum eſt, quod nullam includit, aut admittit admixtionem mali quàm id, quod talem admixtionem admittit, diſtinguo maiorem. Cæteris paribus, concedo maiorem. Si cætera non ſint paria, nego maiorem, & omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia modus admixtionis mali, quam quidem admixtionem admittit continentia, eſt ſufficiens ad hoc, vt cæteris paribus per talem admixtionem oſtendatur inferior ipſa continentia; non autem ſi aliunde reſartiatur talis admixtio; & cum continentia non obſtante dicta admixtione; habeat, quod ſit habitus formaliter, & ſubſtantialiter ſpiritualis perficiens potentiam ſpiritualem, qualis eſt voluntas, & quod reſpiciat altius, & nobilius ſpecificativum, nempè bonum, vt propoſitum per cognitionem intellectivam, ſeu ſpiritualem; fit conſequens, quod præſtantiorem ſpecificationem participat continentia, quã aliæ dictæ virtutes attinentes ad appetitus inferiores: & ſic perfectior virtus eſt ſimpliciter, & quod ſubſtantiam, quã illæ.

AD Confirmationem reſpondetur: conformiter ad dicta in ſolutione ad decimum ſextum argumentum, quod ſi continentia, & temperantia conſiderantur, & comparantur præciſsè quantum ad modum rectificandi appetitum concupiſcibilem, hoc modo; perfectior ſe oſtendit temperantia, quàm continentia: quia cùm temperantia diſponat, determinet, & perficiat intrinſicè dictum appetitum; impediendo, ne inſurgant vehementes, & diſſonantes cupiditates, aut delectationes, & continentia non perficiat intrinſicè concupiſcentiam, ſed ſolum quaſi extrinſicè reſpuendo, & debellando eius pravos motus, aut cupiditates, relinquendo eam in ſtatu imperfectionis intrinſicæ, quam antea vel ratione ſui; vel ratione aliquorum accidentium habebat; ideò per reſpectum ad concupiſcentiam, dicit Angelicus Præceptor quod continentia, ſe habet, vt quid imperfectum reſpectu temperantiæ, quam reſpicit, vt perfectam virtutem, ſed non tollit, quod ſi temperantia, & continentia ſecundum propriam entitatem, ſeu ſpeciem, & ſubſtantiam conſiderentur, prout ſic, præſtantior, & ſimpliciter nobi-

nobilior sit continentia, quàm temperantia; vtpotè respiciens nobilius specificativum, & habens esse, aut entitatem spiritualem. Quam non habet temperantia.

AD Vltimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, in linea virtutum moralium, perfectiores sunt illæ, quæ habent rationem cardinalium, quàm illæ, quæ talem rationem non participant; distinguo maiorem. Si comparatio fiat inter illas virtutes, quę pertinent ad eandem potentiam, omitto maiorem. Si comparatio fiat inter virtutes, quæ pertinent ad diversas potentias appetitivas, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia intrà voluntarem dantur plures, & differentes virtutes præter iustitiam; quarum quidē virtutum omnes sunt morales; & tamen non omnes sunt cardinales. Et quælibet virtus moralis existens in voluntate, ex eo quod, quoad substātiam est spiritualis, & respicit simile specificativum, est perfectior simpliciter, quàm virtutes corporeæ, quales sunt fortitudo, & temperantia.

CAPVT QVARTVM.

CIRCA QVAE CONTINENS, ET INCONTINENS VERSATVR.

LITTERA TEXTVS.

VTRVM Autem sit aliquis incontinens absolutè: an aliqua ex parte sint omnes; & si sit: in quibus nam sit, dicendum deinceps est. Patet igitur continentes, atque constantes, & incontinentes, ac molles, circà voluptates, doloresque versari. Quoniam autem eorum, quæ voluptatem efficiunt, alia sunt necessaria, alia per se quidem expetibilia sunt, exuperationem autem habent. Atque necessaria quidem dico, quæ ad ipsum pertinent corpus: alimentum in quàm, veneris vsum, & huiusmodi cætera, circà quæ temperantiam, intemperantiamque possumus. Non necessaria verò, per se autem expetibilia, victoriam, honorem diuitias, & quæ sunt similis generis, quæ bona sunt, & delectant. Eos quidem, qui in his, præter rectam rationem, quæ est in ipsis, exuperant, absolute quidem incontinentes non dicimus. Sed hæc addentes pecuniarum incontinentes, & lucri, & honoris, & iræ, dicimus, vt diuersos, & similitudine nomen idem habentes. Vt homo, qui ludo in Olympico vicit. Communis enim ratio parum ab illius ratione propria differebat. Attamen erat diuersa. Atque huius signum est illud. Nam incontinentia quidem non solum vt delictum, sed etiam vt quoddam, aut simpliciter, aut aliqua ex parte vitium vituperatur. At horum nemo. Eorum autem, qui circà corporis voluptates versantur, in quibus temperantem, intemperantemque ponimus, qui non eligendo, sed præter electionem, ac mentem, efficientium quidem voluptatem exuperationes persequitur: dolorem autem inferentium fugit famis, sitis, æstus, frigoris, & omnium, quæ ad tactum, gustumque pertinent: is non additione circà hæc, inquam, (vt circà iram) sed absolutè solum incontinens dicitur. Cuius hoc indiciū est. Circà namque has voluptates: & non circà illam illarum intemperantes dicuntur, & propterea in eodē continentem ponimus, & intemperantem, & continentem ac temperantem. Sed illorum neminem, quod circà voluptates eadem quadam modo, doloresque versantur. Atque sunt quidem hi circà eadem, sed non eodem modo; sed illi quidem eligunt. hi verò non eligunt. Qua propter potius eum intemperantem dixerimus, qui non cupiens, aut remisse exuperationes voluptatum persequitur, ac mediocres fugit dolo-

dolores; quàm hunc, qui ob vehementes cupiditates eadem agit. Quid enim ageret ille, si cupiditas aduenret ingens, & circà rerum necessariarum indigentiam vehemens dolor? Cum autem cupiditatum, ac voluptatum, aliæ genere sint honestæ, studioſæque aliæ; non sint (eorum enim, quæ volumptatem efficiunt, quædam expetibilia sunt natura; quædam hiscè contraria; quædam media, quæmadmodum prius distinximus, vt pecuniæ lucrum, honor victoria,) in omnibus talibus, atque mediis non ex eo vituperantur homines: quia his afficiuntur, cupiunt, atque amant: sed ob modum; & quia exuperant. Qua propter qui præter rationem, aut vincuntur; aut sequuntur quippiam eorum, quæ natura sunt honesta, & bona, non laudantur. Vt ij, qui circa honorem magis, quàm oporteat studeant, aut erga filios, & parentes. Etenim bona sunt hæc, & laudantur, qui circa hæc studeant. Attamen est, & in his exuperatio quædam, si quispiam (vt Niobe), & adversus deos contenderet, aut sic ergà patrem afficeretur, vt Satyrus ille, qui patris amator appellabatur. Insanire namque nimium videbatur. Circà igitur hæc nulla est prauitas, propterea quod vnunquodque per se (vt diximus) natura est expetibile: exuperationes tamen ipsorum improbæ sunt ac fugiendæ. Similitèr nec incontinentia. Etenim incontinentia non solum est fugienda, sed etiam vituperanda. Ob perturbationis autem similitudinem adiungentes singula incontinentiam circa vnumquodque dicunt: vt malum medicum, aut malum histrionem, quem absolutè non dicerent malum. Vt igitur neque hic absolutè dicitur malus: quia non est vitium quidquam ipsorum, sed rationum comparatione simile; sic, & illic solum existimandum est incontinentiam, & continentiam esse; quæ in his, circa quæ temperantia, intemperantiaque versatur. Circa autem iram per similitudinem dicimus. Qua propter, & ipsam addentes incontinentem dicimus iræ, quemadmodum, & honoris, & lucri.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

PRO Maiori declaratione continentiæ, & incontinentiæ fusè agit Aristoteles in hoc præsenti capite quarto de materia circà quam versantur ipsa continentia, & incontinentia propriè dictæ, seu quæ simplicitèr habent rationem talium: & etiam quæ habent esse, & denominationem similem secundum quid. Et circà hoc assumptum tria præcipuè facit Aristoteles in tres partes, in quibus communiter dividitur hoc caput. Primò assignat aliquas differentias delectabilium. Secundò resolvit, & declarat, quis sit incontinens secundum quid, & quis incontinens simplicitèr. Tertiò comparando incontinentiam cùm intemperantia, ostendit in quo conveniant, & in quo differant. Et amplius manifestat propriam materiam correspondentem, tàm incontinentiæ simplicitèr, quàm incontinentiæ secundum quid. Et hæc de littera textus huius præsentis capitis insumma.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte dicit Philosophus. *Vtrum autem sit aliquis incontinens absolutè: àn aliqua ex parte sint omnes: & si sit, in quibusnam sit, dicendum deinceps est. Patet igitur continentes, atque constantes, & incontinentes, ac molles circà voluptates, doloresque versari. Quoniam autē eorum, quæ voluptatem efficiunt; alia sunt necessaria; alia quidem per se expetibilia sunt exuperationem autem habent. Atque necessaria quidem dico, quæ ad ipsum pertinent corpus. Alimentum, inquam, veneris vsum, & huiusmodi cætera, circà quæ temperantiamquè possumus. Non necessaria verò, per se autem expetibilia, victoriam, honorem, diuitias, & quæ sunt similis generis, quæ bona sunt, & delectant.*

IN Hac prima parte, primo proponit Philosophus præcipuum dubium in secunda parte capitis resolvendum. Et circà materiam incontinentiæ inquirit vtrum sit assignabilis aliquis homo, qui in hac linea, seu materia incontinentiæ sit simpliciter, & absolutè incontinens; àn verò omnes sint incontinentes solum ex aliqua parte, & secundum quid. Et rursus proponit examinandum; suppo sito quod detur incontinens simplicitèr, & absolutè talis, circà quam materiam versetur. Et quia huius difficultatis resolutio ex aliquorum notitia dependet; ideò differt paulispèr decisionem, præmittendo in hac prima parte aliqua necessaria ad illius declarationem, seu ampliorem, & magis convenientem manifestationem.

ET Primo statuit vt certum, continentes, & constantes, & incontinentes,

tes,

res, ac molles versari tanquàm circà propriam materiam, circà voluptates, seu delectationes, & circà dolores, seu tristitias. Et quia hæc annotatio, seu animadversio, & suppositio Aristotelis videtur aliquomodo contrariari doctrinæ, & distinctioni, quam in præcedenti capite tradimus de continentia, & constantia; attentius est inspicienda. Nàm constantia, & constantes versantur circà ea, circà quæ versatur fortitudo. Sed fortitudo non versatur circà voluptates, & tristitias. Ergò neque constantia. Maior declaratur sic: constantia enim est pars perseverantiæ, & perseverantia est pars potentialis fortitudinis, ad quam pertinet, quod rectificet eandem materiam. Ergò constantia versatur circà ea, circà quæ versatur fortitudo. Sed fortitudo nõ versatur tanquàm circà propriam materiã, circà delectationes, sed circà terribilia, & pericula mortis, quæ in bello occurrunt. Ergò nec constantia versatur circà voluptates. Et sic falsum supponit Aristoteles, dicendo, continentiam, & constantiam versari circà voluptates.

ET Confirmatur hoc assumptum; quià proprium munus, seu officium constantiæ est; firmare animum, præstando permanentiam, seu stabilitatem, & animositatem ad substinendum conformitèr ad rectam rationem. Sed in hoc exercitio nullo modo occurrunt, aut videntur attingi delectationes. Ergò constantia non versatur, tanquàm circà propriam materiam, circà delectationes.

CONFIRMATVR Secundo: delectationes enim solum possunt comparari ad principia efficientia, seu effectiva, tanquàm materia; vel ad hoc vt expellantur, & removeantur, seu reformentur conformitèr ad rectam rationem, vt reperitur in virtute temperantiæ; hoc est, in abstinentia, sobrietate, & reliquis similibus habitibus respicientibus delectationes, vt materiam; vel possunt comparari ad hoc, vt detur prosecutio, & nimia complacentia de illis, vt reperitur in omnibus habitibus vitiosis, quæ se habent, vt partes potentiales intemperantiæ; vt in gula, ebrietate, luxuria, & alijs huiusmodi, qui contra rectum dictamen rationis, per se respiciunt, seu versantur circà voluptates. Sed constantia neutro modo exercetur circà hanc materiam. Ergò nullo modo versatur circà delectationes.

SED Dices assertum, seu annotationem, & suppositionem Aristotelis, non esse intelligendam talitèr, quod sensus illius stet in eo, quod tàm constantia, quàm cõtinentia versentur ex æquo, seu eodem modo ambæ circà dolores; sed quod versentur circà voluptates, & dolores; ità vt continentia præcipuè versetur circà cupiditates, & constantia circa dolores perferendos. Et hoc modo optimè salvari, seu verificari assertum, seu animadversionem Philosophi.

SED Contra hoc obstat; quia in eo sensu videtur Aristoteles attribuere constantiæ & continentiæ, quod versentur circà voluptates, & dolores, in quo illud attribuit temperantiæ, & intemperantiæ: siquidem in prima parte capitis præcedentis comparat Aristoteles incontinentiam cum intemperantia, & absolutè eis attribuit, quod versentur circà eandem materiam. Sed temperantia, & intemperantia respiciunt pro materia, tàm dolores, quàm voluptates, vt insinuat Aristoteles in tertia parte capitis; & latius ostendit in superiori libro 3. capite 11. Ergò eodem modo attribuit constantiæ, & continentiæ, quod versentur circà dolores, & delectationes simul. Sed hoc non verificatur. Ergò falsa apparet suppositio, seu annotatio, & animadversio Aristotelis.

CONFIRMATVR: Quia Philosophus sinè aliquo discrimine, quod vel explicet, vel insinuet, comparat eodem modo constantiam ad voluptates, & dolores tanquàm ad propriam materiam, ac comparat continentiam. Sed continentia versatur circà vtrunque. Ergò ad hoc vt verificetur propositio Aristotelis etiam cõstantia debet versari circà vtrũque. Maior patet ex ipso textu. Et minorem probo; continens enim ex vi continentiæ non solum exigit fugere voluptates turpes, verum etia perferre dolores, quos causat commotio, seu transmutatio concupiscentiæ; ex eo quod eligit vivere, & operari conformitèr ad regulas prudentiæ; & tolerantia talium dolorum est conformis prædictis regulis. Ergò continentia versatur, tàm circà dolores, quos continens substinet, quàm circà delectationes, quas fugit. Vnde ad hoc vt paritas, quam facit, & id, quod supponit Aristoteles verificaretur, deberet etiam constantia versari, tàm circà voluptates, quàm circà dolores. Sed hoc non salvatur. Ergò suppositio, quam facit Philosophus, falsificatur.

DE-

DENIQVE Cum enim voluptates, & dolores ſint propria materia circà quam verſatur temperantia, attemperando illas ſecundum regulas morales, vt expreſsè docet Ariſtoteles dicto libro 3. capite 11. ſi conſtantia verſaretur circà dolores, aut voluptates, pertineret ad temperantiam, & ad illam reduceretur tanquam propria pars ipſius. Sed conſtantia non reducitur ad temperantiam, nec eſt pars illius; ſed tanquam pars reducitur ad fortitudinem tanquam ad legitimum caput, & principaliorem virtutem ſuæ lineæ; vt docet, & probat D. Thomas 2.2. quæſtione 137. Ergò conſtantia nullo modo poteſt verſari circà delectationes, nec circà dolores, quæ ſunt materia temperantiæ. Maiorem ſic oſtendo: tum quià ideò continentia pertinet, & reducitur ad temperantiam; quià quanvis verſetur circà delectationes, eas fugiendo præciſsè; tamen verſatur circà eandem materiam: & ſic ſi conſtantia verſatur per ſe circà dolores, qui ſunt materia temperantiæ; debet reduci ad temperantiam eodem modo, àc reducitur continentia. Tum quia ideò conſtantia reducitur à D. Thoma ad fortitudinem: quià verſatur circa terribilia, & pericula mortis; quæ ſunt materia fortitudinis, firmando animum contrà illa. Ergò ſi verſatur etiam circà dolores, qui ſunt materia temperantiæ, poteſt ſimiliter reduci ad temperantiam. Et cum hoc nec appareat certum, nec admittendum: ſimiliter non videtur admittenda ſuppoſitio Ariſtoteles.

DEINDE Circà molliciem poteſt etiam obijci; quod non ſit, ſeu non verſetur, aut exerceatur circà prædictam materiam delectationum, aut dolorum. Quià vt docet D. Thomas, vbi ſupra quæſtione 138. articulo 1. mollicies propriè conſiſtit in hoc; quod aliquis cedat malo; ſeu recedat à bono propter aliqua difficilia occurrentia, vel imminentia, quæ ſubſtinere non poteſt. Sed in receſſu à bono propter aliqua difficilia occurrentia, vel imminentia, nõ apparent tanquàm materia, delectationes, aut triſtitiæ. Ergò mollicies non verſatur circà delectationes, & dolores, tanquam circà propriam materiam. Et conſequenter, ſuppoſitio, quam ſtatuit in præſenti Ariſtoteles, ſtatuens pro certo, continentiam, & conſtantiam, & incontinentiam, & mollitiem verſari circà eandem materiam, quæ ſunt dolores, & delectationes deficit ex pluribus capitibus; & ſic tanquàm falſa, videtur non admittenda.

SED His non obſtantibus, vera eſt reſolutio, ſeu ſuppoſitio Ariſtotelis; & vt clarè de eius veritate conſtet, & obiectiones diluantur. Primò eſt animadvertendum, & attentè conſiderandum, quid intelligatur nomine quatuor prædictorum habituum: ſeu in quo propriè ſtent, aut conſiſtant continentia, & incontinentia, & conſtantia, & mollities. Continentia enim propriè, & ſtrictè ſumpta ſtat in hoc, quod inſurgente paſsione concupiſcibilis, & commovente ad proſequendum magnas, & pravas delectationes contrà dictamen prudentiæ continens animadvertens, quod tales delectationes ſunt contrariæ rationi, eligit eas fugere, & potiùs admittere, & ſubſtinere dolores, quæ ex tali fuga cauſantur in appetitu; obſervando in omnibus operari conformiter ad rectam rationem. Incontinens autem ècontrà: nam oblatis ſemel prædictis cupiditatibus; & animadvertens per ſcientiam vniverſalem tales cupiditates eſſe pravas, & manifeſtè contrarias regulis morum; tamen eas amplectitur, fugiendo dolores, qui ex carentia talium delectationum poterant provenire, aut occaſionari. Vnde de his duobus habitibus clarè conſtat, quod circà dolores, & delectationes propriè, & per ſe verſantur.

DEINDE Conſtantia conſiſtit in quodam habitu, ſeu qualitate diſponente, & firmante animum, non ſolum in ordine ad removendas, & fugiendas delectationes, quando oportet, ſed etiam ad tollerandum terribilia, & ſubſtinendum dolores vſque ad ipſam mortem, quando recta ratio dictat hæc omnia ſubſtinenda eſſe. Iſta enim propriè pertinent ad conſtantiam. Sed in his manifeſtè includuntur tanquam materia delectationes, & dolores. Ergò certum etiam eſt, quod conſtantia verſatur circà dolores, & voluptates tanquam circà propriam materiam. Et tandem mollities vt Philoſophus docet in capite 7. ſequenti; & clarius D. Thomas 2.2. quæſtione 138. articulo 1. conſiſtit in hoc; quod mollis cedat debili moventi, recedendo à bono rationis propter triſtitias cauſatas ex defectu delectationum. Vbi aperte appareat mollitiem vtrunque reſpicere, & vtrunque habere pro materia; videlicet tàm delectationes, quàm dolores. Itaque ſuppoſitio, quã in præſenti textu præmittit Ariſtoteles abſolutè eſt vera, & quoad omnes eius partes ſalvatur, & verificatur.

ET

ET Ex hoc facilè solvuntur obiectiones in contrarium propositæ. Nàm ad primam respondetur; quod virtutes morales, quæ ad alias virtutes principaliores, tanquàm ad cardinales reducuntur non habent reduci ad hanc, vel illam lineam; scilicet prudentiæ, vel iustitiæ; aut fortitudinis, seu temperantiæ ratione materiæ, circà quam versantur; sed ratione modi operandi, & conformitatis in eo, ratione cuius debetur laus virtuti. Et cum in modo operandi, substinendo mala, & firmando animum, vsque ad tollerantiam mortis, potius quam deseratur, aut amittatur bonum rationis, ex quo magna, & specialissima laus debetur virtuti, conveniat constantia cum fortitudine. Ideò reducitur ad illam, & ad eius lineam pertinet, & non ad temperantiam: etiam si circà materiam eiusdem temperantiæ versetur.

AD Primam confirmationem respondetur: quod constantia habet firmare animum, non quomodocunque, sed firmare animum removendo ipsum virum constantem ab omni delectatione, quando recta ratio hoc dictat; & exponendo ipsum ad tollerandum omnes dolores occurrentes, id quidem efficiendo seu exequendo ob motivum conservandi bonum morale, seu bonum ipsius rationis.

AD Secundam confirmationem respondetur, constantiam respicere dolores, & delectationes ad amplèctendum & fugiendum vtrunque iuxta regulas morales. Nàm si ad permanendum in conservatione boni rationis, oportet amplectere, aut prosequi aliquam moderatam delectationem, eam admittit: & si ad prædictum finem conveniat excludere omnes, eas refugit, & similitèr; immò, & proprius se habet respectu dolorum. Vndè circà vtrunque exercetur; & vtrunque respicit, tanquàm legitimam materiam.

ET Ad vltimam obiectionem, omissa solutione ibi data, constat solutio ex dictis ad primam obiectionem; quia licet constantia versetur circà materiam temperantiæ; tamẽ ex eo quod in modo magis assimilatur fortitudini; ideò reducitur ad fortitudinem, & non ad temperantiam. Continentia verò econversò magis assimilatur temperantiæ in superando, aut refrenando cupiditates; & sic ad virtutem temperantiæ, tanquàm ad præcipuum, & magis legitimum cardinem reducitur, & in eius linea collocatur.

AD Vltimum de mollicie respondetur ex dictis. Quod vt ipse Angelicus Magister docet in fine eiusdem articuli: mollis est, qui de facili recedit à bono rationis, non quomodocunque, sed propter tristitias, seu dolores causatos ex defectu delectationũ. Et sic mollicies respicit dolores, & delectationes, & circà vtrosque versatur; ita vt in omnibus salvetur, & verificetur suppositio, & doctrina Aristotelis dicentis, quod continentia, & constantia, incontinentia, & mollicies, omnes habent versari circà delectationes, & tristitias.

QVIBVS Suppositis; pergit Philosophus, & tradit quandam distinctionem delectabilium. Et dicit, quod delectabilium; alia sunt necessaria, & alia voluntaria. Necessaria enim sunt, quæ absolutè requiruntur ad conservandam naturam, tàm in specie, quàm in individuo. Ad conservandam speciem, vt actus generandi; & ad conservationem individui, vt actus comedendi, & vivendi, sine quibus naturaliter non potest fieri nutritio, & augmentatio. Delectabilia autem voluntaria sunt illa, sine quibus humana natura, absolutè loquendo potest conservari; sed tamen conducunt, aut deserviunt ad illius magis commodam conservationem. Quarè ab hominibus communitèr quæruntur, aut amplectuntur; vt videre est in hoc, quod est congregare, & conservare divitias, lucrari, honorari, laudari, vincere, & alia similia.

ET Ratio huius est: quia intantum aliquid est delectabile, inquantum est bonum, non quomodocunque, sed bonum terminans appetitum, tanquàm quies in re desiderata. Quod vt proprius, & melius intelligatur, notandum est cum D. Thoma 1. parte, quæstione 5. art. 6. quod cum bonũ sit obiectum appetitus, & appetitus se habeat ad modum motus tendentis in ipsum bonum, tanquàm in terminum; tot dantur species, seu genera bonorum, quòt dantur modi diversi terminandi appetitum; & cum appetitus ex eo quod se habet vt quidam motus; & motus possit terminari, vel completè in vltimo termino, vel secundum quid in medio; ita appetitus si terminetur in obiecto convenienti, quod habet rationem medij in ordine ad aliud magis conveniens, quod postea prosequitur tanquàm finis: illud enim conveniens, quod terminat vt medium, habet rationem vtilis. Si autem terminat tanquàm terminus

vlti-

vltimus habens rationem vltimi finis; hoc modo poteſt terminare duplicitèr; ſcilicet, vel vt res quædam in ſe, & ratione ſui conveniens; & hoc modo habet rationem boni honeſti. Vel terminat vltimo tanquàm quies, & poſſeſsio rei deſideratæ, & hoc modo habet rationem boni delectabilis. Vndè bonum delectabile, vt tale, ad diſtinctionem vtilis, & honeſti, eſt illud, quod tanquam quid conveniens habet terminare vltimo motum appetitus per modum poſſeſsionis, & quietis excitantis complacentiam circà materiam deſideratam; & diviſio boni, quam Ariſtoteles proponit in hoc textu, eſt de hoc bono delectabili: dicens; quod huiuſmodi bonum aliud eſt neceſſarium, & aliud eſt voluntarium.

EX Qua doctrina, poteſt nunc clarius proſequi manifeſtatio ſufficientiæ diviſionis. Quam in præſenti proponit Ariſtoteles. Nàm cũ bonum delectabile ſit illud, quod tanquàm quies, & poſſeſsio excitans complacentiam terminat deſiderium, ſeu appetitum: tot debent aſſignari modi, ſeu ſpecies delectabilium; quot dantur diverſi modi cauſandi prædictam terminationem in appetitu. Sed dantur duo, & non plures modi cauſandi dictam terminationem motus appetitus. Ergò duo bona delectabilia, & non plura ad præſens intentum diviſionis adductæ, debent aſsignari. Maior ex dictis conſtat, & minorem probo. Nàm vel appetitus movetur circà obiecta purè naturalia, reſpectu quorum natura appetentis fundat exigentiam. Vel tendit ad quieſcendum in bonis, reſpectu quorum ipſa natura non habet determinatam exigentiam innatam, ſed ſolùm ea quærit, & in ea quieſcit dependentèr ab electione, & humano arbitrio. Si enim motus eſt primi generis, bonum terminans eſt delectabile neceſſarium. Si autem terminat ſecundo modo, eſt delectabile voluntarium. Ergò cum dentur iſti duo diverſi modi delectabilium, & non plures; exactè, & adæquatè proponit Philoſophus in hac diviſione genera delectabilium. Et ſic diviſio eſt optima.

SED Obijcies primo contra doctrinam allatam ad oſtendendam ſufficientiam præfatæ diviſionis. Ariſtoteles enim non tradit iſtam diviſionem ratione convenientiæ quietis, ſeu poſſeſſionis in re deſiderata, in qua ponimus, & ſtatuimus rationem boni delectabilis, ſed diviſionem proponit ratione ipſarum rerum, de quibus in re datur complacentia, & delectatio, vt conſtat ex exemplis, quæ pro declaratione propoſitæ diviſionis adducit. Nàm pro exemplo delectabilium neceſſariorum non ponit quietem, & poſſeſsionem rei naturalis deſideratæ, ſed ipſam rem; ſcilicèt alimentum, & vſum veneris. Et pro exemplo delectabilium non neceſſariorum, ſeu voluntariorum non ponit quietem convenientem in rebus deſideratis voluntariè, ſed ipſas res, quæ in re appetuntur, vt ſunt victoria, honor, divitiæ, & aliæ ſimiles. Ergò vel diviſio Ariſtotelis non procedit de bono delectabili; vel propria ratio talis boni, & diviſionis adductæ, non eſt convenienter aſsignata: conſtituendo cum D. Thoma rationem boni delectabilis, non præciſè in ipſa re, quæ delectat, ſed in quiete, & poſſeſsione talis rei, vt cauſante complacentiam, ſeu delectationem.

AD Hoc reſpondetur; bonum delectabile poſſe dupliciter accipi, ſeu conſiderari; nempè vel cauſalitèr, & materialitèr, pro materia, circà quam verſatur delectatio mediatè, & remote; vel formalitèr pro ipſo bono, ſeu conveniente delectante. Et ſi ſumatur primo modo; vt ſic verum eſt; delectabilia fundamentalitèr, ſeu materialitèr dicere ipſa bona cauſantia in re delectationem, mediante quiete, & poſſeſsione, quæ de illis habetur. Si autem ſumatur ſecundo modo, bonum delectabile formalitèr conſiſtit in ipſa poſſeſsione, & quiete, quæ habetur de materia deſidèrata. Et quia ipſum bonum materiale delectans eſt magis notum, ſeu manifeſtum, quàm poſſeſsio illius; ideò Ariſtoteles dividens bonum delectabile exprimit, & aſsignat membra ſecundum rationem materialem, vt magis notam. Sed hoc non tollit, quod diviſio ſit ipſius boni delectabilis; & quod bonum delectabile conſiſtat propriè, & formaliſsimè in poſſeſsione, & quiete, quæ habetur de materia cauſante delectationem. Ad eum modum quo ipſe Ariſtoteles in prædicamentis in capite de ad aliquid, dividit relationem in tria genera, quæ ſunt relatio ſimilitudinis, & diſimilitudinis, cauſæ, & effectus, & menſuræ, & menſurabilis; quam quidem diviſionem non tradit directè per ipſam relationem formalitèr ſumptam, ſed per fundamenta ipſarum relationum tanquàm per media notiora, & magis accomodata ad oſtendendam illam

illam multiplicationem relationis.

Sed adhùc obijcies; ſi prædicta diviſio boni delectabilis, traditur, ſeu manifeſtatur per ſubiecta materialia cauſantia delectationem; tùnc diviſio videtur diminuta. Ergò per illam nullo modo partitur exactè, & adæquatè bonum delectabile. Antecedens probo, nàm pro delectabilibus neceſſarijs ſolùm aſsignat Ariſtoteles illa bona materialia, quæ pertinent ad nutritionem, & generationem vt conſtat ex exemplis adductis. Sed præter hæc dantur alia. Ergò in hac diviſione non aſsignantur omnia membra quæ poſſent, & deberent aſsignari. Et conſequenter, diviſio eſt diminuta, & inadæquata. Cætera patent, & minorem probo: reſpiratio cum debita expeditione, & exercitium commodæ ambulationis cauſant delectationem, vt experientia eſt notum, & ſunt delectabilia neceſſaria; ſiquidem ſinè illis non poteſt conſervari natura; ſed eis deficientibus, vel deficit natura, vel incipit ſtatus corruptionis illius. Ergò præter delectabilia neceſſaria, quæ aſsignat Philoſophus dantur alia, quæ deberent aſsignari, & ſic diviſio eſt inadæquata.

CONFIRMATVR Hoc; nàm delectabilia neceſſaria dicit Philoſophus eſſe illa, ſine quibus non poteſt conſervari natura in ſpecie, aut in individuo. Sed præter alimenta, & vſum veneris dantur alia delectabilia, ſinè quibus non poteſt conſervari natura ſaltim in individuo. Ergò præter delectabilia, quæ aſsignat Ariſtoteles poſſunt aſsignari alia. Minorem probo: medicamenta lenitiva, ſeu ſuavia, quæ exterius aplicantur ad curationem magnorum vulnerum, cauſant delectationem, & talitèr requiruntur ad effectum ſanitatis, vt ſine illis individuum vulneratum non poſsit vivere, ſeu conſervari, & tamen non pertinent ad alimentum, nec ad vſum veneris. Ergò præter hæc duo delectabilia neceſſaria, quæ aſsignat Ariſtoteles, poſſunt aſsignari alia, & ſic diviſio eſt inadæquata.

DEINDE Hæc diviſio delectabilium traditur à Philoſopho in ordine ad manifeſtandas delectationes, quæ ſe habent, vt materia circà quã verſantur continentia, & incõtinentia. Sed cõtinentia, & incontinentia præcipuè verſantur, & principalitèr attendunt ad res attinentes ad animã, quam ad convenientiam corporis. Ergò potius debuit tradi per delectabilia pertinentia ad animam, quàm per ea, quæ conveniunt corpori, vt ſunt alimentum, & vſus veneris. Maior ex ipſo textu conſtat; & minorem ſic probo; nàm in brutis animantibus datur delectatio in vſu alimenti, & veneris; vt clarè colligitur ex anxietudine, ſeu connatu, quo vtroque appetunt, & ad vtrunque moventur. Et tamen quia non datur ratio, ſeu bonum delectabile ſecundum rationem, ſeu ſecundum animam, non datur in illis continentia, nec incontinentia, vt probat Ariſtoteles in vltima parte capitis præcedentis. Ergò continentia, & incontinentia principalius attendunt, & verſantur circà bona delectabilia animæ, quàm circà delectabilia corporis; & ſic per illa, & non per iſta debuit Ariſtoteles tradere diviſionem, quam ponit delectabilium in ordine ad declarandam materiam pertinentem ad continentiam, & incontinentiam.

SED Dices, quod licet verum ſit continentiam, & incontinentiam verſari, non ſolum circà bonum, & delectabile corporis, ſed etiam circà delectabilia animæ: vtrunque tamen ſalvari in indelectabilibus attinentibus ad cibum, & ad vſum veneris; quæ aſsignat Philoſophus. Nàm cum illa extrema delectent, inquantum ordinantur ad conſervationem naturæ completæ, tàm in ſpecie, quàm in individuo; & natura completa includat eſſentialitèr non ſolum corpus; verum etiam animam; indè eſt; quod delectabilia alimenti, & vſus veneris, quæ aſsignat Ariſtoteles, pertinent, tàm ad animam, quàm ad corpus. Vndè licet vtrunque pertineat, & debeat aſsignari ad declarandam materiam continentiæ, & incontinentiæ; ſemper remanet, quod diviſio, quam fecit Ariſtoteles eſt recta.

SED Contra hoc eſt; imprimis: quia licet vſus alimenti, & veneris habeant dependentiam ab anima; ex eo quod ſunt exercitia, ſeu actus vitales: tamen cum exerceantur per actiones purè materiales, ſeu corporeas, quæ non perveniunt ad rationem, ſeu ſtatum vitæ humanæ, quantum ad hoc, quod excedant res purè materiales eo modo, quo exercẽtur à brutis; ideò tales vſus cõmuniter attribuuntur ſoli corpori, tanquàm bona, & delectabilia propria ipſius corporis. Ergò non rectè aſsignantur pro delectabilibus animæ in ordine ad manifeſtandam propriam materiam continentiæ.

DEIN-

DEINDE Quià etiam si in cibis, & vsu veneris salvetur, quod sint bona delectabilia, tàm animæ, quàm corporis; tamen respectu animæ dantur alia delectabilia magis propria. Ergò cum continentia, & incontinentia principaliùs attendant, & respiciant bona delectabilia, tàm animæ, quàm corporis; divisio assignans delectabilia pertinentia ad continentiam, & incontinentiam, potius debet continere illa membra, quæ omisit Aristoteles, quàm hæc, quæ assignat. Antecedens probo; omnia enim bona spiritualia, quæ per considerationem spiritualem, seu per intellectualem cognitionem proponuntur hominibus, sunt bona valdè delectabilia respectu animæ; & ita propria animæ, vt corpus nullo modo versetur circà illa. Ergò respectu animæ dantur alia bona delectabilia magis propria, quàm ea, quæ assignat Aristoteles. Et consequentèr, delectabilia non sunt benè assignata, aut proposita in tali divisione; quarè divisio tradita potiùs est contemnenda, quàm amplectenda.

AD Primum tamen respondetur; quod cum respectu delectabilium appetitus habeat rationem motus, seu tendentiæ, nomine illorum solum possunt assignari illa, quæ se habent, tanquàm quid extrinsecum asse quendum, respectu quorum appetitus possit fundare tendentiam, seu motum. Et cum delectabilia respirationis, & deambulationis, non assequantur, tanquàm aliquid extrinsecum, respectu cuius possit dari prosecutio, seu motus ad consequendam passionem, seu quietem; sed absolute consequantur, seu causentur à principio intrinseco; independentèr ab alio comprincipio extrinseco; quod desideretur, & vt delectabile assequatur; vt reperitur incommestione dependente ab alimento extrinseco; & in vsu veneris, in quo dependent ab alia concausa; inde est, quod in illis, nempè in respiratione, & deambulatione non reperitur propria ratio delectabilium attinentium ad continentiam, & incontinentiam; & sic non debuerunt assignari in prædicta divisione.

VEL Secundo respondetur, quod cum delectabilia, quæ in hac divisione assignantur, sint illa, quæ tanquàm materia conducunt ad continentiam, & incontinentiam, & ad hos habitus, qui moraliter operantur, solum conducant, tanquam materia illæ res, quæ subduntur arbitrio humano; siquidèm solum circà huiusmodi materiam potest dari exercitium moralè; ideò in præfata divisione solùm debent numerari illæ res: seu illa delectabilia, quæ subduntur dominio, seu arbitrio humano: & quià hoc non reperitur in respiratione, & deambulatione: inde est, quod non debuerunt anumerari in prædicta divisione. Quia respiratio, & deambulatio, vel considerantur secundum se, & secundum suam substantiam; vel secundum modum talis, aut talis executionis. Si secundum substantiam, & esse naturale purum: sic non subduntur arbitrio humano; nec possunt, aut debent computari intèr delectabilia moralia. Si verò considerantur secundum modum; cum talis modus non sit necessarius simplicitèr ad conservationem naturæ, sed solum sit conducens secundum quid; & vt sic absolutè subdatur voluntati; ideò talia delectabilia, secundùm quod habent rationem delectabilis in esse morali, debent reduci ad delectabilia voluntaria, quæ in secundo membro assignat Aristoteles; & sic non obstant ad hoc, vt divisio facta sit exacta, & adæquata.

AD Secundum respondetur; quod vt in ipso textu satis clarè animadvertit Aristoteles, hæc divisio solum procedit; & solum fit de illis delectabilibus, quæ habent esse delectabilia, & appetibilia per se. Nàm delectabilia necessaria; cum habeant magis determinatè, & magis ab intrinsecè, quod sint delectabilia, & expetibilia; certum est, quod sunt delectabilia per se. De voluntarijs autem dicit Philosophus: *Non necessaria verò per se autem expetibilia, honorem, victoriam, diuitias, &c.* Et cum ratio delectabilis, & expetibilis per se non reperiatur in medicamentis, quæ solum habent esse delectabilia, & expetibilia per accidens, & ex suppositione vulneris, seu ægritudinis; inde est, quod medicamenta non continentur sub diviso huius divisionis, nec debent in illa pro membris dividentibus connumerari.

AD Tertium respondetur, quod ideò in brutis non datur continentia, & incontinentia; quia vt in eodem loco relato in argumento docet Philosophus; ad continentiam, & incontinen-

nentiam exigitur syndereſis, ſeu ratio dictans in vniverſali de agendis: & cum hoc non reperiatur in brutis; ſic in brutis non datur continentia, & incontinentia circà delectationes, quas habent in ſumptione cibi, & potus, & circà vſum venereorum. At verò in hominibus cum detur ſcientia, ſeu ratio vniverſalis, oſtendens, immoderatum vſum cibi, & potus, & veneris eſſe operationes pravas; inde eſt, quod quanvis tales operationes, ſeu delectationes ſint purè corporeæ, ſunt tamen materia continentiæ; & debuerunt apponi, ſeu annumerari in diviſione facta.

AD Vltimum, quod obijcitur de delectationibus ſpiritualibus; reſpondetur; quod delectationes, quæ in præfata diviſione debuerunt proponi, & quæ proponuntur, ſunt tantum illæ; quæ conducunt ad cauſandam continentiam, & incontinentiam. Et cum ſolùm poſſint cauſare continentiam, & incontinentiam illæ delectationes, quæ cauſant immutationem, & perturbationem in ſubiecto: impediendo claram, & rectam propoſitionem intellectus: & hoc non ſalvetur in delectationibus intellectualibus, ſeu purè ſpiritualibus, ſed tantum in corporeis, ſeu animalibus; ideò iſtæ tantum debuerunt proponi in diviſione facta. Et hæc de prima parte capitis.

§.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte capitis ad intentum propoſitum dicit Philoſophus. *Eos quidem, qui in his, præter rectam rationem, quæ eſt in ipſis, exuperant, abſolute quidem incontinentes non dicimus. Sed hæc addentes pecuniarum incontinentes, & lucri, & honoris, & iræ, dicimus, vt diuerſos, & ſimilitudine nomen idem habentes. Vt homo, qui ludo in Olympico vicit. Communis enim ratio parum ab illius ratione propria differebat. Attamen erat diuerſa. Atque huius ſignum eſt illud. Nam incontinentia quidèm non ſolum vt delictum, ſed etiam vt quoddam, aut ſimpliciter, aut aliqua ex parte vitium vituperatur. At horum nemo. Eorum autem, qui circà corporis voluptates verſantur, in quibus temperantem, intemperantemque ponimus, qui non eligendo, ſed præter electionem, ac mentem, efficientium quidem voluptatem exuperationes perſequitur; dolorem autem inferentium fugit, famis, ſitis, æſtus, frigoris, & omnium, quæ ad tactum, guſtumque pertinent; is non additione circà hæc, inquam, (vt circà iram) ſed abſolutè ſolum incontinens dicitur. Cuius hoc inditium eſt. Circà namque has voluptates; & non circà illam illarum intemperantes dicuntur, & propterea in eodem continentem ponimus, & intemperantem, & continentem, ac temperantem. Sed illorum neminem, quod circà voluptates eaſdem quodam modo, doloreſque verſantur.*

PRÆMISSO In prima parte capitis, quod continentia, & incontinentia verſantur circà voluptates, & dolores, ſeu circà delectabilia: & quod eſt duplex genus delectabilium; videlicet neceſſariorum, & voluntariorum, ſeu eligibilium. Nunc reſolvit, & declarat Philoſophus, circà quæ delectabilia detur incontinens ſimpliciter; & circà quæ detur incontinens ſecundum quid. Et primò determinat de incontinenti ſecundum quid. Et ſtatuit ſequentem concluſionem. Circà delectabilia voluntaria, qualia ſunt, lucrum, honor, ira, victoria, & allia ſimilia, quantunvis homo exceſsivè delectetur, non eſt incontinens ſimpliciter; ſed incontinens ſecundum quid, & cum addito diminuente.

ET Pro clara intelligentia huius materiæ notandum eſt; quod circa huius modi delectabilia voluntaria, ſeu eligibilia, poſſunt homines exerceri dupliciter. Vel cum exceſſu; hoc eſt excedendo regulas moris, ſeu determinationem, & menſuram ſtatutam à recta ratione; vel proſequendo, & complacendo circà talia delectabilia conformitèr ad rectam rationem ſinè aliquo exceſſu. Et ſi delectabilia ſumantur hoc ſecundo modo, non ſunt materia continentiæ, aut incontinentiæ, ſed ſolùm primo modo ſumptæ. Et ſic ſtatuit Ariſtoteles concluſionem, dicens: quod quando homines, præter rectam rationem exuperant circa huiuſmodi delectabilia voluntaria, ſeu eligibilia, nec datur continentia, nec incontinentia ſecundum quid.

ET

ET Si dicas; quod huiuſmodi delectabilia, ſivè exuperent mediocritatem, aut regulam rectæ rationis, ſivè non exuperent; ſemper ſunt eiuſdem naturæ ſpecificæ: & ſic, aut vtroque modo debent eſſe materia continentiæ, & incontinentiæ; vel neutro? Ad hoc enim reſpondetur, quod quanvis vtroque modo ſint eiuſdem naturæ ſpecificæ in linea purè naturali; tamen hoc non habent in eſſe moris. Quià inconſideratione morali, delectationes voluntariæ non excedentes dictamen rectæ rationis ſunt honeſtæ, & bonæ moraliter. Quæ vero excedunt regulas prudentiæ ſunt pravæ, & vitioſæ; & ſic ſunt diverſæ rationis. Ob quod quanvis ex dictis delectationibus; illæ, quæ excedunt regulas prudentiæ, poſsint eſſè propria, & legitima materia reſpectu incontinentiæ ſecundum quid: tamen delectationes moderatæ voluntariæ; maximè poſſunt habere talem rationem.

QVO Suppoſito, ſic probat Ariſtoteles propoſitam concluſionem. Exercitium, ſeu exercitatio in illa materia, quæ eſt propria cuiuslibet vitij, aut virtutis, præſtat agenti operanti circà illam, denominationē talis vitij, aut virtutis. Sed delectationes voluntariæ; etiam ſi homines abſolutè, & ſimpliciter operentur circà illas excedendo dictamen rectæ rationis, non præſtant operanti denominationem incontinentis ſimpliciter, ſed ſolum incontinentis ſecundum quid. Ergò delectationes voluntariæ, ſeu eligibiles, quomodocunque ſumantur, non ſunt materia incontinentiæ ſimpliciter. Maior ex paritate facta per inductionem conſtat: nàm qui exercetur in materia temperantiæ, cum debita moderatione abſolutè, & ſimpliciter denominatur temperatus: & qui circà eandem materiam exercetur immoderatè dicitur, ſeu denominatur abſolutè, & ſimpliciter intemperatus. Et ſic in fortitudine; & cæteris alijs virtutibus, & vitijs. Ergò certa eſt maior. Et minorem probat Ariſtoteles ſic. Qui abſolutè, & contrà omnes regulas moris exceſsivè delectatur circà honores, nunquàm dicitur abſolutè incontinens, ſed cum reſtrictione, & determinatione, incontinens honorum. Et ſimiliter, qui excedit in proſequendo, & complacendo circà divitias, lucrum, victoriam, aut iram; nunquam dicitur incontinens ſimpliciter; ſed cum ſimili reſtrictione, aut determinatione; nempè incontinens iræ, divitiarum, lucri, &c. Ergò exercitatio abſoluta circà delectabilia voluntaria non præſtat abſolutam denominationem incontinentiæ. Et ſic tales delectationes non ſunt materia incontinentiæ ſimpliciter, ſed ſolum incontinentiæ ſecundum quid.

SED Dices, denominationem propriam attinentem ad vitia, & ad virtutes, non deſumi à materia, circà quàm verſantur: nàm bruta habent vehementes delectationes circà cibum, & potum, & generationem, quæ quidem delectationes ſunt materia propria temperantiæ, & intemperantiæ, continentiæ, & incontinentiæ; & tamen denominatio temperantiæ, & intemperantiæ, continentiæ, & incontinentiæ non competit brutis. Ergò ideò eſt: quià talis denominatio non attenditur ſecundum materiam. Et ſic quanvis denominatio temperati, aut intemperati abſolutè, & ſimpliciter non attribuatur illis, qui nimiè delectantur circà voluptates non neceſſarias, ſeu voluntarias; tamen hoc non tollit, quod tales delectationes ſint materia propria continentiæ, & incontinentiæ ſimpliciter dictæ.

SED Contrà hoc inſtauratur, & roboratur probatio Ariſtotelis. Nàm vſus, ſeu exercitium in materia cuiuslibet vitij, ſeu virtutis ab agente abſolutè capaci denominationis provenientis à tali vitio, & virtute, præſtat tali ſubiecto capaci abſolutè, & ſimpliciter talem denominationem, vt conſtat inductivè. Sed homines operantes circà delectabilia voluntaria, ſunt capaces denominationis incontinentiæ ſimpliciter; & tamen quantunvis circà illa operentur, non participant denominationem incontinentium abſolutè, & ſimpliciter, ſed ſolum cum addito, & reſtrictione prædicta. Ergò ex eo eſt: quia tales delectationes voluntariæ non ſunt propria materia continentiæ ſimpliciter, ſed ſolum incontinentiæ ſecundum quid.

DEINDE Confirmat, & declarat amplius hoc idem aſſumptum Ariſtoteles exemplo hominis vincentis in olimpia. Nam in ludis olimpicis, etiàm ſi victores habeant verè, & proprièrationem hominis, tamen inquantùm victores, non dicuntur abſolutè homines, ſed dicuntur homines cum addito; nempe homo in olimpia victor: quià etiam ſi vincens habeat rationem communem cum alijs homini-

bus: tamen formaliter non est eadem ratio victoris in olimpia, àc ratio hominis. Ergò denominatio cum additione, seu restrictione infert defectum rationis formalis simpliciter talis. Sed qui versantur circà delectabilia voluntaria, non participant absolutè, & simpliciter denominationem incontinentiæ; sed solum cum addito, & restrictione. Ergò nec simpliciter participant rationem formalem talis incontinentiæ, sed solum habent incontinentiam secundum quid.

DENIQVE Id ipsum suadet Philosophus à signo. Quià incontinentia, quæ simpliciter habet rationem talis, communi consensu, & sermone hominum, vituperatur, & reprehenditur; quià habetur vt vitium. Sed incontinentia, quæ versatur circà delectabilia non necessaria, seu voluntaria, non vituperatur, vt determinatum vitium, sed solum reprehenditur, vt quoddam commune delictum. Ergò complacentia, quæ versatur circà delectabilia non necessaria, non habet rationem incontinentiæ simpliciter, sed solum incontinentiæ secundum quid.

DEINDE Potest comprobari, seu confirmari, & amplius declarari hæc doctrina in ipsa continentia; nàm eadem est materia continentiæ, & incontinentiæ, vt in prima parte huius capitis cum Aristotele ostendimus. Ergò eadem debet etiam esse materia, continentiæ, & incontinentiæ simpliciter dictæ. Sed delectationes non necessariæ non sunt materia continentiæ simplicitèr dictæ. Ergò nec debent esse materia similis incontinentiæ simpliciter dictæ. Minorem probo; delectationes intantum sunt materia continentiæ, inquantum debellantur, removentur, & fugiuntur. Sed quantumvis homines fugiant delectabilia, seu delectationes non necessarias; non ideò sunt, nec dicuntur continentes simplicitèr, sed solum secundum quid. Ergò delectationes non necessariæ non sunt materia continentiæ simpliciter dictæ; & consequenter, nec similis incontinentiæ.

PROSEQVITVR Philosophus in eodem textu declarationem assumpti. Et statuit secundam conclusionem dicens: quod continentia, & incontinentia simpliciter dictæ versantur circà delectabilia, aut delectationes necessarias. Et hanc conclusionem suadet Philosophus primò; eodem modo, àc probavit præcedentem conclusionem. Nàm illa est continentia, & incontinentia simpliciter, quæ absolutè, & sinè restrictione aliqua potest dici talis. Sed refrenatio, seu debellatio, & remotio delectationum excessivarum circa delectabilia necessaria; scilicet circà cibum, & potum, & vsum veneris absolutè, & sinè aliqua restrictione, aut diminutione dicitur continentia; & prosecutio: & complacentia, quæ habetur circà talia delectabilia, dicitur absolutè, & sinè aliqua restrictione incontinentia. Ergò sunt continentia, & incontinentia simpliciter: & cum versentur circa prædicta delectabilia necessaria; consequens est; quod continentia, & incontinentia simpliciter dictæ versantur circà talia delectabilia necessaria.

DEINDE Eandem conclusionem probat Philosophus sic. Circà eandem materiam versantur continentia, & incontinentia simplicitèr dictæ; àc temperantia, & intemperantia propriè acceptæ. Sed temperantia, & intemperantia versantur circà voluptates necessarias, quæ sunt illæ, quæ percipiuntur per tactum. Ergò similitèr continentia, & incontinentia versantur circà delectationes necessarias, quæ percipiuntur per tactum. Maiorem supponit Philosophus ex dictis in principio huius præsentis capitis. Et minorem etiam supponit ex his, quæ latè dicit, & probat, de temperantia, & intemperantia in superiori libro tertio, capite 10.

ET Vlterius potest suaderi sic: virtus moralis, & cardinalis, qualis est temperantia, debet versari circà aliquas passiones vehementes, quas reformet, & rectificet, moderando illas, & reducendo ad medium, seu ad mediocritatem prudentiæ; siquidem de ratione virtutis moralis propriè talis est, quod versetur circà passiones humanas; & de ratione virtutis cardinalis, inquantum cardinalis, est, quod versetur circà magnam materiam, & difficilimam in sua linea. Sed non dantur aliæ vehementes passiones humanæ, circà quas possint versari temperantia, & intemperantia, nisi delectationes concupiscentiæ. Ergò circà illas, tanquam circà propriam materiam debent versari temperantia, & intemperantia. Vltimam minorem sic suadeo. Cum enim in homine solum detur duplex appetitus: scilicet concupiscibilis, & irascibili. Solum dantur duæ lineæ, aut genera passionum vehementium, quæ

possent

possent esse materia temperantiæ, & intemperantiæ, quæ sunt vel timores, & audaciæ attinentes ad appetitum irascibilem, vel delectationes, & tristitiæ, quæ inveniuntur in concupiscibili. Sed timores, & audatiæ irascibilis non possunt esse materia propria temperantiæ cum tales passiones correspondeant propriè fortitudini, vt probat Philosophus insuperiori libro tertio à capite sexto vsque ad decimum. Ergò solum restat, quod temperantia versetur, tanquam circà propriam materiam circà vehementes delectationes concupiscibilis. Sed tales sunt delectationes, quæ percipiuntur per tactum. Ergò illæ sunt propria materia temperantiæ. Et consequenter, continentiæ, & incontinentiæ simpliciter dictæ.

SED Contrà hoc arguitur primò. Ex eo enim quod temperantia est virtus moralis, & cardinalis, ad quam pertinet quod inquantum moralis est, rectificet passiones; & quod inquantum temperantia est, attemperetur, & moderetur inquantum cardinalis, quod operetur circà bonum difficilius: ideò debet versari circà illud, quod in ratione attemperationis habet maiorem difficultatem. Sed in ratione attemperationis, seu in hoc quod moderentur, reperitur maior difficultas in alijs passionibus, seu affectibus humanis, quàm in delectationibus concupiscibilis. Ergò circà alias passiones, & non circà delectationes necessarias appetitus concupiscibilis debet versari temperantia. Maior constat, & minorem probo: timores, qui occurrunt circà pericula mortis in bello; quandò sunt vehementes, & excessivi, indigent attemperatione, & moderatione; cum sint passiones excedentes regulas morales attinentes ad prudentiam; ob quod debent habere aliquam virtutem attemperantem, quæ debet esse temperantia. Sed difficilius est attemperare illos vehementes timores mortis, quàm attemperare quascunque delectationes concupiscibilis; siquidem propter timores, & pericula mortis facillimè contemnuntur tales delectationes, cædendo timoribus, tanquam passionibus vehementioribus, efficatioribus, & vehementioribus. Ergò in ratione attemperandi datur maior difficultas in alijs passionibus, quàm in delectationibus necessarijs. Ergò cum id, quod in linea morali exigit difficiliorem attemperationem, sit id, quod correspondet temperantiæ, tanquàm propria illius materia; si hoc salvatur in timoribus: circà timores, tanquam circà propriam, & magis legitimam materiam debet versari temperantia; & consequenter, etiam continentia, & incontinentia propriè, & simplicitèr dictæ.

SECVNDO Quia vt Tullius dicit libro primo de officijs: ad temperantiam pertinet omnis sedatio, & attemperatio perturbationum animæ; & rerum modus. Sed non solum datur perturbatio animi ratione delectationum concupiscibilis: verum etiam ratione iræ, & aliarum passionum, seu affectionũ partis irascibilis; & non solum exigitur modus in prædictis delectationibus, verum etiam in omnibus actibus internis, qui arbitrio, & dominio voluntatis subduntur. Ergò non solum pertinent ad temperantiam, tanquam materia illius delectationes necessariæ concupiscentiæ; sed etiam omnes aliæ passiones, & humani affectus. Ac per consequens, idem obiectum, seu materia debet legitimè correspondere continentiæ, & incontinentiæ.

ET Confirmatur; quia vt idem Tullius dicit in sua Rhetorica libro secundo de inventione, temperantia est rationis in libidinem; atque in alios non rectos impetus animi firma, & moderata dominatio. Sed impetus animi, non recti, reperiuntur in omnibus passionibus, seu affectibus eiusdem animi. Ergò temperantia versatur circà omnes passiones, aut affectiones animi, tanquàm circà propriam materiam: & sic eadem est materia temperantiæ, àc continentiæ, & incontinentiæ simplicitèr dictæ; & talis continentia, & incontinentia debent versari tanquam circa propriam materiam circà omnes affectus, seu passiones animæ.

TERTIO Deinde potest obijci: nàm Divus Augustinus in libro de Moribus Ecclesiæ capite decimo nono inquit; quod virtus temperantiæ est circà coercendas, & sedandas cupiditates, quibus convertimur in ea, quæ non avertunt à Legibus Dei; & à fructu bonitatis eius. Sed non solum avertimur à Legibus Divinis per complacentiam circà delectationes necessarias, sed etiam per prosecutionem, & complacentiam circà excessivas, & voluntarias delectationes. Ergò tàm illæ, quàm istæ sunt materia coercenda, seu moderanda per temperantiam; & sic de-

bent esse materia pertinens ad incontinentiam, & ad continentiam simpliciter dictam.

CONFIRMATVR; Nàm in eodem loco paulò inferius dicit D. Augustinus, quod officium temperantiæ est cõtemnere omnes corporales illecebras, & laudem popularem. Sed laus popularis: & quam plures illecebræ corporales non pertinent ad delectationes necessarias concupiscibilis, sed reperiuntur in linea delectabilium; seu delectationum liberatum, seu non necessariarum. Ergò ad officium temperantiæ pertinent tanquàm propria materia illius, delectationes voluntariæ; & idem debet admitti de continentia, & incontinentia.

QVARTO Deindè arguitur, si ad temperantiam pertinerent, tanquàm propria materia delectationes necessarię quæ percipiuntur; hoc salvaretur in omnibus huiusmodi delectationibus, & omnibus conveniret; tùm quia non videtur maior ratio de vna, quàm de alijs; tùm quia proprium est, quod convenit omni, soli, & semper. Et sic si esse materiam propriam, seu legitimam temperantiæ, esset proprium delectationum necessariarum tactus; non tantum illis solis, sed etiam omnibus deberet convenire. Sed non convenit omnibus huiusmodi delectationibus, quod sint materia temperantiæ. Ergò non est proprium illarum. Cætera cõstant. Et minorem probo: nàm voluptates, quæ per fricationem habentur in ludis, & per calorem in valneis, sunt delectationes, quæ percipiuntur per tactum. Et tamen non sunt materia temperantiæ, aut intemperantiæ, vt expressè docet Aristoteles in superiori libro tertio circà finem capitis decimi. Ergò esse materiam intemperantiæ, non convenit omni delectationi, quæ habetur per tactum. Et sic non est proprium talium delectationum, sed alijs etiam debet convenire. Et similitèr debet reperiri incontinentia, & incontinentia simplicitèr dictis.

QVINTO Denique arguitur, temperantia versatur circà honores. Sed honores non sunt delectationes, quæ percipiuntur per tactum. Ergò temperantia versatur circà aliam materiam, præter delectationes, quæ percipiuntur per tactum. Cætera constant, & maiorem probo; nàm Philosophus in superiori libro quarto, capite 3. agens de magnanimitate dicit: quod qui parva meretur, & his manet contentus, dignificans se ipsum; talis est temperans. Ergò temperantia versatur circà honores. Ergò circà eosdem debent versari continentia, & incontinentia simpliciter dictæ, & non solum circà delectabilia, aut delectationes necessarias tactus.

RESPONDETVR Tamen ad primum. Verum esse ad temperantiam pertinere, versari circa id, quod habet maiorem difficultatem in passionibus humanis in moderatione, & attemperatione. Sed hoc solum reperitur in delectationibus vehementibus concupiscibilis cum proprietate; non autem in timoribus, aut alijs passionibus. Nàm ad temperantiam, vt temperantia est, pertinet attemperare refrenando, & cohibendo, & hic modus operandi proprium locum habet in magnis cupiditatibus, quæ vt ad medium rationis reducantur; attemperationem; & moderationem petunt in affectu. Timor verò cum non consistat in excessivo impetu affectus, sed potius in retractione animi, non habet reduci ad medium rationis, per cohibitionem, & refrenationem attinentem ad temperantiam, sed per corroborationem, & confortationem animi, quod pertinet ad fortitudinem. Vnde timores, & aliæ passiones, præter delectabilia necessaria, non sunt propria materia, in qua obseruando suum proprium modum operandi, & attemperandi, possit exerceri temperantia. Et sic solum delectabilia, & delectationes circà necessaria sunt materia temperantiæ, & continentiæ, & incontinentiæ, quæ simplicitèr habent rationem talium.

AD Secundum respondetur, quod prędicta doctrina, quam affert Tullius de temperantia est intelligenda iuxtà prę cedentem solutionem; videlicet quod ad temperantiam pertinet sedatio omnium perturbationum animi, quæ indigent. Sedatione, & moderatione attemperando, & moderando impetus illorum, tanquam difficilimi actus. Et cum hoc solum salvetur in temperantia; fit consequens; quod temperantia solum versatur circà delectationes necessarias concupiscibilis. Et ad id, quod dicitur de actibus exterioribus: respõdetur; quod cum executio actuum exteriorum sequatur ad actus interiores, seu consequatur ad passiones attemperando actus delectationum; etiam attemperat actus externos, qui à talibus delectationibus dependent, sed non immediatè, & respiciendo illos tanquàm materiam proximam,

sed

ſed ſolum tanquam materiam remotam; & hoc non negamus.

ET Ad confirmationem reſpondetur; quod cùm temperantia verſetur circà paſsiones, quæ verſantur circà proſecutionem boni vehementiori modo; ob quod inter alias habent quandam antecedentiam, ſeu primatiam, reprimendo, & moderando illas, dicitur moderare omnes: ſed non eodem modo, ſed diverſo. Nàm paſsiones vehementes cõcupiſcibilis attemperat, & rectificat immediatè, per ſe, & directè. Alias verò ſecundariò, mediatè, & indirectè. Et hoc non eſt inconveniens, nec à nobis negatur.

AD Tertium argumentum reſpondetur dupliciter cùm D. Thoma 2. 2. quæſtione 141. articulo 4. ad primum. Primò quod in illo loco Divus Auguſtinus attribuit temperantiæ, quod attemperet omnes cupiditates, ſeu affectus, quibus avertimur à lege Dei, ſed non eodem modo: quia cupiditates circa delectabilia neceſſaria attemperat, & rectificat per ſe, & primariò, alias verò quaſi per accidens, & ſecundariò conformiter ad ſuperiorem ſolutionem.

Vel ſecundo reſpondetur Divum Auguſtinum, ibi nomine temperantiæ ſumere, non quidem temperantiam propriè, & ſpecialiter dictam, prout præciſè dicit, aut exprimit moderationem conformiter ad rationem, factam in quacunque materia, & vt eſt conditio generalis ad quancunque virtutem moralem ſpecialiter ſumptam. Et quod temperantia hoc modo accepta, aut conſiderata verſetur circà omnem affectum humanum; nihil interſt, nec eſt contrà hucuſque dicta.

ET Ad confirmationem deſumptam ex eodem Divo Auguſtino reſpondetur eodem modo, àc ad argumentum. Vel quod loquitur de temperantia communiter dicta; vel de materia ſecundaria, & mediata.

AD Quartum argumentum reſpondetur, quod verſari circà vehementes delectationes concupiſcibilis, quæ percipiuntur per tactum, eſt proprium temperantiæ, ſed non proprium quarto modo, ſed proprium primo modo; quià convenit illis ſolis, ſed non omnibus. Nã Ariſtoteles in loco allegato in argumento excipit â materia temperantiæ delectationes, quæ per tactum percipiuntur in ludis; dicens: *Etenim liberaliſsimæ voluptates, quæ per tactum proueniunt, exceptæ ſunt. Vt eæ, quæ in ludis, àc certaminibus, per fricationem, caloremque fiunt.* Ratio autem differentiæ inter has delectationes liberales ludorum, & alias neceſſarias, quæ habentur de cibo, & potu, & vſu veneris; eſt, quià iſtæ voluptates, quæ verſantur circà cibum, potum, & venerem, ſunt de rebus, ita naturalibus, aut ex ſe ſunt ita naturales, quod ſint neceſſariæ ad conſervationem naturæ, ſunt vehementiſsimæ; quã quidem vehementiam non habent delectationes ludorum. Et cum temperantia ex ſe ſolum habeat verſari circà paſsiones vehementiores, quæ fundant difficilem moderationem; ideò temperãtia reſpicit tanquam propriam materiam delectationes, quæ habentur circà cibum, potum, & venerem, prout ordinantur ad conſervandam naturam in ſpecie, & in individuo, non autem circà delectationes ludorum.

AD Vltimum reſpondetur, Ariſtotelem in illo loco, nomine temperantiæ non ſumere temperantiam propriè, & rigoroſè acceptam; ſed ibi pro temperantia ponere, & intelligere modeſtiam, aut philotimiam. Nàm vt loco allegato conſtat, verba Ariſtotelis ſunt hæc: *Qui namque parua meretur, & hiſce dignum ſe ipſum cenſet; modeſtum quidem, at non magnanimus eſt*; vbi non temperantiæ propriè dictæ, ſed modeſtiæ attribuit, quod verſetur circà parvos honores. Vnde temperantia, quæ eſt virtus cardinalis ſolum habet reſpicere propriè pro materia delectationes attinentes ad alimenta, & venerem, & eandem habent continentia, & incontinentia ſimpliciter dictæ. Vt in concluſionibus, eſt aſſertum. Et hæc de ſecunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte capitis dicit Ariſtoteles. *Atque ſunt quidem hi circà eadem, ſed non eodem modo; ſed illi quidem eligunt, hi verò non eligunt. Qua propter potiùs eum intemperantem dixerimus, qui non cupiens, aut remisè exuperationes voluptatum perſequitur, àc mediocres fugit dolores; quàm hunc, qui ob vehementes cupiditates eadem agit. Quid enim ageret ille, ſi cupiditas adueniret ingens, & circà rerum neceſſariarum indigentiam vehemens dolor? Cum autem cupiditatum, ac voluptatum, aliæ genere ſint honeſtæ, ſtudioſæque aliæ; non ſint (eorum enim, quæ volumptatem efficiunt, quædam expetibilia ſunt natura; quædam hiſcè contraria; quædam media, quæmadmodum prius diſtinximus,*

mus, vt pecuniæ, lucrum, honor victoria,) in omnibus talibus, atque medijs non ex eo vituperantur homines: quia his afficiuntur, cupiunt, atque amant: sed ob modum; & quia exuperant. Quapropter qui præter rationem, aut vincuntur, aut sequuntur quippiam eorum, quæ natura sunt honesta & bona, non laudantur. Vtij, qui circa honorem magis, quàm oporteat student, aut erga filios, & parentes. Etenim bona sunt hæc, & laudantur, qui circa hæc studet. Attamen est, & in his exuperatio quædam, si quispiam (vt Niobe), & adversus Deos contenderet, aut sic erga patrem afficeretur, vt Satyrus ille, qui patris amator appellabatur. Insanire namque nimium videbatur. Circa igitur hæc nulla est prauitas, propterea quod vnumquodque per se (vt diximus) natura est expetibile: exuperationes tamen ipsorum improbæ sunt, ac fugiendæ. Similiter nec incontinentia. Etenim incontinentia non solum est fugienda, sed etiam vituperanda. Ob perturbationis autem similitudinem adiungentes singula incontinentiam circa vnumquodque dicunt: vt malum medicum, aut malum histrionem, quem absolutè non dicerent malum. Vt igitur neque hic absolutè dicitur malus: quia non est vitium quidquam ipsorum, sed rationum comparatione simile; sic, & illic solum existimandum est incontinentiam, & continentiam esse; quæ in his, circa quæ temperantia, intemperantiaque versetur. Circa autem iram per similitudinem dicimus. Quapropter, & ipsam addentes incontinentem dicimus iræ, quemadmodum, & honoris, & lucri.

DENIQVE In hac tertia parte capitis; primò comparat Aristoteles incontinentiam cum temperantia, & intẽperantia; & ostendit in quo differant inter se. Et quantum ad convenientiam dicit, quod conveniunt in eo; quod omnes tres prædicti habitus versantur circà eandem materiam, vt constat ex dictis in alijs superioribus partibus capitis; siquidem omnes per se versantur circà delectabilia necessaria, & delectationes, quæ de illis habentur. Ergò conveniunt in eo, quod agunt, seu versantur circà eadem materiam.

Quantum verò ad distinctionem, si comparemus incontinentem cùm temperante, constat, quod distinguntur primò in eo, quod temperans agit valde studiosè superãdo immoderatas concupiscentias, quæ contra rationem insurgunt; & non finendo insurgere vehementes delectationes, aut cupiditates, ratione habitualis attemperationis, quam communicat intrinsicè ipsi appetitui. Incontinentia autem operatur prauè, prosequendo vehementes delectationes insurgentes inconcupiscibili contra rectam rationem.

SI Autem comparentur inter se incontinens, & intemperans: differunt primò in hoc; quod intemperans agit ex electione, seu ex absoluta deliberatione id, quod est pravum, stans permanentèr, seu pertinacitèr in eo, quod illud pravum opus intemperantiæ est bonum saltim bonitate delectabili, incontinens autem non operatur opus incontinentiæ cum electione, seu absoluta deliberatione, iudicans permanenter illud opus esse bonum, sed potiùs habens scientiam, dictantem in vniversali, illud opus esse pravum: & ex ligatione, aut obscuritate impediente illuminationem præstandam ab illa scientia, quasi ex surreptione efficitur incontinentia, hoc est, exequitur actus pravus attinens ad habitualem incontinentiam.

SECVNDO Etiam differunt incontinens, & intemperans ex parte vituperij. Nàm intemperans peccat magis, & est magis vituperabilis, quàm incontinens. Cuius ratio est Quià intemperans prosequitur excessivas, & superfluas delectationes, non quasi coactus à passione, sed ex electione. Incontinens autem licet sequatur, seu prosequatur vehementes delectationes, non prosequitur illas ex electione, & cum deliberatione, sed quasi raptus à vehementi passione, & perturbatione animi. Sed peius, & vituperalibus est, vtpotè arguens maiorem malitiam, operati idem, aut simile opus ex electione, aut integra, & quieta cognitione, deliberatè, quàm agere illud cum ignorantia ligata scientia, & perturbata cognitione, & quasi ex impetu passionis, sicut operatur incontinens. Nàm vt animadvertit Philosophus, si intemperatus non habens impeditam scientiam, aut cognitionem, nec perturbationem aliquam vehementissimæ passionis, quasi rapientis illum efficit opus ita pravum, & dissonum rationi, sicut contingit in incontinente: si haberet vehementem passionem, seu perturbationem, sicut iuvenis, aut incontinens multò peius operaretur. Ergò per se loquendo, magis peccat, & magis vituperabilis est intemperatus, quàm incontinens. Et in hoc etiam inter se differunt.

DENIQVE Ad ostendendum, seu amplius manifestandum quæ sint illæ voluptates, seu delectationes, circà quas versantur continentia, & incontinentia simpli-

ſimpliciter, & ſecundum quid tales affert Ariſtoteles in hoc textu aliam diviſionem delectabilium trimembrem. Et dicit: quod delectabilium; alia ſunt, quæ proſequuntur ſecundum naturam; alia contra naturam; & alia medio modo. Conformiter enim ad naturam appetuntur, & proſequuntur ab hominibus ea, ad quæ natura humana habet aliquam propenſionem communem, vt ſunt divitiæ, lucra, honor, & ſimilia. Contrà naturam autem appetuntur, & proſequuntur ab hominibus ea, ad quæ natura humana ſecundum ſe conſiderata, aut communiter loquendo, & vt plurimum habet, & oſtendit averſionem, ſeu errorem; qualia ſunt, comeſtio carnis crudæ, terræ, carbonum; & alia ſimilia. Medio autem modo appetuntur ea, ad quæ natura ſecundum communem conſiderationem indifferentèr ſe habet, vt ſunt tales, aut tales ludi: tales differentiæ eſculentorum, & poculentorum, tales veſtes, &c. Et circà huiuſmodi, quæ non ſunt delectabilia neceſſaria dicit Philoſophus, & probat iterum, quod non datur incontinentia ſimpliciter, ſed cum addito reſtringente, & ſecundum quid. Et hæc de hoc capite quarto.

QVÆSTIO VNICA.

Quomodo in ordine ad materiam, quam reſpiciunt; ſe habeant continentia, & incontinentia, conſtantia, & mollicies?

INTENDENS Ariſtoteles in hoc capite aſsignare, & manifeſtare materiam, circà quam legitimè verſantur continentia, & incontinentia; adducit paritatem, ſeu exemplum conſtantiæ, & mollitudinis, ſeu mollitiei; dicens: *Patet igitur continentes, atque conſtantes; & incontinentes, ac molles circà voluptates, doloreſque verſari.* Et vt hæc doctrina, & intentum Ariſtotelis amplius manifeſtetur; inquirimus: quomodo ſe habeant in reſpiciendo materiã, quatuor habitus, ſeu facultates operativæ propoſitæ. An videlicet reſpiciant eandem materiam abſolutè; àn verò reſpiciant materias diverſas? Et reſpiciendo eandem materiam; quomodo conveniant, aut diſcriminentur in operando circà eam, aut in attingendo illam.

NOTO Ex his, quæ in præſenti capite docet Ariſtoteles, continentiã, & incontinentiam dupliciter poſſe ſumi; nempè, aut prò continentia, & incontinentia ſimpliciter, aut pro continentia, & incontinentia ſecundum quid. Continẽtia enim, & incontinentia ſimpliciter dictæ, ſunt illæ, quæ per ſe habent tribuere denominationem talium abſolutè, & ſinè aliquo addito diminuente, aut reſtrictione. Continentia autem, & incontinentia ſecundum quid tales, ſunt illæ, quæ ſolum præſtant proprijs ſubiectis denominationem continentium, & incontinentium cùm aliqua limitatione, aut addito reſtringente. Et ſecundum vtranque rationem proponimus diſputandum, & reſolvendum; vtrùm continentia, & incontinentia verſentur, & exerceantur circà eandem materiam, circà quam verſantur, & operantur conſtantia, & mollicies?

NOTO Secundo circà conſtantiam dupliciter poſſe accipi, & conſiderari; nempè, aut in acceptione magis ampla, proùt coincidit cùm perſeverantia. Vel in acceptione magis propria, & ſtricta. Et ſi primo modo conſideretur conſtantia; proùt ſic; præciſsè dicit perſiſtentiam in aliquo bono, vſque ad conſumationẽ, ſeu perfectam adimpletionem illius; ſivè talis perſiſtentia attendatur ex parte temporis, aut longæ durationis; ſivè ex alio quocunque capite afferente difficultatem circà permanentiam in ipſo bono. Si autem conſtantia accipiatur, & conſideretur ſecundo modo, prout ſic, ſpecialitèr, & per ſe dicit permanentiam in bono, attendendo principaliter; non quidem ad difficultatem occurrentem ex parte dilationis, ſeu diuturnitatis temporis, ſed ad difficultatem, quæ occurrit ex alijs cauſis, aut circunſtantijs extrinſecè occurrentibus. Vndè Angelicus Parens, & Magiſter aſsignans propriam differentiam, ſeu diſcrimen repertum inter conſtantiam, & perſeverantiam 2. 2. quæſtione 136. articulo 3. inquit. *Perſeverantia, & conſtantia conueniunt quidem in fine: quia ad vtrumque pertinet firmitèr perſiſtere in aliquo bono. Differunt autem ſecundum ea, quæ difficultatem afferunt ad perſiſtendum in bono. Nã virtus perſeuerantiæ propriè facit firmiter perſiſtere hominem in bono contra difficultatem, quæ prouenit ex ipſa diuturnitate actus. Conſtantia autem facit perſiſtere in bono contrà difficultatem, quæ prouenit, ex quibuſcunque alijs exterioribus impedimentis.* Et vt reſolutio ſit amplior

de

de constantia secundum vtranque rationem consideratam procedit difficultas: an versetur circà eandem materiam, circa quam versantur continentia, & incontinentia, nec ne?

NOTO Tertio circà molliciem: quod mollicies inter alias varias acceptiones, in quibus solet sumi; in præsenti sumitur pro habitu, seu dispositione inclinante, seu præstante facilitatem ad hoc vt dèfacili homines cedãt pravis cupiditatibus, delectationibus, aut doloribus occurrentibus, propter aliquam difficultatem repertam in resistendo illis, etiam si talis difficultas non sit gravis. Quod præclarissimè manifestat Angelicus Parens in eadem parte, quæstione 138. articulo 1. in corpore, dicens: *Laus perseverantiæ in hoc consistit; quod aliquis non recedit à bono propter diuturnam tollerantiam difficilium, & laboriosorum, cui directè videtur opponi, quod aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem molliciei. Nàm molle dicitur, quod facile cedit tangenti. Non autem indicatur aliquid molle ex hoc, quod cedit fortiter impellenti. Nàm & arietes cedunt machinæ percutienti, & iam non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valdè grauiter impellentibus. Vnde Philosophus dicit in septimo Æthicorum, quod si quis à fortibus, & excellentibus delectationibus vincitur, vel tristitijs non est admirabile, seu condonabile, si contra tendant. Manifestum est autem, quod grauius impellit metus periculorum, quàm cupiditas delectationum. Vndè Tullius dicit in primo de officijs. Non est constantem, qui metu non frangatur; eum frangi cupiditate; nec qui inuictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. Ipsa etiam voluptas fortius mouet attrahendo, quàm tristitia de carentia voluptatis est purus defectus. Et ideò secundum Philosophum propriè mollis dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas, ex defectu delectationum; quasi cedens debili mouenti.*

NOTO Quarto, quod cum respectu habituum, seu dispositionum, & facultatum humanarum detur duplex genus, seu duplex differentia materiæ, seu materiarum; quarum vna est materia proxima; scilicet illa, quam immediatè per propriam operationem attingit ipse habitus, aut operativa facultas; & alia remota; nempè illa, ad quam solum dicit habitudinem mediatè; de vtraque tali materia potest controverti; vtrum quatuor dictæ facultates activæ versentur circà eandem materiam; ità vt eis correspondeat, aut eadem materia proxima determinatè; aut determinatè eadem materia remota? Et tandem quomodo inter se se habeant in respiciendo materiam, circà quam operentur.

SIT Prima conclusio; continentia, & incontinentia, eo modo, quo inter se fundant directam correspondentiam, & oppositionem, habent respicere eandem materiam, tàm proximam, quàm remotam; ita vt continentia, & incontinentia simplicitèr dictæ versentur circà similem, aut eandem materiam. Hæc conclusio est expresa doctrina Aristotelis in hoc præsenti capite, & in alijs pluribus huius præsentis tractatus, vbi id ipsum asserit, & vbi comparans continentiam, & incontinentiam ad propriam materiam, quam respiciunt, dicit: quod continentia, & incontinentia respiciunt eandem materiam, circà quam versantur temperantia, & intemperantia. Sed temperantia, & intemperantia taliter se habent in respiciendo materiam, quod temperantia, & intemperantia simplicitèr dictæ versantur circà eandem materiam, quæ consistit in delectationibus tactus; & temperantia, & intemperantia sumptæ in acceptione lata, secundum quod præcisè dicunt attemperationem, aut inordinatam attingentiam cuiuslibet rei, respiciunt pro materia quamcunque rem, in qua potest dari moderatio, aut inordinatio. Ergò similiter in linea continentiæ, & incontinentiæ hoc ipsum pariformiter debet obseruari; nempè quod eo modo, quo inter se specialiter fundant, & habent correspondentiam; respiciant eandem materiam, circà quam propriè operentur.

ET Eandem conclusionem docet, & probat Angelicus Magister: tum in expositione præsentis capitis; tum 2. 2. quæstione 155. articulo 2. vbi in argumento sed contra eam probat innitens doctrinæ Aristotelis supra adductæ, dicens: *Sed contra est, quod Philosophus in septimo Æthicorum dicit, quod continentia, & incontinentia sunt circà eadem, circà quæ temperantia, & intemperantia. Sed temperantia, & intemperantia sunt circà concupiscentias delectationum tactus; vt supra habitum est. Ergò etiam continentia, & incontinentia sunt circà eandem materiam.* Et deinde id ipsum in corpore articuli amplius declarat, & confirmat.

VL-

VLTERIVS Suadetur propoſita concluſio ex illo axiomatè, aut prologuio generali, vniverſaliter dicente; quod oppoſitionum eadem eſt ratio, & idem ſubiectum, & materia. Ergò eo modo, quo continentia, & incontinentia inter ſe directè opponuntur, aut contrariantur, debent reſpicere eandem materiam. Sed continentia, & incontinentia ſimplicitèr dictæ, & abſolutè tales, ſunt legitimè, & directè oppoſita, ſeu contraria. Et aliàs continentia, & incontinentia ſecundum quid tales, ſi inter ſe comparentur, oſtendunt, & habent ſimilem oppoſitionem, & contrarietatem. Ergò vtroque modo debent reſpicere determinatè eandem materiam, circà quam operentur.

DEINDE Probatur eadem concluſio exemplo, ſeu paritate deſumpta ab alijs virtutibus, & vitijs humanis; nàm in linea fortitudinis circà eandem materiam verſantur fortitudo vera, & ſtrictè ſumpta, & vitia, quæ ipſi fortitudini directè contrariatur; vt expreſsè docet Philoſophus in ſuperiori libro tertio capite 7. & ſimiliter fortitudines apparentes, ſeu ſumptæ in acceptione lata, & ampla, & ſi quæ vitia, aut defectus eis opponuntur, vt conſtat ex his, quæ docet ibidem Philoſophus; hoc eſt, in eadem libro tertio capite 8. Vnde in omnibus reperitur; quod propriè verſentur circà terribilia, & pericula, quæ in bello occurrunt. Et ſimilitèr circà eandem materiam verſantur, & in ea exercentur liberalitas, & avaricia, & prodigalitas, quæ ſunt vitia legitimè, & directè contraria reſpectu virtutis liberalitatis; quià tàm liberalitas, quàm avaritia, & prodigalitas verſantur circà pecunias, ſeu divitias; liberalitas quidem largiendo quando, vbi, & quomodo oportet, conformiter ad regulas prudentiæ; avaritia autem imprudentèr retinendo, & prodigalitas expendendo nimiè eaſdem pecunias, aut divitias contra dictamen, & regulas rectæ rationis. Et in linea iuſtitiæ id ipſum reperitur, & obſervatur; ſcilicet, quod virtus iuſtitiæ, & vitium, quod ei directè contrariatur, exerceantur circà eandem materiam. Sed continentia proprie ſumpta dicit, & oſtendit determinatam virtutem, & incontinentia dicit vitium. Ergò continentia, & incontinentia ſub ea habitudine, ſub qua ſpecialiter, & directè fundant inter ſe oppoſitionem, & legitimam contrarietatem, debent verſari circa eandem materiam, & circà ipſam operari, aut exerceri.

DENIQVE Confirmari poteſt aſſumptum ex doctrina Ariſtotelis, qua in expoſitione litteræ textus vſi ſumus. Quia circà illam materiam generalitèr loquendo verſatur quælibet virtus, & vitium humanum; ex cuius vſu, ſeu exercitatione, homo operans participat denominationem attinentem ad talem virtutem, aut vitium; vt per inductionem conſtat, omnia vitia, & virtutes percurrendo; & attentè conſiderando. Sed ex vſu ordinato, ſeu habente conformitatem ad rectam rationem circà delectabilia, quæ percipiuntur per tactum, propriè dicuntur, ſeu denominantur homines continentes; & ex vſu inordinato, & pravo circa eadem delectabilia denominantur in continentes, & vtroque modo participant denominationem abſolutam, & ſimplicitèr talem, ſinè aliquo addito diminuente, aut reſtrictione. Ergò continentia, & incontinentia ſimplicitèr dictæ verſantur circà eandem materiam. Et cùm idem obſervetur in vſu pecuniarum, honoris, lucri, & victoriæ, & aliorum ſimilium, quæ in textu expreſsè proponit Ariſtoteles circâ denominationem continentis, & incontinentis ſecundum quid; ita vt ille homo, qui conformiter ad rectam rationem vtitur prædictis, dicatur continens ſecundum quid; & qui inordinatè vtitur, ſit, & dicatur in continens cum addito, & ſecundum quid. Conſequens fit, quod propoſita concluſio eſt vera.

SIT Secunda concluſio; comparando inter ſe continentiam ad conſtantiam, & perſeverantiam, omnes conveniunt in reſpiciendo eandem materiam, & operando circà illam; quanvis diverſo modo. Hæc concluſio facilè, & breviter ſuadetur ex dictis. Et imprimis eſt expreſſa doctrina Ariſtotelis; in præſenti capite; & eam docet etiam Angelicus Magiſter, tùm in expoſitione præſentis capitis; tùm 2. 2. quæſtione 137. articulo 2. vbi inquirens: vtrum perſeverantia ſit pars fortitudinis, primo loco argumentatur in hunc modum: *Videtur quod perſeuerantia non ſit pars fortitudinis: quia vt Philoſophus dicit in ſeptimo Æthicorum, perſeuerantia eſt circà triſtitias tactus. Sed huiuſmodi pertinent ad temperantiam. Ergò perſeuerantia magis eſt pars temperantiæ, quam fortitudinis.* Ad hoc enim argumentum reſpondet idem Sanctus Doctor his verbis. *Ad primum ergò dicendum: quod annexio ſecundariæ virtutis ad principa-*

lem

lem non ſolum attenditur ſecundum materiam, ſed magis ſecundum modum. Quia forma in vnoquoque potior eſt, quàm materia. Vnde licet perſeuerantia magis videatur conuenire in materia cum temperantia, quam cum fortitudine, tamen in modo magis conuenit cum fortitudine, inquantum difficultatem ſernat contra difficultatem diuturnitatis. Ecce vbi admittit D. Thomas, quod perſeverantia convenit cum temperantia in reſpiciendo materiam, quæ ſunt triſtitiæ, ſeu dolores, qui medio tactu percipiuntur, & ſubſtinentur. Sed circà eandem materiam, circà quam verſatur temperantia, verſantur etiam continentia, & incontinentia. Ergò ſi perſeverantia verſatur, & operatur circà illam eandem materiam, circà quam verſatur, & operatur temperantia; conſequens eſt; quod omnes dictæ facultates humanæ operativæ reſpiciunt eandem materiam, & circà illam propriè verſantur, & operantur ſecundum doctrinam, & mentem D. Thomæ.

DEINDE Suadetur concluſio: illud reſpicit pro legitima materia quælibet virtus, circà quod propriè operatur, ſeu in quo elicit, aut exercet proprios actus. Sed perſeverantia exercet proprios actus in materia correſpondente continentiæ, & incontinentiæ. Ergò perſeverantia verſatur circà eandem materiã, circà quam verſantur, & operantur continentia, & incontinentia. Maior conſtat, percurrendo virtutes, & attentè conſiderando ea, in quibus legitimè operantur, in quibus omnibus propriè reperitur, quod ſint materia talium virtutum. Et minorẽ probo; permanentia in bono opere vſque ad finem, ſeu conſumationem talis operis, procedendo in omnibus conformitèr ad rectam rationem, eſt actus legitimus perſeverantiæ; vt conſtat ex ipſa ratione, & modo procedendi talis virtutis. Sed in materia correſpondente continentiæ, & incontinentiæ poteſt dari perſiſtentia in bono opere vſque ad finem, ſeu conſumationem talis operis cùm conformitate ad rectam rationem. Ergò perſeverantia exercet, aut adminus poteſt exercere proprios actus in materia correſpondente continentiæ, & incontinentiæ. Cætera patent, & vltimam minorem probo: in tolerantia dolorum, qui per tactum percipiuntur poteſt dari perſiſtentia, ſeu firmitas, & permanentia in ſubſtinendo vſque ad finem, cum omnimoda conformitate ad rectam rationem, vt apparet in viris verè fortibus, qui ſtrenuè procedentes in bello à terribilibus aliquandò vexantur, & opprimuntur. Sed dolores, qui percipiuntur per tactum, ſunt materia continentiæ, & incontinentiæ. Ergò in materia correſpondente continentiæ, & incontinentiæ poteſt dari perſiſtentia in bono opere vſque ad finem, ſeu vſque ad conſumationem talis operis conformiter ad rectam rationem. Et ſic in tali materia poteſt perſeverantia exercere ſuos proprios actus; ac per conſequens circà eandem materiam, circà quam verſantur; & operantur continentia, & incontinentia, verſatur etiam, & operatur perſeverantia.

CONFIRMATVR; Quià delectationes, quæ per tactum percipiuntur, & cupiditates tendentes ad proſecutionem, aut vſum talium delectationũ, ſunt legitima materia continentiæ, & incontinentiæ; cum ſint etiam propria materia temperantiæ, ſed circà tales cupiditates, & delectationes, per ſe loquendo poteſt exerceri perſeverantia, reſiſtendo eis cùm perſiſtentia, & permanentia, vſque ad delectationem, & remotionem earum; caſu quo detur in dictis paſſionibus aliqua continuatio, aut permanentia. Ergò circà eandem materiam, circa quam continentia, & incontinentia exercentur, habet etiam verſari, & exerceri perſeverantia; & conſequenter, vna, & eadem materia correſpondet omnibus dictis habitibus.

DENIQVE Suadetur concluſio; illa eſt propria, ſeu legitima materia reſpectu cuiuslibet habitus, aut facultatis operativæ, ſupra quam cadit ratio formalis obiectiva, & ſpecificativa talis habitus; ità vt per talem rationem formalem attingatur: vt apparet percurrendo omnes materias correſpondentes omnibus habitibus, & reliquis facultatibus humanis. Sed delectationes, & dolores, qui per tactum habentur, continentur ſub ratione formali attinente ad cõtinentiam, incontinentiam, & perſeverantiam: ità vt per omnes tales rationes formales poſſint attingi. Vt conſtat ex ſupra dictis. Ergò continentia, & incontinentia, & etiam perſeverantia verſantur circà eandem materiam.

SIT Tertia concluſio circa eandem materiam delectationum, & dolorum, qui medio ſenſu tactus percipiuntur, circà quam verſantur continentia, & incontinentia, verſatur etiam mollities. Hæc concluſio conſtat ex doctrina Ariſtotelis

totelis supra relata in principio huius præsentis quæstionis; & etiam ex doctrina, quam tradit in capite septimo, sequenti. Vbi docet, quod molli opponitur perseverativus. Ex qua doctrina, sic conficio probationem: opposita versantur circà eandem materiam. Sed secundum Aristotelem mollicies, & perseverantia opponuntur. Ergò debent versari circà eandem materiam. Sed perseverantia versatur circà eandem materiam circà quam versantur continentia, & incontinentia. Ergò idem debet habere mollicies.

ET Eandem conclusionem docet Angelicus Magister in præsenti, & etiam 2. 2. quæstione 138. articulo 1. vbi concludit corpus articuli, dicens: *Et ideò secundum Philosophum propriè mollis dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili mouenti.* Vbi tristitias assignat pro materia, circà quam versatur mollis. Sed tristitiæ, seu dolores sunt materia legitima, circà quam versantur continentia, & incontinentia. Ergò mollicies versatur circà eandem materiam, circà quam operantur continentia, & incontinentia.

DEINDE Suadetur eadem conclusio: illa est materia propria fortitudinis, in qua, aut circà quam operatur propriè fortitudo; & similitèr illa est materia propria temperantiæ, circà quam propriè operatur temperantia; & sic per inductionem reperitur in reliquis virtutibus, & vitijs. Ergò illa etiam determinatè debet esse materia molliciei circà quam per se operatur mollicies. Sed mollicies per se, & propriè operatur circà materiam continentiæ, & incontinentiæ. Ergò materia correspondens continentiæ, & incontinentiæ est etiam materia propria respectu molliciei. Cætera patent, & minorem probo; delectationes, & tristitiæ sunt legitima materia, circà quam operantur continentia, & incontinentia. Sed etiam in eadem materia exercetur mollicies: vt apparet, quando quis succumbit levibus tristitijs, aut delectationibus contra bonum rationis. Ergò mollicies propriè, & per se habet versari, & operari circà eandem materiam, circà quam versantur continentia, & incontinentia; & sic omnes dicti habitus respiciunt per se eandem materiam.

***

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum: quod continentia, & incontinentia non versentur circà eandem materiam. Continentia, ex eo quod constituit veram virtutem, solum habet versari circà materiam licitam, & honestam; nàm aliàs non apparet, quomodo posset conservare rationem virtutis; & incontinentia, cum sit vitium, habet versari circà materiam illicitam, & inhonestam, vt per se apparet. Sed materia licita, & honesta, & materia illicita, & inhonesta, nõ sunt vna, & eadem materia, sed materiæ diversæ. Ergò continentia, & incontinentia non versantur circà eandem materiam, sed circà materias valdè diversas.

SECVNDO Arguitur, si continentia, & incontinentia versarentur circà eandem materiam; etiam respicerent eandem formam, aut rationem formalem: siquidem forma, & materia inter se fundant correspondentiam, & habent specialem conformitatem. Sed continentia, & incontinentia non respiciunt eandem formam, aut rationem formalem, sed diversas, vt constat ex contrapositione, aut specifica distinctione, quam habent. Ergò nec versantur circà eandem materiam.

TERTIO Arguitur, si continentia, & incontinentia versarentur circà eandem materiam: etiã respicerent idem subiectum. Sed continentia, & incontinentia non respiciunt, aut habent idem subiectum. Ergò nec debent versari circà eandem materiam. Maior videtur certa; ex eo quod subiectum, cui insunt vitia, & virtutes, induunt rationem materiæ, aut causæ materialis respectu earum; & sic non apparet maior ratio ad hoc vt si conveniunt in materia, non conveniant etiam in subiecto, aut causa materiali. Et minorem probo; nàm continẽtia, vt superius in expositione præcedentium capituum ostendimus, inest tanquàm in proprio subiecto in voluntate, sed incontinentia non subiectatur in voluntate, sed proprius videtur pertinere ad appetitum concupiscibilem. Ergò continentia, & incontinentia non

conveniunt in respiciendo idem subiectum; & sic non debent versari circà eandem materiam, sed circà diversas.

QVARTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Legitima materia correspondens cuilibet vitio, & virtuti, sunt actus, seu operationes propriæ illius potentiæ, cui inest; quarè cum continentia resideat in voluntate, debet respicere pro legitima materia actus voluntatis; & cum incontinentia pertineat ad appetitum concupiscibilem, debet respicere pro materia actus eiusdem potentiæ. Sed actus voluntatis; & actus appetitus concupiscibilis sunt actus valdè diversi. Ergò continentia, & incontinentia versantur circà diversas materias.

QVINTO Arguitur, vna, & eadem materia non potest esse prohibita, & non prohibita; nàm aliàs de vna, & eadem re verificarentur duo contradictoria. Sed materia incontinentiæ, vtpotè prava, & vitiosa, videtur esse prohibita; & materia correspondens continentiæ non est prohibita; cum ipsa, & vsus circà illam sint valde liciti. Ergò materia continentiæ, & incontinentiæ non est eadem; sed valdè diversa.

SEXTO Arguitur, facultates operativæ attinentes ad diversas, & quasi contrapositas lineas; non videntur exigere, aut per se versari circà eandem materiam, sed circà diversas. Sed continentia, & incontinentia sunt habitus operativi attinentes ad diversas lineas; cum continentia sit facultas spiritualis, operans propriè, & formalissimè per potentiam spiritualem; & sic debeat pertinere ad eandem lineam; & incontinentia pertineat ad partem corpoream, & valdè materialem. Ergò continentia, & incontinentia non versantur circà eandem materiam, sed circà diversas.

SEPTIMO Arguitur, ratio, ob quam insistimus in prima conclusione asserendo, quod continentia, & incontinentia inter se comparatæ respiciunt eandem materiam, est; quia continentia, & incontinentia versantur circà eandem materiam, circà quam versantur temperantia, & intemperantia. Sed continentia, & incontinentia non versantur circà eandem materiam, circà quam versatur temperantia. Ergò nec inter se comparatæ observant respicere eandem materiam. Maior constat, & minorem probo; temperantia enim cum intrinsicè afficiat, & disponat appetitum concupiscibilem, non sinit insurgere magnas, aut vehementes cupiditates, quarè non versatur circà vehementes passiones, tanquàm circa propriam materiam. Et aliàs continentia respicit similes passiones vehementes. Ergò continentia, & incontinentia non versantur circà eandem materiam, circà quam versatur temperantia; àc per consequens, nec inter se comparatæ id observant.

OCTAVO Arguitur; vna, & eadem materia non habet, quod sit subdita, & quod non sit subdita nostro arbitrio; & libertati. Sed materia correspondens incontinentiæ propriè, & per se habet, quod sit subdita nostro arbitrio; quia aliàs actus incontinentiæ non imputaretur ad culpam, nec haberet esse vitiosum: & materia continentiæ non videtur subdita nostro arbitrio, & potestati, vt colligitur ex illo Sapientiæ, capite octavo, *Scio quod non possunt esse continens, nisi Deus det.* Ergò continentia, & incontinentia non versantur circa eandem, sed circà diversas materias.

NONO Arguitur; charitas, seu operationes illius non sunt materia continentiæ; nunquam enim aliquis dicitur continens; ex eo quod se cohibeat, aut contineat ab amando Deum. Sed charitas, & eius operationes videntur esse materia incontinentiæ; vt colligitur ex illa doctrina, quam tradit D. Dionisius capite 4. de Divinis nominibus, vbi inquit: *Quod Paulus per incontinentiam dixit; Viuo ego, iam non ego.* Vbi ponit incontinentiam circà amorem divinum. Ergò continentia, & incontinentia versantur non circà eandem, sed circà diversas materias.

DECIMO Arguitur; vt enim commune proloquium, seu axioma testatur; genus desumitur à materia, & differentia à forma; quarè si continentia, & incontinentia convenirent in materia; ità vt circa eandem materiam versarentur, essent eiusdem generis. Sed continentia, & incontinentia non conveniunt in genere, sed sunt res genere differentes. Ergò non conveniunt in materia. Cætera patent, & minorem probo; continentia enim; cum sit vera virtus, est de genere bonorum: & incontinentia cum sit vitium, est de genere malorum Sed bonũ, & malũ sunt genera contrapossita. Ergò cõtinentia, & incontinentia nõ

conve-

conveniunt in genere; sed sunt res genere differentes, & sic non conveniunt in materia, sed debent versari circà materias diversas.

VNDECIMO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod perseverantia non conveniat cum continentia, & incontinentia in respiciendo materiam. Virtutes enim morales ad hoc per se dantur, & ad hoc deserviunt, vt disponant, & rectificent hominem in ordine ad bonum vsum circà aliquam determinatam materiam, in qua occurrit specialis difficultas vincenda: & sic secundum diversitatem huiusmodi materiarum, videmus dari multiplicationem virtutum, vt apparet in fortitudine, & temperantia, quæ ex eo, quod respiciunt diversas passiones rectificandas, tanquàm legitimam earum materiam, constituunt etiam diversas virtutes. Sed etiam perseverantia constituit diversam, aut ad minus valdè differentem virtutem moralem respectu continentiæ. Ergò debet versari circà diversam materiam, & non circà quam versatur continentia.

DVODECIMO Arguitur, perseverantia videtur præscindere à materia, quantum est ex se, & secundum propriam ipsius rationem. Ergò non potest fundare, & habere convenientiam cum continentia ex prædicto capite respiciendi eandem materiam. Antecedens probo; perseverantia, quantùm est ex se solum dicit perfistentiam, aut permanentiam in bono opere vsque ad finem, seu vsque ad consumationem, cuiuscunque lineæ, aut generis sit opus; dum modo opus sit bonum, & virtuosum. Sed opus virtuosum non dicit propriè materiam, circà quam versetur virtus aliqua; sed potius est id, quo virtutes attingunt proprias materias. Ergò perseverantia, quantum est ex se, & secundum propriam rationem considerata præscindit à materia; & sic non potest convenire cum continentia, & incontinentia in respiciendo materiam.

DECIMO Tertio arguitur, perseverantia directè, & propriè videtur versari circà passiones partis irascibilis, tanquàm circà propriam materiam, Sed continentia, & incontinentia simpliciter dictæ non respiciunt vt talem materiam dictas passiones. Ergò saltim continentia, & incontinentia simpliciter dictæ non conveniunt cum perseverantia in respiciendo eandem materiam. Cætera patent, & maiorem probo; circà illas passiones, aut materiam videtur propriè versari quælibet virtus moralis communiter dicta, circà quam versatur virtus principalis, seu cardinalis, ad quam reducitur, tanquam caput. Sed perseverantia reducitur, tanquàm ad virtutem principalem, & cardinalem ad fortitudinem, vt demonstrat Angelicus Magister 2. 2. quæstione 137. articulo 2. & aliàs fortitudo versatur, tanquàm circà materiam propriam circà affectus partis irascibilis. Ergò etiam perseverantia quantum est ex se directè, & propriè debet versari, tanquàm circà legitimam materiam circà passiones partis, seu appetitus irascibilis. Et cum hoc non habeant continentia, & incontinentia simpliciter dictæ; consequens apparet, quod perseverantia non convenit cum huiusmodi continentia, & incontinentia in respiciendo materiam.

DECIMO Quarto arguitur, continentia, & incontinentia, per se versantur circà passiones. Sed perseverantia non videtur versari circà passiones. Ergò perseverantia non convenit cum continentia in respiciendo materiam. Maior patet, & minorem probo; si perseverantia per se versaretur circà aliquas humanas passiones; maximè in ordine ad moderandas illas. Sed perseverantia, quantum est ex se non importat modetantiam, aut moderationem passionum; quia vt argumentatur Angelicus Magister, *Quanto vehementiores fuerint passiones tantò aliquis secundum rationem perseverans, laudabilior videtur.* Ergò perseverantia per se non versatur circà aliquas humanas passiones; àc per consequens; non fundat convenientiam cum continentia, & incontinentia, in respiciendo materiam.

DECIMO Quinto arguitur, ex quadam doctrina Divi Augustini, quam habet in libro de perseverantia, capite 5. vbi ait: quod perseverantiam nullus potest amittere. Sed passiones concupiscibilis, circà quas versantur continentia, & incontinentia, potest aliquis amittere. Ergò perseverantia non versatur propriè circà dictas passiones partis concupiscibilis, nec habet convenientiam cum continentia, & incontinentia in respiciendo materiam.

DECIMO Sexto Arguitur, & præcedēs argumentū cōfirmatur. Nulla virtus moralis potest propriè exerceri, deficiente materia, quam per se respicit, aut

circà quam propriè versatur, sed in statu beatitudinis, in quo nullæ dentur humanæ passiones, poterit perseverantia perfectè exerceri. Ergò perseverantia, & constantia non habent propriè versari circà humanas passiones, tanquàm circà materiam legitimam. Et cum continentia, & incontinentia id observent; consequens fit, quod continentia, & incontinentia, & perseverantia non versantur circà eandem materiam.

DECIMO Septimo arguitur contrà tertiam conclusionem ad probandum; quod mollicies non versetur circà eandem materiam, circà quam versantur continentia, & perseverantia. Vt enim docet Aristoteles in capite 7. sequenti, lusivus est mollis; quibus verbis, videtur indicare; molliciem attinere ad ludum, sed ludus est propria materia eutrapeliæ; vt constat ex Philosopho in superiori libro quarto capite 8. Ergò etiam mollicies versatur propriè, & per se circà eandem materiam, circà quam versatur eutrapelia. Sed eutrapelia non videtur coincidere cum continentia in respiciendo materiam. Ergò nec mollicies habet similem convenientiam, aut coincidentiam cum continentia.

DECIMO Octavo arguitur; mollicies per se debet respicere eandem materiam, quam respicit fortitudo. Sed fortitudo non versatur circa materiam attinentem ad continentiam, & incontinentiam simplicitér dictam. Ergò nec mollicies. Maiorem sic ostendo; contrariorum enim, vt commune axioma testatur, eadem est ratio, seu eadem est materia. Sed mollicies videtur vitium directè contrarium respectu fortitudinis, cum exprimat, & per se dicat defectum firmitatis attinentis ad fortitudinem. Ergò mollicies per se debet respicere eandem materiam, quam respicit, & circà quam versatur fortitudo. Et cum fortitudo non respiciat proprie materiam, circà quam versatur continentia, nec mollicies debet eam respicere.

DECIMO Nono Arguitur, mollicies videtur constituere vitium directè contrarium pertinatiæ, quià ad mollem attinet facile desistere à bono opere; & ad pertinacem per oppositum pertinet, quod se ostendat quasi inflexibilis, & insuperabilis in non resistendo à pravo opere, aut intento. Ergò mollicies debet versari circà eandem materiam, circà quam versatur pertinatia. Sed pertinatia non versatur circà materiam correspondentem continentiæ, & incontinentiæ. Ergò nec mollicies. Minorem probo; vt enim docet Divus Gregorius libro 31. moralium, capite etiam 31. pertinatia pertinet ad inanem gloriam; quià ex inani gloria, per se loquendo, causatur. Sed inanis gloria non versatur propriè circà materiam attinentem ad continentiam, & incontinentiam. Ergò nec pertinatia; & consequenter, nec mollicies.

DENIQVE Arguitur, continentia, & incontinentia, per se loquendo, & vt ex dictis in superioribus capitibus constat, versantur, tanquam circà propriam materiam, non quidem circà quascunque passiones, sed circà passiones magnas, & vehementes; continens debellando, & removendo eas; incontinens autem cedendo eis. Sed mollicies non versatur circà magnas passiones, aut vehementes, sed circà passiones leves, aut ordinarias; quia ex eo quod quis vincatur, aut cedat vehementissimis passionibus insurgentibus, non ideò est, aut dicitur mollis, sed quia cedit levibus passionibus, & de facili. Ergò mollicies, per se non versatur circà eandem materiam, circà quam versantur continentia, & incontinentia.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, distinguendo maiorem: continentia, ex eo quod est virtus, solum habet versari circà materiam licitam, & honestam; & incontinentia, quià est vitium, versatur circà materiam pravam, & illicitam, seu inhonestam, distinguo; quasi effectivè, & concretivè, seu post attingentiam dictorum habituum, concedo maiorem. Absolute loquendo, ità vt materia correspondens dictis habitibus sit mala, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia materia circa quam versatur continentia, & incontinentia, si absolutè, & secundum se consideretur, antequàm attingatur per dictos habitus, indiferens est, ad hoc vt circà illam operetur benè, vt fit, per continentiam, aut operetur pravè, sicut fit per incontinentiam. Et sic; secundum se considerata conservat identitatem respectu vtriusque prædicti habitus. Vel secundo potest responderi, negando maiorem, quantum ad primam partem; quià continentia, cùm per se versetur circà vehementes passiones in ordine ad correctionem earum, & tales passiones ex se habeant, aut expri-

exprimant dissonantiam ad rectam rationem; sunt quid pravum, quarè continentia respicit materiam pravam, sicut, & incontinentia; ideoque ex hoc capite, non aufertur, quod versetur circà eandem materiam. Nec obstat, quod continentia versetur circa pravam materiam, vt obtineat, & conservet rationem virtutis, & perfectæ virtutis; ex eo quod non dicit ordinem ad talem materiam, vt amplectatur illam, & eam sequatur; sed vt eam removeat, aut repellat. Ad eum modum, quo contingit in pœnitentia respectu peccatorum, quæ respicit vt materiam detestandam, & odio habendam per ipsam pœnitentiam.

AD Secundum argumentum respondetur, negando maiorem quià vna, & eadem materia potest attingi à diversis habitibus, & potentijs subdiversis formis, aut rationibus formalibus, cùm quibus materia ratione suæ potentialitatis, & indifferentiæ potest habere coaptationem, seu proportionem, & conformitatem: & sic non sequitur; ex eo quod continentia, & incontinentia respiciant diversa obiecta formalia, quod etiam debeant respicere diversas materias; quià sub diversis rationibus formalibus possunt optimè versari circà eandem materiam; vt sunt dolores, & delectationes, quæ per tactum percipiuntur.

AD Tertium argumentum respondetur, omissa maiori, negando minorem. Et ad probationem similiter concedo maiorem, & nego minorem. Quia continentia, & incontinentia conveniunt in subiecto, *quo*, & quod, & in materia proxima, & remota, quas respiciunt. Conveniunt enim in subiecto *quod*; quia respiciunt, & habent hominem pro tali subiecto; & in subiecto *quo*; quià ambæ residunt, tanquàm in propria potentia in voluntate. Et etiam respiciunt, vt materiam proximam actus voluntatis, quos determinant, & eliciunt; & vt materiam remotam affectus partis concupiscibilis, quos attingunt mediatè continentia quidem ordinatè, & cum conformitate ad rectam rationem: incontinentia autem in ordinatè, & contra regulas prudentiæ, aut dictamen rectæ rationis. Et sic omnibus modis salvatur, quod versentur circà eandem materiam: etiam si sub diversa, aut contraria ratione formali; ex eo quod continentia operatur sub ratione formali honesti; & incontinentia sub ratione prava.

AD Quartum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Quia vt in præcedenti solutione animadvertimus, tàm continentia, quàm incontinentia subiectantur in voluntate, ità vt ipsa voluntas sit causa materialis earum, & etiam ambæ respiciunt pro materia proxima operationes voluntatis, versantes circà vehementes passiones; & eadem passiones vehementes respicit pro materia remota. Vnde nullum est caput, ob quod infringatur, aut falsificetur prima conclusio.

AD Quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; vna, & eadem materia non potest esse prohibita, & non prohibita, distinguo maiorem, secundum eandem rationem, concedo maiorem, secundum diversas rationes, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quià passiones vehementes sunt prohibitæ, quantum ad earum prosecutionem; non autem quantum ad remotionem, & aversionem, vnde vtrunque admittunt secundum diversas rationes, aut considerationes, & sic componitur optimè, quod, tales passiones, eædem quoad substantiam, correspondeant continentiæ, & incontinentiæ sub diversis rationibus; continentiæ quidèm, vt respuendæ, & removendæ, sub qua ratione non sunt prohibitæ: & incontinentiæ, vt prosequendæ, & amplectendæ, sub qua ratione sunt prohibitæ.

AD Sextum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; facultates operativæ attinentes ad diversas lineas non versantur circà eandem materiam, distinguo maiorem; sub eadem ratione formali, concedo maiorem; sub diversis rationibus formalibus, nego maiorem. Sed continentia, & incontinentia sunt facultates operativæ attinentes ad differentes lineas, distinguo minorem. Ad differentes lineas humanas, quantum adesse bonitatis, & malitiæ moralis, concedo minorem. Quantum adesse, quasi physycum, seu naturale, nego minorem, & consequentiam. Quià etiam si secundum rationem bonitatis, & malitiæ continentia, & incontinentia ostendant correspondentiam ad diversa genera, tamen considerando eas secundum esse physycum, & quasi naturale, ad eandem lineam habitus pertinent: & sic possunt versari circà eandem materiã. Præterquã quod adhuc admisso, quod sint habitus seu facultates operativæ attinétes ad diversissimas lineas; ex hoc solùm sequitur, aut cõ-

vincitur, quod continentia, & incontinentia non possint versari circà eandem materiam sub eadem ratione formali; non autem quod versentur circà eandem materiam sub diversis rationibus formalibus.

AD Septimum argumentum respondetur, omissa maiori, distinguendo minorem. Sed continentia, & incontinentia non versantur circa eandem materiam, circà quam versatur temperantia, distinguo minorem; circà eandem materiam consideratam quantum ad statum, seu circunstantias, omitto minorem. Circà eandem materiam consideratam purè entitativè, aut substantialiter, nego minorem, & consequentiam. Si enim consideremus materiam, circà quam continentia, & incontinentia versantur, non solum quantum adesse quasi specificum, & substantiale, sed etiam quantum ad circunstantias, & rationes materiales. Hoc modo, non solùm non respiciunt eandem materiam, quam respicit temperantia, continentia, & incontinentia; verum, nec temperantia, & intemperantia conveniunt hoc modo in materia. Quia intemperantia generaliter versatur circà omnes concupiscentias, tàm quidem ordinarias, seu communes, quàm magnas, & vehementes, amplectendo, & prosequendo eas: & temperantia non versatur circà vehementes passiones: quia semel existente, & afficiente appetitum sensitivum, non sinit insurgere magnas, seu vehementes passiones in eo. Si autem materia circà quam dicti habitus versantur, & operantur, considerentur præcisè quoad substantiam, seu speciem, & nudam entitatem; hoc modo dicimus convenire omnes in materia, vt verè conveniunt: quia omnes versantur circà dictas passiones concupiscibilis; temperantia quidem, & intemperantia, tanquàm circà materiam proximam; continentia verò, & incontinentia tanquàm circà materiam mediatam, aut remotam.

AD Octavum argumentum respondetur, omissa maiori negando minorem. Quia delectationes, seu passiones vehementes vtroque modo; videlicet tàm secundum quod correspondent continentiæ, quàm secundum quod sunt materia circà quam versatur incontinentia subduntur nostro humano arbitrio. Nec contra hoc obstat locus sapientiæ adductus: quia ibi solum indicatur, quod ad exercitium continentiæ exigitur assistentia divini auxilij, aut generalis, sicut requiritur ad omnia alia opera humana virtuosa; aut specialis, propter magnam, & specialem difficultatem, quæ occurrit, vincendam in vehementi passione superanda à continentia. Sed hoc non tollit, quod nostro arbitrio, & potestati subdatur, & quod sit eadem materia continentiæ, & incontinentiæ.

AD Nonum argumentum respondetur, concessa maiori, loquendo de continentia propriè dicta; negando minorem, aut claritatis gratia, illam distinguendo. Sed charitas, & eius operationes sunt materia incontinentiæ, distinguo minorem: incontinentiæ impropriè sumptæ, & methaphoricæ dictæ, omitto minorem. Incontinentiæ sumptæ in acceptione stricta, & rigorosa, nego minorem, & consequentiam. Quià in illo loco, non loquitur D. Dionisius de incontinentia stricta, & propriè dicta, sed de incontinentia impropria, & methaphoricè accepta; vt exponit Angelicus Magister 2.2. quæstione 156. articulo 2. ad tertium.

AD Decimum argumentum respondetur, quod illud axioma, in quo fundatur argumentum; scilicet quod genus desumitur à materia, & differentia à forma, non habet talem sensum: quod genus sit idem, àc materia, & differentia coincidat cum forma; sed sensus est, quod est prædicatum potentiale habens specialem similitudinem cum materia, quæ in linea physyca etiam habet rationem entitatis, seu partis potentialis; sicut etiam differentia, & forma assimilantur propter conformitatem, quam habent in ratione actus. Sed hoc non tollit, quod genus, & materia sint res divetsissimæ, & quod quanvis continentia, & incontinentia differant genere, tamen conveniant in respiciendo eandem materiam. Præter quam quod etiam habent, quod contineantur sub eodem genere habitus; & sic casu, quo ad conveniendum in materia exigatur, quod continentia, & incontinentia conveniant in eodem genere; ex hoc capite non amittunt continentia, & incontinentia, quod versentur circà eandem materiam, tàm proximam, quàm remotam.

AD Vndecimum argumentum respondetur, quod virtutes morales tendentes ad disponendum ad bonum vsum

in

in aliqua materia humana; ad ipsarum virtutum multiplicationem, non tàm attendunt ad diversitatem, materiæ, quam ad difficultatem formalem, quam superant in ordine ad rectam attingentiam, & honestum vsum illius materiæ; cum manifestè videamus, quod aliquæ virtutes, quæ habent vnitatem, & identitatem secundum speciem athomam, versantur circà materias valde diversas: ex eo quod omnes illæ materiæ quantunvis diversæ coadunantur, & continentur sub vna, & eadem ratione formali, correspondente tali virtuti. Et quod econversò; virtutes valde differentes versantur circà eandem materiam; quia talis materia cadit, aut continetur sub rationibus formalibus attinentibus ad illam virtutem. Vt appareat percurrendo omnes virtutes morales, & eas considerando in ordine ad materias, circà quas operantur. Quarè non obstat, quod perseverantia, & continentia sint virtutes morales diversæ, ad hoc vt circà eandem materiam versentur, & exerceantur saltim sub diversis rationibus formalibus.

AD Duodecimum argumentum respondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, dico: quod perseverantia dicens per se insistentiam in bono opere; dicit insistentiam non quomodocunque, sed superando difficultatẽ occurrentem, & impedientem talem persistentiam. Et cùm talis difficultas specialitèr desumatur, seu originetur à materia; ideò perseverantia dicit ordinem ad materiam, & maximè, & specialissimè ad illam materiam, ex qua maior resistentia oritur in ordine ad perseverandũ in bono rationis. Et cum hoc inter alias materias humanas maximè reperiatur in delectationibus partis concupiscibilis, vt testatur Philosophus in superiori libro secundo capite tertio dicens: *Quare (vt Heraclito placet) difficilius est voluptati repugnare, quam iræ. Ac circà difficilius semper, & ars fit, & virtus.* Inde est, quod perseverantia specialem habitudinem fundat, tanquàm ad legitimam materiã, in qua exerceat, & ostendat suam activitatem, & honestatem, ad passiones partis concupiscibilis, circà quas præcipuè versantur continentia, & incontinentia: & sic versatur circà eandem materiam saltim remotam, circà quam illæ versantur.

AD Tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem; perseverantia propriè, & directè versatur circà passiones partis irascibilis, distinguo maiorem, minus principaliter quàm circà passiones appetitus concupiscibilis, omitto maiorem. Versatur circa eas, solum, aut magis principaliter, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequẽtiam. Quià perseverãtia, etiam si versetur circà passiones partis irascibilis, resistẽdo multories iræ vehementi, propriùs, & quasi principalius versatur circà passiones partis cõcupiscibilis, vbi invenit maiorem resistentiam, & difficultatem vincendam; & maius fundamentum ad ostẽdendum suam vim, aut efficatiam, & honestatem. Et hoc idem pariformiter reperitur in continentia, & incontinentia, quæ quantum ad suum esse principale, & simplicitèr talè versantur circà easdem passiones concupiscibilis; & etiam quantum adesse, seu statum minus principalem, & secundum quid versantur circà passiones partis irascibilis; in ordine ad quas dicuntur, seu denominantur homines continentes, & incontinentes sub additò deminuente; hoc est, incontinentes iræ. Et sic continentia, & incontinentia, & perseverantia conveniunt in respiciendo materiam, circa quam operantur. Nec contra hoc obstat, quod perseverantia reducitur ad fortitudinem.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, admissa maiori, nego minorem: quià ex eo quod perseverantia meretur, & cõsequitur maiorem laudem ex eo; quod persistit ad subiciendas, aut debellandas maiores, aut vehementiores passiones; sequitur, quod perseverantia absolutè sumpta habet versari circà passiones, sivè immediatè, sivè mediatè. Pro cuius doctrinæ ampliori intelligentia, animadvertendum occurrit, ex his, quæ docet Angelicus Magister 2. 2. quæstione 137. articulo 2. quod duplex est perseverantia; alia enim pertinet ad voluntatem, firmando eam in eo, quod invincibiliter persistat in eligendo, & prosequendo bonum rationis; & alia est perseverantia specialitèr disponens partem, seu appetitum irascibilem firmando illum, ne succumbat propter timorem fatigationis, aut propter laboris diuturnitatem. Et in vtroque perseverantia reperitur, quod versetur circà passiones. Sed cum hoc discrimine; scilicet quod perseverantia inferior, aut sensualis versatur, non solum principaliter, sed etiam vnicè, & immediatè circà passiones appetitus irascibilis,

bilis, in quo reſidet: perſeverantia autem ſpiritualis attinens ad voluntatem, ſolum reſpicit paſsiones mediatè; & in ordine ad reſiſtendum illis, & oſtendendum ſuam vim, ſeu efficatiam, & activitatem: principalius attendit ad paſsiones partis concupiſcibilis, quàm ad paſsiones appetitus iraſcibilis; ex eo quod in illis datur, aut occurrit maior difficultas vincenda, ſeu maior reſiſtentia, quàm apparet in iſtis. Et ſic ſemper ſalvatur, quod perſeverantia, ſivè mediatè, ſivè immediatè verſetur circà paſsiones; & quod ſaltim illa perſeverantia, ſeu conſtantia, quæ afficit voluntatem, & ſubiectatur in ea, conveniat cum continentia, & incontinentia: tum in ſubiecto quo, ſeu potentia, cui inſidet, & per quam formaliter, & elicitivè operatur: tum in materia remota, quam reſpicit, & contra quam exercet ſuam vim, ſeu activitatem.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem, perſeverantiam nullus poteſt amittere, diſtinguo maiorem: perſeverantiam conſideratam, quantum ad actum, concedo maiorem; conſideratam quantum ad habitum, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia quando Divus Auguſtinus aſſerit, quod nullus poteſt amittere perſeverantiam, non loquitur de perſeverantia conſiderata quantum ad habitum: quia hoc modo ſumpta, aut conſiderata, nullum eſt dubium; quod poſsit deficere, & amitti, ſed ſenſus eſt quod perſeverantia conſiderata, quantum ad actum non poteſt amitti, ita vt defraudetur à ſuo fine; quia cum de ratione actus perſeverantiæ ſit, quod perſiſtat in bono opere vſque ad finem, ſeu conſumationem; ſi defraudaretur à conſecutione proprij finis, non eſſet verus actus perſeverentiæ. Et hoc non obſtat ad hoc, vt deficientibus paſsionibus, & perſiſtente, actu perſeverantiæ, talis actus reſpiciat eaſdem paſsiones, vt materiam debellandam, aut deſtruendam. Vnde Angelicus Magiſter, vbi proximè in ſolutione ad 3. inquit: *Quod Auguſtinus ibi loquitur de perſeuerantia, non ſecundum quod nominat habitum virtutis, ſed ſecundum quod nominat actum virtutis continuatum vſque ad finem, ſecundum illud Matthæi 24. qui perſeuerauerit vſque in finem hic ſaluus erit. Et ideò contrà rationem perſeuerantiæ eſſet, quod amitteretur; quia iàm non duraret vſque in finem.*

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: nulla virtus moralis poteſt exerceri, difficiente materia, quam per ſe reſpicit, aut circà quam verſatur, diſtinguo maiorem, deficiente completè, & adæquatè omni illius materia, omitto maiorem. Deficiente tantum aliqua materia, aut parte materiæ illi correſpondentis, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quià quanvis in illo ſtatu deficiant paſsiones; tamen permanebit alia materia, circà quam poſsit exerceri perſeverantia: & quanvis non remaneret aliqua alia materia; poſſet tamen virtus conſervari ad ornatum; philoſophando in ea ad modum, quo philoſophatur in temperantia, & in alijs virtutibus moralibus.

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem: ſecundum Ariſtotelem, luſsivus eſt mollis, diſtinguo maiorem: eſt mollis, ſecundum aliquam conſiderationem, admitto maiorem. Eſt mollis ſecundum omnem conſiderationem, nego maiorem. Et omiſſa minori, diſtinguo conſequens: Ergò mollicies verſatur circà eandem materiam, circà quam verſatur eutrapelia, diſtinguo conſequens; mollicies ſecundum aliquam determinatam conſiderationem, concedo conſequentiam. Mollicies abſolutè ſumpta, & ſecundum omnem rationem, aut conſiderationem, ſub qua poteſt accipi, aut conſiderari, nego conſequentiam. Quià imprimis etiam ſi mollicies aliquo modo pertineat ad lineam eutrapeliæ; tamen non pertinet ad talem lineam ſecundum omnem rationem, aut conſiderationem; & ſic quanvis ſecundum aliquam conſiderationem, non verſaretur circà materiam, circà quam verſantur continentia, & incontinentia; non ſequitur, quod non verſentur circà talem materiam in aliqua acceptione, aut cõſideratione. Præterquàm quod vt oſtendimus in ſuperiori libro quarto incommentarijs ad caput octavum; eutrapelia eſt virtus moralis propriè reſidens in appetitu concupiſcibili, rectificando eius paſsiones; quarè etiam ſi mollicies abſolutè ſumpta attineret ad lineam eutrapeliæ, tanquam vitium illi contrarium; id non tolleret: ſed potiùs confirmaret, quod mollicies verſetur, tanquàm circà propriam materiam circà paſsiones partis concupiſcibilis, circà quas verſantur etiam continentia, & incontinentia.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur: negando maiorem. Et

ad

ad probationem, omissa maiori, nego minorem. Quia vt Aristoteles docet tùm in superiori libro quarto, capite 8. tùm in præsenti libro capite 7. mollicies opponitur perseverantiæ; & sic ex vi oppositionis solum sequitur; quod debeat versari circà materiam, circà quam versatur perseverantia; & cum perseverantia propriè versetur circà materiam circâ quam versantur continentia, & incontinentia, quæ quidem materia sunt passiones partis concupiscibilis; circà eandem etiam materiam debet versari mollicies. Nec contrà hoc obstat id, quod in argumento proponitur; nempè quod mollicies videtur ostendere, & habere contrarietatem cum fortitudine; quia talis contrarietas non est immediata, & directa; sed solum mediata, & indirecta, sumpta in acceptione ampla.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, omisso primo antecedenti cùm consequentia, distinguendo minorem subsumptam. Sed pertinatia non versatur circà materiam, circà quam versantur continentia, & incontinentia, distinguo minorem; tanquàm circà materiam adæquatam, omitto minorem. Tanquàm circà materiam inadæquatâ, nego minorem; & consequentiam. Quià etiam si pertinatia possit dari, seu exerceri circà alias materias, præter passiones partis concupiscibilis, circâ quas versantur continentia, & incontinentia; tamen etiam potest exerceri circà eaidem passiones; ità vt dicti affectus sint materia pertinatiæ, quanvis non adæquatè, seu tãquam materia adæquata illius, se habentes; tamen in adæquatè. Et idem dicimus de eisdem affectibus, seu passionibus in comparatione ad molliciem. Quod quanvis non sint materia adæquata illius, sunt tamen materia inadæquata, & valde legitima ipsius.

AD Vltimum argumentum respondetur, concessa maiori, & minori, distinguendo consequens: ergò mollicies propriè, & per se non versatur circà eandem materiam, circà quam versantur continentia, & incontinentia, distinguo consequens; circà eandem materiam sumptam, seu consideratam, quantum ad statum, seu circunstantias. Omitto. Circà eandem materiam consideratam purè entitativè, & quantùm adesse specificum, nego consequentiam. Quià quando cum Aristotele asserimus, quod quatuor habitus morales, qui sunt continentia, & incontinentia, perseverantia, seu constantia, & mollicies, versantur circà eandem materiam, quę sunt passiones partis concupiscibilis, non loquimur de passionibus sumptis, quantum ad statum, & circustantias accidentales, sed de illis consideratis absolutè, & quantum ad speciem, seu esse specificum. Et hoc modo totum verificatur.

CAPVT QVINTVM.

QVOD CIRCA DELECTABILIA PRÆTER NATVRAM NON SIT INCONTINENTIA, ET EIVS DVÆ SINT SPECIES.

LITTERA TEXTVS.

CVM Autem quædam natura voluptatem efficiant: quorum alia simpliciter: alia generibus animalium voluptatem, atque hominum afferunt: quædam non natura, sed partim ob morbos, partim ob consuetudinem, partim ob naturas pravas delectent: licet & circà horum singula similes habitus cernere. Dico autem ipsos immanes, vt mulierem illam, quam grauidas rescindentem, fœtus deuorare aiunt. Aut qualibus ferunt nonnullos circà Pontum efferatos homines delectari: quorum alios, inquiunt crudis, alios humanis carnibus gaudere, alios suos filios inconuiuijs comedendos, mutuo dare; aut id, quod de Phalaride dicitur. Atque hi quidem ferini quidem habitus sunt. Alij autem quibusdam ob morbos, & ob insaniam fiunt. Vt qui matrem, atque comedit: quique conserui iecur item comedit. Alij sunt ex morbo, vel ex consuetudine: vt euulsiones pilorum, & virgium esus, & carbonum, & terræ. Et insuper venereorum, habitus maribus. Alijs enim natura: alijs ex consuetudine accidunt. Vt ijs, qui à pueritia consuescunt. Quibus igitur causa est natura, eos nemo dixerit incontinentes. Quemadmodum neque mulieres, quod venerem non agant, sed patiantur. Pari modo neque eos, qui ob consuetudinem, morbos ve se habent. Igitur singula hæc quidem habere, extrà fines est vitij: quemadmodum, & ipsa ferias. Habentem autem vincere, aut vinci; non est ea, quæ absoluta est continentia, aut incontinentia, sed ea, quæ per similitudinem dicitur. Quemadmodum, & is, qui circà iram sic se habet, dicendus est cum affectu, & non incontinens absolutè. Omne namque vitium exuperans, & dementia, & timiditas, & intemperantia, & acerbitas, aut est ferinum, aut ex morbo. Nàm qui talis est natura, vt vniuersa formidet. etiam si obstrepuerit sorex, timidus est timiditate ferina. Quidam etiam felem ob morbum pertimescebat. Et mentium, qui natura quidem ratione carent. sensuque tantum modo viuunt, immanes sunt quales nonnullæ nationes sunt longè habitantium barbarorum. Qui verò non natura, sed ob morbos, vt comitialem, aut insaniam, ij sunt morbosi. Fieri autem potest; vt horum aliqua quispiam interdum habeat tantum, sed non superetur. Vt si Phalaris puerum percutiens comedere se se detineret, aut ab nefanda libidine abstineret. Fit etiam vt non solum habeat, verum etiam superetur. Vt igitur, & prauitatum ea quidem, quæ est humana, absolutè dicitur prauitas: alia verò cum additione (ferina, inquam, aut ex morbo); & non absolutè. Sic & incontinentia, alia est ferina, alia ex morbo. Absolutè autem ea est sola, quæ intemperantiæ humanæ non egreditur fines. Perspicuum igitur est, incontinentiam, & continentiam in ijs esse dumtaxat, circa quæ intemperantia, temperantiaque versatur. Et in cæteris speciem aliam incontinentiæ esse: quæ quidèm non absolutè, sed per translationem incontinentia dici solet.

EXPO-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

CVM Continentia, & incontinentia propriè, & simplicitèr dictæ versentur circà delectabilia, & sint varia delectabilia, de quibus potest esse controversia: an circà illa versetur, aut non versetur continentia: vt clarè, & sigillatim de omnibus constet: de singulis in particulari tractat Aristoteles. Et cum sit duplex genus delectabilium: vnum videlicet eorum, quæ sunt conformitèr ad naturam, & aliud eorum, quæ habent specialem repugnantiam, aut contrarietatem ad naturam: postquam in capite quarto præcedenti determinavit Philosophus de delectabilibus secundum naturam: ostendendo quomodo circà talia delectabilia versentur continentia, & incontinentia, constantia, & mollicies: nunc, in hoc præsenti capite quinto agit de delectabilibus contrà naturam; disputando àn versentur, vel non versentur circà illa, continentia, & incontinentia. Et in ordine ad hoc assumptum trià sunt, quæ principalitèr facit in tribus partibus, in quibus communiter dividitur hoc caput. Primò enim proponit varia genera delectabilium contrà naturam. Secundo probat, quod circà talia delectabilia contrà naturam non datur continentia, aut incontinentia simplicitèr. Et tandem tertio, & vltimo declarat, quæ continentia, & incontinentia versentur circà prædicta delectabilia contra naturam. Et hæc de littera textus in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima parte dicit Philosophus: *Cùm autem quædam natura voluptatem efficiant, quorum alia simpliciter, alia generibus animalium voluptatem, atque hominum efferunt. Quædam non natura. Sed partim ob morbos, partim ob consuetudinem, partim ob naturas prauas delectent. Licet, & circà horum singula similes habitus cernere. Dico autem ipsos immanes, vt mulierem illam, quæ grauidas rescindentem fœtus deuorare aiunt. Aut qualibus ferunt, nonullos circà Ponti eferatos homines delectari: quorum alios inquiunt crudis: alios humanis carnibus gaudere. Alios suos filios in conuiuijs comedendos mutuò dare. Aut id, quod de Phalaride dicitur. Atque hi quidem ferini habitus sunt. Alij autem quibusdam ob morbos, & ob insaniam fiunt. Vt qui matrem, atque comedit, quique conserui secum item comedit. Alij sunt ex morbo, vel ex consuetudine, vt evulsiones pilorum, & unguium esus, & carbonum, & terræ. Et insuper venereorum marium. Alijs enim natura; alijs ex consuetudine accidunt, vt ijs, qui à puertia consuescunt.*

IN Hoc textu, & prima parte capitis proponit Aristoteles varia genera delectabilium: & primò attingit, seu tradit divisionem delectabilis, magis extensè, propositam in vltima parte præcedentis capitis; dicens: quod delectabilium: alia sunt secundum naturam; alia verò sunt contrà naturam. Illa enim sunt delectabilia secundum naturam, quæ in ipsa natura supponunt aliqualem propensionem, seu inclinationem, vt sunt honor, diuitiæ, alimentum connaturale, & vsus veneris. Delectabilia contrà naturam sunt illa, quæ non solum non supponunt in natura propensionem, aut inclinationem respectu ipsorum; sed potiùs aversionem, & repugnantiam; vt sunt comestio carnis crudæ, aut carnis humanæ, terræ, vel carbonum, vel alia similia.

RVRSVS Delectabilia secundum naturam subdividuntur. Nàm alia sunt: quæ supponunt exigentiam in ipsa natura humana, secundum se, seu secundum id, quod implurimum contingit. Alia sunt, quæ in ipsa natura solum supponunt coaptationem, seu capacitatem ad hoc, vt secundum differentiam individuorum possint delectare homines. Exemplum primi generis delectabilium, sunt cibus, & potus, seu alimentum connaturale secundum se; & lucra, honores, congregatio diuitiarum, &c. Exemplum secundi generis sunt tales, aut tales cibi, scilicet dulces, vel acetosi, aut salsi; tales, aut tales vestes. Et alia similia, respectu quorum non datur exigentia in natura in vniversali considerata; sed solum permissio, & capacitas ad hoc vt secundum diversas conditiones individuorum, cibus dulcis sit delectabilis huic individuo, & non illi. Et tale genus vestimentorum sit

icuun-

iucundum aliquibus hominibus, & non alijs.

TERTIO Denique, delectabilia ſecundum naturam, ſeu quæ in ipſa natura ſecundum ſe, & quantum ad præſentem ſtatum, ſupponunt exigentiam innatam, & dicuntur delectabilia neceſſaria, vt cibus, potus, & vſus venereorum, prout præciſsè conducunt ad conſervationem naturæ, tam in ſpecie, quàm in individuis; alia autem ſupponunt, non quidem exigentiam innatam, ſed liberam, ſeu voluntariam: vt honor, victoria, lucrum, diuitiæ, & ſimilia. Et hæc tertia, & vltima diviſio eſt, quam tradit Ariſtoteles in prima parte ſuperioris capitis. Et de huiuſmodi delectabilibus iàm eſt determinatum cum Ariſtotele in eodem capite quarto præcedenti, quo modo eis competat, quod ſint materia, circà quam reſpectu continentiæ, & incontinentiæ. Et ſic omiſsis his delectabilibus; quia de eis ſolum videtur fieri mentio in præſenti ad manifeſtandem aliam lineam oppoſitam delectabilium; nempè illorum, quæ ſunt contrà naturam. Ob quod amplius, & magis ex profeſſo in eorum oſtenſione, & manifeſtatione immoratur nunc Ariſtoteles.

LOQVENDO Autem de illis delectabilibus, quæ ſunt contrà naturam ſub dividit illa Ariſtoteles diviſione trimembri reducendo illa ad tria capita, ſecundum triplex genus cauſarum, à quibus poteſt provenire, quod talia delectent. Nàm aliqua ſunt, quæ delectationem afferunt ratione magnarum calamitatum, ægritudinum, ſeu paſsionum ſupervenientium, per quas maximè immutatur, corrumpitur, aut deordinatur humana natura; ità vt appareat aliquo modo commutari in naturam beſtiarum. Alia autem afferunt delectationem, ſeu delectant ratione pravæ conſuetudinis, quæ cum habeat vim naturæ; ſi eſt conſuetudo feralis tranſmutat homines inferas, ſeu in beſtias. Alia autem habent delectare ratione perverſarum complexionum, quæ ſolent eſſe talis conditionis vt potius inducant, ſeu oſtendant naturam ferarum, quàm humanam, ſeu rationalem.

ET De omnibus prædictis membris apponit varia exempla Ariſtoteles. Nàm de primo genere dicit: quod aliqui ex egritudinibus, & calamitatibus, quas patiuntur, ſolent evadere frenetici, furioſi, aut amentes, ſeu dementati. Et de quodam huius generis, (quem aliqui dicunt fuiſſe Xerxem) refert Philoſophus, quod mactavit, ſui ipſius matrem, & cum magna delectatione eam comedit. Et de alio aſſeverat, occidiſſe conſervum ſuum, & comediſſe voluptuosè de eius hepate.

DE Secundo autem genere animadvertit, quod ex perverſo vſu, ſeu conſuetudine ſolent devenire in talem dementiam, vt evallant à ſe ipſis pilos, rodant vngues, comedant carbones, & terram, & appetant maſculorum concubitus. De tertio tandem genere docet, quod ſunt aliqui homines, ita feri, ex ſua quaſi natura individuali, ſeu ex propria complexione, vt magis videantur feræ quàm rationales. Et de huiuſmodi apponit exemplum in quodam homine, tàm immani, vt ſcinderet, ſeu aperiret ventres prægnantium, ad hoc vt in ipſis veteris maternis devoraret fœtus. Et etiam refert de quibuſdam hominibus valde ſilveſtribus, habitantibus iuxta mare Ponticum, quod delectabantur in comedendo carnes crudas. Et de eadem Ponti regione referunt aliqui; fuiſſe quandam mulierem lamiam regnantem, quæ fœtus devorabat. A qua ortum habuit lamias denominare veneficas, qui talia afficiunt. Et tandem adducit exemplum de Phalaride, de quo, ſeu de qua dicit; quod proprium filium mactavit, & in convivio comedendum tradidit.

IN His enim omnibus relatis, & alijs ſimilibus caſibus, reperitur, quod homines delectentur in obiectis aſsignatis, & quod talis delectatio ſit contrà naturam: & cum continentia, & incontinentia, ex ſe habeant verſari circà delectabilia; eſt quæſtio in præſenti; iàn circà huiuſmodi delectabilia contrà naturam detur continentia, aut incontinentia; vel non detur. Et ex ſuppoſitione, quod detur; quo modo verſetur circà prædictam materiam.

SED Antequam ad ſolutionem, & declarationem propoſitæ difficultatis accedamus; oportet examinare aliud dubium, quod circà eandem materiam occurrit, & involutum remanet; an videlicet circà prædicta obiecta, quæ quidem obiecta, vt per ſe apparet, & etiam actus, quibus attinguntur, ſunt contrà naturam; poſsit dari propria delectatio; ita vt de illis propriè dicatur, & verificetur, quod ſint delectabilia. Et pro parte negativa arguitur primo. In rebus contrà naturam non reperitur id, quod neceſſariò exigitur ad delectationem. Ergò res, quæ ſunt contrà naturam, nullo modo poſ-

ſunt

sunt esse delectabile. Antecedēs probo, ad hoc vt aliquid causet delectationem, debet habere bonitatem delectabilem, seu debet esse bonum delectabile. Sed res contra naturam non habent bonitatem delectabilem. Ergò nec habent id, quod exigitur ad causandam delectationem. Minorem probo, bonitas delectabilis, ad distinctionem bonitatis vtilis, & honestę vt docet D. Tho. 1. parte quæst. 5. artic. 5. stat in hoc, quod formalissimè sit quies in re conuenienti desiderata. Sed in rebus contra naturam non potest dari quies tanquam in re conuenienti. Ergò nec in illis potest salvari ratio bonitatis delectabilis. Maior constat ex authoritate, & doctrina D. Tho. vbi supra, & minorem probo: nam ad eum modum, quo res naturales moventur ad terminum conuenientem, secundum inclinationem innatam, & in eo quiescunt, sic etiam viuēntia habentia appetitum elicitivum moventur per amorem, seu desiderium ad res sibi conuenientes, & in illis adeptis, seu possessis quiescunt. Sed res naturales nec moventur ad terminum contrarium suæ naturæ, nec in eo possunt quiescere. Ergò similiter res habentes appetitum elicitum non possunt quiescere in rebus, quæ sunt contra naturam, tanquam interminis conuenientibus, & sic in illis non salvatur ratio bonitatis, seu boni delectabilis, nec possunt numerari inter bona delectabilia.

SED Dices, quod etiam si circa ea, quæ sunt contra naturam, non possit dari tendentia, seu prosecutio, & quies per se; tamen poterit dari prosecutio, & quies per accidens. Ad eum modum, quo in rebus pure naturalibus; licet lapis per se nō possit moueri sursum; per accidens tamen nempè mediante impulsu projiciētis, potest motum exercere. Et sic non obstat, quod aliquæ res sint contra naturā appetēt is; ad hoc vt ad illas moueatur motu prosecutionis; & in illis quiescat vt in veris delectabilibus, conservando veram rationem obiecti delectabilis.

SED Contra hoc est: primo, quia ad rationem delectabilis proprijssimè requiritur, & proprijssimè attenditur ad quietem, quæ adquiritur in termino. Sed res naturales, etiam si per accidens moueantur sursum; tamen nunquam quiescunt sursum, seu in termino, aut loco sursum, vt formaliter talis. Ergò nec homines appetentes res contra naturam possunt formaliter habere quietem in ipsis rebus; quæ sunt contra naturam. Ergò in talibus rebus non salvatur id, quod requiritur ad rationem boni delectabilis, nec possunt esse bona delectabilia.

SECVNDO Quia in rebus pure naturalibus, etiam si motus naturales debeant esse ab intrinseco; tamen non est inconueniens, quod per accidens moueātur ab extrinseco violenter. Sed hoc non potest salvari adhuc per accidens in actibus appetitus eliciti. Ergò etiam si in ordine rerum, & motuū attinentium ad lineam pure naturalem, possit dari motus contra naturam per accidens; & similiter etiam possit dari quies; tamen in linea appetitus eliciti nō potest salvari motus, & quies in rebus, quæ sunt contra naturam appetentis. Minorem probo: omnes actus appetitus eliciti essentialiter habent, quod sint spontanei, seu voluntarij. Sed eo ipso quod essentialiter habeant rationem voluntariorum, debent esse à principio intrinseco, vt exigit diffinitio voluntarij, quam tradit Philosophus in superiori libro tertio capite primo. Ergò cum id, quod est essentiale, in nullo casu, adhuc per accidens, possit deficere; nec per accidens poterit verificari de actibus appetitus eliciti, quod causentur ab extrinseco, nec tendant in aliquid contrarium naturæ; & consequenter, etiam si in rebus lineæ purè naturalis, posset per accidens dari motus, & quies circà rem contrariam naturæ; tamen respectu appetitus eliciti, non videtur posse salvari, aut verificari, quod res, quæ sunt contra naturam, sint delectabiles.

CONFIRMATVR Hoc, nam id, quod est contra naturam, est violentum, vt constat ex diffinitione ipsius violenti. Sed quod est violentum respectu alicuius, respectu eiusdem non potest esse delectabile. Ergò ea, quæ sunt contra naturam, non possunt esse delectabilia. Maior patet, & minorem probo; primò, quia vt Aristoteles docet libro primo Rhetoricæ capite vndecimo omne violentum est contristans. Sed nihil contristans potest esse delectabile. Ergò quod est alicui violentum, non potest esse illi delectabile. Secundo, quod est violentum; supponit positivam resistentiam in eo subiecto, respectu cuius est violentum: nam ideò receptio lucis in aere etiā si causetur ab extrinseco nō est violenta aeri; quia non est contra positivam eius inclinationem, ratione cuius ostendatur resistentia tali diffusioni, aut introductioni lucis. Sed quod supponit resistentiā in subiecto, cui comparatur, non

potest esse delectabile illi. Ergò quod est violentū respectu alicuius, non potest esse respectu eiusdē delectabile. Et cum hęc, quę sunt contra naturam, sint violenta: non videntur posse esse delectabilia.

VLTERIVS Tristitia versatur circà ea, quæ sunt contraria naturæ. Sed ea, circà quæ versatur tristitia, non possunt esse delectabilia. Ergò ea, quæ sunt contra naturam, non possunt esse delectabilia. Maiorem sic ostendo; sicut enim delectatio versatur circà id, quod repræsentatur, vt possessum, & conueniens; sic pariformiter, & formaliter tristitia respicit id, quod est, aut præsens, aut proximum, & repræsentatur; vt disconueniens. Sed ea, quæ sunt contra naturam; sunt illi disconuenientia. Ergò si proponantur, vt præsentia sunt proprium obiectum circà quod versatur tristitia. Et minorem probo: contrarij affectus exigunt contrarium obiectum. Sed tristitia est contraria delectationi, quæ versatur circà delectabilia. Ergò ea obiecta, circà quæ versatur tristitia, non possunt esse delectabilia; & cum tristitia directæ versetur circâ ea, quæ aduersantur naturæ; illa non videntur posse esse delectabilia.

CONFIRMATVR Hoc: contrarietas enim habituum, & passionum, desumitur ex contrarietate obiectorum, circà quę propriè, & formaliter versātur. Sed delectatio, & tristitia sunt passiones animæ inter se contrariæ propriè, & rigorosè; eo modo, quo inter se contrariantur albedo, & nigredo, & calor, & frigus. Ergò delectatio, & tristitia debent habere obiecta directè, & rigorosè contraria. Sed obiectum tristitiæ est malum, vtpotè disconueniens, & contrarium naturæ appetentis. Ergò delectabile, quod est proprium obiectum delectationis, debet esse conueniens, & conformæ naturæ, & consequenter ea, quæ sunt contraria naturæ; non possunt esse delectabilia

DEINDE Ea, quæ sunt contra naturam, sunt proprium, & legitimum obiectum, circà quod versatur odium. Sed ea, circà quæ propriè, & legitimè versatur odium, non possunt esse propriè delectabilia. Ergò nec ea, quæ sunt contra naturam, sunt propriè delectabilia. Maior est certa, & expressa D. Thom. 1. 2. quæst. 29. art. 1. & suadetur vlterius sic. Nam sicut amor est quædam consonantia appetitus in id, quod apprehenditur vt conueniens; ita odium est quædam dissonantia appetitus circa id, quod apprehenditur vt nocivum, & repugnans, sed ea, quæ sunt contra naturam apprehenduntur, vt nociva, & repugnantia. Ergò ea, quæ sunt contra naturam, sunt proprium obiectum, circà quod versatur odium. Et primam minorem sic ostendo. Ea, quæ sunt delectabilia, sunt obiecta propria amoris; cum delectatio sit quidam amor dequiete, & possessione rei conuenientis. Sed ea, circa quæ propriè versatur odium, non sunt legitima obiecta amoris; cum amor solum terminetur ad bonum, & obiectum odij sit malum, Ergò ea, circà, quæ propriè versatur odiū nō possunt esse delectabilia, & cū odiū propriè versetur circà ea, quæ sunt contra naturā; illa non possunt esse delectabilia.

CONFIRMATVR Hoc; quia odium solum versatur circâ malum, vt malum. Sed malum, vt malum non est delectabile; cum in malo, vt malum est, nulla appareat conuenientia. Ergò cum odiū versetur circâ ea, quæ sunt cōtra naturam, talia non possunt esse delectabilia.

SED Dices; quod odium non solum habet versari circà malum, sed etiā circà bonum. Quia malum consistit in priuatione, & defectu, & non solum odio habentur defectus, & priuationes; verum etiā quam plura entia positiva: quia propriū est odij, quod per ipsū fugiatur, non tam contradictorium ipsius odio habētis, quam contrarium, & cum contraria sint extrema positiva, & omne positivum sit verū ens, & verum bonum; inde est, quod odium non solum versatur circà malum, sed etiam circa bonū. Vnde quanvis versetur circa ea, quæ sunt contra naturam; hoc non impedit, quod ea, quæ sunt contra naturam, sint in se bona, & valde bona ac per consequens, delectabilia.

SED Contra hoc est: quia odium inquantum talis affectus, & passio est, habet formalissimè respicere, seu versari, & tendere in id, quod est disconueniens, aut repugnans proprio subiecto. Sed id, quod formaliter est repugnans, & disconueniēs, est malum. Ergò odium ex se, & formaliter solum habet versari circà id, quod est malum. Sed id, quod formaliter est malum, non potest esse delectabile. Ergò cū odium propriè, & per se versetur circà ea, quæ sunt contra naturam, consequens videtur; quod illa, quæ sunt contra naturam; non possunt esse delectabilia.

DENIQVE Nam si odium posset versari circà id, quod in se est bonum, & delectabile: sequæretur, quod idē posset se ipsum odio habere. Sed nemo potest odio habere se ipsum. Ergò de ratione odij est

quod

quod non versetur circà delectabile. Maior constat; quia admisso, quod odium versetur circà id, quod placet, & delectat; cum nihil magis complaceat, & delectet, quàm ipse appetens: nullum videtur impedimentum in eo, quod idem odio habeat se ipsum. Et minorem probo: quia cum odium sit fuga, & aversio; intantùm aliquid odio habetur, inquantum terminat fugam, & aversionem. Sed nihil potest fugere, aut habere aversionem à se ipso. Ergò nullus potest odio habere se ipsum. Et sic odium non potest versari circà delectabilia; & cum versetur circà ea, quæ sunt contraria naturæ; talia non possunt esse delectabilia. Vndè malè videtur numerare Aristoteles inter delectabilia ea, quæ sunt contra naturam in ordine ad disputandum; àn sint; vel non sint materia incontinentiæ?

NIHILOMINVS Tamen propositio Aristotelis est certa, & pro illius exacta declaratione notandum est ex D Th. 1.2.q.31.ar.7. quod dupliciter potest cõtingere, quod aliquid sit delectabile; nempè vel simpliciter, vel secundum quid. Illud enim dicitur simpliciter delectabile, quod per se, & secundũ suam naturã habet esse & repræsentari vt bonum, seu vt conveniens appetenti; vt apparet in cibo, & potu competenti in ordine ad conservandam vitam respectu hominis, & in alijs similibus. Delectabile autem secundum quid, & per accidens est illud, quod licet secundum suam naturam, & ab intrinseco non habeat, quod sit bonũ respectu appetentis; tamen ab extrinseco ratione alicuius accidentis participat, quod sit aliqualiter cõveniens, vel vt cõveniens repræsentatur. Vt apparet in comestione carniũ crudarũ terræ, carbonũ, vel aliorum similium, respectu hominis.

QVO Supposito dico primo: ea, quæ sunt contraria naturæ, non habent, quod sint delectabilia per se, & simpliciter. Hæc conclusio est expressa doctrina Divi Thomæ, inter alia quàm plurima loca, quæ possent adduci, specialiter loco vbi suprà. Et præter quam quod eam confirmant omnia argumenta supra proposita. Sequenti ratione breviter suadetur. Cum enim delectatio versans circà delectabile, sit species amoris, & amor solum versetur circà id, quod est bonum, seu conveniens solum potest habere per se rationem delectabilis, id, quod, per se loquendo, est simpliciter bonum, & conveniens. Sed ea, quæ per se sunt contra naturam, non habent, quod per se, & simpliciter sint bona, & convenientia. Ergò ea, quæ sunt contra naturam, non possunt esse simpliciter delectabilia.

CONFIRMATVR, quia ea, quæ solum habent esse talia ab extrinseco, & ratione alicuius suppositionis non sunt, nec dicuntur talia simpliciter. Ideò enim incontinentia, quæ versatur circà delectabil a libera, seu voluntaria, non dicitur, nec est incontinentia simpliciter, quià non habet ex se talem rationem, nec tali modo denominatur, sed solùm cum aliqua additione, & restrictione. Sed etiam illa, quæ sunt contra naturam, non habent ex se, & ab intrinseco delectare, seu complacere, sed solum ab extrinseco dependenter ab aliqua additione, seu corruptione. Ergò illa, quæ sunt contra naturam non habent, quod sint delectabilia simpliciter.

DICO Secundo: ea, quæ sunt contraria naturæ appetentis, possunt esse delectabilia secundum quid. Hæc conclusio est propria mens Aristotelis in præsenti, & eam tenet D. Thomas vbi suprà. Et probatur primò: intantum aliquid est delectabile, inquantum repræsentat, aut ostendit convenientiam respectu appetentis, & præstat capacitatem ad fundandam quietem, tanquàm in re conveniente possessa; siquidem in hoc stat propriè ratio boni delectabilis, ad distinctionem boni vtilis, & honesti. Sed in rebus, quæ secundum se consideratæ sunt contra naturam, potest repræsentari convenientia respectu appetentis, & fundari quies, tanquàm in re cõvenienti saltim aliqualiter possessa; hoc est, secundũ quid. Ergò in rebus, quæ sunt cõtra naturam potest dari, seu reperiri, quod sint delectabiles secundum quid. Maior cõstat. Et minorẽ probo: nàm etiam si comestio carbonum sit contraria naturę puerorum tamen quia gustui corrupto repręsẽtatur sub ratione boni saporis, amplectitur, & prosequitur, tanquã conveniens, & iucũda sub illa ratione. Ergò in rebus, quæ secundum se, seu secũdum suã naturã consideratæ sunt contrariæ naturæ humanæ, potest repræsentari continentia respectu appetentis, & haberi requies, & complacentia tanquam in bono possesso, saltim aliqualiter, seu secundum quid. Et consequenter, cũ in hoc stet ratio delectabilis, possunt tales res esse delectabiles saltim secundum quid, licet non simpliciter.

SED Dices: quod cum delectatio exigat quietẽ in obiecto delectabili, & quies

dicat conformitatem quiescentis cum re, in qua quiescit, quam conformitatem non potest habere appetitus cum re, quæ est contraria suæ naturæ; exindé apparet, quod de rebus, quæ sunt contra naturam non potest dari aliqua delectatio, nec de eis potest salvari, quod sint delectabiles adhùc secundum quid.

SED Contra hoc est; quia licet verum sit, quod in prædictis rebus, non detur absoluta conformitas cum natura appetentis; tamen datur aliqualis conformitas, saltim ratione status, ex eo quod natura est corrupta, seu vitiata secundū quid, seu quantum ad aliquod principiū operativū. Ergò potest etiã dari aliqualis requies: iràvt aliquomodo, seu secūdūquid salvetur in illis ratio boni, & delectabilis.

DECLARATVR Hoc amplius; nàm quauvis per se loquendo, aqua non posit calefacere: quia calor, & calefactio sunt contra naturam ipsius aquæ, quæ per se exigit frigiditatem in summo, cum qua non compatitur calor in excellenti gradu, ex eo quod sunt rigorosa contraria, & necessariò fundant expulsionem; tamen per accidens, & secundum quid potest convenire aquæ, quod calefaciat, causando calorem intensum, secundum quod ab extrinseco, & per accidens participat talem calorem. Ergò similitèr licet ea, quę sunt contra naturam: non possint ab intrinseco, & quantum est ex se causare quietem, & delectationem absolutè, & simplicitèr: tamen poterunt illam causare aliqualiter, obtinendo rationem boni delectabilis secundum quid.

DEINDE Etiam si gustui, per se loquendo competat, quod cibum dulcem attingat, & cognoscat, vt dulcem; tamen per accidens ex corruptione, & mala dispositione, qua organum linguæ est affectum, contingit, quod id, quod per se, & secundum suam propriam naturã est dulce: repræsentetur, vt amarum, & secundum quid habeat talem rationem: vt apparet in multis febricitantibus, habentibus liguam adustam, seu malè dispositã. Ergò à simili, etiam si ea, quæ sunt contraria naturæ, per se loquendo, & secundum id, quod ab intrinseco habent, & dicunt, non sint delectabilia, tamen per accidens, & ab extrinseco, inquantum natura habet corruptum, aut deordinatum aliquod principium operativum poterunt apparere, & repræsentari, vt bona, & vt delectabilia secundùm quid.

ET Per distinctionem contentam in duabus propositis cõclusionibus, manent soluta omnia argumenta superius facta, quia omnia illa benè inspecta probant, quod ea, quæ sunt contra naturam, non sint bona, & delectabilia, per se, absolutè, & simplicitèr. Et hoc libentèr fatemur in prima conclusione, non verò auferunt, quod sint delectabilia aliqualitèr, seu secundum quid, vt manet probatum in secunda conclusione; & cum hoc sufficiat, vt numerẽtur inter delectabilia: sicut etiam peccatum veniale, quanvis solum aliqualitèr, seu secundum quid habeat rationem peccati; tamen inter peccata numeratur, dividendo peccatum in mortale, & veniale. Ideòque rectè ea, quæ sunt contra naturam numerantur ab Aristotele inter delectabilia, dividendo ea in delectabilia naturalia, & contra naturam.

DEINDE Pro maiori intelligentia huius præsentis textus Aristotelis, se offert discutiendum, & examinandum obitèr, & brevitèr aliud dubium. Nàm de principijs operativis, à quibus causantur prædictę immanitates, & delectationes contra naturam, dicit Philosophus. *Atque hi quidem ferini habitus sunt.* An talia principia sint, aut possint esse veri habitus. Et ratio dubitandi stat in ipsis verbis Aristotelis. Nàm asserit ex vna parte, quod sunt veri habitus; vt demonstrat illa particula *quidèm*: *atque hi quidem habitus sunt.* Et aliàs dicit: quod sunt ferini, seu bestiarum. Sed in feris aut bestijs non possunt dari veri habitus. Ergò principia, à quibus procedunt prædictæ operationes, non possunt esse verè, & propriè humani habitus.

DEINDE Quia omnis verus habitus debet habere verum, & proprium subiectum, quod determinet, auferendo ab eo indifferentiam; & præstando determinationem, & facilitatem ad designatam speciem actuum, respectu quorum potentia secundum se erat valde indifferens. Sed non est assignabile aliquod subiectum, respectu cuius principia illarum operationum gerant, & ostendant proprium munus habitus. Ergò nec possunt verè, & propriè habere talẽ rationẽ. Maior constat ex ipsa ratione habitus, & minorem probo; si daretur tale subiectum, deberet esse, vel anima, vel aliqua eius potentia. Sed neutrum potest esse subiectum, respectu cuius principium operationum bestialium sit habitus. Ergò non est assignabile tale subiectum. Minorem probo; imprimis; anima nuda non

potest

potest habere rationem prædicti subiecti: quià habitus communicatur suo proprio subiecto ad hoc, vt compleat, & determinet illud, præstando ei facilitatem ad immediatè operandum. Sed anima cum sit substantia, cui nullo modo competit immediatè operari, non potest disponi, & compleri, seu expediri, & facilitatem accipere ad immediatè operandum. Ergò anima secundum se, & quantum ad suam substantiam non potest esse subiectum, respectu cuius prædicta principia prava, seu ferina habeant rationem habitus.

DEINDE Hoc non potest competere alicui potentiæ. Primo; quià quilibet habitus supponit suum subiectum. Sed habitus nõ præsupponit potentiã. Ergò illa principia casu, quo essent habitus, non possunt respicere aliquam potentã, tanquam subiectum. Maior patet, & minorem probo; id quod in aliqua linea est primum, non præsupponit id, quod in eadem linea est secũdum. Sed in linea qualitatis habitus est prima species, & potentia est secunda, vt constat ex diuisione, & numeratione, quam efficit Aristoteles in capite de qualitate. Ergò habitus nõ præsupponit potentiam. Nec potentia aliqua videtur posse habere rationem subiecti respectu alicuius veri habitus. Secundo; quia etiam si accidens sit entis ens nempè substantiæ; tamen accidentis non est aliud accidens. Sed potentia est accidens; cum vere; & propriè sit qualitas. Ergò potentia non potest esse subiectum veri habitus. Et sic principia, seu causæ prædictarum operationum, casu, quo sint habitus, non possunt subiectari in potentijs.

DEINDE Admisso, quod potentiæ sint vera subiecta habituum, adhuc potest argumentari ad intentum in hunc modum. Si tales habitus ferini subiectarentur in aliqua potentia; vel talis potentia esset pure naturalis; vel sensitiva, vel spiritualis. Sed habitus, quos vocat Aristoteles ferinos, non possunt subiectari in potentia pure naturali, nec sensitiva, nec spirituali. Ergò non possunt esse veri habitus. Maior constat; quià non videtur assignabile aliud genus potentiarum, in quibus possint tales habitus ferini subiectari. Et minorem per partes probo; & imprimis, quod non in potentijs naturalibus; sic suadeo; quia cum habitus dentur ad operandum iuxta dominium, seu arbitrium, & potestatem voluntatis, ex eo quod habitibus vtimur cum volumus; debent etiam subiectari in potentijs subditis arbitrio, & potestati voluntatis; ad hoc, vt non impediant vsum illorum habitum, quando, vbi, & quomodo voluntas voluerit operari. Sed potentiæ naturales non subduntur dominio voluntatis. Ergò illi habitus ferini, non possunt subiectari in potentijs purè naturalibus.

SECVNDO Quia habitus dantur potentijs ad determinandum illas, vt operentur circà determinatam speciem actuum, & ad præstandam facilitatem ad operationem. Sed potentiæ purè naturales habent ab ipsa natura omnem determinationem, & facilitatem, quam poterant participare ab habitu. Ergò potentiæ purè naturales non possunt esse subiectum habituum. Et consequenter, illi habitus ferini, de quibus est sermo impræsenti, non possunt subiectari in huiusmodi potentijs purè naturalibus.

DEINDE Non in potentijs vitalibus, aut sensitivis. Quia non minus habent rationem potentiarum vitalium potentiæ vegetativæ, seu quę consequuntur ad animam secundum gradum vegetativum; quales sunt potentia generativa, nutritiva, & augmentativa, quam potentiæ sensitivæ, quæ consequuntur ad animam secundum gradum sentiendi. Sed potentiæ vegetativæ non sunt subiecta capacia habituum, nec est assignabilis aliquis habitus, quo tales potentiæ afficiantur, seu disponantur, & determinentur. Ergò nec potentiæ sensitivæ possunt habere similem capacitatem recipiendi in se habitus

SECVNDO Quia eiusdem rationis sunt potentiæ sensitivæ in hominibus, àc in brutis; cum respiciant idem formale specificativum, & sint eiusdem speciei. Sed potentiæ sensitivæ in brutis non sunt propriè subiecta capacia habituum; ex eo quod in eis non datur in differentia electiva. sicut exigitur ad rationem habitus. Ergò nec in hominibus tales potentiæ sensitivæ sunt subiecta capacia habituum; qui in rigore, & cum proprietate sint tales. Quare si habitus ferini sunt propriè habitus non possunt subiectari in potentijs sensitivis.

DENIQVE Non possunt tales habitus subiectari in potentijs spiritualibus; quià cum potentiæ spirituales sint propriè hominis, vt homo est; ita vt per illas omnino distinguatur, & diversificetur in modo operandi ab omnibus brutis; tales potentiæ, & omnia, quæ ratione illarum conveniunt in hominibus

non possunt induere bestialitatem, aut feritatem. Sed habitus ferini, de quibus loquitur Aristoteles, induunt; seu afferunt modum proprium operandi bestiarum. Ergò tales habitus non possunt subiectari in potentijs spiritualibus.

DEINDE Nam si subiectarentur in huiusmodi potentijs spiritualibus; maximè in intellectu, vel voluntate. Sed in neutra istarum potentiarum. Ergò nullo modo subiectantur in potentijs spiritualibus. Maior patet, & minorem probo; imprimis quidem non in intellectu; quia intellectus, vel est speculativus, & hoc modo solum recipit habitum intellectus principiorum, & scientiam, & sapientiam, vel opinionem: aut est intellectus practicus; & sic solum recipit, & habet habitum prudentiæ, & artis. Sed nullus istorum est habitus ferinus, aut bestialis. Ergò in intellectu non subiectantur prædicti habitus. Deinde non in voluntate; quia sicut in linea spirituali intellectus agens est potentia purè activa; ita similiter voluntas habet rationem potentiæ purè activæ intra dictam lineam spiritualem, ita vt in ea eodem modo videantur procedere, & se habere intellectus agens, & voluntas. Sed intellectus agens ex eo quod est potentia purè activa non recipit in se aliquem habitum, nec est subiectum illius. Ergò cum voluntas idem habeat, non poterit esse subiectum habituum, & præcipuè ferinorum, seu bestialium.

NIHILOMINVS Tamen dicendum est habitus ferinos, seu ferales, & bestiales, de quibus loquitur in præsenti Aristoteles: esse vere, & propriè habitus. & ratio est: quia ratio seu cõceptus proprius habitus stat in hoc, quod sit qualitas determinans potentiam aliquam indifferentè ad operandum permanenter actus attinentes ad aliquam determinatam speciẽ. Sed in huiusmodi habitibus ferinis reperitur, quod verè, & propriè determinent potentiam, quæ ex se est indifferens ad eliciendos illos, vel contrarios actus, & relinquat illam determinatam permanenter ad operandum actus bestiales. Ergò participant veram, & rigorosam rationem habitus: & consequenter, sunt habitus propriè, & cum rigore considerati.

DEINDE Nam contraria debent contineri sub eodem genere, seu eãdem rationem genericam participare. Sed habitus ferini propriè, & rigorosè contrariantur alijs qualitatibus, quæ verè. Et cum proprietate sunt habitus. Ergò verè, & propriè participant talem rationem habitus, Maior constat, ex communi diffinitione contrariorum, quam tradit Aristoteles libro decimo Methaphysicæ capite sexto, dicens, quod contraria sunt, quæ sub eodem genere maximè distant, & ab eodem subiecto mutuo se expellunt. Et minorem probo ex doctrina, quam tradit Aristoteles in capite primo huius præsentis libri septimi: vbi expressè asserit, & docet: quod habitus ferini contrariantur virtutibus heroicis. Sed virtutes heroicæ sunt propriè, & perfectissimè habitus. Ergò habitus ferales, seu ferini contrariantur aliquibus qualitatibus, quæ verè, & propriè sunt habitus; & consequenter, id ipsum debent inesse habere.

DENIQVE Nam habitus ferini coincidunt, seu in re sunt idem cum vitijs; ita vt immania vitia, qualis est excessiva, & extraordinaria intemperantia, hoc est gula, æbrietas, aut luxuria, habeãt rationem habituum ferinorum. Sed omnia vitia sunt verè, & rigorosè habitus. Ergò etiam feritas, seu qualitates ferinæ habent verè, & strictè, quod sint habitus.

VNDE Vt ad expositionem secundæ partis huius capitis gradum faciamus solum restat solvere argumenta in contrarium adducta, & ad primum respondetur; verum esse omnem habitum exigere subiectum, quod compleat, & determinet, & cui prestet facilitatem ad operandum: & tale subiectum non posse esse ipsam animam; quia vt dicitur in argumento: cum anima sit substantia nõ est immediate operativa; nec capax habituum. Quare subiectum habituum debent esse, & sunt potentiæ capaces eorum. Vnde ad hoc primum argumẽtum respondetur cum D. Thoma. 1. 2. quæstione 50. articulo 2. ad tertium dupliciter. Primo quod licet tam habitus, quàm potentia conveniant in hoc quod ambo dicunt ordinem ad operationem; tamen differunt in eo, quod habitus dicit ordinem ad naturam operativam; tanquam propria dispositio illius, potentia autem, inquantum potẽtia est, non dicit per se ordinem ad naturam, sed ad operationem; & cum absolutè loquendo sit prior natura, ad quam per se dicit ordinem habitus, quã operatio, ad quam dicit ordinem potentia; ideo prius numeravit Philosophus inter species qualitatis habitum, quàm

poten-

potentiam. Sed hoc non aufert, quod potentia antecedat actum, & ſit proprium ſubiectum ipſius habitus.

SECVNDO Reſpondetur quod cum habitus compleat, & perficiat potentiam, ſe habet, vt prior potentia ordine dignitatis, & perfectionis; & ideò prius enumerat, & proponit inter ſpecies qualitatis Ariſtoteles ipſum habitum, quàm potentiam. Sed hoc non aufert, quod potentia ſit prior, & proprium ſubiectum habitus. Ad eum modum, quo apparet inter materiam primam, & formam ſubſtantialem; inter quas licet forma ordine dignitatis, ſeu nobilitatis, & perfectionis ſit prior materia, tamen in ratione cauſæ materialis materia antecedit ipſam formam, cauſando eam materialiter, & recipiendo ipſam tanquàm proprium, & legitimum ſubiectum illius.

AD Secundum reſpondetur, quod licet tàm habitus, quàm potentia ſint accidentia, & vnum accidens non poſſit eſſe ſubiectum alterius accidentis, tanquàm prima, & legitima ratio ſubſtentandi aliud, eo modo, quo illud ſubſtentat ſubſtantia; tamen poteſt eſſe medium ſubſtentationis, ſeu medium neceſſariò interveniens inter ſubſtantiam radicaliter ſubſtentantem, & aliud accidens ſubſtentatum: & hoc modo, ſe habet potentia vt ſubiectum reſpectu habituum.

AD Aliud verò argumentum de potentijs naturalibus reſpondetur; verum eſſe potentias naturales, non eſſe ſubiectum capax habituum ob rationes in argumento attactas; ſed non dicimus quod habitus ferini ſubiectentur in talibus potentijs, nec quod habeant veram rationem habituum reſpectu earum. Et quod attinet ad potentias vitales ſenſitivas, negamus, quod non habeant capacitatem, ad recipiendum aliquem habitum, ità vt in illis poſsint ſubiectari, & exiſtere habitus ferini. Et ad primam replicam, ſeu obiectionem in contrarium reſpondetur, eſſe magnum diſcrimen inter potentias vegetativas, & ſenſitivas in ordine ad fundandam receptionem habituum: quià potentiæ vegetativæ ſunt abſolutè determinatæ; & nullo modo ſubduntur imperio rationis: & quia potentiæ receptivæ, & conſervativæ habituum debent participare aliqualem indifferentiam, & libertatem ad hoc vt vtamur habitibus; cum voluerimus; cum hoc non habeant potentiæ vegetativæ; ideò non ſunt, nec poſſunt eſſe ſubiecta habituum. At verò potentiæ ſenſitivæ cum habeant maiorem indifferentiam, & ſubdantur imperio voluntatis, participando aliquem modum potentiarum rationalium ex coniunctione ad rationem; ideò in homine tales potentiæ ſunt capaces habituum, quod non habent, proùt ſunt in brutis; & ſic in potentijs ſenſitivis humanis poſſunt eſſe proprij, & rigoroſi habitus ferales.

ET Ad vltimum de potentijs ſpiritualibus dicitur, quod ſicut in intellectu dantur habitus erroris, infidelitatis imprudentiæ, & alij ſimiles habitus vitioſi; & in voluntate dantur habitus præſumptionis, deſperationis, iniuſtitiæ, odij Dei, & proximi; & alia quàm plura vitia, quæ ſunt rigoroſi habitus, & cum habitus ferini ſint verè, & in re vitia, etiam poſſunt dari in intellectu, & voluntate. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte dicit Philoſophus. *Quibus igitur cauſa eſt natura, eos nemo dixerit incontinentes. Quemadmodum neque mulieres, quod venerem non agant, ſed patiantur. Pari modo neque eos, qui ob conſuetudinem, morbos ve, ſe habent. Igitur ſingula hæc quidem habere, extrà fines eſt vitij; quemadmodum, & ipſa feritas. Habentem autem vincere, aut vinci; non eſt ea, quæ abſoluta eſt continentia, aut incontinentia; ſed ea, quæ per ſimilitudinem dicitur. Quemadmodum, & is, qui circá iram ſic ſe habet, dicendus eſt cum affectu, & non incontinens abſolutè. Omne namque vitium exuperans, & dementia, & timiditas, & intemperantia, & acerbitas, aut eſt ferinum, aut ex morbo. Nàm, qui talis eſt natura, vt vniuerſa formidet, etiam ſi obſtrepuerit ſorex, timidus eſt timiditate ferina. Quidam etiam felem ob morbum pertimeſcebat. Et dementium, qui naturâ quidem ratione carent, ſenſuque tantummodo viuunt, immanes ſunt. Quales nonnullæ nationes ſunt longè habitantium barbarorum. Qui verò non natura, ſed ob morbos, vt comitialem, aut inſaniam, ij ſunt morboſi. Fieri autem poteſt; vt horum aliqua quiſpiam interdum habeat tantum, ſed non ſuperetur. Vt ſi Phalaris puerum percutiens comedere ſe ſe detineret, aut ab nefanda libidine abſtineret. Fit*

etiam

etiam, vt non solum habeat, verum etiam superetur.

IN Hac enim secunda parte, præmisso, & supposito, in quo stet ratio delectabilium contrà naturam; & quibus modis contingat talia delectare, resolvit Philosophus; quo modo continentia versetur circà talia delectabilia; & statuit sequentem conclusionem. Circà delectabilia contrà naturam non datur propriè, verè, & rigorosè continentia, aut incontinentia, quæ sit simpliciter talis. Et propositam conclusionem probat Philosophus primò: nàm qui amant talia delectabilia, non habent propria, & necessaria requisita ad continentiam, & incontinentiam simplicitèr dictam. Ergò circà talia delectabilia non potest dari huiusmodi continentia, & incontinentia. Antecedens probo; ad veram continentiam exigitur necessariò scientia, seu cognitio vniversalis de agendis: ideò enim probat Aristoteles in superiori capite 3. in vltima parte illius capitis, quod in bestijs non datur continentia, aut incontinentia simplicitèr dictæ, quià in eis non datur scientia, seu cognitio vniversalis. Sed in illis, qui operando feralitèr, seu bestialitèr, delectantur circà ea, quæ sunt contra naturam, non datur propria cognitio, seu scientia vniversalis. Ergò non dantur requisita necessaria ad continentiam, & incontinentiam simplicitèr dictam. Ac per consequens, nec similis continentia, & incontinentia.

CONFIRMAT Hoc assumptum Philosophus exemplo mulierum. Nàm mulieres ex eo quod habent naturam imperfactam, seu debilem; ità vt aliquo modo quantum adesse corporeum induant rationem monstrorum; non dirigunt suos affectus, sed plurimum ducuntur ab eis, procedendo valde inordinatè, & fragiliter ob defectum scientiæ, & perfectæ cognitionis. Vndè rarissimè inveniuntur mulieres sapientes, & quæ sint fortes, & constantes. Vnde in oratione de virginibus canit Ecclesia: *Deus, qui inter cætera potentiæ tuæ miracula, etiam in sexu fragili victoriam martirij contulisti.* Admirans tanquàm rem absolutè miraculosam, quod in fœminis sit constantia, & fortitudo, quod non admiratur in hominibus. Et Ecclesiastici 31. habetur; *mulierem fortem quis inveniet? Procul, & de vltimis finibus pretium eius.* Sed qui delectantur circà ea, quæ sunt contrà naturam, habent imperfectiorem cognitionem, quàm mulieres. Igitur si mulieres ob exiguam, & imperfectam cognitionem non habent perfectam regulationem suarum actionum: homines bestiales, qui omninò habent rationem ligatam, seu impeditam, operantes ad modum bestiarum. Non habebunt sufficientem rationem ad directionem, & regulationem exactam, seu requisitam ad continentiam, & incontinentiam simplicitèr dictam; & sic tales non erunt proprie, & simpliciter continentes, aut incontinentes.

DEINDE Quod illi, qui ex infirmitate, aut ex malitia, seu ex prava complexione deveniunt ad habendum delectationem de rebus contrà naturam, operentur vt bestiæ, ostendit Aristoteles sic. Tali enim modo operantes excedunt omne vitium humanum, proùt humanum, & transeunt ad id, quod est proprium bestiarum; ità vt nisi ex magna corruptione naturæ, vel habendo naturam ferinam, talia non possint efficere. Quod ostendit exemplis. Nàm sunt aliqui homines, qui ex morbo, seu infirmitate remanent cum cognitione ita obfuscata, vt timeant strepitum muris. Et de alio refert, quod ex quodam morbo remansit ita bestialiter timidus, quod videndo felem pertimescebat, & econtrario ex morbis solent etiam homines evadere ita insani, vt sint audaces, quasi vrsi, aut leones; & crudeles, tanquam tigres; & voraces, sicut monstrua. Ergò in huiusmodi reperitur defectus rationis exactæ ad continentiam, & incontinentiam simpliciter dictam. Et sic non possunt esse simplicitèr continentes, aut incontinentes respectu illorum delectabilium, quæ sunt contra naturam.

DEINDE Confirmat Aristoteles hoc ipsum quadam paritate desumpta ex temperantia. Nàm circà illam materiam proprie versatur incontinentia simplicitèr dicta, circà quam versatur temperantia proprie dicta. Sed temperantia propriè, & simplicitèr dicta solum versatur circà delectationes superfluas, seu excessivas humanas, quæ non excedunt id, quod pertinet ad hominem, vt homo est. Ergò circà illa debet etiam versari incontinentia simpliciter dicta. Sed ea, quæ sunt contra naturam humanam non clauduntur inter delectationes humanas superfluas, quæ etiam si excedant dictamen rationis; tamen non excedunt proprium modum hominis, vt homo est. Ergò circa ea, quæ sunt contra naturam, non versatur incontinentia simplici-

plicitèr dicta. Et consequenter, nec incontinentia similis rationis.

DECLARATVR Hoc amplius. Nam si homo excedat dictamen rationis rectę in commedendo panem, aut carnem arietinam, vel bobinam coctam, aut alium quemcunque cibum proprium hominis; tunc operando vitiosè, non dicitur operari, vt fera, seu vt bestia, sed tanquam homo intemperatus, gulosus, aut incontinens. Et similiter si excedat in bibendo vinum, non ideò dicitur bestia, aut fera, sed ebrius, aut intemperans; similiter si in materia luxuriæ operetur cum soluta, non dicitur operari, vt bestia; quanvis excedat regulas, & dictamen prudentiæ, sed dicitur cõmisisse actum luxuriæ, & esse luxuriosum. Si autem versetur cum vxorata, dicitur adulter, & sic in alijs speciebus luxuriæ. Si autem in comedendo excedat non solum dictamẽ rationis; verum etiam vsum connaturalem hominum, comedendo carnes crudas, vel carnes humanas, aut bibat sanguinem; vel in materia luxuriæ operentur masculus cum masculo, aut fœmina cum fœmina, vel cum alio animali diversæ speciei; tunc quidem pravè operans non dicitur propriè intemperans, sed feralis, aut bestialis. Ergò intemperantia non versatur propriè circà ea, quæ excedunt communem materiam hominum seu circà ea, quæ sunt contra naturam ipsius; & cum eandem materiam respiciat incontinentia, ac intemperantia; si intemperantia non versatur circa ea, quæ sunt contra naturam, similiter nec incontinentia.

DEINDE In ordine ad confirmandum idem assumptum potest argumentari; quia vt Aristoteles docet in præsenti textu, & amplius tradit in toto capite quarto præcedenti; continentia, & incontinentia solùm versatur propriè circà ea, circà quæ versantur temperantia, & intemperantia. Sed temperantia, & intemperantia solum versantur per se, & propriè circà delectabilia naturalia, seu necessaria, vt in dicto capite manet ostẽsum. Ergò etiam continentia, & incontinentia simpliciter dictæ solum versantur circà delectabilia necessaria. Sed delectabilia, quæ consistunt in rebus, quæ sunt contra naturam, non sunt delectabilia necessaria. Ergò circà illa non versantur continentia, & incontinentia simpliciter dictæ.

DENIQVE Quia cum proprium sit incontinentiæ versari circà delectationes, ad rationem incontinentiæ simpliciter dictæ videtur attinere, quod versetur circà delectationes, quæ simpliciter sint tales. Sed delectationes, quæ sunt cõtra naturam, non sunt simpliciter delectationes. Ergò circà illas non potest versari incontinentia simpliciter dicta. Maior videtur certa, & minorem probo; quià intantum aliquid est delectabile, inquantum est bonum, & conveniens, & possessum, & quietans terminat actum appetitus. Sed ea, quæ sunt contra naturam; etiã si possint repræsentari aliqualiter vt conveniẽtia, & esse bona secundum quid; tamen non possunt esse bona, & conveniẽtia simpliciter. Ergò delectationes, seu delectabilia, quæ sunt contra naturam non sunt simpliciter delectabilia, nec possunt terminare incontinentiam simpliciter dictam.

SED Dices; non obstare, quod delectabilia contra naturam sint delectabilia secundum quid; ad hoc vt continentia versans circà illa sit incontinentia simpliciter. Nam ens rationis, circà quod, tanquam circà propriam materiam versatur Logica, non est ens simpliciter, sed secundum quid, habens esse ad modum entis. Et tamen Logica versans circà ens rationis, & contemplationem illius, habet simpliciter rationem scientiæ, seu habitus scientifici. Ergò quanvis delectabilia, circà quæ versatur incontinentia, quãdo sunt delectabilia contra naturam; habeant tantum esse delectabilia secundum quid; tamen incontinentia versans circà illa, poterit esse incontinentia simpliciter. Similiter Arithmetica, & Geometria habent rationem scientiarum simpliciter talium: & tamẽ quantitas continua, & discreta, circà quas versantur, solum sunt entia secundum quid; cum sint accidentia, quibus non competit ratio entis simpliciter per se existentis. Ergò idem quod prius.

SED Contra hoc est; quia cum habitus non sumant suam determinationem, & specificationem ab obiectis secundum illud, quod materialiter se habet in illis, sed secundum id, quod formaliter, & principaliter respiciunt; quanvis possit componi, quod id, quod de materiali respicitur ab aliquo habitu, sit inferioris rationis, ac est ipse habitus: tamen impossibile apparet, quod id, quod formaliter, & principaliter respiciunt, seu attendunt habitus in obiectis, sit inferioris esse respectu ipsorum habituum. Sed id, quod incontinentia formaliter, & principali-

ter

ter attendit in suo obiecto, est, quod sit delectabile. Ergò non potest componi; quod obiectũ incontinẽtiæ sit delectabile secundũ quid, & incontinentia versans circà illud habeat esse simpliciter. Sed omnia illa delectabilia, quæ fundantur in rebus, quæ sunt contrà naturam, solum habent esse delectabilia secundum quid cum solum secundũ quid habeant esse bona, & conuenientia. Ergò incontinentia, quæ circà talia delectabilia versatur. Solum potest esse incontinentia secundum quid, non autem simpliciter.

ET Ad exempla, seu paritates allatas respondetur facilè; quod etiam si ens rationis, circà quod versatur Logica; & quantitas continua, & discreta, circà quas versantur Mathematicæ, sint entia secundum quid, secundum suam entitatem, & prout materialiter attinguntur à prædictis habitibus, tamen si considerentur formaliter sunt entia, & obiecta simpliciter. Nàm cum habitus simpliciter scientificus ad hoc principaliter tendat, & attendat, vt demonstret passiones de suo obiecto, aut subiecto; & ens rationis, & quantitas continua, & discreta; etiam si non sint entia simpliciter, quantum adesse entitativum, seu materiale, tamen habeant suas proprias passiones, quæ de illis demonstrentur. Inde est, quod in ratione obiectorum formalium respectu prædictorum habituum habent esse simpliciter; & sic possunt terminare, & specificare scientias, seu habitus scientificos simpliciter dictos. Et consequenter, delectabilia ad hoc vt terminent incontinentiam simpliciter dictam, debent esse simpliciter talia, & non delectabilia contrà naturam.

DENIQVE Idem assertum suadet Philosophus alia probatione hoc modo, si enim propter aliquam rationem circà delectabilia contrà naturam ponet dari continentia, aut incontinentia simpliciter: maximè quià subiectum talium delectationum habet capacitatem vincendi, & vt vincatur; & si vincat, videtur esse continens; & si à talibus delectabilibus vincatur videtur esse incontinens. Sed hæc ratio est insufficiens ad id suadendum. Ergò non est admittendum quod circà delectationes contrà naturam versentur continentia, & incontinentia simpliciter dictæ. Maiorem supponit Aristoteles vt certam; & minorem probat à paritate iræ. Nàm qui iratcitur, & patitur passionem iræ; habet circà iram vnde vincat, & vnde vincatur; idest, capacitatem ad vincendam, & attemperandam iram; vel vt ab ipsa ira contrà rationem vincatur. Et tamen qui habet talem passionem iræ; sive vincat, & attemperet; vel contineat iram; sivè ab ira vincatur, non est, nec dicitur simpliciter continens, aut incontinens; sed solum dicitur continens, & incontinens secundum quid; & cum addito diminuente; nempè incontinens iræ. Ergò ad incontinentiam simpliciter non sufficit, quod incontinens habeat capacitatem vt vincat, vel vincatur. Et consequenter, licet talis capacitas detur respectu delectabilium contrà naturam, tamen in ordine ad illa non debet admitti continentia, nec incontinentia simpliciter.

SED Contra propositam resolutionem arguitur primò, circà delectabilia necessaria versatur continentia, & incontinentia simpliciter. Ergò etiam circà delectabilia, quæ sunt contrà naturam debet versari, & admitti similis continentia, & incontinentia. Antecedens constat ex dictis in capite præcedenti; & consequentiam probo. Ideò enim admittit, seu statuit Philosophus continentiam, & incontinentiam simpliciter dictam circà delectabilia necessaria; quià sunt delectabilia circà conservationem individui per nutritionem, & augmentationem, & circà conservationem speciei per generationem. Sed etiam indelectabilibus contra naturam invenitur ordo ad nutritionem, augmentationem, & generationem. Ergò eadem ratio militat ad incontinentiam simpliciter respectu delectabilium contrà naturam, àc de delectabilibus necessarijs. Et consequenter sicut datur circà hæc etiam debet admitti circa illa.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc. Nàm etiàm si circà ea, quæ videntur, propter eorum pulchritudinem, & speciositatem detur magna, & excessiva delectatio; tamen ablato ordine ad tactum, quo mediante referantur ad nutritionem, aut generationem; circà talia delectabilia non dantur propriè continentia, aut incontinentia. Et similiter quantunvis quis delectetur circà obiecta, quæ percipiuntur per auditum, aut olfatum; circà talia delectabilia non datur incontinentia simpliciter, ex eo quod per se non ordinantur ad generationem; at verò illa delectabilia, quæ attinguntur per tactum; ex eo quod per se ordinantur ad nutritionem, & generationem, sunt materia, circà quam versatur incontinen-

nen-

nentia simpliciter. Sed indelectabilibus contrà naturam reperitur, quod medio tactu ordinentur ad nutritionem, & generationem, vt apparet in actu comedendi carnes crudas, vel humanas, & in actu exercendi luxuriam cum animali alterius speciei. Ergò indelectabilibus contrà naturam reperitur id, quod est proprium obiecti incontinentiæ simpliciter dictæ. Et sic circà talia delectabilia debet versari, & admitti similis incontinentia simpliciter dicta.

DENIQVE Nam vt Aristoteles tangit in prædicto textu: circà illa versantur continentia, & incontinentia simpliciter dictæ; circà quæ versantur temperantia, & intemperantia. Sed temperantia, & intemperantia versantur circà delectabilia contra naturam. Ergò etiam incontinentia simpliciter dicta debet versari circà eandem materiam. Maior est certa, & minorem probo; temperantia; cùm sit virtus moralis cardinalis respicit pro materia propria illas passiones partis concupiscibilis, quæ habent maiorem difficultatem vincendam. Sed circà delectabilia, quæ sunt contrà naturam dantur in parte concupiscibili ingentes difficultates vincendæ: cum affectus, seu passiones humanæ circà illa versantes sint ità vehementes, vt ostendit Aristoteles varijs exemplis in hoc textu. Ergò circà talia delectabilia versatur temperantia, tanquàm circà propriam materiam: & consequenter, etiam continentia, & incontinentia simpliciter dictæ.

RESPONDETVR Tamen ad primum, concesso antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem, distinguo maiorem; ideò circà delectabilia necessaria datur incontinentia simpliciter: quià delectant circà conservationem individui, & speciei, quomodocunque, nego maiorem. Quia delectant per se, tanquam conuenientia naturaliter, & absolutè, conedo maiorem. Et sub eadem distinctione minoris, nego consequentiã. Quià ad terminandam incontinentiam simpliciter non sufficit, quicunque ordo ad nutricionem, & generationem, seu ad conservationem naturæ inesse specifico, & individuali, sed est necessaria ordinatio per se, & absolutè cum omnimoda conformitate, & conuenientia cum natura; eo modo, quo reperitur in delectabilibus necessarijs. Et cum hoc non habeant delectabilia contrà naturam. Fit consequens, quod quanvis delectabilia necessaria terminent incontinentiam simpliciter dictam; tamen delectabilia contra naturam non possint illam terminare.

ET Per hoc constat etiam solutio ad confirmationem; cum tota illius vis consistat in paritate, quæ sit inter delectabilia necessaria, & delectabilia contrà naturam in ordine ad nutritionem, & generationem.

AD Vltimum respondetur; verum esse in continentiam simpliciter dictã versari circà eandem materiam, circà quam versantur temperantia, & intemperantia: & etiam est certum quod temperantia; quià est virtus moralis cardinalis tendens ad rectificandam concupiscentiam, seu appetitum cõcupiscibilem, versantur circà illas delectationes, quæ difficilius superantur, seu maiorem difficultatem habent vt vincantur, intra spheram, seu terminus passionis humanæ, & non exeundo ad statum, seu conditionem ferarum, seu bestiarum: & cum delectationes, quæ sunt contrà naturam, sint extra modum ordinarium humanum, ideo circà illas non versantur intemperantia, & incontinentia simpliciter dictæ. Et hæc de secunda parte huius præsentis capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte capitis dicit Philosophus. *Vt igitur, & prauitatum eaquidem, quæ est humana, absolutè dicitur prauitas: alia verò cùm additione (ferina, inquam, aut ex morbo), absolutè, autem ea est sola, quæ intemperantiæ humanæ non egreditur fines. Perspicuum igitur est, continentiam, & incontinentiam in ijs esse dumtaxat, circa quæ intemperantia, temperantiaque versatur. Et in cæteris speciem aliam incontinentiæ esse: quæ quidèm non absolutè, sed per translationem incontinentiæ dici solet.*

IN Hac vltima parte capitis docet Aristoteles, quod circà delectabilia contrà naturam datur incontinentia per traslationem, seu secundum quid. Et hanc conclusionem probat primo. Nàm circà illa datur incontinentia secundum quid, à quibus causatur talis denominatio cùm addito, seu restrictione. Sed à delectationibus contra naturam causatur denominatio incontinentis cùm addito restringente. Ergò circà talia delectabilia versatur incontinentia secundum quid. Maior patet, & minorem probo; ex eo enim quod aliquis delectetur

incomedendo carnes crudas, vel humanas, vel carbones, aut alia similia dicitur incontinens, vt bestia, seu incontinens in continentia ferina, aut ex morbo, denegando incontinentiam, seu pravitatem adsoluram; & præstando denominationem cum restrictione. Ergò à delectabilibus contrà naturam causatur denominatio incontinentis cum addito restingente, & consequentèr, incontinentia secundum quid.

DEINDE Eadem conclusio suadetur sic: ad hoc vt aliquid participet aliquam denominationem secundum quid, sufficit, quod participet aliquam formalitatem illius, quod est simplicitèr tale; sicut paries quanvis intrinsicè in se non habeat visum; tamen quià extrinsicè in se habet terminare visionem, participat aliqualem denominationem ab ipsa visione. Sed versans circà delectabilia contrà naturam habet posse vincere, & vinci; & habet versari circà delectabilia, quæ percipiuntur per tactum, & quæ aliquo modo ordinantur ad conservationem naturæ, supponendo aliquam cognitionem; & etiam participat, & habet aliàs formalitates competentes incontinenti simplicitèr dicto. Ergò versans circà ea, quæ sunt delectabilia contrà naturam, habet eas, & denominari incontinens secundum quid. Et hæc de hoc capite quinto.

§.

QVÆSTIO VNICA

Ad quod genus Vitij pertineant propriè delectationes, quæ habentur contra naturam?

TOTVS Sermo, quem Aristoteles proponit in hoc capite quinto, est circà delectabilia, & delectationes, quæ habentur contra naturam, excludens illa, ab incontinentia propriè, & simpliciter dicta; & aliàs non assignat aliquod aliud vitium, ad quod propriè, & rigorosè pertineant. Quarè relinquit examinandum, & disputandum: vtrum talia delectabilia, vt obiecta, seu materia circà quam; & delectationes, quæ de illis habentur tanquàm operationes, seu exercitia; correspondeant proprie alicui vitio habenti strictè, & rigorosè talem rationem; vel non? Et vtrum tale vitium sit incontinentia; vel aliquod aliud: & quod tandem illud sit?

PRO Cuius difficultatis clara resolutione, noto primò ex his, quæ in præsenti capite docet Aristoteles; quod quanvis delectabilia, & delectationes contrà naturam indicent aliquem excessum, & contrarietatem ad naturam humanam; tamen non quicunque excessus, aut dissonantia, vel contrarietas ad naturam humanam sufficit ad constituendum delectabile, aut delectationem contrà naturam in sensu, in quo in præsenti loquitur Aristoteles de huiusmodi delectabilibus, & delectationibus. Quia omne vitium, & omnis operatio vitiosa eisdem vitijs correspondens habet, quod sit contrà naturam humanam, seu rationalem, quatenus rationalis est; & tamen non omne vitium habet, quod sit contrà naturam in sensu, in quo huiusmodi delectabilibus, & delectationibus attribuit Aristoteles, quod sint contrà naturam; vt constat ex ipso textu; sed ad hoc vt aliquid induat, & habeat rationem delectabilis, aut delectationis contrà naturam humanam exigitur; quod vltrà dissonantiam, & oppositionem ad rectam rationem, seu ad ipsam humanam naturam, quatenus rationalis est: fundet aliqualem repugnantiam, seu contrarietatem cum eadem natura, adhuc vt sensitiva; taliter quod hominibus sanæ mentis, & existentibus in statu connaturali perfecto, non solum quantum ad nudam considerationem rationis afferant dissonantiam dicta obiecta, verum etiam quod sensum, aut quasi descendendo ad cognitionem sensitivam, per se loquendo, afferant, & causent errorem. Vt apparet in exemplis, quæ proponit Aristoteles videlicet comedendi carnes crudas; aut bibendi ex motivo iræ aut libidinis, sanguinem humanum, aut aliorum animalium; & aliorum similium. Et de huius modi delectabilibus, & delectationibus, quæ habentur circà ea, procedit quæstio præsens; inquirens: vtrum circà ea versetur propriè aliquod vitium humanum; & quod nàm illud sit?

NOTO Secundo; varia occurrere genera, aut species vitiorum, de quibus potest controveri, & disputari; an ad eorum lineam pertineant, aut non pertineant dicta delectabilia, & delectationes; nam imprimis cum Aristoteles non determinet, aut assignet aliquod, ad quod propriè, & simplicitèr pertineat; potest de omnibus dubitari. Deinde specialiter

se

se offert difficultas de intemperantia, mollicie, & incontinentia, de quibus in varijs capitibus huius præsentis tractatus docet Philosophus, quod versantur circà eandem materiam, & etiam de eis designat pro materia delectationes, & dolores.

NOTO Tertio ex eodem Aristotele, quod sicut in parte concupiscibili, aut respectu illius dantur delectationes, & delectabilia, quæ ipse Philosophus vocat ferina, seu bestialia; ex eo, quod per ea, quasi extractus homo à modo humano, & connaturali operandi videtur procedere, & operari vt bestia; ita etiam in parte, seu appetitu irascibili dantur aliqui affectus, vt sunt timor, & audacia, per quos aliquando habent homines operari ad modum bestiarum: de quibus apponit Aristoteles exemplum; de timore quidem in quodam homine, qui ex quodam morbo remansit ità pavidus, & formidolosus, vt ad aspectum felis paveret. Et de audacia adducit exemplum de quibusdam nationibus remotissimis hominum ità barbarorum, & immanium, vt nihil timeant. Et de vtriusque genere affectuum procedit dubium; cum in vtroque reperiatur, quod per illos homines efficiantur, aut ostendantur ferini, aut bestiales; àn pertineant ad aliquod determinatum vitium, & quodnam illud sit?

NOTO Vltimo ex eodem Aristotele incontinentiam absolutè sumptam esse in duplici differentia, nàm alia est incontinentia propriè dicta; alia autem est incontinencia impropria & per translationem talis. Et rursus incontinentia propriè dicta, adhùc subdividitur; nàm alia est continentia simpliciter, & absolutè talis. Alia est incontinentia secundum quid. Et de omnibus huiusmodi differentijs incontinentiæ occurit resolvendum, & declarandum; àn dicta delectabilia, & delectationes attinentes ad partem concupiscibilem: & timores, & audacias pertinentes ad appetitum concupiscibilem correspondeant alteri vitio præter incontinentiam: vel ipsi incontinentiæ? Et casu, quo correspondeant incontinentiæ: àn pertineant ad incontinenentiam veram, & propriè dictam, àn verò ad incontinentiam impropriam & per translationem talem? Et intra genus incontinentiæ propriè dictæ; àn pertineant ad incontinentiam simpliciter dictam? An verò ad incontinentiam secundum quid?

SIT Prima conclusio tàm delectabilia, quàm delectationes, quæ sunt contra naturam, sunt quid vitiosum, correspondens vitio rigoroso, & propriè dicto, delectabilia quidem tanquam obiectum, aut materiam circà quam, & delectationes, quæ de eis habentur, tanquam actus, seu exercitia legitima eiusdem vitij. Hæc conclusio deducitur primo ex Philosopho, dum in præsenti capite postquàm assignavit delectabilia, & delectationes, quæ sunt contra naturam, distinguendo ea à delectabilibus, & delectationibus naturalibus; inquit: *Licet & circà horum singula similes habitus cernere.* Ergò secundum Aristotelem delectabilia, & delectationes, quæ sunt contra naturam, correspondent alicui habitui. Sed talia delectabilia, & delectationes. Dum modo attendantur, & inspiciantur per modum prosecutionis, non possunt correspondere alicui habitui virtuoso; cum omnia ea, quæ correspondent virtutibus, seu habitibus virtuosis habeant conformitatem cum recta ratione, & dicta extrema talem conformitatem non habeant, sed potius repugnantiam, & oppositionem cum illa. Ergò debent correspondere habituivitioso propriè dicto, vnumquodque eorum eo modo, quo habet esse; & cum delectabilia habeant rationem obiecti, seu materiæ, circà quam, & delectationes habeant rationem actuum humanarum: simili modo debent correspondere habitui vitioso.

SED Dices, quod etiam si dicta extrema correspondeant alicui habitui: ex eo quod id expressè videtur asserere Aristoteles in relato textu; tamen non sequitur, quod talis habitus debeat esse vitiosus: quanvis non sit virtuosus: quia intra lineam humanam dantur habitus neutri, seu qui nec sunt vitiosi, nec virtuosi; vt videre est in habitu opinionis, qui cum sit verus habitus humanus; vtpotè qualitas permanens, & vt talis afficiens; & determinans intellectum ad formandum assensus opinativos; imprimis non habet, quod sit virtus, seu habitus virtuosus: quia à tali ratione illum excludit Aristoteles in superiori libro sexto, capite tertio. Deinde non habet rationem vitij; quiâ aliàs omnes actus opinandi essent vitiosi.

& ſic in præſenti materia ; optimè videtur componi, & poſſe ſtare ; quod delectabilia, & delectationes contrà naturam correſpondeant tanquam materia circâ quàm ; & ſicut actus, ſeu exercitium alicui habitui, qui nec ſit virtuoſus, nec vitioſus, ſed præſcindens ab vtroque

SED Contra hoc eſt : imprimis ; quià poſt traditam doctrinam in qua Philoſophus aſſerit ; *quod licet circà dicta delectabilia, & delectationes contrà naturam ſimiles habitus cernere.* Præmittens varia exempla, quibus manifeſtat propriam rationem, & conceptum prædictorum delectabilium, & delectationum, expreſsè attribuit dictis habitibus, quod proprie habeant rationem vitiorum, & dicit : *Omne namque vitium exuperans, & dementia, & timiditas, & intemperantia, & accerbitas, aut eſt ferinum, aut ex morbo.* Ergò ſecundum Ariſtotelem, & eius doctrinam prædictis extremis : nempe delectabilibus, & delectationibus, quæ ſunt contrà naturam, non ſolum convenit, quod correſpondeant habitui quomodocunque ; ſed habitui vitioſo.

DEINDE Nam quidquid ſit de linea intellectuali, an in illa poſsit dari habitus neuter, vt eſt habitus opinionis (de quo iudico, quod intrà illam lineam habet rationem habitus vitioſi, vtpotè deficiens ab adhæſione veritatis, ſeu ad hoc, quod firmet intellectum in cognitione illius) tamen intrà lineam moralem non datur, aut non eſt aſsignabilis aliquis habitus neuter, ſeu indifferens, & qui determinatè non ſit, aut virtuoſus, aut vitioſus. Sed dicta delectabilia, & delectationes attinent ad lineam moralem ; ob quod habitus, cui correſpondent, etiam debet eſſe eiuſdem lineæ moris. Ergò habitus, cui correſpondent talia extrema, debet eſſe determinatè habitus vitioſus.

ET Deinde ſuadetur concluſio per partes, probando primo, quod relata extrema propriè reſpiciant aliquem habitum, cui correſpondeant : & ſecundò quod talis habitus ſit vitioſus propriè, & rigorosè. Et quod attinet ad primam partem probatur hoc modo ; inquacunque materia humana, in qua, aut circà quam datur aſſuefactio ; datur generatio habitus propriè, & ſtrictè ſumpti, & correſpondentia ad illum. Sed circà delectabilia contrà naturam datur aſſuefactio. Ergò talia delectabilia debent correſpondere alicui habitui. Maior conſtat inductivè, vt illam demonſtrat Ariſtoteles inſuperiori libro ſecundo capite 1. conſiderando omnes, & ſingulos habitus adquiſitos, & modum, quo cauſantur, ſeu generantur, & habentur. Et minorem ſic oſtendo ; nam ſicut circa delectabilia, quæ ſunt conformia naturæ poteſt dari, aut datur exercitatio, & multiplicatio actuum ; ita pariformiter poteſt dari circa ea delectabilia, quæ ſunt contra naturam ; ſicut experitur in aliquibus hominibus. Sed in tali exercitatione, & multiplicatione actuum humanorum circa aliquod determinatum obiectum, aut materiam, conſiſtit aſſuefactio. Ergò circa delectabilia contra naturam datur aſſuefactio. Et ſic talia delectabilia debent correſpondere alicui habitui.

DEINDE Secunda pars ; videlicet quod talis habitus ſit propriè, & ſtrictè vitioſus, ſuadetur brebiter ; nam omnis habitus fundans, & oſtendens poſsitivam repugnantiam, & contrarietatem ad rectam rationem, habet propriè, & cum omni rigore, quod conſtituat vitium, & ſit habitus vitioſus ; vt apparet conſiderando omnia, & ſingula vitia in communi, & in particulari. Ideo enim timiditas, & impaviditas, & audacia, inſenſibilitas, & intemperantia, avaritia, & prodigalitas, iracundia, & alia ſimilia ; habent ſtrictè, & rigorosè rationem vitiorum quia fundant, oſtendunt, & propriè habent repugnantiam, ſeu contrarietatem ad rectam rationem : nam ablata tali repugnantia ab habitu, aufertur, quod habitus ſit vitioſus ; & ſemel poſsita, non poteſt habitus non induere rationem vitij. Sed in habitu inclinante ad operandum proſecutivè circa delectabilia contra naturam datur poſsitiva repugnantia, & contrarietas ad rectam rationem. Ergò in tali habitu ſalvatur, quod ſtrictè, & rigorosè ſit vitioſus.

ET Idem pariformiter dicimus de illis timoribus, & audacijs beſtialibus, ſeu quaſi ferinis, quæ reperiuntur in parte, ſeu appetitu iraſcibili in aliquibus hominibus. Quia in illis poteſt dari affuefactio contra rectam rationem ; ob quod poteſt generari habi-

tus

tus vitiosus, quibus tales actus correspondeant.

SIT Secunda conclusio: delectabilia, & delectationes, quæ sunt contra naturam in sensu, in quo in præsenti loquimur de oppositione, aut contrarietate, respectu naturæ humanæ, non pertinent ad intemperantiam, molliciem, aut incontinentiam propriè, & simplicitèr dictam. Hæc conclusio deducitur ex Aristotele; tùm in præsenti capite, & specialitèr ex tertia, & vltima parte illius. Tùm ex præcedentibus, & sequentibus capitibus, in quibus sæpè docet, quod temperantia, & intemperantia, cõtinentia, & incontinentia, & mollicies solum versantur circà delectationes, & delectabilia connaturalia. Et idem docet Angelicus Magister in præsenti libro, lectione quinta exponens hoc præsens caput.

ET Suadetur primò quantum ad primam partem de intemperantia ratione, qua vtitur Aristoteles, & qua sæpe vsi sumus ad alia similia suadenda. Nàm circà illam materiam versatur propriè quodlibet vitium, ex cuius materiæ vsu agens, seu operans participat legitimè denominationem attinentem ad illud vitium; vt apparet per inductionem percurrendo, & attentè considerando omnia, & singula vitia per ordinem ad materiam, vel materias, in quibus operatur. Ergò illa erit materia intemperantiæ propriè, & simplicitèr dictæ. Ex cuius vsu, seu exercitatione homo operans participat denominationem intemperantis simplicitèr. Sed per ordinem ad delectabilia, quæ sunt contra naturam, & per delectationes, quæ circà ea exercentur, non dicuntur homines propriè, & simplicitèr intemperantes; sed potius dicuntur ferini, seu bestiales, vt constat ex communi vsu loquendi hominum, vt animadvertit Philosophus in hoc præsenti capite. Ergò temperantia, & intemperantia simpliciter dictæ non versantur circà dicta delectabilia, tanquàm circà propriam materiam.

SED Dices, quod ex eo quod ex vsu, seu exercitatione circà delectabilia contra naturam non sortiantur homines denominationem provenientem ab intemperantia absolutè, & simpliciter, sed solum convincitur, quod talia delectabilia non pertineant ad ipsam intemperantiam, tanquàm materia primaria, & principalis ipsius, sed non aufertur, quod correspondeat eidem intemperantiæ propriè, & simplicitèr dictæ, tanquàm materia secundaria, & minus principalis. Sicut apparet in doloribus, de quibus testatur Philosophus in superiori libro tertio, capite decimo, quod sunt materia temperantiæ, & intemperantiæ simpliciter dictæ, & tamen ex vsu, aut exercitatione dolorum, non videntur homines desumere denominationem absolutam, & simplicitèr talem attinentem ad temperantiam, aut intemperantiam, vt communis etiam vsus loquendi hominum testatur.

SED Contra hoc est; imprimis; nàm vt ipsa solutio, seu evasio admittit, & testatur, iàm habemus, quod ad minus delectabilia contra naturam non sint materia primaria, & principalis attinens ad intemperantiam simplicitèr dictam; sed quod ad summum attineant ad illam, tanquàm materia valdè secundaria, & minus principalis. Deinde contradictam evasionem obstat; quià materia secundaria, & minus principalis, ex eo quod secundaria, & minus principalis sit, non ideò excluditur ab hoc, quod vitium, quibus correspondet, propriè versentur circà illam, & quod ex exercitio illius materiæ propriè, & simplicitèr participet agens, seu operans denominationem attinentem ad ipsum vitium, seu virtutem. Vt de doloribus, qui substinentur ex absentia, aut defectu delectabilium, docet Philosophus in loco allegato in solutione. Ex quorum tolerantia prudentiali dicuntur homines temperantes; & ex imprudenti intollerantia, aut cessione, dicuntur absolutè, simplicitèr intemperantes. Sed ex vsu, aut exercitio habito circà delectabilia, quæ sunt talia contra naturam, non participant homines vtentes talibus delectabilibus denominationem absolutam, seu simplicitèr talem, attinentem ad intemperantiam. Ergò talia delectabilia non correspondent intemperantiæ propriæ, & simplicitèr dictæ, non solum vt materia primaria, & principalis; verum etiam nec vt materia minus principalis, & secundaria.

ET Ex his facile suadetur, quod talia delectabilia non correspondeant tanquam legitimum obiectum, & materia circà quam incontinentiæ propriè, & simplicitèr dictæ. Nam teste Aristotele, tàm in hoc præsenti capite quinto, quàm in præcedenti capite quar-

to, & in aliquibus capitibus ſequentibus huius præſentis tractatus; circà eandem materiam verſantur continentia, & incontinentia, ac temperantia, & intemperantia, & continentia. & incontinentia ſimpliciter dictæ; ac verſantur temperantia, & intemperantia habentes ſimile eſſe. Sed temperantia, & intemperantia propriè, abſolutè, & ſimpliciter tales non verſantur tanquam circà propriam materiam circà delectabilia, quæ ſunt talia contra naturam, vt conſtat ex ſuperioribus probationibus. Ergò dicta delectabilia contra naturam non ſunt materia legitima, & proprià correſpondens incontinentiæ ſimpliciter dictæ.

ET Tandem quod huiuſmodi delectabilia contra naturam non ſit legitima materia correſpondens molliciei propriè, & ſimpliciter dictæ, deducitur manifeſtè ex Ariſtotele, dum in capite quarto præcedenti, ait; *Patet igitur continentes, atque conſtantes, & incontinentes, ac molles circà voluptates, doloreſque verſari.* Eccè vbi Philoſophus aſsignat eandem materiam, quæ conſiſtit in doloribus, & delectationibus, ſeu delectabilibus, pro continentia, & incontinentia; conſtantia; ac mollicie. Sed delectationes, & delectabilia, quæ ſunt contra naturam non ſunt legitima materia, circà quam verſantur continentia, & incontinentia ſimpliciter, & ſtrictè ſumptæ, vt manet probatum. Ergò nec ſunt legitima materia molliciei ſimpliciter, & abſolutè ſumptæ.

SIT Tertia concluſio: circà dicta delectabilia, & delectationes, quæ ſunt contra humanam naturam dantur intemperantia, & incontinentia, quæ habent eſſe ſecundum quid, aut dicuntur tales per translationem. Hæc concluſio eſt expreſſa mens Ariſtotelis in vltima parte huius capitis: vbi hæc habet. *Vt igitur, & prauitatum ea, quidèm, quæ eſt humana, abſolutè dicitur prauitas; alia verò cum additione (ferina, inquam, aut ex morbo,) & non abſolute; ſic, & incontinentia alia eſt ferina, alia ex morbo, abſolute autem ea eſt ſola, quæ intemperantiæ humanæ non ægreditur fines. Perſpicuum igitur eſt incontinentiam, & continentiam in ijs eſſe dumtaxat, circà quæ intemperantia temperantiaque verſatur. Et in cæteris ſpeciem aliam incontinentiæ eſſe, quæ quidem non abſolute, ſed per translationem incontinentia dici ſolet.* Eccè vbi Ariſtoteles diſtinguit duplicem ſpeciem incontinentiæ, & à ſimili videtur etiam diſtinguere aliam duplicem ſpeciem intemperantiæ, Quarum aliæ verſantur circà delectabilia, & delectationes connaturales hominibus, quibus attribuit Philoſophus, quod ſint incontinentia; & intemperantia ſimpliciter, propriè, & abſolutè dictis. Et aliæ verſentur circà delectabilia, & delectationes; quæ ſunt contra naturam, & de huiuſmodi dicit: quod ſunt incontinentia, & intemperantia, non quidem abſolute, ſed per traslationem, ſeu ſecundum aliquam rationem, & ſecundum quid.

DEINDE Hoc ipſum docet Philoſophus, dum in ſecunda parte huius præſentis capitis dicit; *Habentem autem vincere, aut vinci, non eſt ea, quæ abſoluta eſt continentia; aut incontinentia, ſed ea quæ per ſimilitudinem dicitur.* Tunc ſic; illi, qui conſervantes, quoad ſubſtantiam iudicium, & vſum rationis, ex eo quod tale iudicium habent aliquo modo vitiatum, aut defectuoſum; operantur circà delectabilia, quæ ſunt talia contra naturam, ſunt capaces vincendi, & removendi à ſe talia delectabilia, & vſum eorum; & etiam habent capacitatem, vt vincantur ab eiſdem delectabilibus, proſequendo ea, & male operando circà ipſa. Sed in huiuſmodi dicit Philoſophus, quod licet non ſit continentia, & incontinentia abſoluta, & quæ ſit talis ſimpliciter; eſt tamen continentia, & incontinentia, quæ dicuntur tales per ſimilitudinem, ſeu aliquo modo, & ſecundum quid. Ergò incontinentia ſecundum quid talis verſatur circà prædicta delectabilia, quæ habent eſſe talia contra naturam, & circà delectiones, quæ circà talia delectabilia exercentur.

DEINDE Circà illam materiam, (vt ſuperius argumentabamus ex Philoſopho) verſantur quælibet virtus, aut vitium, ex cuius vſu, ſeu exercitatione deſumit ſubiectũ denominationem. Sed ex eo quod homines habentes mentem aliquo modo vitiatam, aut defectuoſam operentur circà delectabilia contra naturam; participant aliqualem denominationem incontinentium, cum additione, & determinatione; nempè incontinentes incontinentia ferali, ſeu beſtiali; & intemperantes ſimili modo; ergò in ordine ad dicta delectabilia contra naturam ſalvatur, quod attinet ad intemperantiam, & incontinentiam ſecundum quid; & ſic huiuſmodi vitia debent verſari circà illa.

ET

ET Tandem quod dicta vitia ſecundum quid talia diſtinguantur ſpecie ab intemperantia, & incontinentia ſimpliciter dictis; præter quam quod eſt ex preſſa doctrina Ariſtotelis in illis vltimis verbis capitis, ſcilicet: *Perſpicuum igitur eſt incontinentiam, & continentiam in ijs eſſe duntaxat, circà quæ intemperantia temperantiaque verſatur. Et in cæteris ſpeciem aliam incontinentiæ eſſe: quæ quidem non abſolutè, ſed per translationem incontinentia dici ſolet.* Vlterius etiam ſuadetur tùm quia diverſitas materiarum, à quibus per ſe loquendo, deſumuntur, aut originantur diverſæ denominationes vitioſæ; eſt indicium manifeſtum diſtinctionis ſpecificæ vitiorum. Sed in incontinentia, & intemperantia ſimpliciter dictis; in comparatione ad incontinentiam, & intemperantiam per translationem, & ſecundum quid tales; reperitur, quod dentur materiæ differentes, ex quarum vſu, ſeu exercitatione deſumantur diverſæ denominationes vitioſæ, non ſolum differentia purè materiali deſumpta ſecundum magis, & minus ſed etiam differentia ſecundum diſtantiã, quæ datur inter eſſe abſolute, & ſimpliciter tale, & eſſe ſecundum quid. Ergò talia vitia inter ſe comparata debent habere diſtinctionem ſpecificam. Tùm quia diverſa ratio formalis obiectiva, quæ attenditur, & datur in habitibus, ſivè vitioſi, ſivè virtuoſi ſint, eſt inditium manifeſtum diſtinctionis ſpecificæ eorum. Sed incontinentia, & intemperantia ſimpliciter, & abſolutè tales, quæ verſantur circà delectabilia connaturalia, & exceſsiva; & incontinentia, & intemperantia ſecundum quid, & per traslationem, quæ verſantur, & exercentur circà delectabilia contra naturam, reſpiciunt diverſa motiva, ſeu obiecta formalia; cum aliqua ſpecialis repugnantia ad naturam humanam reperiatur in vna linea, quæ non reperitur in alia. Ergò dicta vitia inter ſe comparata habent diſtinctionem ſpecificam.

SIT Quarta, & vltima concluſio circà timores, iras, & audacias immanes, & extraordinarias, per quas homines, aut efficiuntur, aut oſtenduntur, quaſi beſtiales, aut ferini; non verſatur incontinentia ſtricta, & ſimpliciter dicta: verſatur tamen incontinentia ſecundum quid, & per ſimilitudinem, aut translationem dicta. Hæc concluſio continet duplicem partem probandam. Et quoad vtranque deducitur ex Ariſtotele in ſecunda parte huius præſentis capitis, dùm dicit: *Habentem autem vincere, aut vinci, non eſt ea, quæ abſoluta eſt continentia, aut incontinentia, ſed ea, quæ per ſimilitudinem dicitur. Quemadmodum & is, qui circà iram, ſic ſe habet; dicendus cum affectu, & non incontinens abſolutè.* Ecce vbi circà iram, quæ eſt vnus ex præcipuis affectibus attinentibus ad partem, ſeu appetitum iraſcibilem aſsignat Philoſophus, & aſſerit dari incontinentiam non abſolutè, & ſimpliciter, ſed cum addito diminuente videlicet incontinentia cum affectu. Et conſequenter, idem à paritate debet admitti, & dici de reliquis affectibus, ſeu paſsionibus attinentibus ad partem iraſcibilem.

ET In eodem textu proponit Philoſophus rationem ſuaſivam concluſionis, quam multoties in hoc opere Æthicorum adducit ad ſimile intentum convincendum; quia per operationes attinentes ad appetitum iraſcibilem non participant, aut deſumunt homines denominationem abſolutam, & ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundum quid. Sed iuxtà modum vitij deſumitur, ſeu cauſatur, & præſtatur denominatio. Ergò ſi vitia verſantia circà affectus partis iraſcibilis non præſtant denominationem ſimpliciter, loquendo ſpecialiter de incontinentia, & intemperantia, ſed ſolum præſtant denominationem ſecundum quid: conſequens eſt, quod incontinentia verſans circà tales paſsiones, ſeu humanos affectus, ſolum ſit incontinentia ſecundum quid, & per translationem, non autem incontinentia ſimpliciter.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandũ, quod habitus verſantes circà delectabilia, & elicientes, ſeu exercentes delectationes; quæ ſunt contra naturam, non ſint ſtrictè vitia, ſeu habitus vitioſi cum proprietate. Facultates operativæ, quæ ſunt communes hominibus cum feris, ſeu beſtijs, non poſſunt verè, & propriè conſtituere habitum vitioſum; cum vitia propriè dicta ſolum reperiantur in hominibus. Sed habitus verſantes circà delectabilia, quæ ſunt contra naturam, non ſo-

lum reperiuntur in hominibus, verum etiam in beſtijs, ſeu in feris; ob quod tales habitus in hoc capite dicuntur ab Ariſtotele ferini. *Atque hi quidem ferini habitus ſunt.* Ergò tales habitus nõ conſtituunt vitia, quæ propriè, & ſimplicitèr ſint talia.

SECVNDO Arguitur; ſi habitus verſantes circà delectabilia, & delectationes, quæ ſunt contra naturam, eſſent verè, & ſimplicitèr vitia pertinerent ad aliquam determinatam ſpeciem vitij ſimplicitèr talis. Sed dicti habitus non pertinent ad aliquam determinatam ſpeciem vitij, quod ſit ſimplicitèr tale. Ergò nec conſtituunt vitium propriè, & ſtrictè acceptum. Maior apparet certa; quia omne id, quod continetur ſub aliquo genere, etiam continetur ſub determinata ſpecie clauſa, aut contenta ſub illo genere, & ſicut fuerit genus debet eſſe ſpecies, aut econversò. Et minorem probo, dicti habitus ferini verſantes circà delectabilia, quæ ſunt contra naturam determinatè reducuntur ad ſpecies intemperantiæ, incontinentiæ, & molliciei; vt conſtat ex concluſionibus propoſitis. Sed tales habitus attinentes ad dictas ſpecies non conſtituunt intemperantiam, incontinentiam, & molliciem abſolutam, & ſimplicitèr dictam, ſed ſolùm ſecundum quid, vt docet Ariſtoteles in præſenti capite. Ergò habitus ferini non pertinent ad aliquam determinatam ſpeciem vitij, quæ quidem ſpecies aut vitium ſit ſimplicitèr tale. Ac per conſequens, non conſtituunt vitium propriè, & ſtrictè acceptum.

TERTIO Arguitur ex alia doctrina, quam in præſenti capite tradit Ariſtoteles, dum aſsignans cauſas, ex quibus huiuſmodi habitus ferini proveniunt, ſeu cauſantur, inquit. Atque *hi quidem ferini habitus ſunt. Alij autem quibuſdam ob morbos, & ob inſaniam fiunt. Vt qui matauit matrem, atque comedit. Alij ſunt ex morbo, vel ex conſuetudine* &c. Vbi manifeſtè dictis habitibus attribuit Philoſophus, quod habeant cauſas naturales, vt ſunt morbi, & conſuetudo, quæ vt commune proloquium teſtatur, eſt altera natura. Et ex hac doctrina ſic conficio argumentum. Nullum vitium propriè dictum habet eſſe à natura, aut cauſatur à cauſis naturalibus, ſed à cauſa voluntaria per aſſuefactionem liberam, vt demonſtrat Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo, capite 1. Et in libro tertio, capite quinto. Sed habitus ferini verſantes circà delectabilia contra naturam cauſantur à cauſis naturalibus, vt conſtat ex relata doctrina Ariſtotelis. Ergò habitus ferini verſantes, & operantes circà delectabilia contra naturam, non conſtituunt vitia ſtrictè ſumpta, aut rigoroſos habitus vitioſos.

QVARTO Arguitur, & præcedentia argumenta confirmantur. Id, quod eſt extra ſpheram, aut cancellos, ſeu terminos vitiorum, non poteſt conſtituere vitium propriè, & ſtrictè ſumptum, vt patet. Sed omnes habitus ferini verſantes circà delectabilia, quæ ſunt contra naturam, exiſtunt extra ſpheram, ſeu cãcellos, & terminos vitiorum, vt videtur docere Ariſtoteles in ſecunda parte huius præſentis capitis; vbi poſtquam expoſuit eſſe, & declaravit cauſas, à quibus procedunt dicti habitus dicit: *Igitur ſingula quidem hæc habere, extra fines eſt vitij: quemadmodum, & ipſa feritas.* Ergò habitus ferini non conſtituunt vitia rigoroſa, propriè, & ſimpliciter, talia.

QVINTO Arguitur de ratione vitij ſtrictè, & rigoroſè ſumpti eſt, quod immediatè, & directè contrarietur alicui determinatæ virtuti. Sed habitus ferini verſantes circà delectabilia, quę ſunt contra naturam, non contrariantur immediatè alicui determinatæ virtuti. Ergò tales habitus non conſtituunt vitia propriè, & ſtrictè ſumpta. Maior conſtat per inductionem. Et minorem ſic oſtendo; habitus ferini verſantes circà delectabilia, quæ ſunt contra naturam, directè, & immediatè videntur fundare contrarietatem cum natura, cui opponuntur, aut contrariantur ipſa delectabilia, circâ quæ verſantur. Sed natura non eſt aliqua determinata virtus; cum omnis virtus ſit habitus, ſeu qualitas; & natura humana, cui talia delectabilia contrariantur, ſit ſubſtantia. Ergò habitus ferini non contrariantur immedietè alicui determinatæ virtuti, & ſic non debent conſtituere vitia propriè, & ſtrictè accepta.

SEXTO Arguitur in habitibus ferinis verſantibus circà delectabilia, quę habent eſſe contra naturam, non poteſt ſalvari id, quod eſt, de ratione vitij. Ergò tales habitus non poſſunt conſtituere vitium ſtrictè, & rigoroſè ſumptum. Antecedens probo; de ratione vitij eſt, quod detur in eo aſſuefactio: immò, & quod per aſſuefactionẽ cauſetur, ſeu adquiratur. Sed

in

in habitibus ferinis versantibus circà delectationes, quæ sunt contra naturam, nõ potest dari assuefactio; ex eo, quod ea; quę contra naturam sunt, non possunt assuefieri; vt apparet in lapide, respectu cuius non potest salvari, quod in motu sursum detur assuefactio; ex eo, quod talis motus est contra naturam. Ergo in habitibus ferinis, non potest salvari id, quod exigitur ad rationem vitij strictè sumpti; ac per consequens, non possunt constituere similia vitia.

SEPTIMO Arguitur; habitus ferini, & actus eis correspondentes debent esse eiusdem rationis; cum dicant tendentiam ad idem obiectum, & fundent eandem, aut valde similem specificationem. Et sic si habitus ferini essent vitia strictè, & rigorosè sumpta; etiam actus ferini correspondentes dictis vitijs deberent esse actus strictè, rigorosè, & cum omni proprietate vitiosi. Sed actus ferini correspondẽtes dictis habitibus, & procedentes ab eis, non habent, quod strictè, rigorosè, & cum omni proprietate sint actus vitiosi. Ergò nec habitus ferini secundum suum esse habituale habent constituere vitia, strictè, & rigorosè sumpta. Maior apparet certa; & minorem sic suadeo. De ratione actus vitiosi strictè sumpti est; quod sit dictum; factum vel concupitum contra legem æternam; cum actus vitiosus sit idem, ac peccatum, & peccatum prædicto modo diffiniatur. Sed actus ferini correspondentes dictis habitibus, & procedentes ab eis, non ostendunt suum esse per contrapositionem, aut contrarietatem ad legem æternam; sed per contrapositionem ad naturam, cui adversantur delectabilia, in quibus tales actus exercentur. Ergò actus ferini correspondentes dictis habitibus, & procedẽtes ab eis, non habent, quod strictè, rigorosè, & cum omni proprietate sint actus vitiosi. Et consequenter, nec habitus ferini secundum suum esse habituale habent constituere vitia strictè, & rigorosè sumpta.

OCTAVO Arguitur, vitia strictè, & rigorosè sumpta non videntur attinere ad corpus, seu dependere à complexione illius, sed maximè, & principalissimè, aut vnicè attinere ad animam, seu animum. Sed habitus ferini maximẽ, & principalissimè videntur dependere à corpore, & à complexione illius; siquidẽ sæpissimè tales habitus causantur ex dispositione, aut in dispositione remanente ex ægritudine, seu ex aliquibus speciebus morbis, vt in præsenti capite docet Aristoteles. Ergò tales habitus ferini non constituunt vitia strictè, & rigorosè sumpta.

NONO Arguitur; contra secundam conclusionem ad probandum, quod delectabilia, quæ sunt talia contra naturam, propriè pertineant ad intemperantiam propriè, & simpliciter dictam: ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro tertio, capite decimo; vbi ex professo, & principalissimè manifestans propriam materiam correspondentem temperantiæ, & intemperantiæ, inquit. *Circa voluptates igitur tales temperantia, intemperantiaque versatur, quæ quidem, & cæteris animalibus sunt communes. Quo circà ferviles, & ferales esse videntur.* Et paucis interpositis; subdit dicens. *Sensuum igitur maximè communis est is, circa quem intemperantia versatur. Atque propterea iure vituperanda esse videtur, quod hominibus non ratione qua homines sunt; sed quia animalia accidit. Talibus igitur gaudere; maximeque talia amare ferale est.* Tunc sic; delectabilia contra naturam humanam, sunt propriè delectabilia bestialia, seu propria bestiarum, inquantum sensitivæ sunt. Sed huiusmodi delectabilia assignat Aristoteles pro legitima materia, circà quam respectu temperantiæ, & intemperantiæ simpliciter dictis; vt constat ex relatis textibus. Ergò temperantia propriè, & simpliciter dicta habet versari, tanquam circà legitimam, & propriam materiam circà delectabilia, quæ sunt contra naturam.

DECIMO Arguitur; delectabilia contra naturam, quæ Aristoteles assignat in præsenti capite, aut omnia, aut quam plura ex illis deserviunt ad nutritionem; cum sint alimenta constantia materia capaci, vt convertatur in substantiam hominis sumentis ea; scilicet carnes crudæ, aut humanæ, sanguis, carbones, &c. Sed materia deserviens ad nutritionem est legitima materia circà quam versantur, & exercentur temperantia, & intemperantia simpliciter dictæ, & docet Philosophus loco vbi proximè. Ergò delectabilia, quæ sunt talia contrà naturam sunt proprium obiectum, & legitima materia, circà quam versatur intemperantia propriè, & simpliciter dicta, aut accepta.

VNDECIMO Arguitur; vt enim docet Aristoteles in dicto libro tertio capite vltimo; intemperantia est vitium puerile, seu habens specialem, & magnam

nam

nam analogiam cum vitijs, aut peccatis puerorum. Ergò circà illud debet intemperantia propriè dicta versari, quod est valdè proprium puerorum peccantium, seu vitiosorum. Sed versari circà delectabilia, quæ sunt contrà naturam, qualia sunt comedere terram, carbones, carnem crudam, aut similia implurimum reperitur in pueris; ob quod videtur esse proprium eorum. Ergò intemperantia propriè, & strictè sumpta, habens dictam analogiam, seu similitudinem, & conformitatem cum delictis puerorum, debet versari circà dicta delectabilia contra naturam, tanquam circà legitimum obiectum, seu materiam.

DVODECIMO Arguitur, cùm enim temperantia versetur circà delectabilia, & sit virtus cardinalis, debet versari propriè, & per se circà illa delectabilia, quæ sunt maxima, & habent maximam dificultatem vincendam. Sed delectabilia contra naturam; cũ sint delectabilia ferina, videntur esse fortissima, & maxima. Ergò delectabilia contra naturam sunt propria materia temperantiæ. Sed intemperantia propriè; & strictè sumpta versatur circà eandem materiam, circà quam versatur, & exercetur temperantia. Ergò si temperantia versatur circà dicta delectabilia, etiam intemperantia debet versari circà ea.

DECIMO Tertio arguitur ad probandum specialitèr, quod dicta delectabilia pertineant tanquàm legitima materia ad incontinentiam. Quia vt Aristoteles docet in hoc præsenti capite quinto, proprium est continentiæ propriè, & simpliciter dictæ, quod vincat delectationes, & delectabilia, quæ occurrunt habentia dissonantiam ad rationem: & proprium est incontinentiæ similis rationis, quod sinat, aut disponat proprium subiectum ad hoc, vt superetur ab eisdem delectabilibus, & delectationibus. Sed à delectabilibus, & delectationibus, quæ sunt contra naturam potest homo superari, operando contra rectam rationem. Ergò incontinentia propriè, & strictè sumpta potest exerceri circà delectabilia, & delectationes, quæ sunt contrà naturam; & sic debet versari circà illas, tanquam circà propriam materiam.

DECIMO Quarto arguitur ad probandum; quod dicta delectabilia contrà naturam propriè correspondeant, aut pertineant tanquàm legitima materia ad molliciem. Nàm D. Thomas explicans proprium conceptum, seu rationem molliciei 2.2. quæstione 138. articulo 1. in fine corporis ait: *Secundum Philosophum propriè mollis dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili mouenti.* Sed hoc ipsum salvatur, & reperitur in hominibus, respectu delectabilium contra naturam, quando vincuntur ab eis. Ergò mollicies propriè, & strictè sumpta, versatur circà talia delectabilia.

DECIMO Quinto arguitur contrà tertiam conclusionem ad probandum, quod nullo modo versentur circà talia delectabilia incontinentia, & intemperantia. Solum possunt versari incontinentia, & intemperantia circà id, circà quod saltim aliquo modo versantur temperantia, & continentia. Sed temperantia, & continentia nullo modo possunt versari circà delectabilia contrà naturam. Ergò nec incontinentia, & intemperantia. Maior constat, & minorem probo, temperantia, & continentia sunt veræ virtutes, vt ex supra dictis constat. Sed virtus non potest legitimè versari circà delectabilia, quæ sunt talia contrà naturam. Ergò nec temperantia, & continentia. Vltimam minorem probo, vt enim docet Philosophus insuperiori libro secundo capite 3. De ratione virtutis est, quod versetur circà difficile, & bonum. Sed delectabilia contra naturam, non habent, quod sint bona, sed valde mala, seu prava. Et alias non habent, aut ostendunt difficultatem, vt vincantur; siquidèm ratione contrappositionis, quam manifestant respectu naturæ, & erroris, quem fundant adhuc in ordine ad sensum; potius movent ad hoc vt contemnantur, & odio habeantur, quàm vt prosequantur. Ergò nulla virtus potest versari circà delectabilia, quæ sunt contrà naturam; ac per consequens, nec temperantia, & continentia; nec incontinentia, aut intemperantia.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; solum potest intemperantia versari circà illa delectabilia, & delectationes, circà quas versatur temperantia. Sed temperantia nullo modo versatur circà delectabilia, & delectationes, quæ sunt contrà naturam. Ergò nec temperantia, secundum aliquam rationem potest versari circa dictam materiam. Cætera patent, & minorem probo; vt enim docet Philosophus insuperiori libro secundo capite 3. temperantia circà hoc propriè versa-

tur,

tur, & in hoc exercetur, vt retrahat homines à delectationibus, ad quas natura inclinat. Sed natura humana non inclinat, nec potest inclinare ad delectabilia, aut delectationes, quæ sunt contra ipsam. Ergò temperantia nullo modo versatur circà delectabilia, & delectationes, quæ sunt contrà naturam. Ac per consequens, nec temperantia secundum aliquam rationem potest versari circà dictam materiam.

DECIMO Septimo arguitur: delectabilia, & delectationes, quæ sunt contrà naturam; & quæ vt talia assignat Aristoteles, sunt delectabilia, & delectationes attinentes ad sensum gustus; vt videre est in comestione carnis crudæ, aut humanæ, & in masticatione terræ, carbonum, & aliorum similium, in quibus apponit Philosophus exemplum dictorum delectabilium. Sed temperantia, & intemperantia non versantur circa ea, quæ correspondent gustui, seu pertinent ad gustum, sed solum circà ea, quæ pertinent ad sensum tactus: vt docet Aristoteles insuperiori libro tertio capite 10. Ergò intemperantia nullo modo, aut secundum nullam rationem potest versari circà dicta delectabilia; àc per consequens, nec incontinentia; cùm incontinentia, & intemperantia versentur circà eandem materiam.

DECIMO Octavo arguitur, si aliqua intemperantia, aut incontinentia versaretur circà delectabilia, quæ sunt contrà naturam; deberent esse intemperantia, & incontinentia simpliciter dictæ. Sed intemperantia, & incontinentia simplicitèr dictæ non versantur circà dicta delectabilia. Ergò nec intemperantia, & incontinentia secundum aliquam rationem; hoc est secundum quid. Cætera patent, & maiorem probo; circà delectabilia, quæ sunt talia contrà naturam, vitium, quod versatur, habet esse vitium rigorosè, & simplicitèr, vt in prima conclusione asservimus, & probavimus. Ergò casu, quo incontinentia, & intemperantia versentur circà eas delectationes, quæ sunt contrà naturam, deberent esse intemperantia, & incontinentia simpliciter dictæ. Et cum hæc non versentur circà talem materiam; nullo modo videtur admittendum, quod intemperantia, & incontinentia versentur circà illa.

DECIMO Nono arguitur contrà primam partem quartæ conclusionis, ad probandum, quod circà iras, & alios affectus partis irascibilis versetur incontinentia simplicitèr dicta. Sicut enim ad rationem continentiæ propriè, & simplicitèr dictæ, pertinet; quod superet vehementes passiones insurgentes contra rationem, perfectè illas removendo; ità ad incontinentiam pertinet, quod disponat proprium subiectum, taliter quod vincatur, aut subijciatur similibus passionibus vehementibus. Sed ratione vehementis iræ, timoris, aut audatiæ insurgentium contrà rationem; multoties homines vincuntur, & subijciuntur ad prosequendum illas passiones contrà dictamen rationis. Vt experientia ostendit. Ergò circà iras, & alias passiones attinentes ad appetitum concupiscibilem potest exerceri, & versari propriè incontinentia rigorosa, seu proprie, & simplicitèr dicta.

DENIQVE Arguitur contra secundam partem eiusdem quartæ conclusionis, ad probandum; quod nullo modo possit incontinentia versari circà iras, aut aliquam aliam passionem ex his, quæ pertinent ad partem, aut appetitum irascibilem. Solum potest incontinentia respicere, & versari, tanquàm circà materiam, in qua exerceatur, illud, circà quod versatur intemperantia. Sed intemperantia nullo modo versatur circà iras, aut circà aliquam aliã passionem ex his, quæ pertinent ad partem irascibilem. Ergò nec incontinentia. Maior constat; tùm quia est expressa doctrina Aristotelis; tùm ex sæpè dictis. Et minorem probo; intemperantia, cum subiectetur in appetitu concupiscibili; solum potest versari, & operari circà id, quod cõtinetur in tali appetitu, aut quod subditur, vel subordinatur illi. Sed iræ, & aliæ passiones attinentes ad partem irascibilem, nec continentur in appetitu concupiscibili, nec ei subordinantur; cum appetitus irascibilis sit superior respectu partis, seu appetitus concupiscibilis. Ergò intemperantia nullo modo versatur circà iras, aut circà aliquàm aliam passionem ex his, quæ pertinent ad partem irascibilem: àc per consequens, nec incontinentia.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, distinguendo maiorem facultates operativæ, quæ sunt communes hominibus, & brutis, non possunt constituere habitum vitiosum propriè, & strictè sumptum, distinguo maiorem; facultates operativæ, quæ sunt communes hominibus, & brutis non solum quantum

tum ad aliquam circunſtantiam, aut rationem accidentalem, verum etiam quãtum ad ſubſtantiam, & propriam ſpeciem, ſeu eſſe ſpecificum, concedo maiorem. Facultates operativæ, quæ ſunt communes hominibus, & brutis ſolum quantum ad aliquam ſimilitudinem, aut rationem accidentalem, nego maiorem. Sed habitus ferini verſantes circà delectabilia, quæ ſunt contra naturam, non ſolum reperiuntur in hominibus, verum etiam in brutis, diſtinguo minorem, reperiuntur in brutis, quantum ad aliquam analogiam, aut ſimilitudinem accidentalem, omitto minorem. Reperiuntur in brutis, quantum adeſſe ſubſtantiale, & ſpecificum, ſicut reperiuntur in hominibus nego minorem, & conſequentiam. Quia denominatio ferina, ſeu beſtialis, quam attribuit Ariſtoteles dictis habitibus verſantibus circa delectabilia contra naturam, non fundatur in eo, quod talis habitus, quantum ad ſuam ſubſtantiam, & ſpeciem ſint ferini, ſeu reperiantur inferis, ſeu beſtijs; quia tales habitus intrinſicè, & quoad ſuam ſubſtantiam habent eſſe electivum; & eſſe electivum non poteſt propriè reperiri in brutis; ſed ſolum dicuntur habitus ferini, ſeu beſtiales ratione cuiuſdam aſsimilationis, ſeu ſimilitudinis, quaſi materialis, ſeu accidentalis, quam afferunt in modo operandi, in quo oſtenduntur homines ſimiles beſtijs, quibus eſt connaturale, & quaſi proprium operari illo modo, aut circà illam materiam. Vnde non obſtat, quod dicti habitus dicantur ferini; ad hoc, vt quoad ſubſtantiam ſint proprij hominum, & conſtituant vitia ſtricta, & rigoroſa cum omni proprietate.

Ad Secundum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem; & negando minorem, & ad probationem ſimiliter, conceſſa maiori, nego minorem. Quia in intemperantia, incontinentia, & mollicie duo occurrunt attendenda, quæ licet inter ſe habeant ſubordinationem, & conformitatem; tamen ſunt valde diverſa: nempe, & ratio vitij, & ratio differentialis attinens ad talem, vel talem lineam vitioſam. Et quanvis intra lineam intemperantiæ, incontinentiæ, & mollicici, omnes differentiæ, quæ dantur; non conſtituant æquo modo intemperantiam incontinentiam, & molitiẽ; tamen quantum ad rationem generalẽ vitij, ſeu fundandi diſſonantiam ad rationem, omnes intemperantiæ, incontinentiæ, & mollicies conveniunt in hoc, quod ſimpliciter cauſent dictam diſſonantiam. Et ſic conſtituunt vitia ſimpliciter, & abſolutè talia. Ad cuius ſolutionis ampliorem declarationem occurrit exemplum deſumptum ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite octavo, vbi aſsignans quinque ſpecies, ſeu modos fortitudinis apparentis, ſeu vitioſæ indicat; quod ſecundum rationes ſpeciales non omnes habent eundem modum, aut æqualem rationem apparentiæ, ſed rationem fortitudinis participare ſecundum differentiam magis, & minus. Et tamen ſi in quinque dictis ſpeciebus attendamus, & conſideremus rationem genericam vitij, omnes conveniunt in eo, quod ſint habitus ſimpliciter vitioſi.

AD Tertium argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; nullum vitium humanum propriè dictum habet eſſe; aut cauſatur à natura, diſtinguo maiorem, tanquam à cauſa immediata, & principali, concedo maiorem, non cauſantur à natura, ſeu à cauſis naturalibus, quaſi materialiter, vel occaſionaliter, nego maiorem. Sed habitus ferini cauſantur à cauſis naturalibus, diſtinguo minorem, quaſi materialiter, & occaſionaliter, ſumendo occaſionem à talibus cauſis ad generationem, & adquiſitionem talium habituum, omitto minorem. Cauſantur à cauſis naturalibus, tanquam à cauſis immediatis; & principalibus influentibus in generationem, ſeu adquiſitionem ipſorũ, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiam ſi habitus ferini verſantes circà illa delectabilia, & delectationes, quæ ſunt contra naturam, quaſi de materiali, aut occaſionaliter proveniant ab aliquibus cauſis naturalibus, vt ſunt morbi, & inconſideratæ conſuetudines; tamen proximè, propriè, & formaliter reſpiciunt pro cauſa aſſuefactionem liberam; quæ eſt legitima ratio ad generationem; tam virtutum, quam vitiorum ſecundum acceptionem, & conſiderationem ſtrictam. Et ſic ex parte cauſę non datur impedimentum ad hoc vt dicti habitus ferini conſtituant vitia, quæ ſint talia in ſtricta, & principaliſsima acceptione.

AD Quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem: vel claritatis gratia, illã diſtinguendo. Sed omnes habitus ferini verſantes circà delectabilia, quæ ſunt contra naturam, ſunt extra ſpheram, & terminos viciorum, diſtinguo minorem, quando reperiuntur in hominibus inſa-

nis

nibus cat entibus omne luce,& iuditio rationis,concedo minorẽ.Quando reperiũtur inhominibus conſervantibus aliquã lucem,& iudicium rationis; etiam ſi vitiatum, ſeu defectuoſum,nego minorem, & conſequentiam. Nam habitus ferini verſantes circà delectabilia,quæ ſunt cõtra naturam,dupliciter poſſunt adquiri,& exerceri à ſubiectis, quibus competunt; nempe vel taliter,quod talia ſubiecta ſint omnino expertia rationis; ſicut homines amentes, ſeu inſani; vel taliter quod conſervent aliquod lumen, aut iuditium rationis, & quandò Ariſtoteles aſſerit, quod habitus ferini ſunt extra ſpheram, & terminos vitiorum, loquitur de habitibus ferinis ſecundum, quod reperiuntur in hominibus amentibus, ſeu inſanis. Vnde antea explicans cauſas à quibus proveniunt ſæpiſſimè iſti habitus præmiſerat Philoſophus, dicens; *Alij autem quibuſdam ob morbos,& ob inſaniam fiunt. Vt qui matrem, atque commedit.* Sed non aufert Ariſtoteles,quod quando habitus ferini reperiuntur in hominibus conſervantibus aliquod lumen, & iuditium rationis,ſint intra ſpheram, & terminos vitiorum,&quod ſint turpiſsima, & valde diſſonantia vitia.

AD Quintum argumentum reſpondetur: conceſſa maiori;negando minorem;& ad probationem, nego maiorem;quia etiam ſi habitus ferini verſentur circà delectabilia,quæ ſunt contra naturam; talia quidem delectabilia reſpiciuntur tanquam materia, & tanquam quid ſecundarium. Vnde id, ad quod formaliter, & in ratione repugnandi reſpiciunt dicti habitus,ſunt,vel continentia, vel temperantia, & mediate,& quaſi radicaliter reſpiciunt animam. Vnde ex hoc capite fundandi immediatam repugnantiam cum virtutibus, non amittunt habitus ferini;quod ſint ſtrictè,&rigorosè habitus vitioſi.

AD Sextum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem;conceſſa maiori, nego minorem.Nec contra hoc obſtat probatio inducta de eo, quod ea, quæ ſunt contra naturam, non admittunt aſſuefactionem.Quia dupliciter poteſt contingere,quod aliqua ſint contra naturam,nempe, vel taliter quod ſint res purè naturales, nullam ſubiectionem, aut ſubordinationem habentes ad humanum arbitriũ, vel taliter,quod humano arbitrio ſubdãtur. Et quando res, quæ ſunt contra naturam, ſunt talis conditionis, quod nullo modo ſubluntur humano arbitrio; tunc verum eſt, quod in illis, aut circà ea nõ poteſt propriè dari aſſuefactio.Sed quando dictæ res non obſtante,quod fundent, & habeant repugnantiam, ſeu contrarietatem ad naturam, tamen ſubduntur humano arbitrio; optimè componitur, & ſtat, quod admittant aſſuefactionem. Et cum delectabilia contra naturam, circà quæ verſantur habitus ferini ſint huius ſecundi generis,conſequens eſt,quod circà illa poteſt dari aſſuefactio, & habitus ferini poſſunt obtinere, ſicut verè obtinent,& induunt rationem vitij ſtrictè ſumpti.

AD Septimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem,& negando minorem,loquendo de habitibus, & actibus ferinis, qui conſervantur in hominibus habentibus ſufficiens lumen, & iuditium rationis. Et ad probationem conceſſa etiam maiori, nego minorem. Quia etiam ſi actus ferini, immediatè oſtendant ſuam pravitatem per contrapoſitionem, & diſſonantiam ad naturam; tamen mediate dicunt contrapoſitionem, & contrarietatem ad legem æternam,& ſic habent rationem actuum vitioſorum,& habitus, à quibus procedunt ſunt habitus ſtrictè,& rigorosè vitioſi.

AD Octavum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem vitia humana propriè,&ſtrictè ſumpta,non attinent ad corpus, nec dependent à complexione illius, diſtinguo maiorem;tanquam à ratione formali, aut principali, omitto maiorem.Non dependentà complexione corporis, tanquam à diſpoſitione,aut conditione conducente ad ipſorũ vſum, aut adquiſitionem,& conſervationem,nego maiorem. Sed habitus ferini dependent à complexione corporis,diſtinguo minorem; tanquam à conditione, ſeu diſpoſitione purè materiali deſerviente ad illorum adquiſitionem,&vſum concedo minorem. Tanquam à cauſa, vel ratione formali,à qua participent ſuũ eſſe formale, & ſpecificum, nego minorem,&conſequentiam.Quia talis modus dependendi à corpore,aut à diſpoſitione corporali, nullo modo obſtat ad hoc, vt habitus ferini ſint vitia ſtrictè,&rigorosè ſumpta.

AD Nonum argumentum reſpondetur;quod delectabilia ſenſualia,quę ſunt communia hominibus, & beſtijs ex eo,quod ſenſualia ſunt,&ſenſus ſunt communes hominibus,& brutis; huiuſmodi enim

enim delectabilia; adhuc loquendo de illis, quę percipiuntur per tactum, sunt in duplici differentia, nam alia sunt quæ licet ratione excessus fundent dissonantiã ad rectam rationem; qualia sunt nimia, seu excessiva potatio vini, aut comestio carnis arietinæ coctæ; tamen non afferunt ex se orrorem, ostendendo specialem repugnantiam ad naturam humanam. Et alia sunt, quæ vltra generalem dissonantiam ad rectam rationem; afferunt etiam orrorem. Et inter hæc delectabilia sensualia, quæ assignat Aristoteles pro materia temperantiæ, & intemperãtiæ simpliciter dictæ in loco allegato in argumento, sunt delectabilia primi generis, non autem delectabilia secundi generis; & cum hæc vltima delectabilia sint, quæ in præsenti capite asserit Philosophus, quod sunt delectabilia contra naturam; ideò non sequitur ex doctrina adducta in argumento, quod intemperantia strictè sumpta versetur legitimè circà delectabilia contra naturam.

AD Decimum argumentum respondetur: distinguendo maiorem, delectabilia contra naturam, quæ assignat Aristoteles in hoc præsenti capite, conducunt, aut deserviunt ad nutritionem, distinguo maiorem. Ad nutritionem valde imperfectam, & extraordinariam, causatam ex materia orrorosa, & valde contraria naturæ, concedo maiorem. Deserviunt ad nutritionem perfectam, seu connaturalem, & modo regulari, aut connaturali efficiendam conformiter ad exigentiam naturæ, nego maiorem. Sed id, quod deservit ad nutritionem, est legitima materia, circà quam versantur tẽperantia, & intemperantia simpliciter dictæ, distinguo minorem; quod deservit ad nutritionem perfectam, & connaturalem, concedo minorem. Quod deservit ad nutritionem imperfectam, & irregularem; afferendo, aut inferendo orrorem; & ostendendo specialem contrarietatem ad exigentiam naturæ, nego minorem, & consequentiam. Quia temperantia, & intemperantia simpliciter dictæ solum versantur circà ea quæ deserviunt ad nutritionem primo modo, non autem circà ea, quæ solum conducunt ad nutritionem imperfectam, & modo orroroso.

AD Vndecimum argumentum respondetur; quod ratio, ob quam Aristoteles comparat, & assimilat in superiori libro tertio capite vltimo, intemperantiam delictis puerorum; est: quià sicut pueri peccantes, aut delinquentes indigent correctione, aut castigatione, ad hoc vt nõ multiplicent delicta, & quasi equi effrenati præcipitentur; ita pariformiter intemperantia, cum ex se afferat obscuritatem, seu specialem obnubilationem rationis; resistendo eircum aliquali pertinatia, ad hoc vt non fiat vitium irremediabile, seu morbus moralis insanabilis; indiget etiam castigatione corporali; quantum ad hoc enim tantum assimilat Aristoteles delictis puerorum intemperantiam; sed hoc non tollit; quo minus intemperantia strictè sumpta solum versetur circà delectabilia sensualia, quæ sunt conformia naturæ, & non circà delectabilia, quæ sunt contra naturam.

AD Duodecimum argumentum respondetur, quod temperantia ex eo quod est virtus cardinalis, debet versari circà illa delectabilia, quæ sunt maxima, & habent maximam difficultatem vincendam intra lineam regularem, & connaturalem; non autem extra talem lineam. Et cum delectabilia contra naturam non claudantur in linea regulari, aut connaturali, sed sint extra illam; fit consequens, quod non debent esse materia circà, quam respectu temperantiæ strictæ sumptæ. Præter quam quod etiam si amplietur ad versandum circà omne delectabile, quod fundat maximam resistentiam, vt vincatur, seu attemperetur; tamen in delectabilibus, quæ sunt contra naturam, non datur huiusmodi difficultas; quia ex eo quod contra naturam sunt, & afferentia orrorem; potius habent, per se loquendo, quod moveant ad sui contemptum, & fugam, quàm ad eorum prosecutionem. Quare nõ sunt legitima materia temperantiæ, simpliciter dictæ, ac per consequens, nec similis intẽperantiæ.

AD Decimum tertium argumentum respondetur; conformiter ad doctrinam superius traditam, distinguẽdo maiorem; secundum Aristotelem proprium est continentiæ simpliciter dictæ, quod superet, seu vincat, & removeat passiones insurgentes contra rectam rationem: & proprium est incontinentiæ, quod disponat subiectum, cui inest, ad hoc vt vincatur à delectabilibus, distinguo maiorem, quod vincatur, & vincat respectu delectabilium, quæ habent conformitatem cum natura, seu quæ sunt cõnaturalia hominibus, concedo maiorem. Quæ habent repugnantiam, seu fundant speciem contrarietatis cum ipsa natura nego maiorem. Sed per ordinem ad de-

lecta-

lectabilia, quæ sunt contra naturam, potest salvari, quod homo aliqualiter vincat, & vincatur, distinguo minorem: tanquam per aliquid præter naturam, aut contrarium ipsi naturæ, omitto minorem. Tanquam per aliquid naturale, aut conforme ipsi naturæ, nego minorem, & consequentiam. Quia ad terminandam continentiam, & incontinentiam propriè, & simpliciter dictam, non sufficit victoria quomodocunque, sed est necessaria victoria activa, aut passiva circà materiam connaturalem, quod non salvatur indelectabilibus contrà naturam.

AD Decimum quartum argumentum respondetur ex eadem doctrina: quod ad molliciem attinet recedere à bono rationis propter tristitias causatas ex defectu delectationum, non quidem quantumlibet, sed delectationum connaturalium, quod in dictis delectationibus, & delectabilibus, quæ sunt contrà naturam non salvatur. Et quod hoc sit intelligendum hoc modo; constat ex eo; quod Philosophus docet; quod intemperantia, incontinentia, & mollicies versantur circà eandem materiam: & cum intemperantia simpliciter dicta non versetur circà delectabilia, quæ sunt contrà naturam; consequens est, quod nec mollicies strictè sumpta potest versari circa ea.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & distinguo minorem. Sed virtus non potest legitimè versari circà delectabilia, quæ sunt talia contra naturam, distinguo minorem, per modum prosecutionis, & approbationis, concedo minorem. Per modum aversionis, & remotionis, nego minorem, & consequentiam. Licet enim delectabilia, quæ sunt talia contrà naturam; ex eo quod sunt prava, non possint esse materia, circà quam aliqua virtus operetur prosecutivè; quia cum virtutes sint de genere bonorum, non possunt amplectere malum; tamen sunt legitima materia, circà quam possint operari virtutes aversivè, & per modum remotionis. Et hoc modo correspondent temperantiæ, & continentiæ; & intemperantiæ, & incontinentiæ, non quidem strictè, & simpliciter sumptis; sed in acceptione lata, & secundum translationem (vt inquit Philosophus) acceptis.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem; sed temperantia nullo modo versatur circà delectationes, quæ sunt contrà naturam, distinguo minorem: temperantia strictè, & simpliciter dicta, concedo minorem. Temperantia sumpta in acceptione lata, & per translationem dicta, nego minorem, & consequentiam. Nec contra hoc convincit aliquid doctrina in contrarium adducta ex Aristotele ex superiori libro secundo capite 3. dum dicit: quod temperantia circà hoc versatur, & ad hoc per se tendit, vt retrahat homines à delectationibus, ad quas natura inclinat; quia Aristoteles loquitur ibi de temperantia strictè sumpta, non autem de temperantia accepta in consideratione lata, & ampla; nàm hoc modo optimè stat, quod versetur, & operetur circa delectabilia contra naturam. Et idem pariformiter observat, & habet intemperantia sumpta in simili acceptione lata,

AD Decimum septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, delectabilia contra naturam, quæ assignat Aristoteles in præsenti capite sunt obiecta, & actus attinentes ad sensum gustus, distinguo maiorem ad sensum gustus præcisè, vt gustus est, nego maiorem. Ad sensum gustus, & etiam ad sensum tactus; vel ad gustum, vt est quidam tactus, concedo maiorem. Sed temperantia, & intemperantia non versantur circa ea, quæ pertinent ad gustum, distinguo minorem; circa ea, quæ pertinent ad gustum, vt præcisè habet rationem talis sensus, condivisi, & condistincti à tactu; omitto minorem. Quæ pertinent ad gustum, & simul ad tactum, seu ad gustum; vt tactus quidam est, nego minorem, & consequentiam. Quia Aristoteles pro materia temperantiæ, & intemperantiæ assignat, & admittit omne id, quod est capax contactus sensualis, & medio tali contactu potest delectare: & cum indelectabilibus contrà naturam quæ assignat Aristoteles hoc repetiatur; indè est, quod sufficientissimo modo habent; quod sint materia temperantiæ, & intemperantiæ; & specialiter loquendo de temperantia, & intemperantia sumptis secundum quid, & per translationem,

AD Decimum octavum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem concesso antecedenti, nego consequentiam. Quia vt suprà ostendimus in solutione ad secundum argumentum, benè componitur, & stat, quod aliquid participet, & conservet

rationem vitij ſimpliciter, quantum ad abſolutam diſſonantiam ad rectam rationem, & participationem generis vitioſi; & tamen ſecundum contractionem ad determinatam lineam non habet perfectè, & ſimpliciter eſſe, quod ad talem lineam pertinet. Quarè ex eo quod dicta delectabilia pertineant ad incontinentiam, & intemperantiam, habentes rigoroſè, & ſimpliciter rationem vitij, non ſequitur, quod illa vitia ſimpliciter talia habeant etiam ſimpliciter rationem incontinentiæ, aut rationem intemperantiæ.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, & minori negando conſequentiam. Quia vt ſæpè ex Ariſtotele; aut cùm Ariſtotele oſtendimus ad continentiam, & incontinentiam ſtrictè, rigoroſè, & cum omni proprietate ſumptam attinet vincere, aut vinci, non à quibuſcunque paſſionibus, ſed à paſſionibus vehementibus partis concupiſcibilis, circà quas verſantur propriè temperantia, & intemperantia ſimpliciter dictæ. Et cum temperantia, & intemperantia ſimplicitèr tales non verſentur circà iras, aut aliquam aliam paſſionem ex his, quæ pertinent ad appetitum iraſcibilem, ſimiliter nec continentia, & incontinentia ſimplicitèr tales, ſed ſolum per translationem dictæ. Vnde Angelicus Magiſter 2. 2. quæſtione 155. articulo 2. in corpore, inquit: *Quod nomen continentiæ refrenationem quandam importat inquantum ſcilicet tenet ſe aliquis, ne paſſionem ſequatur. Et ideò propriè continentia dicitur circà illas paſſiones quæ impellunt ad aliquid proſequendum, in quibus laudabile eſt, vt ratio retrahat hominem à proſequendo. Non autem propriè eſt circà illas paſſiones, quæ important retractionem quandam ſicut timor, & alia huiuſmodi. In his enim laudabile eſt, firmitatem ſeruare in proſequendo, quod ratio dictat. Eſt autem conſiderandum, quod naturales inclinationes principia ſunt omnium ſuperuenientium: & ideo paſſiones tanto vehementius impellunt ad aliquid proſequendum, quanto magis ſequuntur inclinationem naturæ, quæ præcipuè inclinat ad ea, quæ ſunt ſibi neceſſaria, vel ad conſeruationem individui, ſicut ſunt cibi; vel ad conſeruationem ſpeciei, ſicut ſunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideò continentia, & incontinentia propriè dicuntur circà concupiſcentias delectationum tactus.* Quod amplius declarat, & confirmat inſolutionibus argumentorum. Nàm inſolutione ad primum dicit: *Quod ſicut nomen temperantiæ poteſt communiter accipi inquacunque materia; propriè tamen dicitur in illa materia, in qua eſt optimum, hominem refrenari; ita etiam continentia propriè dicitur in materia, in qua eſt optimum, & difficillimum continere; ſcilicet in concupiſcentijs delectationum tactus. Communiter autem, & ſecundum quid poteſt dici inquacunque alia materia, & hoc modo vitur Ambroſius nomine continentiæ.* Et inſolutione ad ſecundum proſequitur dicens: *Quod circà timorem non propriè laudatur continentia, ſed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid proſequendum; iſte tamen impetus magis ſequitur apprehenſionem animalem, prout ſcilicet aliquis apprehendit ſe eſſe ab alio læſum, quam inclinationem naturalem. Et ideò dicitur aliquis ſecundum quid continens iræ, non tamen ſimpliciter.* Et ex his doctrinis conſtat ſolutio ad vltimum argumentum.

CA-

CAPVT SEXTVM.

DE INCONTINENTIA IRAE VOLVPTATVM DIFFERENTIIS; ET VITIO HVMANO.

LITTERA TEXTVS.

POST *Hæc autem, & minus esse turpem, iræ, quàm cupiditatum incontinentiam ostendamus. Ira namque aliqua ex parte, & non perfectè rationem audire videtur: perinde atque veloces ministri, qui quidem anteà quam totum id audierint, quod dicitur, excucurrunt: deindè in agendo aberrant. Canes etiam antea quam considerent, si sit amicus, si tantum pulsauerit ostium, latrant. Sic, & ira propter caliditatem, celeritatemque naturæ, audita quidem ratione, non præcepto autem audito ad ipsam properat vltionem. Ratio namque, vel imaginatio contumeliam, aut paruipensionem esse ostendit. Illa autem ac si ratiocinatione facta concluserit oportere tali bellum inferre, statim insurgit. At cupiditas si solum dixerit ratio, aut sensus, hoc afferre voluptatem, pergit ad fruendum. Quarè ira quidem sequitur quodam modo rationem. Capiditas autem non sequitur. Turpior igitur est. Nam incontinens quidem iræ à ratione quodam modo vincitur; cupiditatis autem non à ratione, sed à cupiditate. Præterea magis est ignoscendum, si quispiam naturales appetitiones sequatur: quippè cùm & cupiditates tales sequenti, quæ sunt omnibus communes, & quoad communes sunt, venia magis detur. At ira, atque acerbitas magis est naturalis, quam hæ cupiditates, quæ exuperant. Et quæ non sunt necessariæ. Vt qui se excusabat, quod patrem pulsaret; & hic enim dixit suum patrem pulsabat, & ille suum: & hic etiam ostenso puero; cum vir fuerit, me pulsabit. Est enim gentile nobis. Et qui trahebatur à filio sistere iubebat in ostio; & se enim patrem eo vsque traxisse dicebat. Præterea iniusti magis sunt ij. Qui magis occultè procedunt; & magis insidias faciunt. Iracundus igitur non insidias facit, nec ira, sed est manifesta. Cupiditas autem contrà. Quem admodum venerem aiunt. Nam ipsam dolos nectere dicunt. Et Homerus baltheum ipsi tribuit, in quo fraudem etiam inesse dicit. Fraus quoque inest, quæ prudentem per sæpè fefellit. Quare si cupiditas magis sit iniusta, quàm ira, & incontinentia, quæ est circà ipsam: turpior erit ea, quæ est circà iram, & absolute incontinentia: atque quodam modo vitium. Insuper nemo vtitur libidine dolens. Sed qui facit per iram, dolens omnis facit. Qui vero exequitur libidinem, id facit cùm voluptate. Si igitur ea sunt magis iniusta, quibus irasci magis est iustum; & incontinentia profectò, quæ fit ob cupiditatem magis erit iniusta. Non est enim in ira libido. Incontinentiam igitur circa cupiditates turpiorem esse incontinentia circà iram, & continentiam, atque incontinentiam circà corporis cupiditates, voluptatesque versari, ex his quæ diximus perspicuum euasit. Harum autem ipsarum differentiæ sunt sumendæ. Nam (vt ab initio diximus) aliæ sunt humanæ, ac naturales, & genere, & magnitudine: aliæ ferales, aliæ ob labefactatum principium, atque morbos emergunt. Circa autem harum tantum modo primas, temperantia, intemperantiaque versatur. Quapropter,*

& feras, nec temperatas, nec intemperatas, niſi per tranſlationem dicimus, & ſi quod omnino aliud genus animalium ab alio differt petulantia, coitu, voracitateque. Non enim habent electionem, nec rationem, ſed dimotæ ſunt à natura: perinde atque homines ij, qui ſunt mente capti, atque inſani. Feritas autem minus eſt malum quàm vitium, ſed terribilius. Non enim corruptum eſt id, quod eſt optimum, vt in homine, ſed non habet. Fit igitur perindè atque ſi quiſpiam inanimatum cum animato compararet, vtrum ſit peius. Semper enim prauitas eius, quod non habet principium, minus nocere poteſt. At mens principium. Perinde eſt igitur atque ſi quiſpiam in iniſtitiam ad iniuſtum hominem compararet. Eſt enim vtrunque aliquo modo peius. Homo namque malus millies plura mala, quàm fera facere poteſt.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

POSTQVAM Ariſtoteles in precedentibus capitibus egit in quarto de incontinentia ſimpliciter dicta, quæ verſatur circà delectabilia neceſſaria; & de incontinentia ſecundum quid, quæ verſatur circà delectabilia eligibilia, ſeu voluntaria. Et inquinto de incontinentia impropria, & per tranſlationem, quæ verſatur circà delectabilia, quæ ſunt contra naturam: in hoc præſenti capite ſexto principaliter inſtituit ſermonem de incontinentia iræ comparando eam ad incontinentiam concupiſcentiæ. Et rurſus in linea concupiſcibili comparat inter ſe concupiſcentiam humanarum delectationum cum concupiſcentia, ſeu incontinentia beſtiali ad oſtendum exceſſum, quem inter ſe habent. Et in ordine adhunc finem tria facit. Primò oſtendit incontinentiam delectabilium, ſeu concupiſcentiæ eſſe turpiorem, & magis reprehenſibilem, quàm incontinentia iræ. Et hoc probat varijs rationibus. Secundò comparat incontinentiam delectationum humanarum cum incontinentia beſtiali, & oſtendit incontinentiam delectationum, quæ ſunt ſecundum naturam eſſe deteriorem, ſeu habere maiorem malitiam, quàm incontinentia beſtialis. Tertio tandem manifeſtat, quod etiam ſi incontinentia beſtialis ſit minoris malitiæ, quàm incontinentia delectationum humanarum, quæ ſunt ſecundum naturam; tamen eſt terribilior.

Et hæc de hoc capite
inſumma.

***

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte capitis inquit Ariſtoteles: *Poſt hæc autem, & minus eſſe turpem iræ, quàm cupiditatum incontinentiam oſtendamus. Ira namque aliqua ex parte, & non perfectè rationem audire videtur: perinde atque veloces miniſtri, qui quidem antèa quam totum id audierint, quod dicitur, excurrunt; deindè in agendo aberrant. Canes etiam antea quam conſiderent ſi ſit amicus, ſi tantum pulſauerit oſtium, latrant. Sic, & ira propter calliditatem, celeritatemque naturæ, audita quidem ratione, non præcepto autem audito ad ipſam properat, vltionem. Ratio namque, vel imaginatio contumeliam, aut paruipenſionem eſſe oſtendit. Illa autem ac ſi ratiocinatione facta concluſerit oportere tali bellum inferre, ſtatim inſurgit. At cupiditas ſi ſolum dixerit ratio, aut ſenſus, hoc afferre voluptatem, pergit ad fruendum. Quarè ira quidem ſequitur quodam modo rationem. Cupiditas autem non ſequitur. Turpior igitur eſt. Nam incontinens quidem iræ à ratione quodam modo vincitur; cupiditatis autem non à ratione, ſed à cupiditate. Præterea magis eſt ignoſcendum, ſi quiſpiam naturales appetitiones ſequatur: quippè cùm & cupiditates tales ſequenti, quæ ſunt omnibus communes, & quoad communes ſunt, venia magis detur. At ira, atque acerbitas magis eſt naturalis, quam hæ cupiditates, quæ exuperant. Et quæ non ſunt neceſſariæ. Vt qui ſe excuſabat, quod patrem pulſaret; & hic enim dixit ſuum patrem pulſabat, & ille ſuum; & hic etiam oſtenſo puero; cum vir fuerit, me pulſabit. Eſt enim gentile nobis. Et qui trahebatur à filio*

ſiſtere

ſiſtere iubebat in oſtio; & ſe enim patrem eo vſque traxiſſe dicebat. Præterea in iuſti magis ſunt ij. Qui magis occultè procedunt; & magis inſidias faciunt. Iracundus igitur non inſidias facit, nec ira, ſed eſt manifeſta. Cupiditas autem contrà. Quemadmodum Venerem aiunt. Nam ipſam dolos nectere dicunt. Et Homerus baltheum ipſi tribuit, in quo fraudem etiam ineſſe dicit. Fraus quoque ineſt, quæ prudentem per ſæpè fefellit. Quare ſi cupiditas magis ſit iniuſta, quàm ira, & incontinentia, quæ eſt circà ipſam: turpior erit ea, quæ eſt circà iram, & abſolute incontinentia: atque quodam modo vitium. Inſuper nemo vertitur libidine dolens. Sed qui facit per iram, dolens omnis facit. Qui vero exequitur libidinem, id facit cùm voluptate. Si igitur ea ſunt magis iniuſta, quibus iraſci magis eſt iuſtum; & incontinentia profectò, quæ ſit ob cupiditatem magis erit iniuſta. Non eſt enim. in ira libido. Incontinentiam igitur circà cupiditates turpiorem eſſe incontinentia circà iram, & continentiam, atque incontinentiam circà corporis cupiditates, voluptateſque verſari, ex his quæ diximus perſpicuum euaſit.

IN Hac prima parte capitis vnum ſupponit Philoſophus; & aliud ex profeſſo diſputat. Supponit enim dari incontinentiam circà iram. Et hoc ſuppoſito procedit ad examinandum, & reſolvendum; àn incontinentia concupiſcentiæ ſit deterior, ſeu magis prava, quàm incontinentia iræ, vel econverſo. Et vt reſolutio Ariſtotelis, & probationes, quas pro illa adducit, melius intelligantur. Animadvertendum occurrit circà prædictam ſuppoſitionem: Ariſtotelem non attribuere iraſcibili, ſeu iræ, quod circà eam verſetur, & exerceatur incontinentia rigoroſa propriè, & ſimpliciter dicta: quod conſtat: tum quia id expresè aſſerit in capitibus præcedentibus: & præcipuè in fine capitis quinti immediati. Tùm ex doctrina, qua hoc ipſum ſuadet. Quia circa id datur incontinentia ſimpliciter dicta; circà quod datur temperantia, & intemperantia; cum eadem ſit materia temperantiæ, & incontinentiæ ſimpliciter dictæ. Sed temperantia non verſatur circa iram. Ergò nec incontinentia ſimpliciter dicta. Maior conſtat ex doctrina ſæpè adducta in capitibus præcedentibus, & præcipuè in prima parte capitis quarti. Et minorem ſic probo: temperantia ſolum verſatur circà concupiſcentias, ſeu delectationes propias concupiſcibilis. Sed ira non pertinet ad partem concupiſcibilem, ſed ad partem, ſeu appetitum iraſcibilem. Ergò temperantia non verſatur circa iram: & conſequenter, nec incontinentia ſimpliciter dicta.

SECVNDO Quia id, quod eſt ſimpliciter tale, abſolutè, & ſinè aliqua reſtrictione habet talem denominationem. Sed qui vincitur ab ira, operando contra rationem, quantumvis defectuosè operetur, non dicitur abſolutè incontinens, ſed victus, aut reſtrictè incontinens iræ. Ergò incontinentia verſans circa iram non habet rationem talis incontinentiæ ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid.

EX Qua quidem ſuppoſitione poteſt deſumi prima probatio ad convincendam reſolutionem, quam tradit Philoſophus circa propoſitum dubium, docens; reſolutoriè, quod incontinentia concupiſcentiæ eſt peior, ſeu deterior, quàm incontinentia iræ. Et ſuadetur primo in hunc modum. Id enim, quod in aliqua linea habet eſſe ſimplicitèr, excedit illud, quod ſolum habet eſſe ſecundum quid: ita vt ſi habeat eſſe ſimpliciter in linea boni, ſit melius, & perfectius; & ſi habeat eſſe ſimplicitèr in linea mali, ſit peius, ſeu deterius. Sed in materia incontinentiæ, quæ intrà genus moris pertinet ad lineam mali, & defectus, incontinentia concupiſcentiæ verſans circà delectationes eſt ſimpliciter incontinentia; & illa incontinentia, quæ verſatur circa iram, eſt ſolum incontinentia ſecundum quid. Ergò incontinentia concupiſcentiæ eſt abſolutè, & ſimplicitèr deterior, quàm incontinentia iræ.

CONFIRMATVR, Et amplius declaratur hoc aſſumptum; ideò enim peccatum mortale eſt ſimpliciter, & abſolutè peius, quàm peccatum veniale; quià in ratione mali, & peccati eſt ſimpliciter tale, & peccatum veniale ſolum habet eſſe ſecundum quid. Sed etiam in linea incontinentiæ, quæ eſt de genere malorum, incontinentia iræ habet eſſe ſecundum quid; & incontinentia concupiſcentiæ habet eſſe ſimpliciter. Ergò abſolutè, & ſimplicitèr peior eſt incontinentia concupiſcentiæ, quàm incontinentia iræ.

SED Dices; quod ignorantia illius, quod quis tenetur ſcire; eſt de genere malorum; & tamen gravitas mali, ſeu malitiæ non augetur, aut creſcit iuxta gravitatem, ſeu augmentum ignorantiæ;

immò potius, quantò maior est ignorantia; tantò minus malum, seu minoris malitiæ iudicatur peccatum. Ergò non est principium certum, quod quando aliquid in linea mali excedit aliud; quod iuxtà quantitatem excessus, debeat esse augmentum, seu excessus malitiæ, aut pravitatis. Itaque non obstabit; quòd incontinentia iræ in linea mali moralis, & determinatè in linea incontinentiæ, sit inferioris rationis, scilicet habens esse secundum quid respectu incontinentiæ concupiscentiæ, quæ habet rationem incontinentiæ simpliciter; ad hoc vt prima, nempè incontinentia iræ, sit gravior secunda, scilicet concupiscentiæ.

SED Contrà hoc est; quià ignorantia non habet, quod sit mala moraliter absolutè, & secundum omnem rationem, aut considerationem; sed intantum contrahit, & habet malitiam moralem, inquantum habet rationem voluntariæ contrà adimplectionem alicuius obligationis. Siquidem ablata spontaneitate, aut ratione voluntarij, nullo modo habet ignorantia, quod sit malitiosa. Sed ex eo quod ignorantia sit maior, non ideò habet, quod sit magis voluntaria; immò potius, quantò maior est, habet minus de voluntario. Ergò ratio, ob quam gravitas malitiæ, seu pravitatis non crescit iuxtà incrementum ignorantiæ, provenit ex eo, quod deficit fundamentum, seu ratio essentialiter requisita ad augmentum malitiæ, quæ est ratio voluntarij. Sed in materia incontinentiæ incomparatione facta inter incontinentiam iræ, quæ est incontinentia secundum quid, & incontinentiam concupiscentiæ, quæ est incontinentia simpliciter; tali incontinentiæ concupiscentiæ, non deficit ratio voluntarij, sed potius iuxta incrementum eiusdem incontinentiæ crescit. Ergò etiam si in linea ignorantiæ detur impedimentum ad hoc, vt gravitas malitiæ non crescat ad incrementum ignorantiæ, seu defectus cognitionis; tamen in linea incontinentiæ datur ratio ad hoc, vt iuxta augmentum ipsius incontinentiæ crescat gravitas malitiæ. Et sic cum incontinentia concupiscentiæ perveniat ad hoc, vt sit incontinentia simpliciter, excedendo in tali esse incontinentiam iræ; quæ est incontinentia secundum quid; etiam absolutè, & simpliciter excedit eandem incontinentiam iræ in ratione pravitatis, seu malitiæ moralis.

DEINDE Probat Aristoteles idem assumptum variis rationibus. Et primam earum sic efformat. Id, quod minus sequitur rationem, & minus conformatur cum ratione, est peius in linea morali. Sed incontinentia concupiscentiæ minus conformatur cum recta ratione, & minus sequitur illam, quàm incontinentia iræ. Ergò incontinentia concupiscentiæ est deterior, seu peior moralitèr, quàm incontinentia iræ. Maiorem sic ostendo: cum enim ratio sit prima regula ad operandum moralitèr; ità vt operari secundum rationem sit proprium hominis, vt homo est; & operari benè moralitèr dependeat à conformatione cum recta ratione; quanto aliquid magis distat à recta ratione, seu magis illi oponitur, & contrariatur; tanto in linea morali illa res est peior. Et minorem probat Philosophus sic. Incontinens quidem iræ syllogizatur, seu ratiocinatur intra se ipsũ iudicans, quod propter nocumentũ illatum debet procedi ad vindictam; & operatur secundũ id, quod iudicat esse conforme rationi, & eius celeritas est causa, ob quam non exaudiat rationem; ita vt opus, quod ex motione iræ exequitur, sit opus mansuetudinis conforme dictamini prudentiæ. Sed hoc non habet incontinens concupiscentiæ, sed potius dictante ratione, & proponente per scientiam, seu regulas vniversales; quod tale opus, nempè gulosum, seu luxuriosum non est exequendum; tamen ablato impedimẽto, operatur cõtrarium illius, quod dictavit recta ratio. Ergò incontinentia concupiscentiæ minus conformatur cum ratione, & minus sequitur illam, quàm incontinentia iræ. Et sic est deterior.

ET Ad declarandam differentiam quam habent prædictæ incontinentiæ in audiendo rationem, & in conformando se illi; adducit Aristoteles duplicem similitudinem; & prima est servi nimiè accelerati, seu velocis, qui statim vt incipit dominus eius proponere ipsi præceptum: audito verbo, & non perfectè intellecta intentione domini præcipientis currit ad exequendum id, quod erroneè iudicavit conforme voluntati domini. Qui peccat, non quidem ex eo quod resistat, aut contraveniat mandato; sed quia potuit, & debuit audire, & intelligere debito modo id, quod verè ei præcipiebatur; & quia talem perceptionem acceleravit; erroneè operatus est; ideò imputatur ei peccatum. Et ad hunc modum procedit homo iratus, seu incontinens iræ; nàm incipiente ratione consu-

lere

lere, seu meditare quid faciendum sit pro damno illato: & an sit sumenda vindicta vel quomodo sit resarciendum nocumentum perpessum; insurgens enim ira, non relinquit locum ad perfectam deliberationem, & percipiendam prudentem resolutionem; movetur ad executionem vindictæ, non intendens operari contra rationem. Sed ob nimiam promptitudinem, seu celeritatem, qua movetur non expectando sententiam legitimam prudentiæ, conformitèr ad quam debebat operari; ideò iratus malè operatur; & peccat sicut prædictus servus, non quidem in contemnendo directionem rationis, sed non attendendo ad perfectam auditionem illius.

SECVNDVM Exemplum, quod adducit Philosophus est de cane existente intra domum clausam, & custodiente ipsam, qui statim vt sentit aliquem accedere ad pulsandum ostium, latrat, non expectans cognoscere; àn ille, qui pulsat, sit ipsius dominus; àn verò sit straneus. Et in tali cane non reperitur inclinatio ad aliquid efficiendum, nec ad latrandum contra dominum; sed intantum contra dominum latrat, inquantum ductus propensione custodiendi domum celeriter fuit motus ad latrandum non spectando ad discernendum, quis sit qui accedit, & pulsat ostium domus. Nã si cognovisset, pulsantem esse dominum eius, nullatenus latraret. Quod clarè apparet: ex eo quod hoc ipso, ac illum cognoscit: relinquens, seu cessans latrare, incipit ostendere amorem blandimentis caudæ, & alijs exterioribus signis, & à simili se habet iratus respectu rationis; nã si in executione operis contrariatur rationi, est: quia non expectavit ad discernendum: an talis executio sit conformis, vel non sit consentanea rectæ rationi. Et si perciperet contrariam esse, non faceret. Quod dignoscitur, ex eo, quod adhuc accensa, & permanente cholera, seu vigente ira, si accedat intimatio, seu notificatio illius, quod est conforme rectæ rationi: iratus desinit iram, & derelinquit furorem, & operatur, tanquam pacificus, & prudens.

EX Quo infert Philosophus: ergò iratus non contemnit absolutè rationẽ, nec per se habet operari contra illam; sed rationem obaudit, & quantum est ex se conformiter ad illam operatur. Sed incõtinens concupiscentiæ: etiam si audiat rationem clamantem, & determinate proponentem scientiam, & regulas vniversales, circà agenda, & fugienda; tamen quasi contemnendo rationis dictamen, & præponendo passionem inordinatam appetitus, operatur contra rationem. Ergò incontinentia concupiscentiæ minus sequitur rationem, & minus conformiter ad rationem operatur, quàm concupiscentia iræ. Et consequenter, in linea, seu intra genus morale est peior, seu deterior illa, quàm ista.

ET Confirmari potest hoc assumptum ex quodam discrimine reperto inter iram, & delectationem. Nam vt docet Angelicus Magister ex Aristotele in superiori libro tertio cap. 8. in 2. 2. quæstione 123. articulo 10. ira secundũ se est medium conducens, & iubans ad conservandam fortitudinem, & quasi materia nutriens illam. Sed omne id, quod ex se habet ordinem ad nutriendam virtutem, & eam conservandam, est conforme rectæ rationi. Ergò cum ira quanvis sit aliquantulum accensa, conducat ad nutriendam virtutem fortitudinis; ira etiam si sit aliquantulum accensa habet conformitatem cum recta ratione. Sed concupiscentia si habeat aliqualem vigorem, seu intensionem; non est per se ordinata, aut deserviens ad nutriendam, seu conservandam aliquam virtutem, sed potius est illis, nempè virtutibus, contraria. Ergò incontinentia, seu excessus iræ habet minorem contrarietatem cum ratione, quàm incontinentia concupiscentiæ: & consequenter, peior est in linea morali incontinentia concupiscentię quàm incontinentia iræ.

DENIQVE Nam Viri Sancti magna vigilantia, & studio conformantur in omnibus cum recta ratione. Sed de Sanctis Viris aliquando legimus iratos fuisse sinè lesione, aut amissione sanctitatis. Nam vt habetur Exodi 22. *Moyses iratus valde proiecit de manu tabulas, & confregit eas ad radicem montis; arripiensque vitulum, quem fecerant, combussit, & contriuit vsque ad puluerem.* Et tamen de nullo legimus, quod operatus fuerit ex magna concupiscentia sinè amissione sanctitatis. Ergò excessus iræ, seu incontinentia illius est magis conformis rationi, quàm concupiscentia, seu excessus, & incontinentia ipsius. Ac per consequens, peior est incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ.

CONFIRMATVR hoc; nam id, quod ex se non fundat repugnantiam ad hoc, vt saltim per metaphoram attribuatur Deo, est magis conforme rationi,

tioni, quam id, quod absolutè Deo denegatur; & nullo modo debet ei attribui. Sed magna ira attribuitur Deo; vt inter alia innumerabilia loca habetur capite 32. Exodi, vbi de Deo loquente ad Moysem dicitur. *Dimitte me, vt irascatur furor meus contra eos. Moyses autem orabat Dominum Deum suum, dicens. Cur Domine irascatur furor tuus contra populum tuum. Quiescat ira tua. Placatusque est Dominus.* Et in Psalmo 6. *Domine ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua coripias me.* Et tamen Deo neque attribuitur, nec videtur posse rationabiliter attribui, quod habeat magnam concupiscentiam. Ergò facta comparatione inter iram, & concupiscentiam; & excessũ vtriusque, seu vtriusque incontinentiam, minus sequitur rationem, & minus conformis est eidem rationi incontinentia concupiscentiæ, quam incontinentia iræ. Et consequenter, peior moraliter est prima, quàm secunda.

SED Contra hanc rationem, qua probat Aristoteles propositum assumptum, & resolutionem, argumentatur Angelicus Magister 1.2. quæst. 46. artic. 4. & primum argumentum efformat in hunc modum. Ira nullam conformitatem potest habere cum ratione. Ergò in hoc quod est conformare se cum recta ratione, non excedit concupiscentiam nec causat, quod excessus, seu incontinẽtia illius, sit minoris malitiæ, quàm incõtinentia concupiscentiæ. Antecedens probo, si ira haberet aliquam conformitatem cum ratione; maximè quia sequæretur ipsam rationem. Sed ira nullo modo sequitur rationem. Ergò nec potest habere conformitatem cum ea. Minorem probo; ira pertinet ad appetitum irascibilem. Sed appetitus irascibilis cum sit inclinatio sensitiva, solum regulatur per cognitionem sensitivam, & illam sequitur. Ergò cum cognitio sensitiva nullo modo sit ratio; ira, quæ regulatur per cognitionem sensitivam, nullo modo sequitur rationem, nec cum illa conformatur. Et sic in sequendo rationem, & conformando se cum ea, nullum excessum potest habere ira respectu concupiscentiæ. Et consequenter, ex hoc capite non rectè infertur, quod excessus concupiscentiæ sit peior, quàm excessus iræ.

SECVNDO Arguitur; eiusdem enim rationis videtur esse ira in brutis, ac in hominibus. Sed in brutis ira nullo modo conformatur rationi, nec sequitur illam, cum in brutis nulla sit ratio. Ergò nec in hominibus ira potest sequi rationem, habendo conformitatem cum illa. Cætera patent, & minorem probo. Ratio iræ in hominibus stat in hoc, quod sit appetitus vindictæ. Sed etiam in brutis consistit in eodem, videlicet, quod sit propensio ad vindictam. Ergò ira est eiusdẽ rationis in hominibus, ac in brutis. Et cum in brutis nullo modo sequatur rationem; nec in hominibus illam sequetur. Itaque ex hoc capite non erit minus mala incontinentia iræ, quàm incontinentia concupiscentiæ.

TERTIO Deinde arguitur; si ira in hominibus ex se fundaret conformitatem cum ratione; omne id, quod ex se est causativum iræ, & conservativum illius; esset etiam conforme rationi, & conservativum eiusdem rationis. Sed datur aliquid, quod propriè est causativum iræ, & non est conservativum, sed potius destructivum rationis. Ergò ira, ex se non sequitur rationem, seu non habet conformitatem cum illa. Maior videtur certa: nam conformitas dicit convenientiam, seu similitudinem inter res conformes, & non videtur posse componi, quod vna res habeat similitudinem cum alia; absque eo, quod etiam assimiletur alijs cum quibus sub eadem ratione alia habent similitudinem. Et minorem probo. Nam ebrietas est causativa, & conservativa iræ; & tamen non solum non est cõservativa, sed potius est destructiva rationis, quam ligat, & impedit. Ergò datur aliquid, quod est causativum; & conservativum iræ, & est destructivum rationis. Et consequenter, ira nullam conformitatem fundat cum ratione, magis quam concupiscentia, nec ex tali conformitate potest deduci, quod incontinentia concupiscentiæ sit peior, quàm incontinentia iræ.

RESPONDETVR tamen ad primum notando, dupliciter posse aliquẽ appetitum sequi rationem, fundando cõformitatem cum illa, nempe vel immediate, tanquam ad cognitionem magis proximam; & connaturalem dirigentem, aut gubernantem, eius propensionem; & hoc modo appetitus sensitivus, seu irascibilis, in quo residet ira, non potest gubernari per rationem, sequendo eam immediatè, & fundando vt sic conformitatem cum illa, sed ira immediatè dirigitur per imaginativam, seu stimativam, & sola voluntas est appetitus; qui hoc modo regulatur per intellectum. Alio

modo

modo potest appetitus sequi rationem, & conformari cum illa, mediate; hoc est, mediante alio; & sic appetitus sensitivus, qualis est irascibilis, sequitur rationem mediante voluntate movente. Nàm ratio manifestat iniuriam voluntati, & voluntas movet, & applicat appetitum inferiorem ad vindictam. Et ideò ex hoc capite ira potest sequi, & sequitur mediatè rationem; fundando maiorem conformitatem cum illa, quam concupiscentia.

AD Secundum argumentum respondetur, quod ira potest duobus modis considerari; scilicet, & quantum ad substantiam, seu proprium esse specifium illius, vel quantum ad circunstantias, & rationes ab extrinseco adhærentes, seu cum ea concurrentes. Et si consideretur secundũ primum modum; verum est esse eiusdem rationis in brutis, àc in hominibus. Nàm in omnibus stat, seu consistit in eo, quod sit appetitus vindictæ. Et in hac præcisa consideratione; cum non subdatur potestati liberi arbitrij; non habet conformitatem, nec contrarietatem cum ratione, nec illam vllo modo sequitur. Si autem ira consideretur secundo modo; vt sic habet magnum discrimen ira existens in hominibus respectu iræ, quæ reperitur in brutis. Quia in brutis etiam si detur naturalis instinctus proponens nocumentum illatum ad excitandam ipsam iram; tamen non datur liberum arbitrium, aut ratio manifestans tale nocumentum: & vindictam sumendam; & ob defectum ipsius rationis proponentis prædicta, non potest dari convenientia, nec disconvenientia cum illa. At verò in hominibus simul cum ira datur ratio dirigens voluntatem, & mediante voluntate movens iram; & sic potest dari in hominibus conformitas iræ cum ratione etiam si in brutis hoc non possit salvari. Ad eum modum, quo calor in homine, & in igne est eiusdem rationis, & speciei. Et in homine generat carnem, quam non potest causare in igne. Et anima rationalis eandem speciem, & entitatem habet in statu separationis, àc quando est coniuncta corpori, & tamen in quolibet duorum prædictorum statuum habet speciales operationes, quæ ei non conveniunt in alio statu. Et sic reperitur in ira existente in hominibus, & in brutis, vt dictum est.

AD Tertium argumentum respondetur, quod quando dicitur, quod ira obaudit rationẽ, & sequitur illam, & cum illa conformatur, non est sensus; quod perfectè, & absolutè sequatur rationem, & in omnibus conformetur cum illa. Aliàs nihil malitiæ moralis haberet. Sed sensus est, quod aliqualitèr, seu secundum aliquid obaudit rationem, & non contemnit eam, sicut in concupiscenti. Et ad hoc non est necessarium, quod omnia, quæ conformantur cum ira, seu causant iram, causent etiam, seu conservent rationem. Ideoque quanvis ebrietas causet iram, & impediat rationem, non tollit, quod ira ex se habeat aliqualem conformitatem cum ratione, quam non habet concupiscentia.

PRÆTERQVAM Quod vt Aristoteles docet, in problematibus; problemate 3. sectione 25. æbrietas, quæ causat iram, est ebrietas parva, & quasi initiativa, & hæc non est multum dissonans a ratione. Nàm quando æbrietas est ità magna, vt absolutè impediat, aut auferat rationem; tunc non causat propriè iram, sed furorem bestialem. Quia ira exigit in hominibus aliqualem rationem, sinè qua propriè non salvatur ratio irati. Vndè remanet, quod ira ex se fundat maiorem conformitatem cum ratione, quàm concupiscentia: & sic ex hac parte incontinentia concupiscentiæ est peior quam incontinentia iræ.

SECVNDA Ratio, qua probat Aristoteles intentum procedit hoc pacto. Id, quod est magis naturale, est minus turpe; cum habeat minorem dissonantiam ad rectam rationem. Sed hominibus est magis naturalis ira, quàm concupiscentia. Ergò excessus, seu incontinentia iræ est minus turpis, quàm incontinentia concupiscentiæ. Maior patet; quia id, quod est magis naturale, seu executùm, secundum impetum, & propensionem naturæ, est magis dignum venia, quàm id, quod efficitur ex absoluta deliberatione, & advertentia. Vnde si aliquis famelicus, aut nimie sitiens, agitatus anxietudine famis, aut sitis, & perveniens ad comedendum, vel bibendum, excedat aliquantulum insumptione cibi, aut potus, magis est dignus venia, quàm ille, qui semper repletus, ob solam delectationem excessivam, manducat, aut bibit plus quàm oportet. Et ratio est; quia id, quod exequitur, sequendo impetum, vel innatam propensionem naturæ, est minus voluntarium, quàm id, quod sinè tali inclinatione, & impetu efficitur. Ergò est minus turpe. Et minorem probat Philosophus. Quià illud,

quod

quod magis consequitur ad naturam, est id, quod firmius in propagatione ei adhæret. Sed magis consequitur ad naturam, & firmius in prepagatione ei adhæret ira quàm concupiscentia. Ergo ira est magis naturalis hominibus, quàm concupiscentia. Vltimam minorem suadet Aristoteles duplici exemplo. Quorum primum est, de quodam homine, qui cum percuteret, & verberaret patrem suum, & adstantes reprehendentent eum; ipse quasi satisfactionem præstans, dixit eis. Pater meus percussit patrem suum; & ille avus meus percusus à patre meo percusit etiam patrem suum. Et assignãdo, seu ostendendo alium filium parvulum, quem ipse percutiens habebat; dixit; & hic puer, cum ad adolescentiam pervenerit, percutiet me. Ex quo exemplo deducit Philosophus, quam adnata, seu adhærens naturæ, sit ira; ita vt firmiter, & quasi indefectibiliter sequatur ipsam humanam naturam in ipsius propagatione.

SECVNDVM Exemplum est de alio, qui cum à filio per domum pedibus traheretur, & ad ostium domus perveniret; tunc exclamans dixit filio; fine, tene, quiescere, ne vltra prosequaris, nec me extra ostium trahas, & punias; quia ego etiam vsque ad ostium, & non amplius traxi patrem meum. Vnde confirmatur, quã adherens, & firma sit ira respectu naturæ in illius propagatione. Et sic deducit, ergò ira est magis naturalis hominibus, quàm concupiscentia. Et consequẽter ex hoc capite maioris connaturalitatis, videtur, quod excessus, seu incontinentia iræ sit minus turpis, quàm incontinentia concupiscentiæ.

SED Dices; istam doctrinam videri contrariam alteri doctrinæ, quam tradit Aristoteles libro secundo de Anima capite 4. vbi dicit. *Quod generatio est operationum omnium viuentibus perfectis maxime naturalis.* Sed generatio non pertinet ad iram, sed ad concupiscentiam. Ergò magis naturales sunt operationes concupiscentiæ, quàm operationes iræ. Et sic, aut dicendum videtur; illam doctrinam adductam ex secundo libro de Anima esse falsam: aut si illa est vera, falso principio videtur fuisse vsus Aristoteles in hac materia ad suadendum assumptum propositum.

ET Pro conciliatione horum locorum, & vera, seu legitima intelligentia huius secundæ probationis Aristotelis; animadvertendum est; delectationes cõcupiscibilis, circà quas versatur incontinentia, esse in duplici differentia; nam aliæ sunt necessariæ; & aliæ sunt voluntariæ. Necessariæ sunt illæ, sinè quibus natura in specie, & individuo non potest conservari: vt delectatio circà præcisum, & ordinarium cibum, & potum, & circà præcisos actus veneris ad propagationem speciei. Delectationes autẽ voluntariæ sunt illæ, quæ habentur de delectabilibus superfluis, quales sunt voluptates, circà cibos lautos, dulces, aut pingues, vel ponticos; & circà poculenta præparata varijs confectionibus, seu mixturis; aut circà venerẽ superfluam, & malitiosam. Et si comparatio iræ fiat in ordine ad delectabilia necessaria: hoc modo non habet ira; quod sit magis naturalis; quam concupiscentia; sed potius concupiscentia delectabilium necessariorum est magis naturalis, quàm ira. Et in hoc sensu intelligitur, & verificatur doctrina adducta ex secundo libro de Anima: scilicet quod generatio, quantum ad operationem præcisam, aut necessariam ad hoc vt natura propagetur, est opus maximè naturale viventibus. Sed hoc nõ contrariatur præsenti probationi. Si autem comparatio fiat inter iram, & concupiscentiam, prout concupiscentia versatur circà delectabilia voluntaria. Hoc modo connaturalior est hominibus ira, quam cõcupiscentia. Et quia in hoc sensu procedit probatio Aristotelis; ideò rectè ex ea convincitur, excessum, seu incõtinentiam concupiscentiæ versantis circà delectabilia voluntaria esse deteriorem excessu, seu incontinentia iræ.

SED Contra hoc arguitur primò: omnis concupiscentia, quæcunque illa sit, est magis naturalis, quàm ira. Ergo ratione maioris connaturalitatis non convincitur, quod ira, seu incontinentia illius sit minus turpis, quàm incontinentia concupiscentiæ. Antecedens probo; cum ratio condividatur contra naturam siquidem actionum hominis, aliæ sunt puræ naturales, & aliæ sunt humanæ, & rationales; illud videtur magis naturale quod habet maiorem condistinctionẽ, & condivisionem à ratione, seu quod minus participat de ratione. Sed quælibet concupiscentia in comparatione ad iram, participat minus de ratione quam ipsa ira, vt constat ex prima probatione ex Aristotele adducta. Ergò omnis concupiscẽtia, quæcunque sit, est magis connaturalis hominibus; quàm ira. Et consequenter est minus turpis.

SE-

SECVNDO; Nam communiter dicitur esse proprium hominis, quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo est contraria iræ, per se tendens ad mitigandam, seu moderandam iram. Ergò si consuetudo convenit homini naturaliter; ira; quæ est contraria mansuetudini, non convenit homini naturaliter, sed potius erit contra naturam; & sic non habet, quod sit magis naturalis quàm concupiscentia, nec ex hoc capite maioris connaturalitatis habet, quod sit minus turpis ira, quam concupiscentia.

RESPONDETVR Ad primum, negando primum antecedens. Et ad probationem dicitur, quod quando ratio cõdividitur à natura; si talis divisio sit eorum, quæ intra hominem reperiuntur, non habet divisio talem sensum, quod ratio sit contrapositа naturæ humanæ; cũ natura hominis sit rationalis; ad quam per se, & connaturaliter pertinet ratio. Sed divisio rationis à natura est in ordine ad distinguendum ea, quæ per ipsam rationem possunt dirigi ad bonum; vel malum finem per subiectionẽ, vel subordinationem ad dominium, & potestatem voluntatis, respectu eorum, quæ nullo modo subduntur rationi, aut voluntati. Vnde cum in homine ratio propriè pertineat ad ipsius specificam naturam; videtur consequens, quod ea, quæ magis participant de ratione magis habeant de natura; seu sint magis naturalia. Et cum ira participet magis de ratione: inde est, quod ira est magis connaturalis homini; & ratione maioris connaturalitatis habet, quod sit minus turpis, quàm concupiscentia.

AD Secundum respondetur cum D. Thoma vbi suprà articulo 5. ad 1. notando; quod in homine possunt duo considerari; scilicet, & naturalis complexio consecuta ad corpus, seu attinens ad corpus: & connaturalis ratio consecuta ad animam. Etsi in homine attendamus ad naturalem complexionem corporis; reperitur hoc proprium hominis ad distinctionem aliorum animalium; quod homo ratione suæ corporalis, & connaturalis complexionis, non habet audatiam, sicut leo, nec crudelitatem, vt tigris; nec iram, vt canis, nec inclinationem ad nimium timorem, vt lepus, aut cuniculus; in his enim, & alijs huiusmodi animalibus reperitur, quod quasi ex specifica, & connaturali complexione corporali, quam habent; inclinent ad aliquod extremum appetitus irascibilis; homo autem ex vitalis complexionis corporalis specificę non habet talem determinationem, sed habet mansuetudinem. Si autem in homine attendamus ad rationem, secundum illam convenit ipsi homini connaturaliter, & quod habeat iram, & quod sit mansuetus moderando iram. Convenit enim illi habere iram; quia ratio proponit causam ad irascendum. Seu ad exercitandam iram; & ad causam est connaturale, quod sequatur effectus. Et convenit etiam secundum rationem habere mansuetudinem: quia ratio etiam dictat, vtendum esse ira moderatè, & vt oportet, servando, omnes regulas, quæ conformitèr ad rectam rationem debent servari; sicut pertinet ad mansuetudinem. Et sic manet, quod ira sit magis naturalis, & etiam minus turpis, quàm concupiscentia.

TERTIA Ratio, qua idem assumptum probat Aristoteles, procedit in hunc modum. Id, quod est magis iniustum, est magis turpe, & magis reprehensibile. Sed incontinentia concupiscentiæ, & præcipuè venereæ, est magis iniusta, quàm incontinentia iræ. Ergò incontinentia concupiscentiæ est turpior, & magis reprehensibilis, quàm incontinentia iræ. Maior patet cum in iustitia sit vitium gravissimum, attinens ad genus malorum, ob quod, quantò aliquid fuerit magis iniustum; etiam debet esse magis turpè, & tantò magis reprehensibile. Et minorem probo, illud, quod simul lædit, & decipit, est magis iniustum, quàm illud, quod tantum lædit: cum deceptio circà exteriores res, & quæcunque occultatio veritatis, secundum quod ex honestate debet vnus homo manifestare alteri veritatem, sit iniustitia; cum veracitas, seu manifestatio veritatis, sit quædam determinata species, seu pars potentialis iustitiæ; vt docet Angelicus Magister 2. 2. quæstione 109. articulo 3. Sed ira solum lædit; & concupiscentia simul lædit, & decipit. Ergò magis iniusta est concupiscentia, quàm ira. Maior ex allegatis constat; & minorem probo; iratus enim, inquantum talis, & vt operatur ex ira, manifestè quærit vindictam inferre, solicitando publicã satisfactionem de offensa, vel de damno illato; ita vt iratus non videatur pacatus, aut satisfactus: donec iudicet, quod vindicta est publica, aut manifesta læso, & alijs, quibus competit notitiam habere de illa.

DEIN-

DEINDE Operans ex concupiſcentia, nempe adulter, imprimis lædit ſe ipſum, & etiam adulteram, inquãtum eſt cauſa peccati vtriuſque. Et etiam decipit: quia latenter, & inſidioſè procedit, captans, ſeu capiens adulteram arte, & varijs ambagibus; quærens per inſidias horam, locum, & cætera media deſèrvientia ad pravum finem aſſequendum. Vnde animadvertit Philoſophus; communi probervio dici, venerem eſſe doloſam, & dolos nectare. Et refert Homerũ tribuentem veneri baltheum, in quo dicit dolos eſſe. Ergò ira, & concupiſcentia taliter ſe habent, quod ira ſolum lædit, & concupiſcentia habet, non ſolum lædere, verum etiam decipere: & conſequenter, iniuſtior eſt intemperantia, ſeu incontinentia concupiſcentiæ; & etiam magis turpis, & reprehenſibilis, quam incontinentia iræ.

SED Dices multotiès contingere, aliquos iratos ſolicitos eſſe inferre vindictam, non palàm, ſeu in publico, ſed doloſe, ſeu latenter, & per inſidias. Ergò tam iræ, quam concupiſcentiæ competit lædere, & decipere, ſeu inſidioſè agere. Et ſic eandem rationem iniuſtitiæ videntur habere: ita vt ex hoc capite incontinentia concupiſcentiæ non habeat exceſſum reſpectu incontinentiæ iræ, nec ſit turpior, & reprehenſibilior illa.

SED Contra hoc eſt. Quia etiam ſi in irato aliquando per accidens concurrat, quod ſimul ſit inſidiator, & ex hac parte, ſeu ratione operetur doloſè, & latenter: tamen per ſe loquendo ira ſecundum ſe, & ſecundũ id, quod plurimum experimur, tendit ad hoc, vt manifeſtè inferat, & aſſequatur vindictam: ſicut cõcupiſcentia ſecundum ſe, & ſecundum id, quod ordinariè accidit, è contrario quærit decipere, & inſidioſè, ſeu latenter agere; quanvis per accidens contingat, quod aliquis luxurioſus ſit inverecundus, quod palàm; & in publico incontinenter operetur: ergò cum de rebus ſit iudicandum non ſecundum id, quod per accidens cõtingit, ſed iuxta id, quod per ſe illis convenit; ſi iræ ſolum convenit per ſe, quod lædat, & concupiſcentiæ per ſe convenit, quod lædat, & etiam decipiat. Maior ratio iniuſtitiæ reperitur in incontinentia concupiſcentiæ, & peior, & reprehenſibilior eſt, quàm incontinentia iræ.

SED Dices ſecundo; in immoderato vſu cibi, & potus, reperitur propriè ratio incontinentiæ concupiſcentiæ; & tamen in tali vſu per ſe loquendo non intervenit fraus, inſidia, aut dolus. Ergò falſum eſt, quod per ſe loquendo, incontinentia concupiſcentiæ, habeat decipere, procedendo per inſidias, & dolos.

PRO Huius dificultatis ſolutione, & maiori intelligentia probationum Ariſtotelis; Animadvertendum eſt; non omnes rationes, quas adducit procedere, & probare eodem modo. Nam prima ratio generaliter procedit, & probat de ira in comparatione ad omnem concupiſcentiam. Secunda autem ratio ſpecialiter procedit, & probat de ira incomparatione ad incontinentiam concupiſcentiæ, quæ verſatur circà delectabilia ſuperflua cibi, & potus; & tandem hæc tertia ratio ſolum procedit, & tantum probat de incontinentia iræ incomparatione ad incontinentiam concupiſcentię verſantem circà iniuſtam venerem. Et ſic quanvis doctrina ſolutionis, ſeu difficultatis propoſitæ ſit certiſsima; tamen non aufert, quod probatio Ariſtotelis rectè intellecta convincat intentum.

SED Dices tertio; quod in ratione iniuſtitiæ, maior iniuſtitia videtur illa, qua quis nocet, aut infert damnum alteri palàm, ſeu manifeſtè; etiam ſi tale damnum inferatur abſque inſidijs, quàm illa iniuſtitia, qua quis infert alteri damnum occulte, latenter, & inſidioſè. Nam furtum, & rapina taliter ſe habent, quod ambo ſunt peccata iniuſtitiæ; & differũt per hoc, quod furtum, eſt ablatio rei alienę occulte, & per inſidias, rapina autem eſt ablatio rei alienæ, ſed palàm manifeſtè, & cum violentia. Et tamen rapina eſt maior iniuſtitia, & gravius peccatum quam furtum, vt docet Angelicus Præceptor 2.2. quæſt. 66. art. 9. Ergo etiam ſi ira procedat palàm, & ſine dolo, & inſidijs, & concupiſcentia procedat occultè, & inſidioſe; non ex eo ſequitur, quod per concupiſcentiam committatur maior iniuſtitia, quam per iram; nec quod ſit peior, & reprehenſibilior ira.

ET Si ad hoc dicatur cum D. Thom. vbi ſuprà; quod iniuſtitia, quæ committitur per furtum, & rapinam, intãtum habet talem rationem iniuſtitiæ; inquantum intervenit ablatio rei alienæ contra voluntatem domini. Et cum ablatio, quæ efficitur per rapinam, etiam ſi efficiatur publicè, & ſinè inſidijs, ſupponat maiorem reſiſtentiam in voluntate domini, quàm

quàm furtum commissum ignorante domino. Ideò rapina est maior iniustitia, & maius peccatum, quàm furtum per insidias, & occultè commissum.

EX Hac enim doctrina magis augetur difficultas proposita, quàm diluatur; quia etiam attendendo ad damnum illatum per iram, & per concupiscentiam: damnum, quod infertur per iram supponit maiorem resistentiam in patiente, & arguit maiorem violentiam in lædente, quàm damnum, quod infertur per luxuriam: siquidem in damno, quod efficitur luxuriando; patiens consentit, quod non habet læsus ex ira. Ergò eadem ratio, & multò maior currit in incontinentia iræ, vt sit gravior iniustitia respectu incontinentiæ concupiscentiæ, ac in rapina, vt sit maior, & gravior respectu furti. Et sicut est certum rapinam esse maiorem iniustitiam, quàm furtum: videtur consequenter dicendum, quod incontinentia iræ sit maior iniustitia, & gravius peccatum, quàm incontinentia concupiscentiæ.

AD Hoc tamen respondetur, notando differentiam repertam inter iram respectu concupiscentiæ; & rapinam respectu furti; & omnium prædictorum extremorum inter se. Nàm lædens per iram iudicat non auferre à proximo aliquid contra ius, seu non inferre iniuriam; sed potius iudicat vti iure proprio, resarciendo damnum ipsi anteà illatum: & quanvis peccet contra iustitiam faciendo iniustum, tamen non committit, aut causat iniustum de formali, aut formaliter; sed quasi de materiali tantum; iudicans erroneè, aut per errorem esse iustum vindicari. At verò luxuriosus accedens ad non suam, non iudicat vti iure proprio luxuriando; sed potius agnoscens consortem non esse propriam, aut proprium, & damnum pati ex tali opere, agit formaliter contra iustitiam. Et cum magis iniustum, & peius sit, agere contra iustitiam formaliter, aut de formali, quàm agere contra illam materialiter, seu de materiali præcisè: indè est, quod imprimis in linea iniustitiæ ex hoc capite contraventionis formalis, non obstante maiori, vel minori resistentia subiecti læsi; concupiscentia excedit iram. Rursus supposito excessu in eo, quod est magis formale, & substantiale, cæteris paribus, peius est, decipere per insidias, & dolos, quàm palam agere; & cum in hoc etiam concupiscentia excedat iràm; inde est, quod ex duplici capite datur excessus iniustus, seu attinens ad iniustitiam in luxuria respectu iræ; & sic est gravior, & peior quàm ira. At verò in rapina, & furto reperitur in vtroque; quod formaliter interveniat ratio iniustitiæ; quia in vtroque scienter exequitur, & datur ablatio rei alienæ, invito domino, & contra manifestum ius; in quo propriè, & formaliter salvatur ratio iniustitiæ: & cum alias dolus, & fraus, qui reperiuntur in furto resartiantur, & superentur per violentiam, quæ intervenit in rapina; ideò talis fraus, & dolus, casu quo interveniant in furto; (nam implurimum furtum habet, quod sit ablatio rei alienæ sinè aliquo dolo etiam si exequatur occultè;) si enim interveniant, agravando iniustitiam: quià tamen exceditur à violentia rapinæ; ideò rapina est gravior, & magis iniusta, quàm furtum. Sed hoc non tollit, quod incontinentia luxuriæ sit magis iniusta, & peior, quàm incontinentia iræ.

QVARTA Ratio, qua Aristoteles probat conclusionem, est hæc. Illud, quod ex se præstat fundamentum ad hoc, vt magis indignemur, contrà operantem illud, est peius, seu deterius. Sed contrà operantem luxuriosè magis indignamur, quàm contrà iratum. Ergò peior est luxuria, quàm ira. Maior declaratur: quià indignatio est de aliquo malo, seu respicit aliquod malum commissum. Ergò quanto aliquid ex se præstat maius fundamentum, ad hoc vt contra illud indignemur, seu illud odio habeamus: tantò videtur esse turpius, seu peius. Et minorem sic probo; illud malum, quod voluptuosè, seu cum delectatione, & lætitia exequitur, præstat maius fundamentum ad indignandum, & causat maiorem indignationem, & vituperium, quàm illud, quod efficitur, seu exequitur cum dolore, seu tristitia. Sed qui agit luxuriosè, seu exercet luxuriam, operatur malum voluptuosè, & delectabiliter; & qui operatur ex ira agit cum dolore. Ergò magis indignamur contrà incontinentem luxuriæ, quàm contrà incontinentem iræ. Ac per consequens, peior est incontinentia luxuriæ, quàm incontinentia iræ.

CONFIRMATVR Hoc; nàm tantò aliquid est peius, quantò est vitu-

perabilius. Sed vituperabilior eſt incontinentia concupiſcentiæ, quàm incontinentia iræ. Ergò etiam eſt peior. Maior conſtat; nam ſicut laus conſequitur bonitatem operis; ità vituperium conſequitur defectum ſeu malitiam illius. Ergò ad maius vituperium ſupponitur gravius malum; ità vt quantò aliquid eſt vituperabilius, tantò ſit peius. Et minorem probo, nàm vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite 1. vituperium, ſicut & laus fundatur in voluntario; ita vt intantum aliquod opus bonum ſit laudabile, inquantum eſt voluntarium; & intantum opus malum ſit vituperabile, inquantum etiam eſt voluntarium. Sed incontinentia luxuriæ eſt magis voluntaria, quàm incontinentia iræ. Ergò eſt magis vituperabilis, & deterior illa. Quod autem ſit magis voluntaria; ſuadetur ſic. Tum quià vt dicit Philoſophus, incontinentia luxuriæ exequitur cum voluptate, & ira operatur cum dolore. Sed magis voluntarium eſt illud, quod delectabilitèr, & cum iucunditate efficitur, quàm id, quod fit cum dolore. Ergò incontinentia luxuriæ eſt magis voluntaria, quàm incontinentia iræ. Tùm quia pœnitentia ſubſequens de facto commiſſo, eſt ſignum involuntarietatis actus. Sed implurimum tranſacta ira, iratus oſtendit pœnitentiam de facto commiſſo, ſeu de nocumento illato; ità vt vellet illud non intuliſſe, quod non currit in luxuria. Ergò ira, & eius incontinentia ſunt minus voluntariæ, quàm incontinentia luxuriæ; & ſic luxuria eſt peior, & vituperabilior, quàm ira, ſeu quàm eius incontinentia, & ex ceſſus.

DENIQVE Nàm ille actus ex ſe eſt vituperabilior, & peior, qui conformitèr ad rectam rationem cauſat maiorem verecundiam in operante; cum verecundia ſit timor deturpi facto. Sed luxurioſus magis verecundatur de opere luxuriæ commiſſo, quàm iratus de opere facto ex ira. Ergò peior, & turpior eſt incontinentia luxuriæ, quàm incontinentia iræ.

SED Contrà hoc obijcies; magis voluntarium videtur eſſe id, quod efficitur ex ira, quàm id, quod cauſatur ex luxuria. Ergò ſi tanto aliquid eſt deterius, quantò eſt magis voluntarium; ſi ratio voluntarij viget magis in ira, quàm in luxuria, opus irati erit peius, quàm opus luxuriorum. Conſequentia ex dictis conſtat, & antecedens probo; cum voluntarium ſit id, quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione; tantò aliquid eſt magis voluntarium, quantò ſupponit maiorem cognitionem, ſeu ad maiorem cognitionem conſequitur. Sed opus, quod efficitur ex ira, conſequitur ad maiorem cognitionem, quàm opus luxurioſum. Ergò opus factum ex ira eſt magis voluntarium, quàm opus factum ex luxuria. Maior eſt certa, & minorem probo; ratio, & cognitio ſunt idem; ita vt id, quod habet, aut ſupponit magis de ratione; ſupponat etiam magis de cognitione. Sed ira; cum ſit magis conformis ipſi rationi, quàm concupiſcentia, vt conſtat ex prima probatione, quam adducit Ariſtoteles, ſupponit magis de ratione. Ergò ſupponit maiorem cognitionem; & ſic debet participare maiorem rationem voluntarij: àc per conſequens debet eſſe deterior quàm concupiſcentia, ſeu quam incontinentia luxuriæ.

CONFIRMATVR Hoc; quià inter iram, & concupiſcentiam aſſignat Ariſtoteles pro diſcrimine; quod ira operatur palàm, ſeu manifeſtè; ideſt, habens, vel præſupponens claram cognitionem de eo, quod iratus operatur; concupiſcentia autem ſeu incontinentia luxuriæ operatur inſidioſè, ſeu latentèr; ideſt, non clarè cognoſcens id, quod eſt efficiendum. Ergò ira ſupponit maiorem cognitionem, & eſt magis voluntaria, quàm luxuria: & conſequenter, peior, & turpior.

RESPONDETVR Tamen ad primum; aliud eſſe, habere minorem diſſonantiam cum ratione, ſeu quantum eſt ex ſe magis conformari cum illa; & aliud eſt ſuponere ampliorem, & magis claram cognitionem. Opus enim bonum morale, quaſi ex ſurreptione factum; hoc eſt, liberè, & non deliberatè executum, eſt magis conforme rationi, quàm opus malitioſum proveniens ex plena deliberatione; & tamen opus malitioſum minus conforme rationi ſupponit maiorem cognitionem. Et ſic pariformitèr in præſenti; ben è compatitur; quod opus factum ex ira, quantum eſt ex ſe habeat minorem oppoſitionem; immò ſit magis conforme rationi, quàm opus luxurioſum; & tamen quod opus luxurioſum procedat ex maiori cognitione; &

cum

cum ad talem cognitionem ſequatur ratio voluntarij: inde eſt, quod quanvis ira ſit magis conformis rationi; tamen luxuria participat, & includit magis rationem voluntarij, & eſt deterior, ſeu peior, quàm ira.

AD Confirmationem reſpondetur, quod diſcrimen, quod in tertia probatione aſsignat Philoſophus inter iram, & luxuriam, non ſtat in eo, quod ira operetur manifeſtè: hoc eſt, ex manifeſta, & clara cognitione; & luxuria operetur inſidioſè, & occultè: ideſt, ex defectu cognitionis. Sed hæc differentia ponitur in eo; quod ira, quanvis operetur ex confuſa cognitione; tamen quantum ad exteriorem executionem operis agit publicè, ſeu manifeſtè; & luxuria quanvis ad intra ſupponat plenam cognitionem; tamen exterius operatur inſidioſè, & occultè. Sed hoc non aufert, quod luxuria operetur ex maiori cognitione, & quod ſit magis voluntaria, & peior, quàm ira. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte dicit Philoſophus. *Harum autem ipſarum differentiæ ſunt ſumendæ. Nam (Vt ab initio diximus) aliæ ſunt humanæ, ac naturales, & genere, & magnitudine; aliæ ferales, aliæ ob lab-factatum principium, atque morbos emergunt. Circà harum autem tantummodo primas, temperantia, intemperantiaque verſatur. Quapropter, & feras, nec temperatas, nec intemperatas, niſi per translationem dicimus. Et ſi quod omnino aliud genus animalium ab alio differt petulantia, coitu, voracitateque; non enim habent electionem, nec rationem, ſed dimotæ ſunt à natura, Perinde atquè homines hi, qui ſunt mente capti, atque inſani.*

IN Iſta ſecunda parte comparat Ariſtoteles inter ſe incontinentias concupiſcentiæ; videlicet concupiſcentias humanarum delectationum cum concupiſcentia beſtiali, & inquirit; quænam iſtarum duarum incontinentiarum ſit peior. Et ad reſolutionem huius difficultatis, reducit in memoriam diviſionem ſuperius factam in capite quinto immediate præcedenti; de delectabilibus, & delectationibus. Nam aliæ delectationes ſunt humanæ, tam quoad genus, ſeu quoad ſubſtantiam, quàm quoad magnitudinem, ſeu circunſtantias, vt ſunt illæ, quæ verſantur circà obiecta conſentanea, ſeu convenientia naturæ humanæ, qualia ſunt aqua naturalis, vinum, panis, carnes coctæ, aut aſſæ ova, caſeus, piſces, & ſimilia. Aliæ autem ſunt delectationes, quæ verſantur circà obiecta improportionata, & diſconvenientia naturæ hominis, quales ſunt delectationes, quæ habentur circà carnes crudas, aut humanas, & circà comeſtionem terræ, vel carbonum. Et iſtarum delectationum, primæ dicuntur delectationes humanæ: quia propriè conveniunt homini. Aliæ autem dicuntur ferales, aut beſtiales; quia ſunt extraneæ à natura humana, & propriæ ferarum, ſeu beſtiarum. Et facta collatione, ſeu comparatione inter incontinentiam, quæ verſatur circà delectationes humanas, & incontinentiam, quæ verſatur circà delectationes ferales, ſeu beſtiales; occurrit dubiũ; quod in hac parte proponit Ariſtoteles decidendum; quæ enim ex his duabus incontinentijs relatis ſit magis prava, ſeu deterior.

ET Prius quam Ariſtoteles perveniat ad huius difficultatis reſolutionem; animadvertit inter has duas delectationes dari hoc diſcrimen videlicet; quod circà primas, quæ ſunt humanæ, verſatur temperantia, & intemperantia, circà ſecundas vero minimè. Et ratio primæ partis multoties alijs in locis eſt propoſita à Philoſopho; nam ſi aliquis exceſsivè delectetur in comeſtione carnis coctæ, vel alterius cibi humani, vel excedat in potatione aquæ, aut vini dicitur, & eſt intemperatus. Si autem inſumptione prædictorum obſervet regulam accipiendo de illis, & delectando circà illa, conformiter ad dictamen, & regulas prudentiæ dicitur temperatus. Ergò temperantia, & intemperantia verſantur circà prædictas humanas delectationes.

ET Secundam partem propoſitæ aſſertionis probat Ariſtoteles in præſenti hoc modo. Si temperantia, & intemperantia verſarentur circà delectabilia ferina, ſeu beſtialia, quæ ſunt contra naturam humanam; vbicunque reperiretur delectatio, ſeu complacentia circa talia delectabilia, daretur etiam temperantia, aut intemperantia. Sed in brutis animantibus dantur delectationes circà talia delectabilia beſtialia; & tamen non dantur temperantia, nec intemperantia. Ergò temperantia, & intemperantia

non habent propriè versari circà talia delectabilia ferina, seu bestialia. Maior patet, & minorem probat Philosophus sic. Ad hoc vt detur temperantia, aut intemperantia, debet supponi ratio, & electio, sicut necessariò præsupponuntur ad reliquas virtutes, & vitia. Sed in brutis animantibus non dantur ratio, & electio. Ergò nec temperantia, aut intemperantia.

SECVNDO Idem probatur; nàm si in brutis animantibus darentur temperantia, aut intemperantia, dicerentur propriè ipsa bruta temperata, aut intemperata. Sed bruta animantia nunquàm tali titulo denominantur. Ergò non habent temperantiam, aut intemperantiam; & sic temperantia, & intemperantia non versantur propriè circà delectabilia bestialia.

SED Dices, quod licet verum sit, quod in bestijs non possit dari temperantia; aut intemperantia, versans circa dicta delectabilia, ex eo quod ad temperantiam, & intemperantiam exigitur ratio, & electio, & in brutis neutrum reperitur; & tamen cum in hominibus, quia circa talia delectabilia bestialia complacent, seu delectantur, detur ratio, & electio; ideò stabit optimè, quod in eisdem hominibus circa dictas delectationes, & delectabilia dentur temperantia, & intemperantia, sicut dantur circà delectationes humanas.

SED Contrà hoc est: quià ad rationem temperantiæ, & intemperantiæ exigitur ratio, & electio, non quomodocunque; sed cum vsu, & exercitio, ita vt non sufficiant in actu primo, sed exigantur in actu secũdo. Nàm alias dormientes, & ebrij, seu totaliter amentes; cum conservent rationem, & electionem in actu primo, seu intellectum, & voluntatem, quæ sunt potentiæ, quæ immutabiliter consequuntur ad animam, possent dici temperati, & intemperati, ratione delectationum sensualium, quæ percipiunt intempore somni, aut amentiæ. Sed in his, qui delectantur circa delectabilia bestialia, etiam si detur ratio, & electio in actu primo, seu intellectus, & voluntas; tamen non datur vsus, seu exercitium rationis, & electionis: vel si datur, est ita exiguus, & imperfectus, vt parum, vel nihil videantur differre à bestijs. Ergò non salvantur propriè in hominibus, qui delectantur circa voluptates bestiales, requisita ad rationem temperantiæ, & intemperantiæ: & consequentèr circà talia delectabilia temperantia, & intemperantia, nunqnam versantur propriè, sed solum impropriè, & per translationem, & methaphoram.

ET His præmissis, resolvit Philosophus dubium propositum; & dicit incontinentiam concupiscentiarum humanarum esse deteriorem, seu maioris malitiæ, quàm incontinentia ferina, seu bestialis. Hæc conclusio probatur primò. Illa enim incontinentia est peior, quæ est culpabilior. Sed incontinentia humana est culpabilior, quàm incontinentia bestialis. Ergò incontinentia humana est peior incontinentia bestiali. Maior constat; & minorem probo; illa incontinentia est culpabilior, quæ est magis voluntaria; cum intantum quodlibet opus malum sit culpabile, inquantum est voluntarium. Sed incontinentia humana est magis voluntaria, quàm incontinentia bestialis. Ergò est peior, & culpabilior. Maior patet, & vltimam minorem probo; intantum aliquid est voluntarium, inquantum procedit à principio intrinseco cum cognitione. Sed incontinentia humana procedit à principio intrinseco cum maiori cognitione, quàm incontinentia bestialis: siquidem incontinentia humana datur, seu exercetur cum perfecta cognitione, & integro vsu rationis, quod non habet incontinentia bestialis: ex eo quod ideò dicitur bestialis: quia per eam exercetur homo sicut bestia, in qua non est aliqua ratio, aut cognitio intellectualis. Ergò incontinentia ferina, seu bestialis est minus voluntaria, quàm incontinentia humana. Et consequenter, incontinentia humana est magis culpabilis, & deterior, quàm incontinentia, ferina, seu bestialis.

DEINDE Suadetur assumptum. Nàm vt in tertia ratione adducta in prima parte huius præsentis capitis argumentatur Aristoteles; illud est deterius, quod non solum lædit, sed etiam decipit. Ob quod convincit, quod incontinentia luxuriæ est peior, quàm incontinentia iræ. Sed incontinentia bestialis ex se solum habet lædere sinè deceptione, aut dolo: incontinentia autem humana, præcipuè loquendo de illa, quæ exercetur in materia luxuriæ, habet non solum lædere, sed etiam decipere, procedendo occultè, seu latenter, & insidiosè. Ergò incontinentia versans circà delecta-

delectationes humanas est peior, quàm incontinentia bestialis.

CONFIRMATVR Hoc alia consideratione, quam ad hoc ipsum suadendum adducit in præsenti Magister Iabellus. Nàm illud videtur deterius alio, quod potest nocere quàm pluribus medijs, aut modis, quàm aliud. Sed incontinentia circà delectabilia humana; cum supponat intellectum expeditum, per quem possunt investigari, & inveniri varij modi nocendi, quos quidem modos non potest invenire bestia, potest nocere eodem modo, àc nocet incontinentia bestialis, & vlterius alijs quàm pluribus modis. Ergò incontinentia humana est peior incontinentia bestiali; vtpote magis nociva.

DENIQVE, Nàm vt in principio argumentabamur, ad suadendum præcipuum intentum Aristotelis; intrà genus incontinentiæ illa species est peior, quæ est simpliciter talis respectu illius, quæ solum est incontinentia secundum quid. Sed incontinentia humana habet, quod sit simpliciter talis; & incontinentia bestialis habet, quod sit talis secundùm quid. Ergò peior est incontinentia humana quàm incontinentia bestialis. Maior patet à paritate superius posita in peccato mortali, quod ex eo quod est simplicitèr tale, est deterius peccato veniali, quod solum habet esse secundum quid: & pariformiter constat discurrendo per omnes lineas. Et minorem probo; illa solum est incontinentia simpliciter, vt insuperioribus capitibus docet Aristoteles, quæ propriè versatur circà materiam temperantiæ, & intemperantiæ. Sed incontinentia humanarum delectationum versatur circà materiam temperantiæ, & intemperantiæ, vt est manifestum, & incontinentia bestialis, non versatur circà talem materiam, vt in præsenti textu docet Aristoteles. Ergò incontinentia humana est incontinentia simplicitèr; & incontinentia bestialis est incontinentia secundum quid. Ac per consequens, peior est incontinentia humana, quàm incontinentia bestialis. Et hæc de secunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem parte cãpitis concludit Aristoteles, dicens: *Feritas autem minus est malum quàm vitium, sed terribilius. Non enim corruptum est id, quod est optimum, vt in homine, sed non habet. Fit igitur perindè atque si quispiam inanimatum cum animato compararet: vtrum sit peius. Semper enim prauitas eius, quod non habet principium, minus nocere potest. At mens principium. Perinde est igitur, atque si quispiam iniustitiam ad iniustum hominem compararet. Est enim vtrunque aliquo modo petus. Homo namque malus millies plura mala, quàm fera facere potest.*

IN Hac enim tertia, & vltima parte capitis insistendo in eadem comparatione, docet Philosophus: quod licet incontinentia humana sit deterior, seu magis malitiosa, quàm incontinentia bestialis; tamen incontinentia bestialis est terribilior. Quod quidem assumptum probatur dupliciter. Et prima probatio procedit sic. Illud ex se habet, quod sit terribilius, quod quanvis in se includat, aut contineat minorem malitiam; incutit, seu affert, & infert maiorem timorem. Sicut leo, vrsus, tigris, & insanus. Sed feritas, seu bestialitas causat, seu infert maiorem orrorem, & timorem, quàm incontinentia humana. Ergò etiam si dicta incontinentia humana sit magis malitiosa; tamen bestialis est magis terribilis.

SECVNDO Illud, quod taliter omittit rationem, & disiungitur ab ea, quod operatur contra illam, & contra modum, quem exigit humana natura, est terribilius, quàm id, quod modo magis humano operatur. Sed bestialitas operatur primo modo; & incontinentia humana secundo modo. Ergò terribilior est illa incontinentia ferina, quàm incontinentia humana. Et hæc de hoc capite sexto.

QVÆSTIO VNICA.

Quomodo ſpecies incontinentiæ, ſe habeant inter ſe comparatæ in prauitate, ſeu malitia morali?

TOTVS Sermo, quem in præſenti capite ſexto inſtituit Ariſtoteles; ordinatur ad comparandum inter ſe ſpecies incontinentiæ ad manifeſtandam grauitatem malitiæ: ſeu pravitatis earum, oſtendendo quænam illarum ſint graviores, & deteriores: & quæ ſint minus pravæ: aut malitioſæ. Et pro ampliori declaratione huius difficultatis, & mentis Ariſtotelis. Hoc ipſum noviter in cõtroverſiam, & diſputationem adducimus in præſenti quæſtione; inquirendo quomodo differentes lineæ, aut ſpecies, quæ intra genus incontinentiæ abſolutè ſumptæ reperiuntur, ſe habeant in ratione malitiæ.

ET Pro clariori huius difficultatis enodatione, & reſolutione, noto primò; incontinentiam abſolutè ſumptam partiri, ſeu dividi in duo membra; quæ ſunt incontinentia concupiſcentiæ, & incontinentia iræ. Incontinentia concupiſcentiæ conſiſtit in eo; quod homo vincatur ad operandum contra veram ſcientiam, & dictamen rectæ rationis, ratione alicuius cupiditatis, aut delectationis vehementis inſurgentis in appetitu concupiſcibili. Incontinentia autem iræ ſtat in hoc, quod ratione vehementis iræ inſurgentis in parte, ſeu appetitu irascibili, homo feratur ad exequendum id, ad quod inclinat ira contra illud, quod dictat prudentia, ſeu recta ratio. Et de his extremis, ſeu differentis incontinentiæ occurrit prima, & principalis difficultas declaranda, & comprobanda; an videlicet incontinentia concupiſcentiæ ſit peior, quàm incontinentia iræ; vel èconverſo incontinentia iræ ſit deterior, quàm incontinentia concupiſcentiæ.

NOTO Secundo, quod adhuc conſiderando determinate, & ſeorſim ab incontinentia iræ; incontinentiã concupiſcentiæ: adhuc eſt in duplici differentia, ſecundum multiplicationem, & diverſitatem: delectabilium, circà quæ concupiſcentia verſatur. Nam delectabilia, circà quæ verſatur, & à quibus deſumit determinationem, ſeu ſpeciem: vel ſpecificationem concupiſcentia, alia ſunt humana, ſeu oſtendentia conformitatem ad naturam; alia autem ſunt ferina, ſeu beſtialia, oſtendentia ſpecialem diſtantiam, & diſſonantiam ad naturam humanam. Quare intra dictam lineam incontinentiæ delectationum, ſeu concupiſcentiæ datur vna ſpecies, quæ dicitur humana, & alia, quæ dicitur ferina, ſeu beſtialis, & de his duabus ſpeciebus, ſeu lineis, & differentijs diſputat in ſecunda parte capitis Ariſtoteles, & etiam occurrit in præſenti declarandum, & comprobandum amplius; quomodo inter ſe ſe habeant?

NOTO Tertio; quod comparando inter ſe tres lineas, aut ſpecies incontinentiæ aſsignatas, in duobus præcedentibus notabilibus; quæ ſunt incontinentia iræ, incontinentia concupiſcẽtiæ humanæ, & incontinentia concupiſcentiæ beſtialis. Ex his enim ſola incontinentia concupiſcentiæ humanæ habet quod ſit incontinentia propriè, & ſimpliciter dicta; aliæ vero duæ differentiæ; vt ſunt incontinentia iræ, & incontinentia concupiſcentiæ beſtialis; verſans circà delectabila, quæ ſunt talia contra naturã non participant propriè perfectè, & abſolutè rationem incontinentiæ, ſed ſolum habent, quod ſint talia ſecundum quid. Et cum inter dictas ſpecies detur dictum diſcrimen; circà eas dubitatur; quænam illarum ſit gravior, ſeu maiorem malitiam continens ſecundum conſiderationem moralem.

NOTO Vltimo ex his, quæ adducit, & docet Ariſtoteles in vltima parte præſentis capitis, quod non eſt idem aliquid eſſe deterius, ſeu magis malitioſum; aut pravum, àc eſſe terribilius. Nàm pravitas, & malitia moralis videtur deſumi, ex maiori repugnantia poſsitiva ad rationem; ſeu ex maiori efficatia, & activitate ad operandum voluntariè contra eam; terribilitas autem videtur attendi ex feritate, aut diſtantia extrinſeca, quæ in ordine ad rationem, aut naturam humanam oſtenditur. Et cum poſsit componi, quod aliquid quaſi ab extrinſeco, & modo paſsivo oſtendat maiorem diſtantiam, & quaſi feritatem, aut diſſonantiam ad rationem, quàm aliud, quod ſit activè magis repugnans, & efficatius operans contra ipſam rationem; ſit conſequens, quod etiam poteſt optimè componi, & ſtare, quod ineſſe morali aliquid ſit minus malitioſum, & magis terri-

terribile in comparatione ad aliud, quod sit magis malitiosum, & magis terribile.

SIT Prima conclusio: facta comparatione inter incontinentiam iræ, & incontinentiam concupiscentiæ, peior & gravior est secundum suam propriam speciem, & rationem, incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ. Hæc conclusio non solum est expressa mens Aristotelis verum etiam in prima parte præsentis capitis illam prosequitur, & varijs rationibus probat, vt constat ex dictis in expositione, & exornatione eiusdem capitis. Et eam docet, & illustrat Angelicus Magister in hoc præsenti libro lectione 6. & in libro 3. Sententiarum distinctione 16. quæstione 1. articulo 2. & in disputatis, quæstione 15. de veritate, articulo 2. & 2.2. quæstione 156. articulo 4. vbi hæc habet. *Respondeo dicendum, quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Vno modo ex parte passionis, ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est, quàm incontinentia iræ: quia motus concupiscentiæ habet maiorem inordinationem, quàm motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit in septimo Æthicorum. Primo quidem, quia motus iræ participat aliqualiter rationem: scilicet iratus tendit ad vindicandam iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat. Sed non perfectè: quia non intendit debitum modum vindictæ, sed motus concupiscentiæ totaliter est secundùm sensum, & nullo modo secundum rationem. Secundo quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motus choleræ, quæ tendit ad iram. Vnde magis est impromptu, quod ille, qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quàm quod ille, qui est dispositus ad concupiscendum concupiscat. Vnde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi, quàm ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quærit manifestè operari, sed concupiscentia quærit latebras, & dolosè subintrat. Quarto quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantum ad malum, in quod quis incidit à ratione discedens. Et sic incontinentia iræ est vt plurimum grauior; quia ducit in ea, quæ pertinent ad proximi nocumentum.* Quibus verbis declarat Angelicus Magister sensum, in quo intelligenda, & tenenda est proposita conclusio; & illam integrè, seu quoad omnem eius partem, & assertionem convincit.

ET Vt proposita cõclusio debito modo percipiatur, probetur, & tueatur; animadvertendum est ex doctrina adducta Angelici Magistri; quod in ea continentur; aut debent proponi duæ partes secundum duas considerationes, & comparationes, quę fundantur in incontinentia iræ, & incontinentia concupiscentiæ. Nàm istæ duæ incontinentiæ possunt comparari præcisè ad passiones, quas connotant, & possunt comparari ad effectum, quem causant, aut quem per se loquendo, afferunt. Et secundum istas duas comparationes, & considerationes, dicimus in conclusione conformiter ad doctrinam Aristotelis, quod si incontinentia iræ, & incontinentia concupiscentiæ comparentur ad passiones, quas connotant, & considerentur per ordinem ad illas; hoc modo, seu secundum istam determinatam habitudinem, & considerationem: secundum se, & secundum suam speciem, peior, seu deterior est incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ. Si autem comparentur ad eventum, seu ad effectum, quem per se loquendo, aut ad minus plurimum afferunt, & causant, peior est incontinentia iræ, seu operari ex immoderata, & vehementi ira, quàm incontinentia concupiscentiæ.

ET Quod attinet ad primam partem propositæ conclusionis. Vltra rationes, quas exprimit, & prosequitur Philosophus in prima parte huius præsentis capitis, & quas illustrat Angelicus magister in relato textu, potest adhùc comprobari hæc pars aliquibus novis considerationibus. Et prima sit fundata in illo principio, quo vtitur Philosophus ad hoc ipsum suadendum: videlicet, quod illud, quod est magis naturale hominibus, seu maius fundamentum supponens in natura humana, ostendendo maiorem connexionem cum illa, videtur magis conforme ipsi naturæ, & minus repugnans illi, & rationi; ob quod debet esse minus pravum, seu vitiosum. Sed passiones attinentes ad partem irascibilem sunt magis conformes naturæ humanæ, & maiorem approximationem, & connexionem habentes cum illa, quàm passiones, seu affectus attinentes ad partem, seu appetitum concupiscibilem. Ergò considerando nudè, seu præcisè, & secundum

se

se passiones partis concupiscibilis, & irascibilis; magis conformes, & minus repugnantes sunt ipsi humanæ naturæ passiones appetitus irascibilis; quàm passiones attinentes ad partem, seu appetitum concupiscibilem. Maiorem huius ratiocinij sufficienter ostendimus, & demonstravimus in expositione litteræ textus. Et latè etiam eam demonstrat Aristoteles in superiori libro 3. capite 5. vbi ostendens, quod de ratione omnis habitus est, quod subdatur arbitrio humanæ voluntatis, sivè habitus sit virtuosus, sivè sit vitiosus; manifestat, quod defectus naturales, quantò magis naturales sunt, habent minorem subordinationem ad humanam voluntatem, & sunt minus vituperabiles, & habentes minus pravitatis aut malitiæ moralis. Et sic rectè inspecta certa est maior. Et minorem probo; illud quod per se pertinet ad principium magis innatum, seu magis intrinsecum, est immediatius respectu naturæ, videtur magis naturale, seu magis connexum, & fundans maiorem conformitatem cum natura, cui magis approximatur. Sed passiones irascibilis pertinent ad appetitum irascibilem, qui est principium operativum magis intrinsecum, & immediatius respectu humanæ naturæ, quâ appetitus concupiscibilis, ad quem pertinent concupiscentiæ; tum quia appetitus irascibilis residet in corde, qui est primum principium, seu radix vitæ; & appetitus concupiscibilis residet in hepate; in quo apparet aliqualis maior distantia ab origine vitæ, & à radicè, in qua consistit natura. Tum quia in linea vitali, quanto perfectiores sunt potentiæ; tanto immediatius comparantur ad animam, seu ad naturam. Et appetitus irascibilis est perfectior, seu præstantior potentia, quam appetitus concupiscibilis; vtpotè respiciens superius, & præstantius specificativum, nempe bonum, vt arduum, & vt ostendens specialem difficultatem superandam. Ergò passiones attinentes ad partem irascibilem habent maiorem approximationem, & connexionem cum natura humana, & sunt magis conformes ipsi, quam passiones attinentes ad partem concupiscibilem; & sic si præcisè, & secundum se considerentur, quantum ad propriam rationem, & speciem, omnes dictæ passiones humanæ, magis distantes, & maiorem repugnantiam fundantes respectu humanæ naturæ sunt illę, nempe attinentes ad partem concupiscibilem, quam passiones attinentes ad partē irascibilem; ac per consequens, incontinentia versans circà passiones partis irascibilis debet esse minus conformis, seu magis adversa, seu contraria respectu naturæ humanæ; quam incontinentia versans circà passiones partis irascibilis. Et sic peior debet esse illa, quàm ista.

DEINDE Suadetur eadem pars conclusionis in hunc modum. Cæteris paribus facta comparatione inter vitia; illud est peius vitium, quod fundat maiorem diuturnitatem, ob quod ostendit difficiliorem curationem, seu expulsionem. Sed comparando incontinentiam concupiscentiæ ad incontinentiam iræ, reperitur, quod incontinentia concupiscentiæ, ex se sit diuturnior, & magis irremediabilis, seu maiorem difficultatem ostendens ad hoc vt curetur, & expellatur quâ incontinentia iræ. Ergò considerando præcisè dictas incōtinentias secundum ordinem, seu habitudinem, quam fundant ad passiones, eis correspondentes, seu quas per se connotant peior est incōtinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ. Maior in primis est expressa doctrina Aristotelis, quam tradit, & qua vtitur in superiori libro 4. capite 1. ad probandum, quod avaritia est vitiū peius quàm prodigalitas, ex eo quod ex se, & attentis suis causis, & principijs est diuturnior, & difficiliorem expulsionē fundans, quàm prodigalitas. Quod amplius illustratur, & declaratur exēplo desumpto à morbis, seu ægritudinibus naturalibus; nam in linea corporali, seu naturali facta comparatione inter ægritudines, seu morbos, illa ægritudo est peior, quæ est magis diuturna, & difficiliorem admittens curationem. Et cum omne vitiū sit quidam morbus, seu ægritudo attinens ad lineam moralem; consequens est, quod illud vitium est peius intra eandem lineam, aut genus moris, quod affert maiorem diuturnitatem, & per se fundat, & ostendit difficiliorem remotionem, aut curationem. Et minorem probo ex præclara doctrina, quam tradit Angelicus Parens, & Magister 1.2. quæstione 25. articulo 1. in corpore, vbi comparans, & cōferens inter se, passiones appetitus irascibilis, & concupiscibilis ad resolvendum, & manifestandum, quænam ex eis sint priores; demonstrat, quod inter duas propositas lineas passionum datur hoc discrimen; scilicet; quod in linea irascibili omnes passiones habent rationem motus, seu viæ, & tendentiæ, vt apparet clarè,

eas

eas seorsim, & attentè meditando; nam passiones attinentes ad appetitum irascibilem sunt spes, timor, audatia, & ira, & omnes habent rationem motus, seu tendentiæ in aliquem terminum; spes quidem in bonum, quod speratur, timor autem ex se habet, quod sit quædam fuga mali, quod repræsentatur, vt futurum; & cum fuga sit motus; etiam timor, & etiam audatia, & tandem ira; cum sit appetitus vindictæ, per se habet, quod sit tendentia in vindictam. At vero in linea concupiscibili, etiam si aliquæ passiones habeant rationem motus, tamen aliquæ dantur, quæ habent rationem quietis, & exigunt, aut ostendunt permanentiam in operando circà proprium obiectum, vt apparet in delectatione, gaudio, & tristitia. Ex qua quidem doctrina sic argumentor, ad probandam minorem, cum enim incontinentia desumat determinationem, & specificationem ab eo, circà quod versatur; etiam desumit diuturnitatem, & dispositionem ad permanendum; & sic illa incontinentia, quæ versatur circà passiones magis permanentes, seu diuturnas, debet esse magis diuturna, seu permanens. Sed incontinentia concupiscentiæ versans circà passiones attinentes ad partem concupiscibilem versatur circà passiones magis permanentes, aut diuturnas, quàm incontinentia iræ versans per se circà passiones partis irascibilis. Ergò incontinentia concupiscentiæ habet ex se, & quantum ad habitudinem, quam dicit ad passiones legitimas, quas connotat quod sit magis diuturna, & difficiliorem remotionem, & curationem fundans quàm incontinentia iræ. Ac per consequens, secundum istam præcissam considerationem, peior, seu deterior est illa incontinentia concupiscentiæ, quàm ista incontinentia iræ.

SED Dices; quod etiam si in parte concupiscibili dentur aliquæ passiones, quæ ex se, & secundum suam propriam rationem fundent, aut habeant permanentiam, & quietem; tamen dantur plures, quę in motu consistunt. Et sic licet ex hac probatione suadeatur, quod incontinentia concupiscentiæ quantum ad aliquid, seu quantum ad aliquam partem; nempè secundum quod versatur circà passiones permanentes: & ex se afferentes diuturnitatem, sit magis incurabilis, & magis prava, quàm incontinentia iræ: tamen non sequitur, quod absolutè, & secundum ordinem, quem dicit ad omnes passiones partis concupiscibilis, debeat esse peior, quàm incontinentia iræ.

SED Contra hoc est; imprimis, quia adhùc admissa tota doctrina solutionis, adhuc in illa salvatur, quod ex vi traditæ probationis convincatur prima pars conclusionis propositæ. Quia in illa parte nõ asseritur vniversalitèr, quod incontinentia concupiscentiæ per ordinem, seu habitudinem, quam fundant ad omnes passiones existentes in appetitu concupiscibili debeat excedere in pravitate incontinentiam iræ; sed quod illam excedat per dictam habitudinem indefinitè sumptam. Quod in dicta doctrina verificatur. Deinde quia facta comparatione inter passiones attinentes ad duas lineas prædictas; scilicet ad appetitum irascibilem, & concupiscibilem, tales passiones taliter se habent, quod nulla ex passionibus appetitus concupiscibilis ordinatur tanquàm ad terminum ad passiones appetitus irascibilis, sed illæ, quæ intra partem irascibilem habent rationem motus, solum ordinantur tanquàm ad terminum, & propriè terminantur ad passiones permanẽtes eiusdem appetitus concupiscibilis; vt desiderium, seu cupiditas, ad delectationem. Et passiones partis irascibilis non terminantur ad aliquam passionem eiusdem lineæ, sed propriè, & per se ordinantur ad quietem attinentem ad passiones partis concupiscibilis, vt in relato loco vbi proximè docet Angelicus Magister. Ergò quies, & permanentia in attingendo proprium obiectum appetitus, mediantibus passionibus ad ipsum attinentibus absolutè, & simpliciter; magis pertinet, aut melius reperitur, & salvatur in appetitu concupiscibili ratione omnium suarum passionum, quam in appetitu irascibili; àc per consequens, absolutè loquendo, secundum ordinem, quem fundat ad passiones, quas respicit permanentior, magis diuturna, & incurabilis est incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ.

DEINDE Eadem pars conclusionis comprobatur, & confirmatur doctrina, quam tradit Angelicus Magister 1. 2. quæstione 46. articulo 4. vbi inquirens; vtrum ira sit cum ratione, resolvit hanc difficultatem, dicens in corpore articuli. *Ira est appetitus vindictæ; hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum. Vnde in septimo Æthicorum dicit Philosophus; quod*

sylle-

syllogizans conferendo, quoniam oportet totaliter oppugnare, irascitur confestim; conferre autem, & syllogizare est rationis. Et ideò ira est quodammodo cum ratione. Tunc sic; illud, quod est magis conforme rationi, est minus malum, quàm id, quod talem conformitatem non obtinet, aut observat. Sed ira, & excessus, aut incontinentia illius sunt quodammodo cum ratione, quod non attribuitur concupiscentiæ, & eius passionibus. Ergò minus mala est ira, & incontinentia ipsius, quàm excessus, & incontinentia attinens ad concupiscentiam.

SECVNDA Autem pars conclusionis propositæ, videlicet quod attendendo ad effectus, seu eventus, qui in plurimum, aut per se loquendo, subsequuntur ad incontinentiam; sit peior incontinentia iræ, quàm incontinentia cõcupiscentiæ, suadetur. Quia illud vitium incomparatione ad alia est peius quantũ ad effectum, qui per se est illativus maioris nocumenti in proximos. Sed ira excessiva, sicut requiritur ad incontinentiam illius, quantum est ex se, habet, quod sit illativa maioris nocumenti in proximos. Ergò considerando determinatè effectus, seu eventus, qui implurimum, aut per se loquendo, subsequuntur ad incontinentiam absolutè sumptam, peior est incontinentia iræ, quàm incontinentia cõcupiscentiæ. Maior patet, percurrendo vitia, & considerando, & comparando inter se effectus eis correspondentes. Et minorem probo: illud vitium est illativum maioris nocumenti in proximos, quod per se, aut est ablativũ, seu destructivum maioris boni, aut causativum, & illativum maioris mali. Sed ira excessiva, seu incontinentia iræ, per se loquendo, est ablativa, seu destructiva maioris boni proximorum, & causativa maioris mali quàm concupiscentia, seu incontinentia illius. Ergò incontinentia iræ habet quod sit illativa maioris nocumẽti in proximos, quàm incontinentia concupiscẽtiæ. Vltimam minorem probo; inter bona humana attinentia ad proximos, vt docet Philosophus in superiori libro primo capite octavo, potiora, & præstantiora sunt bona interna, quàm externa; & inter bona interna, quanto participant rationẽ bonorum magis interiorum, tanto sunt maiora, & magis appretiabilia. Vnde salus, integritas partium; vita, & huiusmodi sunt præstantiora inter bona humana, purè naturalia. Sed ira excandescens, & causans incontinentiam, per se loquendo, & vt implurim; habet, quod sit ablativa integritatis partium per mutilationem alicuius: aut aliquarum, nempè manus, pedis, brachij, aut alterius cuiuslibet partis, vt sæpissimè experitur in hominibus valde iratis, & ratione iræ acriter rixantibus, & etiam quod auferat salutem, & vitam; quod non causatur implurimum, & per se loquendo à concupiscentia, & incontinentia illius. Ergò incontinentia iræ, ratione excessivæ iræ quam connotat, per se loquendo, habet quod sit ablativa, seu destructiva maioris boni proximorum: & causativa maioris mali, quàm incontinentia concupiscentiæ, ac per consequens, etiam habet quod sit causativa maioris nocumenti in proximos; & peior quantum ad effectum.

DEINDE Suadetur conclusio ex doctrina, quam tradit Angelicus Patens 1.2. quæstione 48. articulo 3. vbi inquirens, vtrum ira maximè impediat vsum rationis, propositam difficultatem resolvit, dicens: *Quod mens, vel ratio, quando non vtatur organo corporali in suo proprio actu; tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato; necesse est, quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant; sicut patet in ebrietate, & somno. Dictum est autem, quod ira maximè facit perturbationem corporalem circà cor; ita vt etiam vsque ad exteriora membra deriuetur. Vnde ira inter cæteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis, secundum illud Psalmi 30. conturbatus est in ira oculus meus.* Tunc sic; facta comparatione inter vitia; cæteris paribus, illud vitium, quod magis perturbat, & impedit iudicium, & vsum rationis, habet peiorem effectum, quàm illud, quod similem perturbationem, aut impedimentum non affert, seu infert. Sed incontinentia vehementis iræ causat maiorem perturbationem in homine, & impedit vsum rationis magis, quàm incontinentia concupiscentiæ versans circà passiones appetitus concupiscibilis. *Vnde ira inter cæteras passiones manifestius impedit iudicium rationis.* Ergò considerando in incontinentia effectum ei correspondentem, peior effectus, per se loquendo, correspondẽs incontinentiæ iræ, quàm incontinentiæ concupiscentiæ. Ac per consequens, quantum ad effectum peior debet esse illa, quàm ista.

ET Tandem hoc ipsum confirmari potest ex doctrina D. Gregorij libro quin-

quinto moralium, capite 31. vbi inquit, quod ira intelligentiæ lucem subtrahit: cum mentem permovendo confundit. Ecce vbi attribuit D. Gregorius iræ, quod quando est vehemens, sicut contingit in incontinentia, subtrahat lucem rationis, & per commotionem corporalem confundat mentem. Sed concupiscentia, seu incontinentia illius, quantumvis magna sit, non potest in animo causare maiorem, aut peiorem effectum. Ergò attendendo ad effectum, quem causant, aut peior, aut ad minus æquè prava est incontinentia iræ, àc incontinentia concupiscentiæ.

SIT Secunda conclusio; comparando intra lineam concupiscentiæ, incontinentiam humanam versantem circà delectabilia exacta, aut conformia naturæ cum continentia ferina, seu bestiali versante circà delectabilia, & delectationes, quæ sunt contra naturam; quantum ad genus, seu considerationem moralem, peior est incontinentia humana, quàm incontinentia bestialis, etiam si terribilior sit ferina, quàm humana. Hęc conclusio continet duplicem partem suadendam. Et quoad vtranque est expressa Philosophi in secunda, & tertia parte præsentis capitis. Et suadetur deinde ratione, & quod attinet ad primam partem in qua asseritur, quod incontinentia humana sit peior, quàm incontinentia ferina; suadetur breviter aliquibus rationibus.

ET Prima nititur in animadversione quadam proposita in notabilibus pro decisione huius præsentis quæstionis; & superius in expositione litteræ textus, & in præcedentibus capitibus amplius expensa: videlicet quod istæ duæ incontinentiæ, de quibus loquitur, & procedit conclusio, taliter se habent, quod incontinentia humana est incontinentia simpliciter; incontinentia vero bestialis, solũ est incontinentia secundum quid. Ex qua doctrina, sic conficio primam probationem. In quacunque linea maius, & superius est id, quod habet esse tale simpliciter, quàm illud, quod participat tale esse secundum quid; & determinate in linea vitiorum peius est id, quod simpliciter habet esse in quocunque genere, quàm id, quod secundum quid est tale. Sed intra genus, seu lineam incontinentiæ concupiscentiæ, incontinentia humana habet esse simpliciter; & incontinentia ferina solum habet esse secundum quid. Ergò secundum considerationem moralem peior est incontinentia humana, quàm incontinentia ferina.

DEINDE Suadetur eadem pars conclusionis ratione fundata in doctrina, quam tradit Aristoteles in præcedenti capite quinto; vbi tradens divisionem delectabilium, indelectabilia, quæ sunt talia per conuenientiam, aut conformitatem ad naturam; per ordinem ad quæ desumitur incontinentia humana: & delectabilia contra naturam, circà quæ versatur incontinentia bestialis, seu ferina; docet, quod illa delectabilia humana, & incontinentia versans circà ea, habent causam magis humanam, seu procedentem cum maiori cognitione, & libertate, quàm delectabilia, & incontinentia ferina. Et ex hac doctrina sic conficio probationem; in linea vitiosa, seu vitiorum, quanto aliquod vitium est magis voluntarium, & maiori vtens libertate, cæteris paribus, est pravius, seu deterius, quàm illud, quod per se non continet, aut participat tantam voluntarietatem, & libertatem. Sed incontinentia humana versans circà delectabilia connaturalia, seu quæ sunt conformia naturæ humanæ, est magis spontanea, continens maiorem voluntarietatem, & gaudens maiori libertate, quàm incontinentia ferina; cum illa conservet esse humanum, & per se loquendo, solum procedat à causis humanis, & dependeat ab illis; ista vero; nempe incontinentia ferina plurimum dependeat, aut procedat à causis naturalibus, vt à morbis, consuetudine, complexione corporis, & alijs, quæ insinuat Philosophus in dicto capite quinto. Ergò incontinentia humana est peior intra genus moris, quàm incontinentia ferina.

SECVNDA Autem pars conclusionis, suadetur brevitèr, quia præter quàm quod est expressa Aristotelis sufficientèr eam convincit Philosophus in tertia parte huius præsentis capitis; vt constat ex duabus rationibus propositis in expositione eiusdem partis. Et pro nunc probatur sic: illud est terribilius alio quod affert, aut causat maiorem orrorẽ, & aversionem. Sed incontinentia bestialis ex se habet inferre, & causare maiorem errorem, & aversionem, quã incõtinentia humana; vt clarè apparet omnibus sanæ mentis meditantibus, seu attentè considerantibus vtranque dictam incontinentiam. Ergò etiam si incontinentia bestialis includat minus mali-

malitiæ, quàm incontinentia humana; tamen est terribilior illa.

§.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur; contra primam partem primæ conclusionis ad probandum, quod adhuc considerando, & comparando præcisè incõtinentiam per ordinẽ ad passiones, quas connotat; sit peior, seu gravior, & deterior incontinentia iræ, quàm concupiscentiæ. Et primum argumentum fundatur in quadã doctrina, quam tradit Aristoteles in capite septimo sequenti, dum ait. *Non est enim mirum, si quis à vehementibus, & exuperantibus, aut voluptatibus, aut doloribus vincitur, quin ignoscendum est, si resistens vincitur tandem.* Ex qua doctrina tale argumentum conficitur. Illud vitiũ est minus grave, & minorem malitiam continens, quod est magis dignum venia; vt per se patet; sed incontinentia concupiscentiæ versans circà magnas voluptates, seu delectationes, & dolores, est magis digna venia, quam incontinentia iræ; & minorem admirationem afferens; quià non est mirum, seu admiratione dignum, quod quis resistens à magnis delectationibus, seu doloribus vincatur, sed potius est ei ignoscẽdum; quod non attribuitur iræ, & eiusdem iræ incõtinentiæ. Ergò considerando, & comparando incontinentiam absolutè sumptã ad passiones humanas, quas connotat, minus gravis, & minorem malitiam continens videtur incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ, àc per consequens deterior est ista, quàm illa.

SECVNDO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur ex alia doctrina, quam tradit idem Philosophus in superiori libro secundo, capite tertio, vbi dicit: *Difficilius est etiam (vt Heraclito placet) voluptati repugnare, quàm iræ.* Tunc sic: illud vitium est maius, & gravius, cuius operationes sunt magis culpabiles. Sed operationes attinentes ad incontinentiam iræ sunt magis culpabiles, quàm operationes attinentes ad incontinentiam concupiscentiæ. Ergò gravius, & peius vitium est incontinentia iræ quam incontinentia cõcupiscentiæ. Maior patet, & minorem probo, culpabilius est in eo, qui debet constantèr resistere, vinci, aut sucumbere ei, cui facilius potest resisti, quàm sucumbere, & superari ab eo, cui difficilius potest ostendi resistentia. Sed difficilius est resistere delectationibus concupiscentiæ, quàm motibus, seu affectibus iræ; vt expressè docet Aristoteles in relato textu. Ergò operationes attinentes ad incontinentiam iræ sunt magis culpabiles, quàm operationes attinentes ad incontinentiam concupiscentiæ. Ac per consequens, gravius, & deterius vitium est incontinentia iræ, quàm incontinentia concupiscentiæ.

TERTIO Arguitur, tantò aliquod peccatum est maius, & gravius, quantò cæteris paribus, est magis voluntarium. Sed peccatum attinens ad incontinentiam iræ est magis voluntarium, quàm peccatum attinens ad incontinentiam concupiscentiæ. Ergò peior est incontinentia iræ, quàm incontinentia concupiscentiæ. Maior patet: quia in tantum aliquid inordinatum est peccatum, in quantum est voluntarium, & sicut se habet simpliciter ad simpliciter; ità magis ad magis. Et minorem probo; cum enim voluntarium sit illud, quod est à principio intrinseco cum cognitione, vt docet Aristoteles insuperiori libro tertio, capite 1. Illud videtur esse magis voluntarium, quod procedit à principio intrinseco, habet procedere ex maiori cognitione, quam actus incontinentiæ concupiscentiæ, siquidem vt Aristoteles docet in hoc præsenti capite sexto, ira audit rationem, & sic procedit ex aliquali cognitione intellectiva, quod non videtur habere incontinentia concupiscentiæ; ex eo quod vt testatur ipse Philosophus, concupiscentia, aut non audit, aut non ità attentè attendit ad rationem sicut ira. Peccatum attinens ad incontinentiam iræ est magis voluntarium, quàm peccatum incontinentiæ concupiscentiæ, & sic peior debet esse intrà moralem considerationem incontinentia iræ, quàm incontinentia concupiscentiæ.

QVARTO Arguitur, tanto aliquod vitium videtur esse peius, quanto maiorem affert, seu infert damnum, aut de perditionem. Sed incontinentia iræ affert, seu infert maius damnum, seu de perditionem, quam incontinentia concupiscentiæ. Ergò peius, seu deterius est incontinentia iræ, quam incontinentia concupiscentiæ. Maior apparet certa; quia sicut de ratione virtutis est, quod faciat bonum habentem ipsam, & benè operan-

operantem; ita vt quantò præstantior est virtus: tantò meliorem operationem eliciat,& maius bonum conferat,aut causet; ita per oppositum, de ratione vitij est quod faciat, seu constituat habentem pravum, & pravè operantem; ita vt quantò iniquius operatur, seu maius damnum,& deperditionem infert;tantò vitium sit gravius. Et minorem probo; tantò aliquod vitium affert, seu infert maiorem deperditionem,quantò est periculosius, seu ad maius periculum adducit;quià periculum habet annexam deperditionem;iuxta illud Ecclesiastici tertio,qui amat periculum,peribit in eo.Sed incontinentia iræ est periculosior, quàm incontinentia concupiscentiæ, cum perducat, seu inducat in homicidium,quod est maius peccatum, quàm adulterium ad quod inducit incontinentia concupiscentiæ. Ergò incontinentia iræ affert, seu infert maius damnum, quàm incontinentia concupiscentiæ:& sic est peior illa.

QVINTO Arguitur; ira est fundamentum maioris in ordinationis, & vitiositatis, quàm concupiscentia. Ergò incontinentia versans circà iram est vitium gravius, & peius, quàm incontinentia versans circà concupiscentiam.Consequentia apparet certa, & antecedens probo; illud vitium suprà quod fundantur, seu ad quod consequuntur cætera alia vitia, est maius fundamentum in ordinationis, & vitiositatis, quàm illa vitia, in quibus non reperitur, quod fundent talem inordinationem, aut vitiositatem. Sed suprà iram fundantur, seu ad ipsam iram consequuntur cætera alia vitia; & exclusio omnium humanarum virtutum;vt constat ex eo, quod habetur super illud Proverbiorum vigesimum nonum vbi circà illa verba; *Vir iracundus provocat rixas*:dicit Glossa; *Ianua omnium vitiorum est iracundia,qua clausa virtutibus, intrinsecus debetur quies; aperta ad omne facinus armabitur animus.* Quod nõ attribuitur concupiscentiæ. Ergò ira ex se habet, quod sit fundamentum maioris inordinationis, & vitiositatis, quàm concupiscentia. Et consequenter,attendendo precisè ad passiones,quas connotat,seu ad quas fundat, & dicit habitudinem incontinentia, peius,&gravius vitium constituit incontinentia attinens ad iram, seu versans circà eam,quàm incontinentia concupiscentiæ.

SEXTO Arguitur: sicut virtutes ostendunt dignitatem, seu excellentiam per ordinem ad subiectum, quod per se respiciunt: ita vt quantò subiectum, cui adhæret, aut cui correspondet virtus; est præstantius, tanto etiam virtus est superior, & nobilior; vt apparet in virtutibus cardinalibus comparatis, aut consideratis per ordinem ad proprias potentias,quas respiciunt, vt subiecta: ita similiter vitia videntur desumere gravitatem, & magnitudinem, ex dignitate, aut præstantia potentiæ, cui adhærent. Sed incontinentia iræ respicit præstantius subiectum, quàm incontinentia concupiscentiæ, cum ira, & eius incontinentia, videatur pertinere ad appetitum irascibilem, qui est superior potentia, quàm appetitus concupiscibilis, ad quem pertinet incontinentia concupiscentiæ. Ergò gravius, & deterius vitium constituit incontinentia versans circà iram, quàm incontinentia versans circà concupiscentiam.

SEPTIMO Arguitur; illa incontinentia secundum suum esse habituale vitiosum, est peior, quæ versatur circà peiorem passionem humanam. Sed incontinentia iræ versatur circa peiorem passionem humanam, quàm incontinentia concupiscentiæ Ergò peius, & gravius vitium constituit, & est incontinentia versans circà iram quàm incontinentia versans circà concupiscentiam. Maior patet, & minorem probo; illa passio est peior, quæ ex se habet repugnare præstantiori bono, impediendo consecutionem, aut conservationem illius. Sed ira ex se habet repugnare, & impedire consecutionem, aut conservationem maioris boni, quàm concupiscentia: cum ira excessiva, circà quam propriè versatur incontinentia iræ, per se formaliter, & directè adversetur bono arduo, & excellenti correspondente, vt formale obiectum appetitui irascibili,inquo ineſt, aut subiectatur ira; & concupiscentia, & cæteræ aliæ passiones attinentes ad partem concupiscibilem, solum adversentur, seu contrarientur bono communiter dicto,quod est legitimum obiectum eiusdem appetitus concupiscibilis. Ergò incontinentia irę versatur circà peiorem passionem humanam quàm incontinentia concupiscentiæ. Et consequenter, peius, & gravius vitium debet constituere illa incontinentia iræ,

quàm ista, quæ attinet ad concupiscentiam.

Octavo arguitur; & præcedens argumentum aliquo modo confirmatur: illa incontinentia (per ordinem ad passiones humanas) videtur esse maior, quæ versatur circà maiorem passionem. Sed ira inter omnes alias humanas passiones videtur esse maior. Ergò incontinentia versans circà iram debet etiam esse maior, & magis gravis, quàm alia incontinentia versans circà delectabilia, & passiones concupiscentiæ. Maior apparet certa. Et minorem probo; facta comparatione inter passiones humanas illa videtur esse maior, seu superior, & magis vigens, quàm aliæ, quæ non respicit, aut cui non correspondet contrarium, à quo reprimatur, & minoretur. Sed cum omnes aliæ humanæ passiones habeant contrarium, à quo reprimantur, & minorentur, seu remitantur, sola ira est, cui non correspondet aliqua alia passio contraria. Vt constat omnes illas considerando. Ergò inter humanas passiones ira videtur esse maior. Et consequenter incontinentia versans circà eandem iram debet esse maior, & gravior, quàm incontinentia versans circà passiones concupiscentiæ.

NONO Arguitur, ex doctrinâ, quam tradit Aristoteles in superiori libro secundo capite 5. vbi docet, quod affectibus, seu passionibus, non laudamur, neque vituperamur. Ex qua doctrina sic argumentor: in linea morali proprium est, quod ratione boni moralis homines laudentur, & ratione mali moralis vituperentur. Sed ratione passionum humanarum homines nec laudantur, nec vituperantur. Ergò humanæ passiones, ex se non habent, quod sint bonæ, nec malæ. Sed eo ipso, quod ipsæ, per se non sint bonæ, nec malæ, non possunt incontinentiæ habere excessum gravitatis, seu malitiæ per ordinem ad eas; siquidem nihil potest conferre, aut communicare id, quod in se non habet. Ergò incontinentia concupiscentiæ non potest habere excessum gravitatis, aut malitiæ; respectu incontinentiæ iræ, ex eo quod versetur circà determinatas passiones pertinentes ad appetitum concupiscibilem, & incontinentia iræ versatur circà iram, quæ est passio appetitus irascibilis.

DECIMO Arguitur, omnes humanæ passiones determinatè videntur esse aliquid malum, tum quia vt docet D. Augustinus libro 9. de Ciuitate Dei capitè quarto, & libro vigesimo quarto, capite nono; passiones animæ vocantur morbi, & perturbationes ipsius animæ; & passio, & perturbatio animæ est quoddam malum. Tùm quia illas vocat Apostolus capite octavo ad Romanos: *Passiones peccatorum.* Et cum peccatum, & omne id, quod cum eo connectitur sit malum; etiam omnes passiones videntur, quod sint malæ moralitèr. Sed omne malum morale habet æqualitatem in ratione malitiæ, & pravitatis; ex eo quod malum consistit in carentia rectitudinis, seu in privatione bonitatis, & omnes privationes sunt æquales; ità vt non detur vna privatio maior altera. Ergò omnes humanæ passiones habent æqualitatem in ratione malitiæ moralis: & sic per præcissum respectum ad passionem, seu ad humanas passiones non potest salvari, quod incontinentia concupiscentiæ sit gravior, & peior, quàm incontinentia iræ.

VNDECIMO Arguitur, & præcedentia argumenta confirmantur. Bonum, & malum morale attenduntur secundum rationem; ita vt deficiente ratione, nulla bonitas, aut malitia moralis possit intervenire. Sed humanæ passiones sunt extra lineam rationis; cum ratio solùm pertineat ad partem spiritualem; & omnes passiones sint motus attinentes ad partem sensitivam. Ergò in passionibus humanis non potest propriè reperiri bonitas, aut malitia moralis. Ergò per ordinem ad illas præcisè non possunt vitia desumere incrementum malitiæ, & sic non rectè asseritur in prima parte primæ conclusionis, quod incontinentia concupiscentiæ est gravior, quàm incontinentia iræ; ex eo quod versantur circà graviores passiones; nempè circà iram, quæ est passio attinens ad appetitum irascibilem.

DVODECIMO Arguitur; ira non videtur habere rationem humanæ passionis. Ergò per hoc præcisè quod incontinentia comparetur ad passiones, non potest salvari, aut verificari, quod incontinentia concupiscentiæ sit gravior, aut deterior, quàm incontinentia iræ. Antecedens probo; in ira non dantur ea, quę sunt de ratione humanæ

manæ paſsionis. Ergò ira non eſt paſsio humana. Probo antecedens. De ratione humanæ paſsionis eſt: quod habeat contrarium: vt apparet cæteras alias humanas paſsiones percurrendo, & conſiderando. Sed ira non reſpicit aliquam paſsionem, reſpectu cuius fundet, aut habeat contrarietatem. Ergò in ira non dantur ea, quæ ſunt de ratione humanæ paſsionis, nec poteſt eſſe paſsio humana. Ac per conſequens, non poteſt ſalvari, quod ex vi comparationis, ſeu habitudinis, quam fundat incontinentia abſolutè ſumpta reſpectu humanarum paſsionum; incontinentia concupiſcentiæ habeat, quod ſit gravior, & peior, quàm incontinentia iræ.

DECIMO Tertio arguitur, ſi propter aliquam cauſam incontinentia iræ eſſet minus mala, & gravis, quàm incontinentia concupiſcentiæ; maximè quia ira eſt magis cum ratione, aut magis audit, & ſequitur rationem, quàm concupiſcentia. Sed ira nullo modo videtur ſequi, aut audire rationem. Ergò nullum datur fundamentum ad aſſerendum, & inſiſtendum in eo, quod incontinentia iræ ſit minus malitioſa, aut gravis, quam incontinentia concupiſcentiæ. Maior conſtat ex probationibus adductis pro ſuadenda prima parte primæ concluſionis; & minorem probo; tùm quia ira pertinet ad appetitum ſenſitivum. Et appetitus ſenſitivus nullo modo habet ſequi rationem. Tum quià ira quantùm ad ſubſtantiam, & eſſe ſpecificum reperitur in brutis animantibus: & bruta animantia nullo modo ſequuntur rationem. Tùm quià ebrietas habet ligare, ſeu impedire rationem; & ſimul augere iram. Ergò ira ex ſe non habet audire, aut ſequi rationem, magis quàm concupiſcentia; àc per conſequens, nulla datur cauſa, aut legitimum fundamentum ad inſiſtendum in eo, quod incontinentia concupiſcentiæ ſit peior, quàm incontinentia iræ.

DECIMO Quarto arguitur; quantò aliquod vitium eſt magis contrarium naturæ humanæ, ſeu rationali; tantò videtur eſſe maius, & gravius. Sed incontinentia verſans circa iram; videtur eſſe magis contraria naturæ humanæ, ſeu rationali, quàm incontinentia verſans circà concupiſcentiam. Ergò gravius vitium debet conſtituere illa, quàm iſta. Maior patet: quià intantum aliqua humana facultas habet eſſe vitioſum, inquantum oſtendit, aut habet contrarietatem ad naturam humanam; quarè tantò debet vitium eſſe maius, & gravius, quantò eſt magis contrarium ipſi humanæ naturæ. Et minorem probo; proprium enim hominis eſt, quod ſecundum ſuam naturam ſit animal manſuetum. Sed ira directè contrariatur manſuetudini. Ergò ira, & incontinentia illius directè contrariantur naturæ rationali, ſeu humanæ. Sed hoc non reperitur inconcupiſcentia. Ergò incontinentia verſans circa iram, eſt magis contraria naturæ rationali, quàm incontinentia verſans circà concupiſcentiam. Et ſic debet conſtituere gravius vitium illa, quàm iſta.

DECIMO Quinto arguitur contrà ſecundam partem primæ concluſionis ad probandum, quod ſi attendamus ad effectum, vel effectus quos cauſat incontinentia abſolutè ſumpta, non ſit peior, aut deterior incontinentia iræ, quàm incontinentia concupiſcentiæ. Illud vitium incomparatione ad effectus eſt peius alijs, quod cauſat peiorem effectum, non per accidens, ſed per ſe. Sed incontinentia iræ per ſe non habet cauſare peiorem effectum, quàm incontinentia concupiſcentiæ; ſed potius meliorem. Ergò conſiderando dictas incontinentias per ordinem ad ſuos proprios effectus, non habet incontinentia iræ, quod ſit peior, quàm incontinentia concupiſcentiæ. Maior patet, & minorem probo: ira, & incontinentia illius habent tendere ad ſumendam vindictam obſervando aliquam conformitatem cum recta ratione, & audiendo illam; & aliàs concupiſcentia, & eius incontinentia non habent procedere hoc modo, ſed multoties, aut implurimum obſcurando rationem, & obcecando eam. Sed peior modus operandi moraliter; & peior effectus eſt ille, qui cauſatur cum omnimoda averſione, aut diſtantia à recta ratione, quàm ille, qui efficitur cum aliquali ſubordinatione, aut conformitate ad ipſam. Ergò per ſe loquendo, peiorem, aut deteriorem effectum habet cauſare incontinentia concupiſcentiæ, quàm incontinentia iræ; & ſic conſiderando dictas incontinentias per ordinem ad effectus, deterior eſt incontinentia concupiſcentiæ, quam incontinentia iræ.

DECIMO Sexto arguitur; ſi propter aliquam rationem incontinentia iræ conſiderata per ordinem ad effectum, eſſet peior, quàm incontinentia cõcupiſcentiæ: maximè quià incontinentia iræ, inducit, ſeu adducit ad mortem. Sed ex hoc non convincitur, quod incõtinentia iræ per ordinem ad effectum conſtituat deterius vitium, quàm incontinentia concupiſcentiæ. Ergò non datur legitimum fundamentum ad inſiſtendum in eo, quod illa incontinentia conſtituat peius vitium: quàm iſta. Maior conſtat ex probationibus adductis ad ſuadendam ſecundam partem primæ concluſionis, & minorem probo: gravitas, ſeu augmentũ ſpecificum habituum, ſeu vitiorum per ordinem ad effectus eis correſpondentes non deſumitur ex eventibus, ſeu effectibus, qui per accidens, & raro contingunt: ſed ex illis effectibus, qui in plurimum, & per ſe loquendo ad talia vitia ſequuntur. Sed caſus deveniendi ad executionem mortis raro, & per accidens ſequitur ad iram, ſeu ad incontinentiam illius. Ergò ex eo quod ad incontinentiam iræ aliquando ſequatur mors non convincitur, quod per ordinem ad effectum incontinentia iræ conſtituat deterius vitium, quàm incontinentia concupiſcentiæ; & ſic ſinè fundamento ſtatuitur ſecunda pars primæ concluſionis.

DECIMO Septimo arguitur; ille habitus, qui exercet actus minus vituperabiles; ſeu cauſat effectus magis plauſibiles, admirabiles, & iucundiores eſt minus malus, quàm alius, qui non elicit ſimiles actus, aut cauſat, vel præſtat æquales effectus. Sed incontinentia iræ eſt habitus exercens actus minus vituperabiles, & cauſat effectus magis plauſibiles, admirabiles, & iucundos, quàm incontinentia concupiſcentiæ. Ergò conſiderando, & comparando incontinentias per ordinem ad proprios effectus minus mala, & minus gravis apparet incontinentia iræ, quàm incontinentia concupiſcentiæ. Maior videtur certa, & minorem probo; ira enim, & ſpecialiter quando eſt maxima, ſicut requiritur ad incontinentiam, habet cauſare non ſolum fervorem in corde, oſtendendo ſuam vim in parte iraſcibili; verum etiam cauſat maximam delectationem in parte concupiſcibili; vnde Philoſophus libro ſecundo Rhetoricæ, capite tertio inducit Proverbium, dicens: *Quod ira multo dulcior melle diſtillante in pectoribus virorum creſcit.* Sed iſti ſunt effectus iucundiſsimi, & admirabiles, qui nec attribuuntur, nec videntur attinere ad incontinentiam concupiſcentiæ. Ergò meliores ſunt effectus correſpondentes incontinentiæ iræ, quàm illi, qui correſpondent concupiſcentiæ: ac per conſequens, per ordinem ad effectus minus prava videtur eſſe illa incontinentia, quàm iſta.

DECIMO Octavo arguitur; illa facultas humana operativa, quæ in comparatione ad aliam taliter ſe habet, quod eius denominatio, & modus operandi aliqualiter, ſaltim per annalogiam, & methaphorã dicitur de Deo; abſque eo quod alia facultas vllo modo poſsit Deo attribui, eſt melior, aut ſi pertinet ſecundum aliquam rationem ad lineam mali, eſt minus mala, quàm illa: quæ nullo modo poteſt de Deo dici. Sed ira magna, quæ in hominibus ſolet eſſe cauſa incontinentiæ, & effectus maximæ iræ, multoties attribuitur Deo in Sacris Litteris. Vt conſtat ſpecialiter ex Pſalmis; abſque eo quod non ſolum incontinentia concupiſcentiæ, verum etiam nec ipſa concupiſcentia poſſit attribui Deo. Ergò comparando inter ſe incontinentiam concupiſcentiæ, & incontinentiam iræ, taliter ſe habet, quod incontinentia iræ non ſolum eſt minus mala, quàm incontinentia concupiſcentiæ ſecundum ſe, & per ordinem ad paſsiones; verum etiam ſecundum comparationem ad effectum.

DECIMO Nono arguitur; contra ſecundam concluſionem, & ſpecialiter contra primam partem illius ad probandum, quod intra lineam concupiſcentiæ non ſit deterior incontinentia humana; quàm beſtialis. In genere moris, quanto aliquid magis adverſatur naturæ rationali, quatenus rationalis eſt, tanto eſt magis pravum, ſeu deterius: ſiquidem de ratione vitij eſt, quod ſit contrarium naturæ rationali, vt rationali. Sed incontinentia ferina, ſeu beſtialis habet maiorem contrarietatem ad naturam rationalem, quàm incontinentia humana, quę ex eo quod humana eſt, dicit, aut exprimit eſſe rationale, ſeu aliquam conformitatem ad rationem. Ergò gravior, & peior eſt, quantum ad moralem conſiderationem incontinentia ferina, quàm incontinentia humana.

VIGE-

VIGESIMO Arguitur, intrà lineam viriorum illud est peius, quod ostendit esse irremediabilius, seu difficiliorem habens curationem. Sed incontinentia ferina ex se habet, quod sit vitium irremediabilius, seu habens difficiliorem curationem, & emendationem, quàm incontinentia humana: Ergò deterius vitium, seu magis malitiosum constituit incontinentia ferina, quàm incontinentia humana. Maior continet expressam doctrinam Aristotelis, & etiam constat ex eo, quod quodlibet vitium est quidam morbus moralis, & inquocunque genere morborum; quantò aliquis est incurabilior, tantò est gravior, & peior. Et minorem probo: tanto aliquod vitium habet, quod sit irremediabilius, quanto supponit maiorem corruptionem in natura humana, seu ipsam naturam humanam magis corruptam, & defectuosam. Sed incontinentia ferina, seu bestialis supponit naturam humanam magis corruptam, & defectuosam à modo connaturali operandi, quàm incontinentia humana, quæ non extrahit hominem à modo proprio humano. Ergò incontinentia ferina ex se habet, quod sit vitium irremediabilius, seu habens difficiliorem emendationem, & curationem, quàm incontinentia humana. Et sic gravius, & deterius vitium constituit illa incontinentia ferina, quàm ista incontinentia humana.

VIGESIMO Primo arguitur, maior, & excellentior, & multò perfectior, est virtus heroica, quàm virtus communitèr dicta; vt patet assignando vtrunque, seu statum vtriusque. Ergò per oppositum, peius, & multò gravius debet esse incontinentia ferina, quàm incontinentia humana. Antecedens est manifestum, & consequentiam probo: ex doctrina, quam tradit Philosophus insuperiori capite 1. huius præsentis libri septimi; vbi indicat, quod vitium ferinum, seu bestiale est proprium, & legitimum contrarium respectu virtutis heroicæ. Ex qua quidem doctrina sic formo, probationem: secundum correspondentiam, quam fundant, & habent vitia respectu virtutum, sic participant gravitatem, & malitiam; ita vt quantò maior est virtus, cui vitium repugnat; tantò maius est vitium repugnans. Sed incontinentia humana videtur habere rationem vitij communiter dicti, fundantis contrarietatem ad similem virtutem, & incontinentia ferina est quoddam vitium extraordinarium fundans oppositionem cum virtute heroica, quæ est maxima virtus, aut manifestat statum perfectissimum virtutum. Ergò intra lineam vitiosam, seu vitiorum peior, & multò gravior debet esse incontinentia ferina, quàm incontinentia humana communiter dicta.

VIGESIMO Secundo arguitur, cùm vitium in genere moris dicat contrapositiònem ad rationem; tantò aliquod vitium debet esse maius, quanto apparet magis irrationabile. Sed incontinentia ferina, cum per se ostendat modum procedendi, seu operandi bestiarum, habet quod sit magis irrationalis, quàm incontinentia humana. Ergò incontinentia ferina constituit peius, & gravius vitium, quàm incontinentia humana communiter dicta, & versans circa delectationes, quæ sunt conformes naturæ.

VIGESIMO Tertio arguitur contra secũdam partem secundæ conclusionis ad probandum, quod incontinentia ferina, seu bestialis non constituat vitium terribilius, quam incontinentia humana. Intantum aliquod vitium habet, quod sit terribile, inquantum est malum, & sic quantò aliquid vitium fuerit peius: tantò videtur esse terribilius. Sed peius vitium constituit incontinentia humana, quàm incontinentia ferina, vt in prima parte conclusionis est assertum. Ergò etiam debet incontinentia humana constituere vitium terribilius, quàm incontinentia bestialis, seu ferina, & non econverso.

DENIQVE Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; ex eo aliquid apparet terribile, & vt terribile concipitur, & habetur; quià est inflictivum mali. Ergò illud, quod est inflictivum maioris mali, & vt tale cognoscitur, debet esse terribilius. Sed incontinentia humana est inflictiva maioris mali, quàm incontinentia ferina. Ergò est terribilior. Minorem probo; intantum aliquid est inflictivum maioris mali. Inquantum illud continet. Sed incontinentia humana continet maius malum, quàm ferina: cum sit peior illa. Ergò incontinentia humana est inflictiva maioris nocumenti, quàm incontinentia ferina. Ac per consequens, est terribilior.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, concedendo maiorẽ, & negando minorem. Et ad probationem in-

cluſam in ipſa minori negata, dico; quod in illo loco declarat Philoſophus, quod attinet ad incontinentiam concupiſcentiæ ſecundum ſe ſumptam, & abſolutè conſideratam, non autem ad incontinẽtiam concupiſcentiæ in comparatione ad incontinentiam iræ; nàm etiam ſi illi incontinentiæ attribuat Ariſtoteles, quod ſit digna venia: quià non eſt mirum, quod homines vincantur, aut à vehementibus, & exuperantibus voluptatibus, aut ab exceſsivis doloribus; tamen non negat, quod ſecumbere, aut vinci à vehementi ira ſit magis dignum venia, & continens, aut indicans minus malitiæ. Et ſic conformiter ad omnem doctrinam Ariſtotelis ſalvatur ſemper, quod incontinentia iræ ſit vitium habens minorem malitiam, & gravitatem, quàm incontinentia concupiſcentiæ.

AD Secundum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem concedo etiam maiorem, & diſtinguo minorem. Sed difficilius eſt, reſiſtere delectationibus concupiſcentiæ, quàm motibus, ſeu affectibus iræ, diſtinguo minorem; ſecundum quid, hoc eſt, ſecundum aliquam rationem, aut conſiderationem, concedo minorem. Eſt difficilius abſolute, & ſecundum omnem rationem, aut conſiderationem, nego minorem; & conſequentiam. Quia etiam ſi extenſivè, & quantum ad diuturnitatem temporis ſit difficilius reſiſtere voluptatibus, ſeu delectationibus, quàm iræ, ex eo quod per ſe loquendo, concupiſcentia eſt magis permanens, & diuturna, quàm ira; tamen intenſivè, aut quaſi intenſivè, attendendo ad vim, ſeu impetum paſsionum, difficilius eſt repugnare iræ, quàm concupiſcentiæ; quare minus culpabile eſt ſucumbere iræ, aut vinci ab ipſa ira, quàm à concupiſcentia. Ob quod incontinentia iræ continet minus pravitatis, & conſtituit vitium minus grave, quàm incontinentia concupiſcentiæ. Vnde Angelicus Magiſter proponens hoc argumentum 2. 2. quæſtione 156. articulo quarto reſpondet. *Ad primum dicendum, quod difficilius eſt aſsiduè pugnare contra delectationes, quam contra iram. Quia concupiſcentia eſt magis continua. Sed ad horam difficilius eſt reſiſtere iræ propter eius impetum.*

AD Tertium argumentum reſpondetur, concedendo maiorem. & negãdo minorẽ, & ad probationẽ: omiſſa maiori, & minori, nego conſequẽtiam. Quia adhùc admiſſo, quod in incõtinentia iræ detur maius voluntarium, quã in incontinentia concupiſcentiæ; tamen ex hoc non convincitur, quod ſit maius, aut peius vitium abſolutè, ſed ſolum ſecundum quid; quià ſuppoſito exceſſu voluntarietatis, remanet locus ad hoc vt ex alijs quam pluribus capitibus incontinentia concupiſcentiæ excedat ſimpliciter in gravitate incontinentiam iræ. Secundo conceſſa maiori in probatione propoſita, nego minorem. Quia quanvis ira ex ſe, & quantum ad ſuam naturam, & ſtatum priorem, ſeu initiativum conſiderata habeat maiorem propenſionem ad audiendam, & ſequendam rationem, quàm concupiſcentia; tamen ſemel accenſa ira, & perveniens ad ſtatum cauſandi incontinentiam, minus participat cognitionis, quàm concupiſcentia. Vnde D. Thom. vbi ſupra in ſolutione ad ſecundum ait. *Quod concupiſcentia dicitur eſſe ſine ratione: non quia totaliter auferat iudicium rationis. Sed quia in nullo procedit ſecundum iudicium rationis, & ex hoc eſt turpior.* Itaque abſolutè loquendo, non aufertur à concupiſcentia, quod conſervet maiorem cognitionem, quàm ira, & quòd ſit magis voluntaria, quanvis illa maior cognitio habeat, aut cauſet in effectu maiorem diſſonantiam ad rectam rationem, quàm ira.

AD Quartum argumẽtum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; tanto aliquod vitium videtur eſſe maius, ſeu peius, quanto affert maiorem damnum, aut deperditionem, diſtinguo maiorem. Si malitia, ſeu pravitas vitij conſideretur quantum ad eventum, ſeu effectum, ad quem poteſt pervenire, concedo maiorem. Si conſideretur quantum ad ſpeciem, ſeu eſſe ſpecificum, & ſpecialitèr ſecundum habitudinem ad obiectum, ſeu materiam, quam concernit, & circà quam per ſe verſatur vitium, nego maiorem. Et omiſſa minori, diſtinguo conſequens. Ergò peius, & deterius vitium eſt incontinentia iræ, quam incontinentia concupiſcentiæ, diſtinguo; quantum ad effectum, ſeu eventum, ad quem ſolet pervenire, concedo conſequentiam. Quantum adeſſe ſpecificum, aut præciſſam habitudinem, quam dicit incontinentia ad paſsiones, quas concernit, nego conſequentiam.

AD Quintum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem omiſſa maiori, nego minorem. Quia intantum iræ, ſeu iracundiæ

diæ attribuitur; quod sit ianua omnium aliorum vitiorum; in quantum constituit vitium capitale, quod se habet, tanquam radix, aut fundamentum aliorum vitiorum, & cum intrà concupiscentiam non solum reperiatur vnicum vitium capitale, sed duplex; scilicet gula, & luxuria; consequens est, quod maius fundamentũ in ordinationis, defectus, & vitiositatis detur inconcupiscentia, & in incontinentia versante circà illam, quàm in incontinentia iræ: & sic peius vitium constituit, & deterior incontinentia est illa, quàm ista.

AD Sextum argumentum respondetur; distinguendo maiorem, vitia desumunt suam dignitatem, aut gravitatem ex subiecto, distinguo maiorem, secundum quid, seu quantum ad aliquid, concedo maiorem. Simpliciter, & absolutè; nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia sæpissimè invenitur, quod intra eandem potentiam dantur vitia inæqualia; vt in appetitu cõcupiscibili, avaritia, & prodigalitas, ostendentia contrarietatem, & repugnantiam respectu liberalitatis; & intemperantia, & insensibilitas habentes oppositionem cum virtute temperantiæ. Et sic de alijs. Et cum omnis incontinentia legitimè habens rationem talis, resideat quantum ad suum esse habituale in volũtate, & solum de connotato dicat ordinẽ ad appetitus sensuales, in quibus existunt passiones, circà quas, tales incontinentiæ versantur; consequens est, quod quanvis potentia irascibilis sit præstantior, quàm appetitus concupiscibilis; id non obstat ad hoc, vt incontinentia concupiscentiæ versans circà delectationes partis concupiscibilis sit peior, quàm incontinentia iræ. Nec casu, quo dictæ incontinentiæ subiectarentur in parte sensuali, obstaret diversa graduatio potentiarum ad hoc vt tales incontinentiæ haberent inter se prædictum excessum non obstante, quod aliquæ virtutes ostendant excessum suæ dignitatis per correspondentiam ad graduationem potentiarum, quibus insunt. Pro cuius doctrinæ, & solutionis ampliori intelligentia, mediranda occurrit illa præclarissima doctrina, quam tradit Angelicus Magister 2. 2. quæstione 118. articulo 7. ad 1. quam ad alios fines aliquoties adduximus.

AD Septimum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem, & ad probationem, distinguo maiorẽ; illa passio est peior, quæ ex se habet resistere præstantiori bono, impediendo consecutionem illius: distingo maiorem cæteris paribus, concedo maiorem, Si cætera non sint paria, nego maiorem. Et omissa minori, sub distinctione tradita, nego consequentiam. Quia etiam si incontinentia iræ immediatè, & directè habeat impedire maius bonum, nempè arduum, quàm est illud bonum, quod impedit incontinentia concupiscentiæ, quasi de materialitamen secundum esse formale maius bonum impedit, & aufert intra lineam, & considerationem moralem incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ. Quia bonum formale, & principalissimum, quod intra genus moris potest auferri, est bonum rationis, seu bonum conformitatis cum ipsa ratione. Et cum incontinentia concupiscentiæ; vt supra ostensum est, habeat, aut ostendat maiorem repugnantiam ad rectam rationem, quàm incontinentia iræ: consequens est, quod semper remanet, quod illa sit peior quàm ista.

AD Octavum argumentum respondetur; distinguendo maiorem: illa incontinentia est maior, & deterior per ordinem ad humanas passiones, quæ versatur circà maiorem passionem, distinguo maiorem; circà maiorem passionem, id est, magis contrariam, seu repugnantem rectæ rationi, concedo maiorem. Circà maiorem passionem, quantum ad activitatem, seu efficatiam ad operandum, nego maiorem. Sed ira videtur esse maior inter omnes alias humanas passiones, distinguo minorem. Est maior, quantum ad vim activam, seu efficatiam ad operandum, concedo minorem. Est maior quãtum ad contrarietatem, quàm passiones ex sua specie, aut propria ratione ostendunt ad rectam rationem, nego minorẽ, & consequentiam. Quia magnitudo vitij non desumitur ex magnitudine passionis quomodocunque cõsideratæ, sed ex magnitudine oppositionis, aut repugnantiæ, quam fundat ad rationem; & cum ira, nõ obstante magnitudine suæ activitatis, habeat minus oppositionis ad rectam rationem: ideò non est fundamentum ad terminandum maximum vitium; nec ratione dictæ activitatis, & efficatiæ ad operandum, sequitur, quod sit deterior respectu incontinentiæ concupiscentiæ.

AD Nonum argumentum respondetur; notando, quod humanæ passiones possunt dupliciter considerari; nempè; aut præcisè secundum se; hoc est secundum

cundum quod sunt quidam motus attinentes ad partem sensualem, ablato ordine, aut habitudine ad rationem; eo modo, quo similes actus reperiuntur in brutis animantibus; vel possunt considerari passiones humanæ secundum subordinationem, quam habent ad rationem, & conformitatem, aut aversionem, quam fundant respectu illius. Et quando Aristoteles docet in dicto libro secũdo capite 5. quod affectibus, seu passionibus, nec laudamur, nec vituperamur, loquitur de passionibus consideratis primo modo; non autem de passionibus sumptis in secunda acceptione. Nàm hoc modo, maiorem aversionem habent respectu rectæ rationis, & minorem auditum, seu auditionem præstant illi, passiones partis concupiscibilis, quàm ira, seu passiones partis irascibilis. Et ideò incontinentia versans circà concupiscentiam est gravior, seu deterior quàm incontinentia iræ.

AD Decimum argumentum respondetur; imprimis negando maiorem, si loquatur de passionibus animæ absolutè sumptis. Nàm etiam si secundum statum excessivum; hoc est, secundum quod excedunt regulas, & mensuram rectæ rationis omnes humanæ passiones sint vitiosæ, & pravæ, induentes rationem morbi moralis; tamen secundum se consideratæ, seu secundum omnem considerationem acceptæ, non habent, quod sint pravæ, aut rationem ægritudinis. Et adhuc considerando eas, secundum quod rationem ægritudinis, aut mali moralis induunt, adhuc admittunt latitudinem, non obstante, quod malum consistat in privatione boni: quia privatio, seu malum in ea consistens, admittunt latitudinem gradualem, vel per ordinem ad subiectum, vel in ordine ad formam, seu obiectum, quorum est privatio.

AD Vndecimum argumentum respondetur conformiter ad dicta in præcedenti solutione ad nonum argumentum, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed humanæ passiones sunt extra lineam rationis; si nudè, & secundum substantiam actus præcisè considerentur; eo modo, quo reperiuntur in brutis concedo minorem. Si considerentur eo modo, quo exercentur ab homine, vt homo est, nego minorem, & consequentiam. Quia secundum istam considerationem habitudinem fundant ad rationem, vel conformitatis, vel repugnantiæ; ita vt per se loquendo, magis repugnantes sint concupiscentiæ, qaàm ira: ob quod deterior est incontinentia versans circà illas, quàm incontinentia iræ.

AD Duodecimum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem similiter nego maiorem. Quia etiam si in quàmplurimis passionibus reperiatur, quod habeant contrarium; tamen non est de intrinseca ratione passionum, quod debeant habere contrarium. Quarè non obstat, quod ira careat contrario, ad hoc vt verè, & strictè participet rationem passionis, & vt incontinentia comparata præcisè ad passiones habeat, quod sit peior illa, quæ versatur circà delectationes, quàm illa, quæ versatur circà iram.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod ex omnibus illis probationibus convincitur, quod ira non audit rationem perfectè, & immediatè, non autem quod non obaudiat, seu aliquo modo audiat eam saltim mediatè, & imperfectè. Vnde Angelicus magister 1. 2. quæstione 46. articulo 4. in solutione ad secundum inquit: *Quod motus appetitiuæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter: vno modo cum ratione præcipiente. Et sic voluntas est cum ratione. Vnde & dicitur appetitus rationalis. Alio modo cum ratione denuntiante; & sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus in libro de Problematibus, quod ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed vt manifestante iniuriam. Appetitus enim sensitiuus immediatè rationi non obedit, sed mediãte voluntate.* Et in solutione ad tertium argumentum, dicit *Quod sicut dicitur in septimo Æthicorum, ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem, quod iniuria est ei; sed non perfectè audit; quia non perfectè obseruat regulam rationis inrependendo vindictam. Ad iram ergò requiritur aliquis actus rationis, & auditur impedimentum rationis. Vnde Philosophus dicit in libro de Problematibus, quod illi, qui sunt multum ebrij, tanquàm nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrij, irascuntur, tanquàm habentes iudicium rationis, sed impeditum.* Vnde ira quanvis imperfectè, rationem audit, & minus repugnat ei quàm concupiscentia, ob quod est melioris conditionis illa, quàm ista.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem

nem respondet D. Thomas loco vbi proximè articulo quinto ad primum. *Quod in homine, & considerari potest naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata: & ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens super excellentiam, neque iræ, neque alicuius alterius passionis propter temperantiam suæ cõplexionis. Alia vero animalia secundum quod recedunt à qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis; vt Leo ad audaciam, Canis ad iram, Lepus ad timorem, & sic de alijs. Ex parte vero rationis est naturale homini, & irasci, & mansuetum esse, secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ, & quodammodo sedat iram; inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis.*

AD decimum quintum argumentum responderi potest dupliciter; primo, quod quando in conclusione asserimus; quod incontinentia iræ excedit in gravitate incontinentiam concupiscentiæ, quantum ad effectus, quos causant, non loquimur de effectibus ordinarijs, seu qui frequentius ad eas incontinentias subsequuntur; sed absolute considerando omnes effectus, eis correspondentes, dicimus, quod inter tales effectus intra incontinentiam iræ reperiuntur aliqui afferentes maius damnum, & qui in pravitate excedunt omnes effectus attinentes ad incontinentiam concupiscentiæ. Et hoc modo salvatur sensus conclusionis. Secundo potest dici quod adhuc attendendo ad effectus, quos ira, & concupiscentia causant; adhuc potest tolvari, quod effectus iræ sint peiores, quàm effectus concupiscentiæ; quià ira quantum est ex se tendit ad inferendum malum, seu damnum, quod non intendit concupiscentia; quarè ex hac parte habet incontinentia iræ excedere aliam incontinentiam concupiscentiæ in pravitate, seu malitia morali.

AD Decimum sextum argumentum respondetur ex eadem doctrina, qua responsum est ad argumentum præcedens; & per eam manet legitimè solutum.

AD Decimum septimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem; ille habitus, qui causat effectus magis plausibiles, admirabiles, & iucundiores, est minus malus, quàm ille habitus, qui similes actus non causat, distinguo maiorem, si aliàs, seu ex alio capite non causet alios actus peiores, seu magis pravos: concedo maiorem. Si ex alio capite habet causare actus magis pravos quàm alius habitus, nego maiorem. Sed incontinentia iræ causat actus magis admirabiles, & perfectiores, quàm incontinentia concupiscentiæ, distinguo minorem: quantum ad aliquid; seu loquendo de aliquibus actibus, concedo minorem. Generaliter, seu absolutè loquendo de omnibus actibus; nego minorem, & consequentiam. Quia licet verum sit, quod attendendo præcisè ad aliquam lineam actuum, actus procedentes ab ira excedant in causando admirationem, & ostendendo perfectionem, actus attinentes ad concupiscentiam; tamen aliqui etiam actus procedentes ab ira, habent etiam ex alio capite excedere omnes actus attinentes ad concupiscentiam in inferendo damnum. Et sic verificatur, quod cõparando incontinentiam iræ, & incontinentiã concupiscentiæ ad effectus, quos causant; prima habeat causare aliquos effectus deteriores, quàm secunda, quare secundum istam considerationem, aut comparationem dicta incontinentia iræ habet, quod sit peior, quàm incontinentia concupiscentiæ, sicut in secunda conclusione est assertum.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, omissa maiori, & minori, distinguendo consequens. Ergò comparando incontinentiam iræ, & incontinentiam concupiscentiæ ad effectus, peiores effectus habet causare incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ, distinguo consequens; loquendo in particulari de aliquibus actibus, seu effectibus, concedo consequentiam. Loquendo generaliter de omnibus actibus, seu effectibus correspondentibus dictis incontinentijs, nego consequentiã. Quia etiam si ira, seu denominatio illius, & effectus ei correspondentes secundum absolutam considerationem per quandam analogiam, seu methaphoram attribuantur Deo; tamen ira secundum quod causat incontinentiam, aut ad incontinentiam pertinet, nullo modo attribuitur ipsi Deo. Et sic non obstat dicta attributio, eo modo, quo attribuitur; ad hoc vt incontinentia iræ causet deteriores effectus, quàm concupiscentia; & secundum istam rationem excedat illam in pravitate.

AD Decimum nonum argumentum respondetur; concedendo maiorem,

rem,& negando minorem cum conſequentia. Quia etiam ſi incontinentia ferina,quaſi de materiali oſtendat maiorem repugnantiam, aut contrarietatem ad naturam humanam,ſeu rationalem,quàm incontinentia humana: tamen quantum adeſſe, ſeu formalem conſiderationem, maiorem oppoſitionem habet ad naturam rationalem incontinentia humana quàm ferina; quia ſupponit maiorẽ cognitionem ,aut ex maiori cognitione , & ſcientia procedit;ob quod habet,quod ſit magis voluntaria. Et cum exceſſus gravitatis, & pravitatis in vitijs non deſumatur ab eo,quod eſt materiale in illis, ſed ab eo, quod formaliter ad ipſa vitia attinet, conſequens eſt , quod vitium incontinentiæ humanæ,eſt deterius,quàm incontinentia humana,quantum ad conſiderationem rationalem , ſeu moralem.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur, conceſſa; aut omiſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem:diſtinguo maiorem; tanto aliquod vitium habet,quod ſit irremediabilius,inquantum ſupponit naturam humanam, magis corruptam, ſeu defectuoſam, diſtinguo maiorem, quatenus rationalis eſt concedo maiorem. Secundum alios gradus,aut conſiderationes, nego maiorem. Sed incontinentia ferina ſupponit naturam humanam magis corruptam, aut defectuoſam,quam incontinentia humana, diſtinguo minorem ; magis corruptam ſecundum gradum rationalem , ſeu quatenus rationalis eſt,nego minorem. Magis corruptam quantum ad alios gradus, aut diſpoſitiones naturales tranſeat minor,& nego conſequentiam. Quia etiam ſi in incontinentia ferina,quæ vt in plurimum provenit à morbis, & ab alijs indiſpoſitionibus naturalibus, vt animadvertit Philoſophus in capite quinto præcedenti,reperiatur natura humana magis corrupta;ſeu indiſpoſita,quantum ad naturalem diſpoſitionem, aut quantum ad gradum ſenſitivum; tamen quantum ad rationem,ſeu ad conformitatem , vel repugnantiam oſtendendã reſpectu illius maior inordinatio, & corruptio intervenit formaliter in incontinentia humana, ratione maioris cognitionis,quàm conſervat, quàm in incontinentia ferina , & ſic , quantum adeſſe formale, & ſubſtantiale peior eſt illa , quàm iſta.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur, omiſſo , aut conceſſo antecedenti, negando conſequentiam. Et ad probationem dico;quod vitium ferinum,quod Ariſtoteles aſsignat pro legitimo contrario reſpectu virtutis heroicæ, non eſt determinatè vitium cõſiſtens in incontinentia ferina ; ſed alia vitia , per quæ ipſa humana ratio circà diverſas materias eſt taliter corrupta quod circà illas habent homines operari, aut procedere ſicut feræ,aut beſtiæ. Et ſic non ſequitur ex eo, quod illa vitia ferina ſint peſsima, quod incontinentia ferina debeat eſſe peior, quàm incontinẽtia humana. Deinde adhuc dato,quod incontinentia ferina ſit vitium directé contrarium reſpectu virtutis heroicæ, cui non contrariatur virtus humana cõmuniter dicta , non ſequitur intentum argumenti. Quia gravitas vitiorum non ſemper creſcit,aut deſumitur ex dignitate, & augmento virtutum, quibus opponuntur: vt manifeſte conſtat ex doctrina quam tradit Angelicus Parens 2.2. quæſtione 118. articulo ſeptimo in ſolutione ad primum,dicens: *Quod virtus perficitur ſecundum rationem; vitium autem perficitur ſecundum inclinationem appetitus ſenſitiui. Non autem ad idem genus principaliter reſpicit ratio, & appetitus ſenſitiuus , & ideò non oportet,quod principale vitium opponatur principali virtuti. Vnde licet liberalitas non ſit principalis virtus , quia non reſpicit ad principale bonum rationis ; auaritia tamen eſt principale vitium; quia reſpicit ad pecuniam, quæ habet quandam principalitatem inter bona ſenſibilia ratione tam dicta.*

AD Vigeſimum ſecundum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem: tanto aliquod vitium eſt gravius,quantò apparet magisirrationabile; diſtinguo maiorem;Magis irrationabile; id eſt,magis repugnans rectæ rationi, & deſtruens bonum,aut conſervationem illius; concedo maiorem. Quantò apparet magis irrationabile, hoc eſt , magis carens luce, aut illuſtratione rationis , præciſè; nego maiorem. Sed incontinentia ferina habet, quod ſit magis irrationalis quàm incontinentia humana , diſtinguo minorem;magis irationalis;ideſt,nõ participans tantam cognitionem rationis quantã participat incõtinentia humana communiter dicta, concedo minorem. Magis irrationalis; hoc eſt,magis repugnans rationi;aut deſtruens dictam illius, nego minorem,& conſequentiam. Quia hoc non impedit , quod incontinentia humana ſit deterior,quàm incontinentia ferina.

AD vigeſimum tertium argumen-

mentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem; intantum aliquod vitium habet terribilitatem, ſeu quod ſit terribile, inquantum eſt malum, diſtinguo maiorem; inquantum eſt malum in ſe ipſo, vel ſecundum abſolutam conſiderationem præciſsè, nego maiorem. Inquantum eſt malum, quaſi in ordine ad alios, ſeu inducens terrorem, aut orrorem, omitto maiorē. Sed incontinentia humana eſt maius malum, ſeu deterius vitium, quàm incontinentia ferina, ſeu beſtialis, diſtinguo minorem; eſt maius malum quaſi intrinſicè, ſeu in ſe ipſa abſolutè conſiderata, omitto minorem. Eſt maius malum extrinſicè, & quantum ad hoc quod in ordine ad alios oſtendat, aut comminationem aliquam, aut inducat aliquem terrorem, vel orrorem, nego minorem; & conſequentiam. Quia terribilitas non deſumitur ex malo ſecundum quancunque conſiderationem, ſed ſecundum quod eſt inflictivum, aut inductivum terroris, aut orroris; & cum in hoc excedat incontinentia ferina incontinentiam humanam communiter dictam; ideò licet iſta ſit deterior, & magis malitioſa, quàm illa, tamen, illa nempè incontinentia ferina eſt magis terribilis, quàm incontinentia humana.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, quod vt ex dictis apparet manifeſtum; terribilitas non deſumitur ab eo, quod eſt inflictivum mali maioris, aut minoris, quomodocunque, ſed ab eo, quod principaliter oſtenditur, aut repreſentatur vt inflictivum mali; aut vt inducens terrorem, aut orrorem: & quia in hoc, vt ſæpè aſſervimus, & declaravimus incontinentia beſtialis excedit incontinentiam humanam, ſemper remanet; & ſalvatur; quod quanvis incontinentia humana communiter dicta excedat in malitia, & gravitate incontinentiam beſtialem; tamen incontinentia beſtialis, ſeu ferina eſt terribilior, ſeu excedens in terribilitate incontinentiam humanam propriè dictam.

CAPVT SEPTIMVM.

DE CONTINENTE, INCONTINENTE, CONSTANTE, ET MOLLI.

LITTERA TEXTVS.

IT Autem vt circa voluptates, doloreſque per tactum, guſtumque, & cupiditates, ac fugas, circa quæ verſari temperantiam, & intemperantiam, prius eſt diffinitum, ita ſe ſe habeat quiſpiam; vt aut ſuperetur ab his ipſis; quæ plerique ſuperant homines, aut ſuperet ea ipſa, à quibus plerique vincuntur. Atque ſi circa voluptates ea ſe ſe habeat, primo quidem modo incontinens eſt: ſecundo autem continens. Sin circa dolores: primo quidem modo mollis eſt: ſecundo autem conſtans. In horum autem medio plurimorum hominum habitus collocantur, & ſi ad deteriores magis declinant. Sed quoniam quædam voluptates ſunt neceſſariæ, quædam non neceſſariæ, & vſque ad quændam terminum: exuperationes verò, defecluſque non ſunt neceſſarij. Et ſimili modo res ſe ſe habet. & in cupiditatibus, atque doloribus. Qui voluptatum exuperationes; aut exuperantes voluptates ob electionem, atque ob ipſas, & ob nullam rem aliam inde prouenientem proſequitur, intemperans eſt. Hunc enim non pœnitere,

neceſſe

neceſſe eſt. Quarè eſt incurabilis. Quem enim non pœniter, is eſt incurabilis. Qui verò deficit oppoſitus eſt. Atqui inter hos medius collocatur, temperans eſt. Similiter intemperans eſt, & qui non quia vincitur, ſed ob electionem doloris corporis fugit. Eorum autem, qui non eligunt, alius ob voluptatem: alius ob eius fugam doloris, qui à cupiditate prouenit ducitur. Quarè inter ſe differunt. Cuilibet enim deterior eſſe videbitur ſiquis non cupiens, aut remiſſe quippiam ageret turpe, quàm vehementèr cupiens, & ſi non iratus pulſaret, quàm concitatus ira. Quid enim ageret ſi eſſet in perturbatione? Qua propter intemperans incontinente deterior eſt. At eorum, quos diximus, alter mollitie magis ſubijcitur ſpeciei, alter eſt incontinens. Atque incontinenti quidem continens, molli vero conſtans opponitur. Conſtantia namque in reſiſtendo, continentia in ſuperando conſiſtit. Sunt que diuerſa reſiſtere, ac ſuperare, ſicut non vinci, & vincere. Qua propter, & continentia magis quam conſtantia eſt expetenda. Qui autem in his, quibus plerique reſiſtunt, deficit, is mollis eſt, & delicatus (deliciæ namque ſunt molliciæ quædam) qui quidem veſtem trahit, ne ſub eat laborem tollendi, & cum imitetur ægrotantem, ſe non putas miſerum eſſe, qui miſſero ſimilis eſt. Similiter res ſe ſe habet, & circà continentiam, & incontinentiam. Non eſt enim mirum, ſiquis à vehementibus, & exuperantibus, aut voluptatibus, aut doloribus vincitur, quin ignoſcendum eſt, ſi reſiſtens vincitur tandem; vt Theodecti poetæ Philoctetes à ſerpente morſus. Aut Carcini Cercyon in Halope: & vt homines hi, qui de tinere riſum emtentes accumulatum illum effundant, vt accidit Xenophanto. Sed ſi quis ijs, quibus multitudo reſiſtere poteſt, ſuccumbit, & non aduerſari poteſt, non ob generis naturam, aut ob morbum, qualis eſt mollities, quæ regibus Scytharum ineſt ob genus, & vt mulier à maris diſtat natura. Videtur autem, & is, qui eſt ad iocum propenſior, intemperans eſſe: eſt tamen mollis. Nàm iocus relaxatio eſt, ſiquidem requies eſt. Qui verò ad iocum procliuis eſt, ex ijs eſt, qui in hac exuperant. At qui incontinentiæ alia eſt temeritas; alia infirmitas. Quidam enim deliberatione facta, non perſiſtunt in ijs, quæ ſtatuerunt ob perturbationem; quidam ex eo, quià non conſultarunt, à perturbatione ducuntur, ſunt enim qui ante ſentientes, & prouidentes, ac ſe ipſos, rationemque excitantes, non ſuperantur à perturbatione; ſiuè voluptatem id, quod mouet, ſiuè dolorem efficiat. Perinde ac pratitillati non titillantur. Maxim è autem celeres, ac biliſi atrabili, temeraria incontinentia ſunt incontinentes. Illi enim ob velocitatem: hi ob vehementiam non expectant rationem: ex eo quod ipſius ſunt imaginationis ſequaces.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

SEX Habitus, ſeu qualitates proponit Ariſtoteles in hoc ſeptimo capite, comparando eas inter ſe. Qui quidem habitus ſunt temperantia, & intemperantia; continentia, & incontinentia; conſtantia, & mollicies. Et circà iſtos habitus, aut diſpoſitiones, quatuor præcipuè facit Philoſophus inquatuor partibus, in quibus communiter dividitur hoc caput. Primo oſtendit; in quo ſex prædicti habitus conveniant, & in quo differant. Secundo inſiſtendo in eadem collatione, ſeu comparatione; declarat quomodo tales habitus inter ſe ſe habeant in ratione bonitatis, & malitiæ; quis enim eorum ſit melior; & quis peior. Tertio attingit, ſeu proponit, & reſolvit aliqua dubia. Et tandem quartò, & vltimo aſſignat varias ſpecies incontinentiæ. Et hæc de littera textus in ſumma.

PRIMA PARS.

IN Prima enim parte capitis dicit Philoſophus: *Fit autem vt circà voluptates, doloreſque per tactum, guſtumque, & cupiditates, ac fugas, circà quæ verſari temperantiam, & intemperantiam, prius eſt diffinitum; ità ſe ſe habeat, quiſpiam, vt aut ſuperatur ab ijs ipſis, quæ plerique ſuperant homines, aut ſuperet ea ipſa, á quibus plerique vincuntur. Atque ſi circa voluptates ea ſe ſe habeat; primo quidem modo incontinens eſt; ſecundo autem continens. Sin circà dolores, primo quidem modo mollis eſt, ſecundo autem conſtans. In Horum autem medio plurimorum hominum habitus collocantur; & ſi ad detiores magis declinant. Sed quoniam quædam voluptates ſunt neceſſariæ, quædam non neceſſariæ, & vſque ad quendam terminum; exuperationes verò defectuſque non ſunt neceſſarij. Et ſimili modo res ſe ſe habet, & incupiditatibus,*

ribus, atque doloribus, qui voluptatum exuperationes; aut exuperantes voluptates ob electionem, atque ob ipsas, & ob nullam rem aliam inde prouenientem prosequitur, intemperans est. Hunc enim non pœnitere, necesse est. Quarè est incurabilis. Quem enim non pœnitet, is est incurabilis Qui verò deficit oppositus est. Atqui interè hos medius collocatur, temperans est. Similiter intemperans est, & qui non quia vincitur, sed ob electionem doloris corporis fugit. Eorum autem, qui non eligit, alius ob voluptatem: alius ob eius fugam doloris, qui à cupiditate prouenit ducitur. Quarè inter se differunt.

IN Hac enim prima parte declarat Philosophus conuenientias, & differentias, quas inter se habent prædicti habitus. Et quantum ad conueniẽtias assignat præcipuè duas. Quarum vna se tenet ex parte materiæ, & alia ex parte modi procedendi. Ex parte enim materiæ cõueniunt inter se: quia omnes isti sex habitus, aut dispositiones versantur circà eandem materiam, quæ quidem materia consistit in delectationibus, & doloribus, seu tristitijs, quæ in ordine ad gulam, & luxuriam, mediantibus sensationibus tactus, & gustus percipiuntur, seu habentur.

ET Ex parte modi procedendi conueniunt inter se tres dicti habitus boni in vno; & alij tres habitus pravi conueniunt per oppositum in alio. Habitus enim boni conueniunt in hoc, quod est vincere. Nàm temperatus, continens, & constans, versantes circà delectationes, & tristitias, taliter se habent, & procedunt, quod vincunt eas, vel ipsas debelando, vel contemnendo, aut substinendo, aut moderando: ita vt in omnibus eas attingant cùm conformitate ad rectam rationem, & ipsas subijciant recto dictamini illius. Habitus autem mali: scilicet intẽperantia, incontinentia, & mollicies, per oppositum, conueniunt in hoc, quod est superari à delectationibus, & doloribus, amplectendo, & prosequendo excessiuas delectationes, & fugiendo moderatas tristitias, quæ substineri deberent, operando circà omnia contrà dictamen rectæ rationis. Istæ enim duæ propositæ conuenientiæ sunt principales, & quas vt tales assignat Philosophus inter sex extrema relata. Et vt amplius intelligantur aliquæ obiectiones possunt incontrarium formari.

ET Contra primam conuenientiam potest opponi; nàm constantia non videtur posse versari circa eandem materiam, circa quàm versantur temperantia, & continentia. Ergò sex dicti habitus non fundant, aut habent cõuenientiam quantum ad hoc, quod versentur circa eadem materiam. Antecedẽs probo, constantia, & perseverantia, cum sint partes potẽtiales fortitudinis, seu virtutes, quæ ad fortitudinem reducuntur, & pertinent, debent habere eandem materiam: àc habet, seu respicit fortitudo. Sed fortitudo non versatur circa delectationes, & tristitias, tanquam circa propriam materiam, sed circa timores, & audacias, vt docet Aristoteles in superiori libro tertio capite 6. & 7. Ergò constantia non versatur circa delectationes, & tristitias, quæ sunt legitima materia, temperantiæ, & continentiæ. Et consequentèr, interè prædicta extrema non salvatur conuenientia, quam assignat Aristoteles.

SED Dices, quod collocatio virtutum inferiorum, & reductio earum ad istã, vel ad illam lineam, non attenditur penès materiam, sed secundum formam, aut modum procedendi; & cum constantia conueniat cùm fortitudine in modo procedendi; ex eo quod constãtia operatur firmando animum ad permanendum in bono; ideò constantia reducitur ad fortitudinem, etiam si habeat conuenientiam cùm temperantia in respiciendo eandem materiam, circa quam ipsa temperantia, & continentia versantur.

SED Contra hoc est; primo, quià ideò abstinentia, honestas, castitas, sobrietas, continentia, & aliæ similes virtutes, seu dispositiones virtuosæ reducuntur ad temperantiam: & in eius linea collocantur: quia versantur circa eandem materiam, àc ipsa temperantia. Ergò si constantia, & perseverantia reducuntur ad fortitudinem, vt decet, & probat D. Thomas 2.2. quæstione 137. articulo 2 constantia, & perseverantia debent versari, tanquam circa propriam materiam, circa timores, & audacias, vt versatur fortitudo; & non circà delectationes, & tristitias, fundando conuenientiam ratione materiæ cum temperantia;

SECVNDO, Nam etiam si ad reductionem virtutum inferiorum non attendatur ad materiam, sed ad modum: sequitur ex hoc, quod cõstantia potius debeat reduci ad temperantiam, quàm ad fortitudinem. Sed constantia, & perseverantia, non reducuntur ad temperantiã, sed ad fortitudinẽ, vt docet D. Thomas,

vbi ſupra. Ergò in ordine ad reductionem, & collocationem virtutum non debet attendi ad modum operandi. Sed ad materiam: & cum conſtantria reducatur ad fortitudinem, debet verſari circà materiam ipſius fortitudinis, & non circà materiam temperantiæ. Cætera conſtant, & ſequælam probo, nàm attendendo ad modum operandi conſtantiæ, Ariſtoteles docet in hoc præſenti textu, quod conſtantia, continentia, & temperantia conveniunt in modo operandi, vincendo delectationes, & dolores, & ſubijciendo eos recto dictamini rationis; ad differentiam molliciei, inconſtantiæ, & intemperantiæ, quæ in oppoſito modo conformantur. Ergò ſi ad reductionem virtutis attenditur magis ad modum operandi, quàm ad materiam; cum conſtantia, & temperantia conveniant in modo operandi; ſequitur, quod conſtantia potius debeat reduci ad temperantiam, quàm ad fortitudinem. Et cum hoc non ſit ità, vt conſtat ex dictis; conſequens eſt, quod ad talem reductionem non debet attendi ad modum operandi, ſed ad materiam. Et ſic materia conſtantiæ non debent eſſe delectationes, & triſtitiæ, ſed timores, & audaciæ, circà quas verſatur fortitudo.

DENIQVE Vrgetur hoc ipſum contrà doctrinam Ariſtotelis. Nàm Philoſophus docet; quod temperantia, continentia, & conſtantia conveniunt, tùm in materia, circà quam verſantur; tùm in modo formali procedendi, ex quo ſic argumentor. Ex hac doctrina infallibiliter ſequitur, quod conſtantia debeat pertinere ad lineam temperantiæ. Sed hoc eſt falſum ſecundum allegatam doctrinam D. Thomæ. Ergò falſum eſt, quod conſtantia, & temperantia conveniant in materia, circà quàm verſantur, & in modo procedendi. Sequælam probo; nàm ad reductionem virtutum inferiorum moralium ad ſuperiores cardinales, ſolum poteſt attendi, vel ad materiam circà quam tantum; vel ad formam, & modum procedendi tantum; vel ad vtrunque ſimul. Sed caſu, quo continentia, & temperantia conveniant in materia circà quam, & in modo operandi, ſalvanter omnia prædicta inconſtantia ad hoc, vt reducatur ad temperantiam. Ergò ad temperantiam debet neceſſariò reduci. Et cum hoc non ſit admittendum falſa apparet doctrina, quam tradit Ariſtoteles in hoc textu.

SECVNDO Deinde arguitur ad probandum, quod continentia, & temperantia non conveniant in reſpiciendo eandem materiam. Nàm continentia, & incontinentia verſantur circà iram, vt conſtat ex Ariſtotele, qui in capite ſexto antecedenti comparat inter ſe incontinentiam iræ, & incontinentiam concupiſcentiæ; & multis rationibus convincit incontinentiam concupiſcentiæ eſſe deteriorem incontinentia iræ. Sed temperantia, & intemperantia non verſantur circà iram, ſed ſolum circà paſsiones attinentes ad appetitum concupiſcibilem. Ergò continentia, & incontinentia, & temperantia, & intemperantia non conveniunt in reſpiciendo eandem materiam, ſed verſantur circa materias diverſas.

TERTIO, Nàm continentia dicitur à continendo: intantum enim aliquis dicitur continens; inquantum ſe tenet, aut continet intra bonum, ſeu ordinem rectæ rationis, vincendo, & excludendo omne id, quod inducit, aut inſurgit ad deſtruendum tale bonum. Sed ad deſtruendum, aut impediendum tale bonum, ſeu ordinem rectæ rationis, non ſolum inſurgunt paſsiones, ſeu affectus partis concupiſcibilis, quales ſunt delectationes, & triſtitiæ; verum etiam paſsiones appetitus iraſcibilis; vt ſunt audaciæ timores, & exceſsivæ iræ. Ergò continentia debet reprimere omnes tales paſsiones, verſando circà illas, tanquàm circa propriam materiam. Sed temperantia, & intemperantia non verſantur circa omnia prædicta. Sed ſolum circà paſsiones appetitus concupiſcibilis, moderando illas. Ergò continentia, & temperantia non conveniunt in reſpiciendo eandem materiam circa quam propriè verſentur, ſed habent verſari circa diverſas materias.

CONFIRMATVR, Quià vt Divus Ambroſius docet libro primo de officijs capite 46 *Generale de eorum ira eſt, ac ſi æquabilem formam, ac Vniuerſitatem honeſtatis habeat in omni ſuo actu continentem.* Sed intrà latitudinem, ſeu extenſionem eorum, ad quæ ſe extendit actus humanus, reperiuntur delectationes, & triſtitiæ; verum etiam ira, audacia, & timores. Ergò ad continentiam pertinent, tanquam propria materia, ira, audaciæ, & timores. Sed hæc non pertinent ad temperantiam. Ergò continentia, & temperantia non conveniunt in reſpiciendo eandem materiam.

QVARTO Deinde arguitur, ad

ad continentiam pertinent tanquàm propria materia illius, delectationes, seu affectus, qui ordinantur ad divitias. Sed tales affectus versantes circà divitias non sunt materia propria temperantiæ. Ergò temperantia, & continentia non conveniunt in respiciendo eandem materiam, Cætera constant, & maiorem probo: nã secundum Tullium libro primo de Inventione; continentia est, per quam regitur cupiditas gubernatione consilij. Sed cupiditas propriè est, & propriè dicitur affectus divitiarum: immò fundamentum omnium pravorum affectuum, iuxta illud Apostoli prima ad Timotheum capite vltimo. *Radix omnium malorum est cupiditas*. Ergò continentia respicit tanquam propriam materiam illos affectus; Qui versantur circa divitas, & cum temperantia non versetur circà illas; fit consequens; quod non conveniant continentia, & temperantia in respiciendo eandem materiam.

QVINTO Deinde, sicut diversæ potentiæ exercent diversos actus, à quibus desumunt specificationem, & diversi actus respiciunt diversa obiecta: ita habitus, cum sint perfectiones, & complementa potentiarum, accomodantur modo ipsarum. Sed continentia, & incontinentia ex vno capite, & temperantia, & intemperantia ex alio sunt habitus attinentes ad diversas potentias. Ergò debent respicere diversa obiecta, & versari circà diversam materiam. Maior apparet certa, & minorem probo, temperantia, & intemperantia pertinent ad appetitum concupiscibilem; & in eo tanquam in propria potentia, & subiecto *quo* subiectantur. Continentia vero; & incontinentia non pertinent ad appetitum concupiscibilem; sed ad voluntatem, vt docet Divus Thomas secunda secundæ quæstione 115 articulo primo. Ergò continentia; & incontinentia, & temperantia, & intemperantia pertinent ad diversas potentias, & versantur circà diversas materias.

CONFIRMATVR: Nàm de ratione habitus virtuosi existentis in quacunque potentia est, quod præstet facilitatem tali potentiæ ad operandum benè, auferendo actum malum ab eadem potentia. Sed continentia, quæ est habitus virtuosus, non præstat facilitatem potentiæ concupiscibili ad operandum, nec aufert malum actum ab appetitu concupiscibili; siquidem vt Aristoteles docet in capite nono sequenti, continens habet pravas concupiscentias, seu affectus in ordinatos tendentes ad delectabilia: seu illos reijcit propter conservandum bonum rationis. Ergò continentia non est, aut non subiectatur inconcupiscibili; sicut temperantia, sed habet pro subiecto diversam potentiam, & respicit diversam materiam, circa quam versetur.

DENIQVE Arguitur ad probandum, quod mollicies non versetur circà eandem materiam, âc versantur temperantia, & continentia. Nam mollicies opponitur eutrapeliæ. Ergò debet versari circà eandem materiam, circà quam versatur eutrapelia: siquidem de ratione habituum contrariorum est, quod circà eandem materiam versentur, & in eadem materia operentur. Antecedens probo; quia vt Aristoteles docet in tertia parte huius præsentis capitis; lusivus est mollis. Sed nimis lusivus contrariatur eutrapeliæ; ex eo quod eutrapelia est virtus ponens medium in ludis, & iocis. Ergò mollicies habet etiam contrariari eutrapeliæ; & sic debet versari circà eandem materiam, circà quam versatur eutrapelia. Sed eutrapelia non versatur circà materiam temperantiæ, sed circà ludos, & iocos. Ergò etiam mollicies non debet versari circà materiam correspondentem temperantiæ, nec ratione materiæ potest fundare conformitatem, aut convenientiam cum illa.

PRÆTEREA Circà convenientiam in modo operandi potest obijci; nã attentè percurendo omnes sex relatos habitus, in vnoquoque eorum reperitur diversus modus operationis. Ergò in modo operandi non conveniunt. Consequentia patet; quia in eo, in quo aliquid se habet, vt diversum respectu alterius non fundat convenientiam cum illo. Ergò si in modo operandi; seu in modo operationis, omnes sex prædicti habitus habent diversitatem, in tali modo non possunt convenire. Et antecedens probo: nam temperantia habet modum operandi attemperando, & moderando: continentia vero observat specialem modum operandi, excludendo pravas cupiditates: constantia autem firmando animum ad substinendum mala. Sed omnes isti modi operandi sunt diversi, vt ex ipsorum consideratione constat. Ergò quilibet prædictorum habituum habet diversum modum operandi: & sic in tali modo non possunt fundare convenientiam.

SED Dices: quod in vna, & eadem re inveniuntur diversæ formalitates, seu diversi modi: & stare, aut componi optimè, quod secundum vnam illarum formalitatum, seu modorum, quos habet conveniat cum alia, & secundum cæteras formalitates, seu modos non cõveniat. Et sic contingit in prædictis habitibus, in quibus inveniuntur diversi modi, seu formalitates, & licet secundum aliquos differant: tamen habent vnum, in quo conveniant: qui modus conveniendi in tribus habitibus bonis est, vincere cupiditates, & dolores, subordinando illos ad modum rationalem, seu ad dictamen rectæ rationis; & in alijs tribus habitibus pravis, modus convenientiæ stat in eo, quod per omnes illos homines vincantur, & subijciantur ad sequendum cupiditates, & dolores contrà dictamen rationis. Et cum in hoc stet convenientia, quam assignat Philosophus in modo operandi inter prædictos habitus, & hæc salvetur: inde est, quod optimè salvatur doctrina, quam in præsenti adducit Aristoteles circà convenientiam prædictorum habituum in modo operandi, seu in operatione.

SED Contra hoc est; nam ad hoc in formalitate vincendi non possunt convenire tres habitus boni. Ergò quanvis accomodetur doctrina Philosophi iuxta declarationem solutionis adductæ non salvatur intentum. Antecedens probo. Imprimis, nam formalitas vincendi non convenit temperantiæ, nam si aliquid vinceret; maximè pravas cupiditates, & ad hoc vt vinceret pravas cupiditates, deberet sinere, seu permittere illas dari: quia respectu illius, quod non est, nulla potest dari victoria. Sed temperantia; cum resideat in appetitu concupiscibili, rectificando illum, non sinit dari pravos affectus, seu inordinatas concupiscentias in tali appetitu. Ergò tẽperantia non habet, quod vincat, nec potest vincere. Et consequenter, in formalitate vincendi, non potest fundare convenientiam cum aliquo alio habitu.

DEINDE Constantia nõ videtur aliquo modo vincere: quia omnis victoria necessario videtur supponere aliquã actionẽ; quià non agẽdo nihil potest vinci. Sed ad constantiam non pertinet agere, sed tolerare, seu subsistinere. Ergò nec ad constantiam pertinet vincere, & sic ratione victoriæ non potest fundare convenientiam cum alijs prędictis habitibus bonis.

NIHILOMINVS Certa est Aristoteles doctrina; vt eam considerando; & in ea insistendo constat. Et vt obiectiones in contrarium factæ diluantur, & primo argumento satis; fiat animadvertendum est ex D. Th. 2. 2. quæst. 137 art. 2. quod cum in qualibet virtute id, ad quod principalius attẽditur; sit illud, quod in ea est magis laudabile: & in virtutibus cardinalibus id, quod est magis laudabile sit exercere actum bonum, superãdo maiorem difficultatem circà id, quod pertinet ad talem virtutem, secundum convenientiam, quam fundant virtutes inferiores in participando modum superãdi difficultatem, qui est modus proprius virtutis superioris. Sic habent reduci ad illas. Vnde quia modus proprius temperantiæ est vincere difficultates occurrentes in excessu passionum, attemperãdo, & moderando: sic omnes virtutes, quę inferiori modo habent vincere difficultates occurrentes per modum attemperationis, reducuntur ad temperantiam, sive versentur circà passiones concupiscibilis, circa quas ipsa temperantia versatur, vt continentia; sivè versentur circà diversam materiam; vt clementia, seu mansuetudo: quæ versando circà iram; tamen quia in ira non vincit difficultates occurrentes per modum attemperationis ad temperantiam reducit illam D. Thomas 2. 2. quæstione 159.

ET Similiter quia excellentia, & laus propria fortitudinis stat in hoc, quod est servare firmitatem in his, in quibus maior, seu maxima difficultas occurrit ad bene operandum; omnes virtutes circà quacunque materiam versantes, quæ observant illum modum firmandi animum in ordine ad difficultatem vincendam, reducuntur ad fortitudinem. Et sic magnanimitas versans circà honores reducitur ad fortitudinem; quia habet modum operandi, & vincendi difficultates firmãdo animum. Vt videre est in D. Thoma vbi supra quæst. 129. articulo 5. & magnificentia etiam si non versetur circà timores, & audacias sicut fortitudo, sed circà divitias, & magnos sumptus: tamen quia in modo operandi habet vincere difficultates cum animositate: ideò reducitur ad fortitudinem. Et pariformiter contingit in virturibus constantiæ, & perseverantiæ, quæ licet versentur circà delectabilia, seu delectationes, & dolores pertinentes ad partem, seu ad appetitum concupiscibilem, quæ sunt materia temperantiæ; tamen

tamen quia obſervant proprium modum fortitudinis in roborando animum; ad ſubſtinendum; ideò non ad temperantiam, cum qua conveniunt in materia; ſed ad fortitudinem reducuntur.

ET Ad illud, quod dicitur ſcilicet; quod ſi ad reductionem virtutum inferiorum ad ſuperiores attẽditur ad modum operandi; quod cum conſtantia conveniat cum tẽperantia in modo operandi; quia in tali modo eas comparat, & aſſimilat Ariſtoteles; videtur quod conſtãtia debet reduci ad lineam temperantiæ.

RESPONDETVR Quod vt declaratum manet; circa reductionem virtutum inferiorum ad ſuperiores attẽditur ad modum operandi; ſed non ad quẽcunque modum, ſed ad illum, qui eſt ſpecialiſsimus, & proprijſsimus virtutis ſuperioris; & cum in modo proprijſsimo operandi non conveniat conſtantia cum tẽperantia, ſed potius conveniat in modo ſpecialiſsimo operandi, firmando animũ, ideò conſtantia reducitur optimè ad fortitudinem, & non ad temperantiam; quànvis cum temperantia conveniat, tam in materia circà quam, quàm in generali modo operandi; vincendo.

AD Secundum argumentum poteſt reſponderi dupliciter primò: quod continentia eſt duplex; alia videlicet ſimpliciter, & alia ſecundum quid. Continentia enim ſimpliciter dicta eſt illa, quę verſatur circà delectabilia, quæ percipiuntur per ſenſum tactus, & guſtus, & quæ ſunt materia temperantiæ. Continentia autem ſecundum quid eſt illa, quę ad alias materias ſe extendit, vt ſunt ira, & delectabilia contra naturam. Et quãdo Ariſtoteles dicit in præſenti textu temperantiam, & continentiam verſari circà eandem materiam; non loquitur de continentia, vt ſic, prout comprehendit, tam continentiam ſimpliciter dictam, quàm ſecundum quid; ſed determinate loquitur de continentia, & incontinentia ſimpliciter dictis, & in hac acceptione optimè ſalvatur, & verificatur, quod habeant eandem materiam, ſeu circa quàm illæ verſentur.

SECVNDO Reſpondetur; quod etiam ſi continentia; cui attribuit Philoſophus, quod verſetur circà eandem materiam, circà quam verſatur temperantia; ſumatur pro continentia vt ſic; adhuc ſalvatur, quod verſetur circa eandem materiam, circà quam temperantia verſatur: quia omnis materia concupiſcibilis pertinens ad temperantiam, pertinet etiam ad continentiam; etiam ſi continentia vlterius extendatur ad alias materias.

ET Per hoc etiam patet ſolutio ad tres obiectiones ſequentes: quià ex illis ſolum convincitur, quod temperantia non ſe extendat ad omnem materiam, ad quam poteſt ſe extendere continentia; non vero impediunt, quod ad omnem materiam temperantiæ reſpiciat continentia. Et quod hoc modo conveniant in reſpiciendo eandem materiam.

AD Quintum argumentum reſpondetur; quod licet verum ſit, quod habitus proportionentur potentijs; tamen nullum eſt inconveniens in eo, quod diverſæ potentiæ, & diverſi habitus conveniant in attingendo eandem materiam ſub diverſis rationibus formalibus, vt apparet in potentijs, ſcilicet viſiva, olfativa, & guſtativa, quæ verſantur circà idem pomum, tanquam circà proprium obiectum materiale, nẽpe viſus attingendo illud ſub ratione lucidi colorati, guſtus ſub ratione ſaporis; & olfatus ſub ratione odoris, & etiam tactus eandem materiam attingit, inquantum eſt dura, aut mollis, aſpera, aut lenis. Et ſic etiam optime ſtat, quod quanvis ſex prædicti habitus ſint diverſi, & pertineant ad diverſas potentias; tamen verſentur circà eandem materiam; & conveniant in ea aliquo modo, conſervando diverſas rationes formales ſpecificativas. Et per hoc conſtat ſolutio ad confirmationem.

AD Sextum argumentum reſpondetur, molliciem directẽ, & per ſe non opponi eutrapeliæ; ſed conſtantiæ; & ſic debet verſari circà eandem materiam, circa quam verſatur conſtantia; ſiquidem contrariorum eadẽ eſt ratio, ſeu idem eſt ſubiectum, & materia, & cũ conſtantia verſetur circà materiam temperantiæ; etiam mollicies debet verſari circa eãdem materiam. Et ad id, videlicet, quod Ariſtoteles aſſerit in tertia parte huius capitis quod luſivus eſt mollis; reſpondetur cum D. Th. 2:2. quæſt. 138. art. 1 ad tertium quod inludo ſunt duo conſideranda; ſcilicet, & nimia delectatio, ſeu inordinata complacentia; & etiam quedam remiſſio, ſeu quies, quæ opponitur labori, & ſi in ludo conſideretur nimia delectatio, ſeu exceſsiva, & inordinata complacentia; hoc modo, ludus opponitur eutrapeliæ, ſed in hoc ſenſu non attribuit

Aristoteles lusivo, quod sit mollis. Si autem in ludo consideretur secundum, sub hac, seu in tali consideratione lusivus est mollis, sicut asserit Philosophus. Sed vt sic non contrariatur entrapeliæ, seu constantiæ, & perseverantiæ inducentibus ad subtinendum, seu tollerãdum labores pro conservando bono rationis. Et sic mollicies habet respicere eandem materiam, ac constantia: quæ sunt dolores, & delectationes, circa quas versatur continentia, & temperantia. Quare semper salvatur, quod in hoc habeat, & conservet convenientiam cum illis.

ET Ad difficultates, quæ proponuntur contra convenientiam, quam dicti habitus habent in modo operandi. Ad primum respondetur solutione data. Et ad replicas in contrarium dicitur; ad primam, quod temperantia proprijssimè, & formalissimè habet attemperare concupiscentiam, in qua residet; ne in ea insurgant motus inordinati: & hoc modo habet vincere; vel ipsum appetitum concupiscibilem, subijciendo illum, ne inclinet, aut declinet ad mala delectabilia; vel etiam si aliquis affectus aliquantulum immoderatus ex surreptione insurgit, illum vincit, repelit, & evanescit. Vnde ad temperantiam pertinet vincere; & in hoc convenit cum constantia, & continentia.

AD Secundum respondetur; constantiam etiam si habeat exercitium patiendi, simul habere rationem agendi; firmando animum tum ad patiendum: tum ad laborandum; & hoc modo habet vincere remissiones, & lassitudines; & quietes, & delicias, quæ in mollicie continentur. Vnde tres prædicti habitus boni, & virtuosi conveniunt in ratione assignata vincendi; sicut alij tres habitus mali in hoc, quod est superari à pravis delectationibus, seu doloribus.

EXPOSITIS enim rationibus convenientiæ, quæ reperiuntur inter sex habitus propositos. Nũc pergit, seu prosequitur Aristoteles ad ostẽdendas differẽtias inter eosdem habitus repertas. Et ad hoc clarius manifestandum, animadvertit; quod cum materia; circà quàm versantur omnes prædicti habitus, respectu appetitus concupiscibilis sit vna, & eadem; quia ad eundem appetitum concupiscibilem pertinent tam dolores, quàm delectationes; tamen si cum maiori attentione, & magis in speciali considerentur; tales materiæ subdividuntur, & sunt in duplici differentia: nàm ex vna parte dantur delectationes; & ex alia parte dantur dolores. Et in ordine ad istas duas differentes materias datur in dictis habitibus distinctio; primo in hoc; quod temperantia, & intemperantia, continẽtia, & incontinentia principaliter versantur circà delectationes; & secundario, & minus principaliter circà dolores: cõstantia verò, & mollicies principaliter versantur circà dolores, secundario autem, & minus principaliter circa delectationes. Vnde constantia, & mollicies per hoc differunt ab alijs quatuor habitibus.

RVRSVS Comparando inter se constantiam, & molliciem, differũt inter se in hoc; quod constantia, versando principaliter circà dolores, taliter illos respicit; quod eos suffert, tollerando, & laborando animosè, & sive parvi sint, sivè magni illos vincit; constituendo constantem, & perseverantem victorem. Mollicies autem taliter respicit labores, & dolores, vt sine rationali resistentia illis succumbat; & ab eis vincatur. Deinde facta comparatione inter alios habitus; temperantia, & intemperantia differunt à continentia, & incontinentia, per hoc: quod temperantia, & intemperantia operantur ex electione; incontinentia autem non operatur ex electione; & plena advertentia, sed quasi ex subrectione, & cognitione quasi obscura, & perturbato animo.

RVRSVS Differunt per hoc, quod incontinentia videtur ægritudo curabilis; intemperantia morbus insanabilis; vt indicat Aristoteles. Quod quidẽ discrimen non est intelligendum in tali sensu, quod intemperans sit absolute incurabilis; sed quia habet ingentem, aut multo maiorem difficultatem vt curetur; & sanetur incomparatione ad incontinentem. Quia incontinens etiam si male operetur, tamen de facili curari potest intemperans autem de se habet difficillimam curationem. Et ratio diversitatis videtur reduci ad hoc: quod incontinentia non supponit rationem, quæ est principium, & fundamentum vitæ moralis corruptum, sed solum indispositum, seu perturbatum, & quasi obscuratum, ob immutationem corporalem vehementis passionis. Et sic cum radix, & fundamentum vitæ moralis permaneat quoad substantiam in sua integritate, & solum quasi ab extrinseco habeat malam dispositionem, de facili curari potest; ablata perturbatione impediente vsum perfectã rationis

tionis. At vero vitium intemperantiæ ſupponit rationem non ſolum quaſi per extrinſecam diſpoſitionem perturbatã, verum etiam quaſi intrinſicè vitiatam, & corruptam. Et cum res habens aliqualem corruptionẽ interiorem fundet difficilem curationem; ideò incomparatione ad facilitatem, qua curari poteſt incontinentia; dicitur incurabilis intemperantia ratione corruptionis, quam ſupponit ad vlum moralem; ſed non quiâ abſolutè curari non poſsit, cum entitas potentiæ rationalis, ſeu intellectus permaneat cum connaturali integritate.

DEINDE Facta comparatione inter temperantiam, & intemperantiam; inter hos habitus imprimis aſsignatur diſcrimen contrarietatis, quam habent, tanquam virtus, ſicut eſt temperantia, & vitium directè illi contrarium, vt eſt intemperantia, & quia cuilibet virtuti morali correſpondet duplex vitium: vnum ſcilicet per exceſſum, & alterum per defectum; vt melius percipiatur extremum in quo conſiſtit intemperantia, & mediũ, in quo propriè ſtat ratio virtutis; ideò præmiſſa diſtinctione voluptatum, ſeu delectationum neceſſariorum; & non neceſſariorum, & à ſimilide doloribus dicit Ariſtoteles, quod ſunt aliqui, qui reſpectu delectationũ nullam habet inclinationẽ; ſed quaſi inſenſibiles, ſe oſtendunt, & reſpectu dolorum, nihil ſentiunt. Et licet hoc raro contingat; tamen aliquando, & in aliquibus, etiam ſi pauciſsimis, contingit, & talè vitium vocatur inſenſibilitas, & contrariatur directè temperantiæ per deffectũ. Alij autem ſunt homines ita delectationibus dediti; vt ex electione ferantur in quaſcunque delectationes tactus attinentes ad concupiſcentias, operando exceſsivè contra rectam rationem. Et huiuſmodi ſunt intemperati, & in tali extremo vitioſo conſiſtit intemperantia. Alij tandem ſunt, qui reſpectu delectationum, & dolorum medio modo ſe habent; ita vt appetant illas delectationes, quæ ſunt conformes rectæ rationi, admittendo, ſeu proſequendo eas, vbi, quando, & quomodo recta ratio dictat; & ſimiliter admittant dolores cum eadem conformitate, & ſubordinatione ad rectam rationẽ. Et in hoc modo ſe habendi, & operandi circà delectationes, & triſtitias conſiſtit temperantia. Et ſic temperantia, & intemperantia differunt inter ſe, tanquam habitus medio modo ſe habens reſpectu delectationum, & dolorum, vt eſt temperantia, & habitus excedens propenſionem ad delectationes, vt eſt intemperantia.

DENIQVE Facta comparatione inter continentiam, & incontinentiam; diſtinguntur per hoc; quod continentia contemnit, & ſubijcit, ſeu vincit, & repellit delectationes concupiſcentiæ inſurgentes contrà rationem: incontinentia autem amplectitur omnes delectationes, quantunvis exceſsivæ ſint, & ab eis vincitur, & eis ſucumbit, & ſubijcitur. Et per hoc conſtat de differentia ſex prædictorum habituum.

ET Etiam facilè ſolvitur obiectio, quæ ſolet proponi contra incontinentiam, & intemperantiam ad probandum quod nullo modo diſtinguantur: quiâ ſi aliquo modo differrent; maximè vel ratione materiæ, vel ratione formæ. Sed ex nullo horum capituum differunt. Ergò nullo, modo diſtinguntur. Maior patet; quia nullum aliud caput apparet, ob quod poſsint differre, niſi, vel ratione materiæ, vel ratione formæ. Et minorem per partes probo: quia imprimis ratione materiæ non differunt: immò potius conveniunt in eo, quod ambæ; tàm ſcilicet incontinentia, quàm intemperantia verſantur circà exceſsivas delectationes ſenſuales, ſeu corporales. Deinde non ex parte formæ: quiâ in forma, ſeu modo formali etiam conveniunt; ſiquidem ambæ reſpiciunt prædictas delectationes, amplectendo eas, & ſuccumbendo, aut ſubijciendo ſe eis. Ergò non differunt ex parte materiæ, nec ex parte formæ. Et conſequenter, inter ſe nullam differentiam habent incontinentia, & intemperantia.

AD Quod reſpondetur, quod etiam ſi verum ſit, quod ex parte materiæ duo prædicti habitus non differant; tamen ex parte formæ, vel rationis formalis, valde differunt. Quia incontinentia tendit in malam, ſeu exceſsivam delectationem, & ab ea vincitur: non quidem ex abſoluta electione, ſed ex vehementi paſsione agitante, & perturbante taliter, quod obfuſcetur ſeu obſcuretur ratio. At vero intemperantia non fertur ex agitatione, & quaſi ex ſubrectione paſsionis vehementis; ſed ex cõpleta electione. Vnde per ſe loquendo, incontinentia propriè cõpetit iuvẽnibus, in quibus paſsiones cõcupiſcibilis magna vi, ſeu vehementia propter calorem ſanguinis ſolent inſurgere; in ſenibus verò propriè non datur intemperantia; quia cum calor, ſeu ardor ſanguinis

nis

nis sit remissus: non habent vehementes passiones incitantes, & sic prosecutio delectationum est ex malo habitu, aut ex plena electione. Et hæc de expositione primæ partis, huius capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte inquit Philosophus: *Cuilibet enim deterior esse videbitur, si quis non cupiens, aut remisse quippiam ageret turpe, quam vehementer cupiens, & si non iratus pulsaret, quam concitatus ira. Quid enim ageret, si esset in perturbatione? Qua propter intemperans incontinente deterior est. At eorum, quos diximus, alter mollitie magis subijcitur speciei, alter est incontinens. Atque incontinenti quidem continens, molli vero constans opponitur. Constantia namque in resistendo, continentia insuperando consistit, suntque diuersa resistere, ac superare, sicut non vinci, & vincere. Qua propter, & continentia magis quam constantia est expetenda.*

IN Hac secunda parte comparat Philosophus sex prædictos habitus inter se, in ordine ad manifestandum, quomodo se habeant in bonitate, & malitia. Et ad hoc declarandum tres conclusiones statuit Aristoteles. Inquarum prima asserit, quod intemperans est peior incontinente. Quæ conclusio suadetur sic. Cæteris paribus, peior est, qui exequitur opus pravum, seu vitiosum ex malitia, quàm ille, qui aut idem opus, aut aliud valde simile exequitur ex passione; siquidem passio, seu concupiscentia minuit voluntarium; & consequenter etiam diminuit pravitatem, & reprehensibilitatem; & aliàs malitia hæc non minuit, sed potius auget. Sed qui operatur ex intemperantia, operatur ex electione, & malitia opus pravum, & qui operatur ex incontinentia, operatur ex passione, & vehementi, aut valde incensa concupiscentia. Ergò peior est intemperans, seu intemperatus incontinente.

CONFIRMATVR Hoc à simili in iracundia. Nàm peior est, qui alium percutit, non iratus; quàm ille, qui similem percussionem efficit concitatus ira. Nàm qui sine ira percutit simili percussione, ac alias iratus; si cum ira accensa inveniretur; tunc enim quid faceret? Interrogat Aristoteles: multò magis percuteret; & peius operaretur. Et etiam quià commotus, & raptus ab ira percutit, magis dignus est venia, quàm ille, qui sinè ira exequitur percussionem. Ergò etiam in linea concupiscibili, peior est ille, qui operatur ex malitia, & non interveniente passione commovente, quàm ille, qui operatur, quasi motus, & raptus à passione. Sed intemperans, non operatur commotus à passione, sed ex habitu, & electione, & incontinens operatur ex agitatione, & commotione passionis. Ergò peior est intemperans, quàm incontinens.

DENIQVE Peior est, seu existit in esse naturali, qui pervenit ad statum, & corruptionem naturæ, taliter, quod appareat incurabilis, quàm ille, qui habet egritudinem, quæ de facili curari potest. Ergò à simili in linea moralium vitia, & malæ dispositiones sint ægritudines vitæ rationalis; peior erit, seu peior existit in tali linea, qui habet statum incurabilem, quàm ille, qui de facili curari potest. Sed qui operatur ex intemperantia, habet difficillimam curationem, seu est incurabilis, vt docet Aristoteles in sexto capite præcedenti; & qui operatur ex incontinentia potest facilè curari. Ergò peior existit, & peior est intemperans, quàm incontinens.

SED Contrà hoc videtur obstare primò; tùm quià per se loquendo, illud est peius; quod per se respicit, seu per se versatur circa peius obiectum. Sed incontinentia, per se loquendo, versatur circà peius obiectum, quàm intemperantia. Ergò incontinentia est peior, quàm intemperantia: & incontinens deterior intemperante: maior videtur certa, & minorem sic probo; nàm cum delectationes, circà quas versantur incontinentia, & intemperantia sint pravæ; quià sunt excessivæ, seu excedentes dictamen rectæ rationis; ideò quantò tales delectationes sunt maiores; tantò videntur peiores. Sed intemperantia per se loquendo, non attendit, nec per se respicit, quod delectationes, circa quas versatur, sint vehementes, seu magnæ. Sed circà quascunque delectationes contrarias rectæ rationi operatur: incontinentia autem per se respicit, & per se versatur circà maximas, seu vehementes delectationes. Ergò per se loquendo, incontinentia respicit peius obiectum, quàm intemperantia; & consequenter, peior est, quàm illa; & incontinens peior intemperante.

SECVNDO, Quia cum actiones humanæ versantes circà pravum obiectum; intantum sint pravæ, inquantùm sunt voluntariæ; tantò peior erit actus, & habi-

habitus, & homo operans ex illis circa obiectum pravum, quantò maius voluntarium supponunt. Sed incontinentia supponit magis de voluntario, quàm intemperantia. Ergò debet esse peior habitus. Minorem probo; voluntarium est id, quod procedit à principio intrinseco cum cognitione; ità vt quantò magis de cognitione supponitur ad opus; tantò magis opus sit voluntarium. Sed incontinentia operatur supponendo maiorem cognitionem de opere efficiendo, quàm intemperantia. Quià vt Aristoteles docet in præcedentibus capitibus, & præcipuè in tertio; incontinens operatur ex scientia vniversali operis efficiendi, quod non attribuit intemperantiæ. Ergò incontinentia supponit magis de voluntario, quàm intemperantia; & consequenter, peior est illa, quàm ista,

RESPONDETVR Tamen ad primum, quod ratio propria, seu gravitas actuum, & habituum, tàm in linea boni, quam mali, non desumitur ex obiecto materiali, circà quod versantur quomodocunque; sed à ratione formali, & circunstantijs, seu à modo, quo tale obiectum materiale attingitur: & cum delectationes maximæ, seu vehementes, non attingantur ab incontinentia sub electione, & cum tanta malitia, sicut ab intemperantia attinguntur, vel aliæ similes, vel inferiores delectationes: fit consequens; intemperantiam esse peiorem incontinentia.

AD Secundum respondetur, quod scientia, quæ in linea rationali, seu morali auget voluntarium, est illa, quæ proponit obiectum conformiter ad propensionem, seu inclinationem appetitus; non verò illa, quæ ex se excitat appetitum ad contrarium; & scientia, seu cognitio generalis, quam præsupponit incontinentia circà suum actum, non est cognitio dirigens, seu excitans appetitum ad exe. cutionem talis operis, sed potius reprimens, & inducens ad abstinendum à tali opere. Quià cognitio, quam incontinens præ habet de opere exequendo, est de hoc, quod tale opus sit pravum, & fugiendum: & sic talis scientia non auget involuntarium in incontinentia respectu intemperantiæ, nec tollit, aut impedit, quod semper verificetur, quod intemperantia est peior quàm incontinentia,

SECVNDA Autem conclusio, quam inpræsenti textu statuit Aristoteles ad manifestandum intentum est hæc. Facta comparatione inter constantiam, & continentiam: melior, seu perfectior, & præstantior est continentia, quàm constantia. Hanc conclusionem probat Aristoteles in hunc modum; melior est, qui resistit, & vincit id, quod est pravum, quàm illud, quod solum resistit, absque eo quod perveniat ad victoriam. Sed continentia habet resistere, & vincere; & constantia solum habet resistere. Ergò continentia est melior, & præstantior, quàm constantia. Maior est certa, & minorem probo; assignando modum procedendi, quem habent constantia, & continentia. Nàm constans propriè, & perse solum habet resistere doloribus, seu tristitijs, quæ causantur à cupiditate delectationum, seu delectabilium absentium. Continens verò ex se habet non solum resistere doloribus causatis ex debellatione, & remotione delectationum de præsenti insurgentium; verum etiam operatur ad excludendas, & removendas tales delectationes, superando eas. Ergò constanti solum convenit resistere, seu substinere; & continenti substinere, & vincere. Et cum hoc secundum sit melius; melior etiam est continentia, quàm constantia.

SED Contra hoc videtur obstare doctrina, quam adduxit Philosophus in textu præcedenti; nàm ibi docet, quod tres habitus boni, seu virtuosi; nempè temperantia, continentia, & constantia, conveniunt in eo, quod omnes habent eundem modum procedendi, vincendo. Ergò constantiæ non solum convenit resistere, seu substinere; verum etiam vincere, sicut, & continentiæ. Et sic continentia, & constantia observant eundem modum operandi in omnibus. Ac per consequens, ex prædicta ratione non convincitur, quod continentia debeat esse melior habitus, aut præstantior virtus, quàm constantia.

AD Hoc enim respondetur, quod quanvis verum sit, quod ad constantiam pertineat vincere; tamen non convenit vincere eodem modo, àc competit continentiæ: quia constantiæ propriè convenit vincere, quasi resistendo, & imprimum passivè tolerando. Nàm continuando tollerantiam, & permanendo in resistentia; tandem, habe t constans vincere mala imminentia, aut molestantia. Continentia autem habet vincere non quasi patiendo, aut passivè tolerando, sed potius activè, reprimendo vehementes concupiscentias; & cum melius sit benè pati, & benè agere, seu vincere benè

patien-

patiendo, & simul benè agendo, sicut cõtingit in virtute continentiæ; quàm benè patiendo tantum, sicut competit cõstantiæ; inde est, meliorem, & præstantiorem esse continentiam, quàm constantiam.

TERTIA Tandem conclusio, quæ ex doctrina proposita, aut contenta in relato textu deducitur, sic se habet si comparemus inter se mollem, & incontinentem; peior est mollis, quàm incontinens. Hæc conclusio suadetur sic. Mollis est ille, qui à parvis, seu levibus tristitijs vincitur; incontinens autem est, qui à magnis, & vehementibus delectationibus superatur. Sed peius est vinci à parvis tristitijs, quàm superari à magnis delectationibus. Ergò peior est mollis, quàm incontinens. Maior constat ex ipsa ratione molliciei, & incontinentiæ. Et minor amplius declaratur sic: sicut magnitudo, & excellentia, seu laus vincentis ostenditur ex magnitudine extremi, seu contrarij victi; sic è contrariò; vituperium, defectus, & inferioritas vitij desumitur ex debilitate extremi, seu contrarij vincentis. Sed tristitiæ, seu dolores, à quibus vincitur mollis, sunt debiliores, & inferiores, quàm delectationes vehemẽtes, à quibus superatur incontinens. Ergò peius est vinci à parvis tristitijs, quàm à magnis delectationibus; & sic peior est mollis, quàm incontinens.

SED Dices, quod sicut in linea boni melius est agere, quàm pati; quià in tantum aliquid agit, in quantum est in actu; & in tantum patitur, in quantum est impotentia: & cum melius sit esse in actu respectu boni, quàm in potentia, sic melius est in linea bonorum agere, quàm esse in potentia, seu pati. Et è conversò in linea malorum, minus malum apparet pati, seu non agere; quàm intensivè, & extensivè magno connatu operari. Sed in comparatione proposita mollis, & incontinentis; incontinens habet ferri vehementi connatu, operando magno impetu circà pravum obiectum. Et mollis non operatur, sed potius fugit laborem, & operationem. Ergò peior apparet, & peior est incontinens, quàm mollis.

RESPONDETVR Verum esse cęteris paribus, in linea malorum esse peius operari, seu agere, quàm esse in potentia, seu non agere. Cæterum si ex alio capite detur excessus in malitia, seu pravitate; præcisè debet attendi ad id, quod ex quocunque capite agravat malitiam. Et cum mollicies absolutè excedat, in principali consideratione succumbendi malo, incontinentiam; ideò semper remanet, & salvatur, quod mollicies sit peior incontinentia.

ET Tandem animadvertendum occurrit ex doctrina, quam tradit Aristoteles in præsenti; quod cum delitia sit quædam species molliciei. Omne id, quod de mollicie, vt sic consideratа, dicitur; debet etiam attribui, seu accomodari delitiæ. Quia mollis, & delicatus se habent hoc modo; scilicet quod mollis est ille, qui inordinatè, seu contra ordinem rationis refugit omnem tristitiam à quacunque causa provenientem. Delicatus autem est, qui refugit tristitiam, seu dolorem provenientem ex labore; vt qui incedendo per viam lutosam, & fugiens laborem levandi extrema inferiora vestium, patitur dolorem de eo quod ipsæ vestes, seu vestimenta luto afficiantur. Et huius modi animadvertit, & notat, quod fugientes laborem, multoties tamen coguntur laborare plus quã aliàs laborarent, si de ipso labore essent soliciti in ordine ad illum amplectendum, quando, & quomodo oportet. Vnde quanvis in se miseri non videantur; tamen verè sunt miseri, & valdè miseri. Et hæc de secunda parte huius præsentis capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte sic prosequitur Aristoteles *Qui autem in his, quibus plerique resistunt, deficit, is mollis est, & delicatus (deliciæ namque sunt molliciæ quædã qui quidem vestem trahit, ne subeat laborem tollendi, & cum imitetur ægrotantem, se non putat miserum esse, qui misero similis est. Similiter res se se habet, & circà continentiam, & incontinentiam. Non est enim mirum, si quis à vehementibus, & exuperantibus, aut voluptatibus, aut doloribus vincitur tandem; vt Theodecti poetæ Philoctetes à serpente morsus. Aut Carcini Cercyon in Halope: & vt homines hi, qui detinere risum emitentes accumulatum illum effundunt, vt accidit Xenophanto. Sed si quis ijs, quibus multitudo resistere potest, succumbit, & non aduersari potest, non ob generis naturam, aut ob morbum, qualis est mollicies, quæ regibus Scytharum inest ob genus, & vt mulier à maris distat natura. Videtur autem, & is, qui est ad iocum propensior, intemperans esse: est tamen mollis. Nàm iocus relaxatio est, siquidem requies est. Qui verò*

ad

ad iocum procliuis eſt, ex ijs eſt, qui in hac exu; erant.

IN Hac enim tertia parte proponit Philoſophus duas difficultates, & prima eſt; cum enim vt dictum eſt, proprium ſit incontinentis ſuccumbere delectationibus, & vinci ab illis; & ſimiliter ad mollem pertineat vinci à triſtitijs; àn abſolutè loquendo, & ſine aliqua exceptione; omnis, qui vincitur à delectationibus ſit incontinens; & omnis, qui ſuccumbit triſtitijs, ſit mollis. Et reſpondet Philoſophus; quod non omnis, qui quomodocunque ſuccumbit delectationibus, aut laboribus, debet dici mollis; ſed ex tribus capitibus excipiendos eſſe. Primò ſi delectatio, vel triſtitia, aut labor ſunt ita ingentes, vt homo reſiſtat quantum poteſt; & tamen eius vires excedantur à vehementia, & fortitudine cõtrarij; tũc enim ſuccumbere illis eſt dignũ venia, & propriè non conſtituit mollem, nec incõtinentẽ. Et circà hoc ponit Philoſophus duo exempla. Et primum eſt de quo refert quidã Poeta nomine Theodectus; quod cũ percurſus eſſet in manu morſu ſerpentis; & dolor eſſet ità vehemens, vt ferre, aut ſubſtinere non poſſet prorrupit in exclamationem, dicens: abſcindite, aut ſecate manum percuſſam. Secundum exemplum eſt de Halope quadam fœmina, quæ cum violata eſſet à Carcyno; pater illius tali dolore fuit affectus; vt ei ſuccumbens mortuus fuerit. Et ſimiles his dicit Ariſtoteles, eſſe illos, qui connantes riſum detinere, aut continere non poſſunt; ſed à paſſione ridendi ſuperati, in maiorem riſum prorrumpunt. Et de illis, qui præmiſſa debita diligentia ad reſiſtendum iuxta proprias vires; tandem vincuntur; dicit, quod non eſt ratio ad numerandum eos inter incontinentes, aut molles; ſed quod debent à tali cathegoria, ſeu ordine exceptuari.

SECVNDO Excipit Ariſtoteles illos, quibus quaſi à natura, hoc eſt, ex ſuo genere, & progenitoribus competit non poſſe reſiſtere laboribus, & triſtitijs, aut voluptatibus. De quo apponit exemplum in regibus Scitarũ, qui ex eo quod delicatiſsimè nutriuntur, triſtitias, & labores ferre non poſſunt. Et cum in eis inveniatur quoddam genus quaſi impotentiæ ad ſubſtinendos labores, & dolores; ideò non debẽt dici abſolutè molles, aut incontinentes. Et quia impotentia non eſt abſoluta, ſed ex ſuppoſitione, quanvis non dicantur abſolutè, & ſimpliciter molles, aut incontinentes; tamen denominantur tales ſecundum quid, & ex additione: nempè incontinentes, & molles mollicie regia.

TERTIO Excipit Ariſtoteles à mollicie, & incontinentia eos, qui non poſſunt ferre magnos labores, aut dolores, ex eo quod habent naturam debilitatam; vt videre eſt; tùm in ſenibus; tùm in quocunque infirmo; qui habent naturam debilem, vel fragilem, vt in pueris, & in fœminis. Nàm qui infirmus eſt, non poteſt ſubſtinere tantos labores, ac poteſt ſanus. Et qui eſt ſenes, non poteſt ſubſtinere eà, quæ adoleſcens; & qui eſt infans, aut puer, eà, quæ adultus; nec mulier ea, quæ vir. Vnde non ſemper quod quis vincitur à laboribus, vel doloribus, vel delectationibus, abſolutè eſt dicendus incontinens, aut mollis. Sed hoc eſt regulandum iuxta vires ſubiecti; attendendo ad naturam, ſanitatem, ætatem, ſexum, educationem, & alias ſimiles conditiones, & ſi ſecundum vires, ſeu virtutem exiſtentem in ſubiecto, fiat rationalis reſiſtentia; & illa non obſtante, quia dolor, aut labor habent exceſſum, vincant ſubiectum; non ex eo incidit in vitium molliciei, aut incontinentiæ; ſi verò non reſiſtat rationabiliter, iuſto titulo debet dici mollis, aut incontinens.

SECVNDA Difficultas, quam proponit Ariſtoteles; eſt: àn luſsivus; ideſt, ille, qui eſt propenſus ad conſumendum tempus, ſeu vivendum ſemper in ludis, iocis, & recreationibus, debeat dici mollis, vel intemperans? Ad quod reſpondet ipſe Philoſopus; talem non debere dici intemperatum, ſed mollem. Et ratio eſt; quia proprium eſt mollis, quod fugiat labores, & triſtitias propter requiem, ſeu recreationem animi, ceſſando ab omni eo, quod poteſt cauſare tœdium, ſeu moleſtiam. Sed luſsivus, & otioſus eſt huiuſmodi. Ergò luſsivus, ſeu propenſus ad requiem, vel otioſitatem animi, eſt mollis, & non intemperans.

ET Si dicas; quod ille videtur appetere exceſsivas delectationes, ſeu voluptates ex electione, quod propriè attinet ad intemperatum; quarè potius videtur dicendus intemperans, ſeu intemperatus, quàm mollis. Reſpondetur tamen propriam rationem virtutis, aut vitij, nõ colligi, aut deſumi præciſsè ex materia, circà quam abſolutè ſumptam. Sed ex motivo, ſeu ratione formali ſub qua talis materia attingitur. Et cum ludi, & ioci, ſeu

seu recreationes appetãtur à lusivo subratione cessandi à labore, seu habendi requiem animi: quod est proprium mollitiei; ideò lusivus proprijssimè pertinet ad molliciem: & mollis, & non incontinens est dicendus. Et hæc de tertia parte præsentis capitis.

QVARTA PARS.

IN Quarta parte dicit Philosophus: *At qui incontinentiæ alia est temeritas; alia infirmitas. quidam enim deliberatione facta, non persistunt in ijs, quæ statuerũt ob perturbationem; quidam ex eo; quod non consultarunt à perturbatione ducuntur, sunt enim qui ante sentientes, & prouidentes, ac se ipsos, rationemque excitantes, non superantur à perturbatione; siuè voluptatem id, quod manet, siuè dolorem efficiat. Perinde ac prætitillati non titillantur. Maximè autem celeres, ac biliosi atrabili, temeraria incontinentia sunt incontinentes. Illi enim ob velocitatem: hi ob vehementiam non expectant rationem: ex eo quia ipsius sunt imaginationis sequaces.*

PRÆMISA In antecedentibus partibus collatione continentiæ, & incontinentiæ cum cæteris habitibus, cum quibus videbatur habere aliquam affinitatem, seu anologiam; & exposito, in quo inter se conveniant, & in quo differant: & quomodo se habeant in ratione bonitatis, & malitiq: tandẽ in hac quarta & vltima parte pro complemento huius capitis tradit Aristoteles divisionẽ incontinentiæ secando illam in duo mẽbra. Et dicit quod incontinẽtia est duplex. Nam alia est temeritas, quam aliquidenominãt prævolationem, vel refrenationem; & alia est infirmitas, seu debilitas. Et pro integra declaratione, & perfectione huius diffinitionis, dicit Philosophus, & animadvertit: quod cum incontinentia consistat in quadam dispositione, aut vitio; ità perturbante animum, & obnubilante, aut obfuscante rationem, vt causet, quod incontinens subijciatur, & succumbat: manens superatus in ordine ad consequendas imprudentes delectationes; vel ad non substinendum dolores, qui conformiter ad rectam rationem possent, & deberent substineri. Dupliciter potest contingere quod causetur talis obfuscatio; scilicet vel præconsiliando, & præmeditando: an opus delectabile: vel prosecutio delectationis sit amplectenda; & tollerantia dolorum sit fugienda. Vel sinè talì præmeditatione, & deliberatione. Et si homo vincitur à doloribus, vel delectationibus, non præcedente consultatione; talis incontinentia est temeritas, seu prævolatio; quia quasi sinè timore, & humana inspectatione, seu prævidentia, aut providentia homo operatur.

SI Autem circà opus agendum præcedat consultatio; tunc incontinentia subsecuta est infirmitas. Vnde ad omnem continentiam, & incontinentiam occurrit aliqua prætitillatio, & respectu illius prætitilationis, seu commotionis potest homo multipliciter se habere. Nã vel incipiente commotione, & prætitillatione, applicat consideratione, seu scientiam ad cognoscendum; àn opus ad quod excitatur, sit bonum, vel malum; agendum, vel fugiendum; vel non applicat consideratione, sed quasi ex subreptione fertur ad opus. Si enim applicat consideratione adhuc potest dupliciter se habere; nam vel consiliando, & considerando de opere faciendo, resolvit, & insistit in eo, quod non sunt sequendæ delectationes, & quod labores, & dolores sunt substinendi conformiter ad dictamen rectæ rationis. Et si conformiter ad hanc resolutionem operantur, vt sic procedunt, & operantur continentes; qui semel prætitillati, non vlterius titillantur, seu tentatur à concupiscentia inquid Philosophus. Si vero non obstante applicatione considerationis, & consultationis vincitur à concupiscentia; sic operatur ex incontinentia, quæ est infirmitas. Si autem rapitur a delectionibus, vel voluptatibus; vel in materia contraposita sinè aliqua consideratione fugit dolores, aut tristitias rationabiliter substinendas, sic operatur incontinenter incontinentia temeritatis.

ET Pro maiori intelligentia istarum specierum incontinentiæ, & notitia subiectorum, quibus competunt; notat Philosophus; quod cum in corpore, seu composito humano sint quatuor diversi humores, quibus homines disponuntur ad diversas complexiones, quæ in illis experiuntur; qui humores sunt sanguis, cholera, melancholia, & pituita; illi homines, in quibus prædominantur cholera, aut melancholia, qui cholerici, aut melancholici dicuntur, communiter peccant ex incontinentia temeritatis; quià cholera propter eius ardorem, & velocitatem, & melancholia propter eius activitatem, & siccitatem, quæ licet à principio resistat inflamationi; tamen semel accensa ardet, & conservat ignem,

sicut

sicut terra inflamatai cui assimilatur; quatè si melancholici incipiant per ambulare viam incontinentiæ; sunt pertinaces. Qui autem afficiuntur sanguine, aut pituita; vt sanguinei, & pituitosi; huiusmodi enim ordinariè peccant incontinentia infirmitatis, seu imbecillitatis. Quia isti humores propter excellentem humiditatem, quam continent, difficilè inflamantur; præbent locum considerationi, & consultationi; & sic sunt incontinentes incontinentia debilitatis, & infirmitatis. Et ad istam speciem incontinentiæ reducunt aliqui illam incontinentiam, qua ordinariè peccant mulieres malè consil antes, & considerantes de agendis, & à viris inhonestis callide suggestæ. Et hæc de hoc capite septimo.

QVÆSTIO VNICA.

Quomodo temperantia, continentia, & constantia; & intemperantia, incontinentia, & mollicies se habeant in ratione bonitatis, & malitiæ?

MATERIA, Quam principaliter proponit Aristoteles declarandam in hoc capite, reducitur ad istos sex habitus, qui sunt temperantia, & intemperantia; continentia, & incontinentia, constantia, & mollicies; conferendo eos inter se; ad manifestandam bonitatem, & malitiam eis conuenientem. Et licet in textu, & eius exornatione sufficienter sit ostensum, quomodo, aut quam graduationem secundum propositam considerationem, & comparationem obtineant; tamen ad ampliorem huius materiæ resolutionem, & cõparationem; hoc ipsum proponimus in presenti quæstione disputandum. Vt amplior, & magis clara notitia de hoc habeatur.

ET Pro decisione difficultatis propositæ, noto primò, quod si omnes sex propositi habitus inter se comparentur, tres eorum habent, quod sint virtuosi; scilicet continentia, temperantia, & & constantia: & alij tres habent, quod sint pravi, & vitiosi; scilicet in continentia, intemperantia, & mollicies: vt manifestè constat ex legitima consideratione, & conceptu illorum. Quia ratio virtutis stat, seu consistit in eo, quod aliquis habitus disponat, & inclinet ad operandum conformitèr ad rectam rationem; & ratio vitij, in hoc, quod inducat ad operandum contra rectum dictamen rationis; & cum tres priores habitus ex se, & secundum propriam naturam inclinent, & tendant ad conservandum bonum rationis; & alij tres habitus posteriores ordinentur ad operandum contra bonum rationis, & eius conservationem; fit consequens; quod tres priores habitus: scilicet continentia, temperantia, & constantia sunt verè, & propriè habitus virtuosi; & alij tres posteriores sunt habitus pravi, & vitiosi. Vndè difficultas determinanda, & declaranda in comparatione istorum habituum reducitur ad hoc; vt comparando, aut conferendo inter se; tres habitus bonos; & virtuosos; ostendamus, quam graduationem habeant in rectitudine, & perfectione. Et ex alio capite comparando determinatè inter se alios tres habitus vitiosos, quomodo se habeant in participando maiorem pravitatem, aut malitiam?

NOTO Secundo temperantiam, & intemperantiam; continentiam, & incontinentium; constantiam, & molliciem, duplicitèr posse accipi, & considerari; videlicet, vel in acceptione ampla, & generali; secundum quod dicti sex habitus, aut denominationes eorum ampliantur ad significandum quascunque actiones, dispositiones, aut habitus habentes analogiam, aut aliquam similitudinem cum eis. Hoc est, continentia, & intemperantia possunt sumi, aut pro continentia, & incontinentia simpliciter dictis; aut pro continentia, & incontinentia secundum quid. Et similiter temperantia, & intemperantia, & reliqui habitus. Et quia comparatio, quam efficit Aristoteles in præsenti capite; videntur procedere de dictis habitibus secundum propriam, & strictam consideratione sumptis. Ideò de eis secundum istam considerationem disputabimus.

NOTO Vltimò multipliciter posse contingere; aliquem habitum fundare excessum graduationis respectu alterius in bonitate, aut malitia; scilicet, aut simpliciter, & absolutè, aut secundum quid; vel per se, & secun-

dum propriam rationem, aut per accidens; & ratione alicuius cauſæ extrinſicæ, aut circunſtantiæ caſualiter occurrentis. Et difficultas determinanda principaliter procedit de exceſſu bonitatis, aut pravitatis attinentis ad dictos habitus, per ſe, & ſimpliciter; non autem de exceſſu ſecundum quid. Hoc eſt: àn comparando inter ſe tres habitus virtuoſos, ſcilicet temperantiam, continentiam, & conſtantiam, ſint æqualis, aut inæqualibonitatis, & perfectionis? Et quis eorum ſit melior; & quis minus bonus? Et per oppoſitum comparando inter ſe alios tres habitus pravos: quis ſit peior, & quis minus malus ſimpliciter, & per ſe loquendo?

SIT Prima concluſio; comparando inter ſe continentiam, & temperantiam ſtrictè ſumptas, ſecundum varias rationes habent fundare exceſſum perfectionis mutuò: ità vt per ſe, ſeu ſecundum propriam rationem, & naturam mutuo ſe excedant in perfectione. Hæc concluſio deducitur imprimis ex varijs doctrinis Ariſtotelis; vt ex infrà dicendis amplius conſtabit. Et deinde illam inſinuat Angelicus Præceptor 2. 2. quæſtione 155. articulo 4. incorpore; vbi hæc habet. *Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſuprà dictum eſt; nomen continentiæ dupliciter accipitur. Vno modo ſecundum quod importat ceſſationem ab omnibus delectationibus Venereis; & ſic ſumendo nomen continentiæ; continentia eſt potior temperantia ſimpliciter dicta, vt patet ex his, quæ ſuprà dicta ſunt de præeminentia Virginitatis ad caſtitatem ſimpliciter dictam. Alio modo poteſt accipi nomen continentiæ, ſecundum quod importat reſiſtentiam rationis ad concupiſcentias prauas, quæ ſunt in homine Vehementes. Et ſecundum hoc temperantia eſt multò potior, quàm continentia. Quia bonum Virtutis laudabile eſt ex eo quod eſt ſecundum rationem. Plus autem Viget bonum rationis in eo, qui eſt temperatus, in quo etiam ipſe appetitus ſenſitiuus eſt ſubiectus rationi, & quaſi à ratione edomitus, quàm in eo, qui eſt continens, in quo appetitus ſenſitiuus Vehementer reſiſtit rationi per concupiſcentias prauas. Vnde continentia comparatur ad temperantiam, ſicut imperfectum ad perfectum.*

ECCE Vbi D. Thomas diſtingit varias acceptiones, & conſiderationes in virtute continentiæ; & ſecundum vnam rationem, aut conſiderationem aſſerit quod continentia eſt præſtantior; & multò perfectior virtus, quàm temperantia: & quod ſecundum aliam conſiderationem taliter excedit temperantia continentiam; quod ipſa continentia comparatur ad temperantiam, tanquàm quid imperfectum ad perfectum. Ergò ſecundum doctrinam Angelici Magiſtri, temperantia, & continentia taliter ſe habent, quod ſecundum diverſas rationes, & conſiderationes mutuo ſe excedant.

ET Deinde declaratur, & probatur propoſita concluſio rationibus; & imprimis, quod temperantia ſecundum determinatam rationem; hoc eſt, ſecundum rectificationem, quam intrinſicè præſtat appetitui concupiſcibili, per ſe fundet exceſſum præſtantiæ, ſeu perfectionis reſpectu continentiæ; ſuadetur ſic: quià cum ambæ dictæ virtutes per ſe attendant, & per ſe ordinentur; ad auferendum impedimenta, quæ in appetitu concupiſcibili ſolent inſurgere contra bonum rationis; & conſervationem illius, taliter ſe habent in ablatione talium impedimentorum, & determinatione, & rectificatione talis appetitus, quod temperantia diſponendo, ordinando, & rectificando intrinſicè talem appetitum, impedit, ne inſurgant vehementes concupiſcentiæ, aut delectationes contra regulas, & dictamen rationis: continentia autem cum ſit quid extrinſecum reſpectu partis concupiſcibilis, non cauſat in eo talem attemperationem, aut rectitudinem, quod impediat, ne inſurgant vehementes paſſiones, ſed potius illas permittit, aut exigit, ſeu præſupponit quaſi materiam; in qua, aut circà quam operetur. Sed perfectior modus operandi in ordine ad conſervandum bonum rationis per ablationem impedimentorum occurrentium ex parte appetitus ſenſitivi, eſt, impedire, ne inſurgant vehementes paſſiones, rectificando intrinſicè partem concupiſcibilem, quàm diſponere remote, ſinendo, quod pravi affectus inſurgant. Ergò in ordine ad rectificandam, & perficiendam materiam, circa quam per ſe verſantur temperantia, & continentia; perfectiorem modum operandi, & procedendi habet temperantia, quàm continentia; & ſic perfectior virtus eſt illa, quàm iſta.

DEINDE Suadetur idem aſſumptum: nàm intra genus, ſeu lineam virtutum moralium; præſtantiores ſunt virtutes cardinales incomparatione ad omnes alias,

aliàs, quæ talem rationem non obtinent; vt demonstrat Angelicus Magister 1. 2. quæstione 61. articulo primo. Sed temperantia, & continentia, ambæ per se habent, quod sint virtutes morales; cum per se habeant rectificare partem, seu potentias appetitivas; & temperantia verè, & propriè constituit virtutem cardinalem; & continentia similem virtutem non constituit. Ergò ad minus secundum aliquam rationem habet temperantia excedere per se, & secundum aliquod prædicatum intrinsecum continentiam.

ET Quod attinet ad aliam partem contentam in conclusione; scilicet; quod secundum aliam rationem, aut considerationem, continentia per se habeat excedere temperantiam; probatur sic. Nàm continentia, vt supra ostendimus, & docet expressè Angelicus Parens, & Magister 2. 2. quæstione 155. articulo 3. in fine corporis, subiectatur in voluntate; & temperantia habet propriè subiectari in appetitu concupiscibili, vt sæpè ostendimus; & Aristoteles docet in superiori libro primo, capite 13. & in libro 3 cap. 10. Sed hoc ipso, quod temperantia subiectetur in appetitu concupiscibili, & continentia in voluntate; habet continentia, quod sit virtus per se, & secundum suam naturam perfectior, & nobilior, quàm temperantia. Ergò licet verum sit, quod temperantia ex aliquo, aut ex aliquibus capitibus habeat excedere continentiam; tamen ex alijs excedit per se continentia temperantiam. Maior constat ex locis, & doctrinis allegatis; & minorem probo: eo ipso quod continentia per se recipiatur, aut subiectetur in voluntate, tanquàm in legitima potentia, aut subiecto, habet, quod sit habitus, seu qualitas, & forma spiritualis, nàm aliàs non haberet recipi, aut subiectari in potentia spirituali, qualis est voluntas. Et ex eo quod continentia habet subiectari in parte concupiscibili, debet esse habitus, seu qualitas, & forma sensibilis, seu corporea, sicut ipsa potentia, inqua recipitur. Sed præstantior, nobilior, & perfectior est entitas, seu forma spiritualis, quàm forma corporea, aut sensualis. Ergò ex eo quod temperantia subiectetur in appetitu concupiscibili, & continentia recipiatur in voluntate, habet continentia, quod per se, & secundum suam naturam sit perfectior, & nobilior, quàm temperantia; àc per consequens saltim ex aliquibus capitibus habet per se excedere illam in nobilitate, & perfectione.

CONFIRMATVR Hoc quià omes virtutes ex se habent; quod sint perfectiones potentiarum, quibus correspondent; & omnis perfectio habet commensurari cum perfectibili; ità vt per se loquendo, quanto sublimiora, & præstantiora sint subiecta perficienda; tanto nobiliores, & superiores debent esse perfectiones, aut formæ perficientes illa. Sed voluntas est potentia sublimior, & præstantior, quàm appetitus sensuales. Ergò formæ, quæ per se correspondent voluntati, tanquàm legitimæ perfectiones illius, debent esse nobiliores, & superiores, quàm formæ correspondentes potentijs appetitivis sensualibus. Sed voluntati correspondet per se, tanquàm legitima virtus, & perfectio illius, continentia; & potentiæ concupiscibili pariformitèr correspondet temperantia. Ergò superior, & perfectior virtus, saltim, secundum aliquam rationem habet, quod sit continentia, quàm temperantia.

DENIQVE Hoc assumptum suadetur; quia vt Aristoteles docet in superiori libro secundo, capite tertio, de ratione virtutis est, quod versetur circà difficile, & bonum; ità vt quantò maior difficultas superatur à virtute pro consequendo, aut conservando bono rationis; tantò maior est ipsa virtus. Sed in ordine ad conservandum bonum rationis continentia habet superare maiorem difficultatem, quàm temperantia. Ergò continentia saltim secundum aliquam rationem excedit in perfectione, & nobilitate temperantiam. Maior patet, & minorem probo; continentia enim, & temperantia simpliciter dictæ; conveniunt in eo, quod est removere impedimenta, & superare difficultates occurrentes in appetitu concupiscibili contra rationem, & illius conservationem. Sed maiorem difficultatem superat in appetitu concupiscibili, continentia, quàm temperantia; ex eo quod temperatiè non occurrunt passiones vehementes, cum quibus pugnet; quia non finit eas insurgere, & continentia per se habet pugnare, & vincere magnas, & vehementissimas passiones insurgen-

tes in dicto appetitu: inquarum superatione, aut victoria, maior difficultas, & resistentia sinè dubio, sternitur. Ergò in ordine ad conservandum bonum rationis, maiorē difficultatem superat cōtinentia, quàm temperantia, ac per consequens, illa excedit istam in nobilitate, & perfectione, saltim secundum aliquā rationem, aut ex aliquibus capitibus, ex his, quæ ad ipsam per se, & ab intrinseco pertinent, aut conveniunt.

SIT Secunda conclusio: comparando constantiam communitèr dictam, & quæ immediatè versatur circa rectificationem passionum humanarum: ad temperantiam simpliciter perfectior est tēperantia, quàm constantia: etiam si constantia secundum quid, & per comparationem ad propriam potētiam, vel subiectum excedat temperantiam: si autem loquamur de constantia superiori firmā te voluntatem, seu partem spiritualem ad substinendum quęcumque incommoda ab extrinseco provenientia: hoc modo sumpta, aut considerata constantia: eodem modo te habet constantia circa temperàntiam, ac continentia; ità vt secundum diversas rationes, & considerationes mutuò se excedant in nobilitate, & perfectione.

PRO Cuius conclusionis debita intelligentia: animadvertendū occurrit ex his, quæ docet D. Thomas 2. 2. quæst. 137. articulo 2. ad 2. quod constantia virtuosa disponens humanas potentias ad rationalitèr operandum conformitèr ad bonum rationis, seu in ordine ad conservationem illius, est in duplici differētia; nàm alia est immediatè rectificativa humanarum passionum, residens in parte, seu appetitu irascibili; & alia est immediate rectificativa voluntatis, firmans eā, & partem spiritualem ad substinendum, seu tollerādum labores diuturnos, & quęcunque mala prolixè occurrentia. Loquens enim de constantia sub nomine perseverantiæ, inquit Angelicus Doctor loco vbi supra. *Quod perseverantia de qua loquitur Philosophus non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perseverantia secundum quod ponitur Virtus moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem. Vnde hæc Virtus est in irascibili sicut, & fortitudo.*

QVIBVS Præmissis pro intelligentia conclusionis; proposita conclusio continet duplicem partem probandam: in quarum prima asseritur, quod si comparando constantiam ad temperantiam, loquamur de constantia attinente ad partem sensualem, & residente in appetitu irascibili; hoc modo, seu in hac comparatione temperantia excedit constantiam, & est virtus simpliciter perfectior illa. Et quantum ad hanc partem suadetur breviter conclusio. Quia cæteris paribus, seu comparando inter se virtutes morales attinentes ad rectificationem appetituum sensualium, principaliores, & simpliciter perfectiores sunt cardinales, quàm ille, quæ non obtinent talem rationem. Sed temperantia, & perseverantia, seu constantia, de qua nunc est sermo: sunt virtutes attinentes ad dispositionem, seu rectificationem partis sensualis, & temperantia habet, quod sit virtus cardinalis: & constantia, seu perseverantia non habet talem rationem; quià aliàs darentur plures virtutes cardinales, quàm quatuor. Ergò temperantia est virtus simpliciter nobilior, & perfectior, quàm constantia, loquendo de constantia, quæ subiectatur, in parte inferiori, seu in appetitu sensuali.

CONFIRMATVR Hoc; quià intrà lineam virtutum moralium, quæ sunt ordinativæ, & rectificativæ passionum: perfectiores sunt illæ, quæ se habent tanquàm virtutes exemplares, à quibus aliæ dependent, aut participant aliquam perfectionem: quàm illæ, quæ dependent, & talem perfectionem non communicant alijs. Sed temperantia, ex eo quod est virtus cardinalis, se habet per modum virtutis exemplaris, à quibus cæteræ aliæ virtutes morales dependent in participando modum moderationis, seu attemperationis in proprijs earum materijs; & constantia; ex eo quod non est virtus cardinalis, hoc non habet. Ergò temperantia constituit virtutem moralem simpliciter perfectiorem, quàm constantia, de qua loquitur prima pars conclusionis.

QVOD Autem hæc eadem constantia excedat secundum quid temperantiam. Suadetur sic; quià cum virtutes humanæ sint legitimæ perfectiones propriorum subiectorum, seu potentiarum, quibus correspondent, & perfectiones commensurentur proprijs perfectibilibus per eas, iuxta dignitatem, perfectibilium, seu potentiarum quibus insunt, ostendunt etiam dignitatem, seu aliqualem excessum, saltim

in

in modo perficiendi. Sed constantia residens in appetitu irascibili ; vt expressè docet Divus Thomas loco vbi proximè subiectatur in perfectiori subiecto , seu potentia , quàm temperantia, quæ residet in parte concupiscibili. Ergò excedit secundum quid temperantiam , in modo rectificandi sublimiorem, & perfectiorem potentiam.

IN Secunda autem parte conclusionis asseritur, quod si loquamur de constantia, seu perseverantia attinente ad partem spiritualem, seu residentem in ea, hoc modo,constantia, &temperantia habent mutuo se excedere secundum diversas rationes , & considerationes. Et quantum ad hanc partem manifestè probatur conclusio eisdem rationibus,quibus probavimus primam conclusionẽ. Quià eodem modo comparatur, & se habet constantia,seu perseverantia residens in voluntate respectu temperantiæ;ac comparatur, & se habet continentia. Sed continentia taliter se habet;quod ex eo, quod est qualitas,& forma spiritualis residens in potentia spirituali, qualis est voluntas, excedit temperantiam, secundum quod tẽperantia est qualitas, &forma corporea,seu sensualis residens in appetitu sensitivo:&aliàs exceditur â temperantia, quatenus temperantia vere, & propriè participat rationem virtutis cardinalis,& continentia solum habet,quod sit virtus moralis,&non cardinalis. Ergò etiam constantia cum sit virtus moralis,& non cardinalis debet excedi à temperantia,& cum sit qualitas , seu habitus,& forma spiritualis residens in voluntate debet esse perfectior habitus, seu virtus, quàm temperantia,quæ subiectatur in potentia corporea.

SIT Tertia conclusio: si comparemus inter se constantiam,& continentiam:simpliciter perfectior apparet, & est,per se loquendo,continentia,quam constantia.Hæc conclusio suadetur breviter rationibus suprà attactis in expositione textus,& in præcedenti conclusione.Nam si conrinentia comparatur ad constantiam attinentem ad partem sensualem , taliter se habent constantia, & continentia, quod vna,nempe continentia est habitus,seu forma spiritualis,&alia scilicet constantia est forma corporea, &sensualis. Sed perfectior est forma, seu habitus spiritualis , quàm sensualis, aut corporeus. Ergò comparando prædicto modo constantiam, & temperantiam virtus simpliciter nobilior, perfectior,& præstantior est continentia, quàm constanti a.

DEINDE Quod adhuc si continentia comparetur , &conferatur cum constantia spirituali residente in voluntate , sit nobilior , & præstantior virtus, quàm constantia, suadetur sic. Quia inter virtutes attinentes ad eandem potentiam illa est nobilior,& perfectior; quæ maiorem,& perfectiorem effectum causat. Sed maiorem,& perfectiorem effectum causat continentia residens in voluntate;quam constantia existens in eadem potentia. Ergò inter prædictas virtutes perfectior,& simpliciter nobilior est cõtinentia,quàm constantia. Maior patet, & minorem probo; in linea virtuosa,seu virtutum maior, & perfectior effectus apparet in hoc,quod est non solum resistere,sed etiã vincere,quàm in hoc, quod est præcisè resistere, aut substinere independenter à superatione, seu præscindẽdo à victoria. Sed constantia , ex se solum dicit firmam tollerantiam dolorum, aut laborum precisivè à victoria,seu superatione eorum, quæ occurrunt in eis, aut circà eos ad impediendum bonum rationis.Et continentia non solum habet resistere, verum etiam per se respicit, & per se tendit ad vincendum tales dolores, & etiam delectationes,& omnia ea, quæ occurrunt ad impediendum bonum rationis. Ergò maiorem; & præstantiorem effectum causat continentia,quæ est virtus subiectata in voluntate, tanquam in propria potentia,quàm constantia residens in eadem voluntate:&consequenter; perfectior, & simpliciter nobilior virtus est illâ, quàm ista ; scilicet quàm constantia absolute sumpta.

SIT Quarta conclusio; comparando inter se incontinentiam, & intẽperantiam; intemperantia constituit vitium simpliciter gravius,& deterius,quã incontinentia.Hæc conclusio est expressa mens Aristotelis in hoc præsenti capite,vt constat ex dictis in expositione textus. Et eam non solum asserit, verum etiam demonstrat Angelicus Magister 2. 2. quæst. 156.art. 3. vbi agens de hac eadem materia,&inquirẽs; vtrum incontinens plus peccet,quàm intemperatus; in argumento , sed contrà, hæc habet. *Sed contra est,quià intemperantia agravat omne peccatum.Vnde Augustinus in libro de Verbis Domini dicit,quod intemperantia,est peccatũ in Spiritum Sanctum. Sed sicut Philosophus dicit in septimo Æthicorum intemperatus non est pœnitibus: immanet autem electione in-*

continens autem omnis est pœnitens. Ergò intemperatus grauius peccat, quàm incontinẽs. Ecce vbi ex ratione pœnitentiæ, quam in capite octavo sequenti attribuit Aristoteles incontinenti, & incontinentiæ & ex ratione impœnitentiæ, quam ibidem attribuit intemperanti, demonstrat Divus Thomas intemperantiam esse gravius, & deterius vitium, quàm incontinentiam.

ET Hoc ipsum confirmat D. Thomas; & amplius comprobat in corpore eiusdem articuli, inquiens. *Respondeo dicendum, quod peccatum secundum Augustinum, præcipuè in voluntate consistit. Voluntas enim est, qua peccatur, & recte viuitur. Et ideò vbi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum; ibi est grauius peccatum. In eo autem, qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem adquisito. In eo autem, qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio citò transit, habitus autem est qualitas difficile mouilis, inde est, quod incontinens statim pœnitet, transeunte passione, quod non accidit de intemperato, qui mimo gaudet, se peccasse: eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Vnde de his dicitur Prouerbiorum, 20. quod lætantur, cũ malè fecerint, & exultant in rebus pessimis. Vnde patet, quod intemperatus est multo peior, quam incontinens: vt etiam Philosophus dicit in septimo Æthicorum.*

EX Qua doctrina suadetur proposita conclusio primò: quia cæteris paribus, quanto aliquod vitium, seu peccatum est magis voluntarium, tanto est peius, & gravius. Sed incontinentia, & intemperantia inter se comparatæ: taliter se habent, quod intẽperantia in nullo apparet inferior respectu incontinentiæ, & aliàs est magis voluntaria, quàm incontinentia. Ergò maius, & peius vitium est intemperantia, quàm incontinentia. Maior est certa, & minorem probo, quoad secundam partem; videlicet quantum ad hoc, quod intemperantia sit magis volũtaria, quã incõtinentia; quia quaod primam partem etiam est manifesta. Vt enim docet Philosophus in superiori libro tertio, capite 1. loquens de actionibus humanis, quæ fiunt per ignorantiam; tales enim actiones, aut sunt involuntariæ, aut habent parum de voluntario: & signum, seu causam, quam ad hoc suadendum, proponit Aristoteles, est; quia transacta ignorantia; agnoscens plenè homo, qui cum ignorãtia egit, defectum suæ operationis; pœnitet eum talem rem egisse; & illa pœnitentia subsecuta est inditium certum de eo, quod ille, qui ignoranter egit, aut non est operatus voluntariè, aut parum voluntariè egit. Sed incontinentia, & intemperantia taliter se habent; quod cum ambæ operentur cum passione, aut ex passione; intemperantia non est pœnitiva, seu ad eam non sequitur pœnitentia, & incontinẽtia est pœnitiva, seu semel transacta relinquit locum ad pœnitendum de ea. Ergò magis voluntaria est intemperantia, quàm incontinentia. Ac per consequens, peius, & gravius vitium.

DEINDE Suadetur conclusio; illud vitium, quod ex se fundat maiorem condonabilitatem, est minus grave, aut pravum, quàm illud, quod talem veniam, aut condonabilitatem non fundat, aut exigit. Sed incontinentia fundat maiorem condonabilitatem, aut est magis digna venia, quàm intemperantia. Ergò incontinentia est vitium minus grave, & malum, quàm intemperantia. Maior est certa, & minorem probo; magis dignum venia videtur inter illos, qui debent resistere contrarijs; id, quod superatur à graviori, & fortiori contrario, quàm id, quod succumbit contrario debiliori, & minus forti. Sed per incontinentiam, quãvis homines vincantur, vincuntur à contrario fortiori, & vehementiori, quã per intemperantiam: cum per intemperantiam superentur, & succunbant, cuicunque passioni partis concupiscibilis: & per incontinentiam solum habeant superari, & succumbere vehementissimis passionibus. Ergò incontinentia est magis digna venia; & fundat maiorem cõdonabilitatem, quàm intemperantia. Ac per consequens, illa est gravior ista.

SIT Quinta conclusio; comparando inter se molliciem, & incontinentiam, peior videtur mollicies, quàm incontinentia. Hæc conclusio suadetur breviter ex dictis. Quia peius vitium est illud, per quod sinè vllo labore, aut resistentia destruitur bonum rationis, quã illud, in quo admittitur aliqua resistentia in favorem ipsius rectæ rationis; aut in ordine ad eam conservandam. Sed in mollicie, nulla admittitur, aut datur tollerantia laboris, & resistentia in ordine ad conservandum bonum rationis; quià molles sunt illi, qui fugientes omnem laborem; solum amplectuntur delitias, & facilli-

facillimè delectationibus succumbunt; & aliàs in incontinentia admittitur labor, & tollerantia doloris, & aliqualis resistentia in ordine ad conservandum bonum rationis. Ergò peius, & vituperabilius vitium est mollicies, quàm incontinentia.

ET Confirmari potest hoc assumptum; tùm quià mollicies videtur magis voluntaria, quàm incontinentia; cum non sit illa pœnitiva, sicut ista; tum quià incontinentia est minus vituperabilis; & magis digna venia, quàm mollicies; ex eo quod mollis superatur, à debiliori contrario, & succumbit inferiori passioni, quàm incontinens. Ergò ex pluribus capitibus habet mollicies, quod sit vitium gravius, & deterius, quàm incontinentia.

SIT Sexta, & vltima conclusio: comparando inter se molliciem, & intemperantiam, peius, & gravius vitium apparet intemperantia, quàm mollicies. Hæc conclusio suadetur breviter; tum quia mollicies videtur quædam species intemperantiæ clausa, seu contenta intrà intemperantiam vt sic, seu absolutè consideratam: ità vt intemperantia absolutè sumpta contineat intra se molliciem, & alias differentias, aut species vitiorum. Sed peius est in genere malorum; id, quod continet malitiam alterius, & aliàs ad illam malitiam superaddit aliam, quàm id, quod dicit, aut continet vnam malitiam tantum. Ergò peius vitium apparet mollicies, quàm intemperantia. Tùm quià cæteris paribus, peius apparet illud vitium, quod in pluribus reperitur, quàm qui in paucioribus existit: quia saltim ratione maioris extensionis videtur inferre maius nocumentum, & ostendere maiorem repugnantiam respectu boni rationis. Sed intemperantia in nullo apparet inferior respectu molliciei; & aliàs in pluribus hominibus quàm mollicies reperitur. Ergò peius, & gravius vitium constituit intemperantia quàm mollicies.

§.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, quod temperantia, quantum ad esse *specificum*, & quasi substantiale in nullo excedat, aut possit excedere temperantiam. Illud enim, quod secundum se, seu ab intrinseco, & quantum ad suam speciem habet esse corporeum, & sensuale, non potest abintrinseco, & quantum ad suam speciem, & substantiam excedere id, quod habet esse spirituale; cum omne corporeum, inquantum tale, sit simpliciter inferius, & imperfectius respectu formæ, aut entitatis spiritualis. Sed continentia, cum sit qualitas subiectata in voluntate, & residens in illa habet, quod sit forma spiritualis; & temperantia, cum subiectetur in appetitu concupiscibili, habet, quod sit forma, seu entitas corporea. Ergò temperantia nullo modo potest fundare excessum imperfectione respectu continentiæ.

SECVNDO Arguitur, cum enim de ratione virtutis sit, quod versetur circà difficile, superando difficultates occurrentes, & impedientes conservationem boni rationis, vt docet Aristoteles insuperiori libro secundo capite 3. illa videtur virtus simpliciter perfectior aliis, quæ pro conservando bono rationis superat maiorem difficultatem. Sed continentia, ad quam per se pertinet, quod superet vehementissimas passiones insurgentes ad corrumpendum bonum rationis; per se habet superare maiores difficultates, quàm temperantia, quæ non sinit, quod similes passiones insurgant. Ergò virtus simpliciter perfectior est, continentia, quàm temperantia. Et sic non videtur posse superari ab ea, quantum ad aliquid substantiale; sed ad summum secundum quid, & quantum ad aliquid accidentale.

TERTIO Arguitur, illud, quod inquacunque linea taliter se habet, quod ab alijs rebus attinentibus ad eandem lineam non potest adæquari; non potest excedi ab aliqua re particulari, ex his, quæ ad eandem lineam pertinent. Sed intra lineam virtuosam, seu virtutum taliter se habet continentia; quod à nulla alia virtute, aut re humana potest adæquari, vt colligitur ex illo Ecclesiastici 26. *Omnis autem ponderatio non est digna continentia animæ.* Ergò continentia à nulla alia virtute potest excedi, aut adæquari; ac per consequens, temperantia nullo modo potest excedere continentiam.

QVARTO Arguitur, tanto aliqua virtus est maior, quantò meretur maius præmium. Sed continentia ratione suarum propriarum operationum maius meri-

meritum in ordine ad maius præmium, siquidem vt docet Apostolus 2. ad Timotheum capite 2. *Non coronabitur, nisi qui legitimè certauerit*; & continens; ex eo quod patitur vehementes passiones; certet, aut subtineat maius certamen, quàm temperans, qui similes passiones non substinet, nec finit eas insurgere. Ergò absolute, & simpliciter est maior, & præstantior virtus continentia, quàm temperantia. Sed eo ipso quod sit simpliciter maior, & perfectior illa, quàm ista, non potest ab ea substantialiter superari. Ergò temperantia, quantum adesse specificam, nullo modo potest excedere continentiam.

QVINTO Arguitur contra secundam partem eiusdem primæ conclusionis ad probandum, quod continentia non fundet aliquem excessum, quasi substantialem respectu temperantiæ. In linea morali, etiam si virtutes morales communiter dictæ possint fundare, aut fundent excessum secundumquid respectu virtutum cardinalium; tamen non videntur posse fundare excessum quantum adesse specificum, & quasi substantialem. Sed temperantia habet non solum, quod sit virtus moralis; verum etiam, quod sit cardinalis; & continentia solum habet, quod sit virtus moralis communiter dicta. Ergò continentia nullo modo potest excedere excessu quasi substantiali, & attinente ad speciem, virtutem temperantiæ.

SEXTO Arguitur, illud, quod non habet simpliciter rationem virtutis, non potest excedere substantialiter, & quantum adesse specificum id, quod simpliciter, & perfectissime constituit veram virtutem moralem. Sed continentia non constituit virtutem humanam propriè, & simpliciter talem, vt expresse videtur docere Aristoteles insuperiori libro quarto capite vltimo in fine; dicens quod verecundia, & continentia non sunt virtutes, sed quædam mixta ex bono, & malo, in quibus ratio virtutis salvari non potest: & aliàs temperantia constituit virtutem moralem perfectissimã, & simpliciter talem. Ergò continentia nullo modo potest fundare, aut habere excessum substantialem, & per se respectu virtutis temperantiæ.

SEPTIMO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum quod comparando temperantiam ad constantiam residentem in parte irascibili non excedat temperantia absolutè, & simpliciter constantiam, sed potius econverso. Nàm in genere moris id, quod non habet propriè rationem virtutis, non potest excedere simpliciter id, quod verè, & legitimè induit, & habet talem rationem. Sed constantia constituit veram virtutem moralem, quæ se habet vt pars potentialis fortitudinis, vt ostendit D. Thomas 2. 2. quæstione 137. articulo 2. & aliàs temperantia non videtur habere, quod sit propriè virtus moralis; ex eo quod nulla virtus humana repugnat inclinationi naturæ: & temperãtia retrahit, repugnat, & resistit delectationibus, ad quas humana natura inclinat. Ergò temperantia non potest fundare, & habere excessum simpliciter quantum ad nobilitatem, & perfectionem respectu illius constantiæ, quæ residet in parte irascibili perficiendo illam.

OCTAVO Arguitur; dignitas, & excessus perfectionum quarumcunque formarum legitimè desumitur, seu colligitur ex dignitate subiectorum, quibus tales formæ insunt; quià iuxta conditionem subiectorum perficiendorum: sic debent esse ipsæ perfectiones, aut formæ perficientes. Sed potentia irascibilis, cui inest constantia, tanquam in legitimo subiecto, est potentia simpliciter perfectior, quàm appetitus concupiscibilis, in quo subiectatur temperantia. Ergò etiam constantia residens in appetitu irascibili debet esse virtus simpliciter perfectior, quàm temperantia, quæ subiectatur in potentia concupiscibili. Et sic ista non potest excedere illam, nempe constantiam, simpliciter.

NONO Arguitur, illa inter virtutes morales videtur simpliciter perfectior, quæ respicit difficilius obiectum, seu superat maiorem difficultatem in ordine ad conservandum bonum rationis. Sed constantia respicit difficiliorem materiam, seu obiectum, quàm temperantia; quià temperantia propriè accepta solum videtur versari circa dolores, & delectabilia, quæ percipiuntur per tactum; & constantia non solum versatur circà tollerantiam talium dolorum, & remotionis delectabilium, verum etiam proprijssimè exercetur circa tollerantiam mortis, in qua occurrit maximum terribile; & apparet maior difficultas. Ergò constantia attinens ad partem irascibilem debet esse virtus simpliciter præstantior, & perfectior, quàm temperantia, & non econverso.

DECIMO Arguitur ad probandum

dum ſpecialiter, quod temperantia non poſsit ſubſtantialiter excedere conſtantiam attinentem ad voluntatem: id, quod abſolute, & ſecundum ſuam ſubſtantiam, aut eſſe ſpecificum eſt inferius, non poteſt ſubſtantialiter, & ratione alicuius rationis attinentis ad eius eſſe ſpecificum excedere in nobilitate, id quod eſt ſuperius. Sed voluntas, & omnes habitus virtuoſi attinentes ad ipſam voluntatem ſunt quid ſuperius quoad entitatem, ſeu ſubſtantiam reſpectu appetitus concupiſcibilis, & omnium, quæ ad talem appetitum attinent. Ergò nulla virtus reſidens in voluntate poteſt ſubſtantialiter excedi à temperantia reſidente in appetitu concupiſcibili. Et ſic temperantia non poteſt ſubſtantialiter excedere conſtantiam attinentem ad voluntatem.

VNDECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; & amplius declaratur: conſtantia attinens ad voluntatem eſt qualitas, ſeu forma ſpiritualis, & temperantia proprie accepta, ex eo quod ſubiectatur in potentia ſenſuali: habet, quod ſit forma corporea, & ſenſibilis. Sed forma ſenſibilis, ſeu corporea non poteſt ſubſtantialiter, & per ſe excedere formam ſpiritualem. Ergò temperantia non poteſt fundare exceſſum aliquem per ſe, & ſubſtantialem reſpectu conſtantiæ attinentis ad voluntatem.

DVODECIMO Arguitur ad probandum per oppoſitum, quod conſtantia attinens ad voluntatem non fundet exceſſum per ſe, & ſubſtantialem reſpectu temperantiæ. Id, quod dependet ab alio, inquantum dependens eſt, non poteſt fundare exceſſum reſpectu illius, à quo dependet. Sed conſtantia attinens ad voluntatem, & reſidens in ea: cum ſit virtus moralis particularis dependet à temperantia, tanquàm à virtute cardinali, & exemplari, ad hoc vt ab ea participet modum attemperationis, ſeu moderationis. Ergò conſtantia reſidens in voluntate abſolute eſt inferior reſpectu temperantiæ, & ſic non poteſt habere exceſſum ſubſtantialem reſpectu illius.

DECIMO Tertio arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum quod continentia non excedat in nobilitate, & perfectione conſtantiam, ſed potius econverſo. In linea morali id, quod propriè non eſt virtus, non poteſt excedere in perfectione id, quod verè, & propriè habet talem rationem. Sed vt ſuperius allegavimus ex Ariſtotele inſuperiori libro quarto capite 9. continentia non habet verè, & propriè rationem virtutis moralis: & aliàs conſtantia talem rationem propriè induit, & habet. Ergò continentia non poteſt intrà genus moris eſſe virtus perfectior, quàm conſtantia; ſed potius econverſò, conſtantia debet eſſe habitus perfectior, quã continentia.

DECIMO Quarto arguitur: quantò perfectior eſt linea, ad quam pertinent virtutes, tantò perfectiores apparent etiam virtutes, quæ in præſtantioribus lineis collocantur. Sed conſtantia; cum pertineat ad lineam fortitudinis, ad quam reducit eam, tanquam partem potentialem illius, D. Thomas; pertinet ad perfectiorem lineam virtutis quàm continentia, quæ reducitur ad temperantiam; cum præſtantior virtus ſit fortitudo quàm temperantia. Ergò perfectior, & nobilior virtus debet eſſe conſtantia, quàm continentia, & non econtrario.

DECIMO Quinto Arguitur; cum omnis virtus ſit diſpoſitio verſans circa difficile, quantò aliqua virtus diſponit ad ſuperandum, aut ſubſtinendum aliquid difficilius pro conſervando bono rationis: tantò virtus eſt ſuperior, præſtantior, & nobilior. Sed conſtantia diſponit ad tollerantiam mortis, in qua apparet maior, ſeu maxima difficultas ſuperanda inter omnes res attinentes ad lineam humanam, quæ quidem diſpoſitio non pertinet ad continentiam. Ergò conſtantia excedit continentiam in diſponendo hominem ad operandum rationaliter, ſeu virtuosè. Et ſic debet eſſe virtus præſtantior illa.

DECIMO Sexto arguitur cõtra quartam concluſionem ad probandum quòd incontinentia ſit peior, quã intẽperantia. Quãtò aliquod vitium procedit, aut operatur ex maiori cognitione, ſeu ſcientia, tantò videtur eſſe magis voluntarium; & continens maiorem malitiam. Sed incontinentia, ex ſe habet operari ex maiori cognitione; quàm intemperantia; quià vt docet Ariſtoteles inſuperiori capite 3. huius præſentis libri ſexti, incontinens agit ex ſcientia vniverſali dictante, opus, quod exequitur eſſe pravum; quod nec attribuit, nec convenit intemperantiæ, aut intemperanti. Ergò incontinentia continet maiorem mallitiam, quàm intemperantia; & ſic debet eſſe maius, ſeu deterius vitium.

DECIMO Septimo arguitur; vt enim docet Philoſophus inſuperiori libro quarto, capite 1. loquens de vitijs extremè

tremè contrarius liberalitati; quantò aliquod vitium est magis incurabile, seu difficiliorem admittens curationem, tantò est peius. Sed incontinentia est magis incurabilis, quàm intemperantia; ex eo quod medicinæ legitimè attinentes ad curationẽ vitiorum sunt monitiones, & correctiones; quæ in intemperato, ex eo, quod ignorat, quod malè agit, possunt prodesse; & in incontinente, qui sciens malum esse, quod agit, hoc non obstante, operatur: nullam vtilitatem possunt causare. Ergò peius vitium absolutè, & simpliciter est incontinentia, quam intemperantia.

DECIMO Octavo arguitur; quantò aliquod vitium ex se habet operari ex maiori libidine; tantò peius operatur, & maiorem ostendit gravitatem. Sed incontinens ratione incontinentiæ, per se habet operari ex maiori libidine, quàm intemperatus: ex eo quod continẽs per se supponit vehementes concupiscentias, aut passiones, quas non substinet intemperatus. Ergò peius, & gravius vitium, quàm intemperantia, est incontinentia.

DECIMO Nono arguitur contra quintam conclusionem ad probandum, quod mollicies non sit peius vitium quàm incontinentia. Illud vitium, quod habet esse magis à natura, seu maiorem connexionem cum illa; videtur esse minus voluntarium, & minus grave. Sed mollicies videtur esse magis naturalis, seu habens esse à causa naturali, quàm intemperantia: vt indicat Aristoteles in hoc præsenti capite, dicens: *Sed si quis ijs, quibus multitudo resistere potest, succumbit, & non aduersari potest: non ob generis naturam, aut ob morbum, qualis est mollicies, quæ regibus scytarum inest ob genus.* Quibus verbis sufficienter insinuat, quod mollicies habet esse à morbo, aut ab aliqua alia causa naturali. Ergò minus malum, aut minus grave vitium constituit mollicies, quàm incontinentia.

VIGESIMO Arguitur: illud vitium videtur peius, quod habet maiorem extensionem, amplitudinem, & vniversalitatem. Sed incontinentia est vitium ostendens per se maiorem amplitudinem, seu extensionem, & vniversalitatem, quàm mollicies; cum impluribus hominibus detur illa, quàm ista. Ergò peius, & gravius vitium est incontinentia, quàm mollicies.

VIGESIMO Primo arguitur contra vltimam conclusionem ad probandum, quod mollicies sit peius vitium quàm intemperantia. Quia mollicies in comparatione ad intemperantiam, videtur se habere tanquàm quædam determinata species illius; mollicies enim videtur esse quædam intemperantia. Sed intra lineam, aut genus malorum, peior, & gravior apparet species, quam genus, ex eo quod species contrahit, & continet genus, & alias suprà genus superaddit differentiam; ad eum modum, quo in linea bonorum species est perfectior genere. Ergò facta cõparatione inter molliciem, & intemperantiam, gravius, & deterius vitium constituit mollicies, quàm intemperantia.

VLTIMO Arguitur; illud vitium est peius, quod est magis incurabile, aut insanabile, vt suprà in argumento 17. allegavimus ex Aristotele. Sed mollicies est vitium magis incurabile, aut insanabile, quàm intemperãtia. Ergò peius vitium constituit, & peius vitiũ est mollicies, quàm intemperantia. Maior constat, & ex se, & ex eo quod vitiũ est morbus moralis, & quanto quilibet morbus est incurabilior, tantò est peior; & etiam ex Aristotele id ipsum expressè asserente. Et minorem probo, quantò aliquod vitium est magis contexum cum natura; tantò apparet incurabilior, seu minus sanabilis: quia quod à natura inest, semper inest. Sed mollicies est magis naturalis, seu magis connexa cum natura, quàm intemperantia; cum habeat causas magis naturales, quàm ipsa intemperantia: vt apparet ex doctrina Aristotelis adducta in argumento 19. præcedenti. Ergò mollicies est vitium magis incurabile, aut insanabile, quàm intemperantia. Ac per consequens, deterius, & gravius.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, quod comparando inter se duas formas, quarum vna sit spiritualis, & alia sit corporea etiam si quantum adesse entitativum forma spiritualis sit præstantior quàm corporea, tamen secundum alias rationes potest forma corporea excedere in perfectione formam spiritualẽ. Ad eum modum, quo si comparemus sensus internos cum intellectu agente reperitur, quod dicta extrema inter se mutuo se excedant. Nam intellectus agens per se excedit omnes sensus externos, & internos in eo, quod est entitas, & potentia spiritualis, & omnes sensus sunt potentiæ corporeæ; & sensus interni, & externi excedunt intellectum agẽtem in eo, quod tales sensus sunt potentiæ cognoscitivæ,

&

& intellectus agens non habet talem rationem. Et ſic non obſtat; quod temperantia ſit qualitas corporea, & continentia ſit qualitas ſpiritualis, ad hoc vt mutuo ſecundum diverſas rationes ſe excedant, vt in prima concluſione eſt aſſertum.

AD Secundum argumentum reſpondetur, omiſſa maiori, negando minorem. Quia imprimis temperantia non ſuperat minorem difficultatem impediendo, ne inſurgant vehementes paſsiones, quàm continentia vincit, indebellãdo, & removendo tales paſsiones poſtquam inſurrexerunt; & ſic ex hoc capite non aufertur, quod temperantia poſsit excedere continentiã. Præterquàm quod adhuc dato, quod ſecundum iſtam rationem continentia excedat temperantiam, non ideò impeditur, quod ſecundum alias rationes adinvicem ſe excedant; ſicut oſtenſum eſt in concluſione.

AD Tertium argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem adiunctam ex libro Eccleſiaſtici reſpondet Angelicus Magiſter 2. 2. quæſtione 155. articulo 4. ad primum dicens: *Quod authoritas illa poteſt aupliciter intelligi. Vno modo ſecundum quod accipitur continentia, prout abſtrahit ab omnibus Venereis, & hoc modo dicitur quod omnis ponderatio non eſt digna animæ continentis in genere caſtitatis: quia neque etiam fœcunditas carnis, quæ datur in matrimonio adæquatur continentiæ Virginali, vel Viduali, vt ſupra dictum eſt. Alio modo poteſt intelligi ſecundum quod nomen continentiæ ſumitur communiter pro omni abſtinentia à rebus illicitis, & ſic dicitur, quod omnis ponderatio non eſt digna animæ continentis: quia non reſpicit ſtimationem auri, vel argenti, quæ commutantur ad pondus.*

AD Quartum argumentum reſpondetur, admiſſa maiori, diſtinguendo minorem, ſed continentia ratione ſuarũ propriarum operationum eſt meritoria maioris præmij, diſtinguo minorem: aliquando, & ratione circunſtantiarum occurrentium, omitto minorem. Semper, & abſolutè loquendo, nego minorem, & conſequentiam. Quia ſi continentia agit ad debellandas vehementes paſsiones inſurgentes, & ſecundum hoc meretur, & eſt digna laudis; etiam temperantia diſponit, & agit ad hoc vt paſsiones cum tali moderatione, ſeu attemperatione procedãt, quod non evadant vehementes, & quantum ad hoc non meretur minus, nec apparet minus digna laude, quàm continentia. Et ſic non aufertur, quod ſub aliqua ratione poſsit excedere continentiam.

AD Quintum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; intrà lineam moralem etiam ſi virtutes communiter dictæ poſsint fundare aliquem exceſſum reſpectu virtutũ cardinalium; talis exceſſus non poteſt eſſe quantum adeſſe ſpecificum; & quaſi ſubſtantiale: diſtinguo: abſolutè, & quantum ad omnẽ rationem intrinſecam, aut ſubſtantialem, concedo minorem. Quantum ad aliquod determinatum caput, aut rationem, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quia ſicut virtutes cardinales inter ſe collatæ, aut comparatæ mutuò ſe excedunt ſecundùm diverſas rationes; adhuc conſiderando eas ſecundum ſuum eſſe ſpecificum, & quaſi ſubſtantiale vniuſcuiuſque: ita etiam maiori, vel minori exceſſu attinente adeſſe intrinſecum, & quaſi ſpecificum illarum poterunt virtutes cardinales aliquo modo, ſeu ſecundum aliquam rationem excedi à virtutibus particularibus communiter dictis.

AD Sextum argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorem; quià vt ſuprà oſtendimus continentia verè, propriè, & perfectiſsimè habet, quod ſit virtus moralis, & non quomodocunque, ſed influens verè, & ſecundum ſuam entitatem, & ſpeciem rationẽ habitus, ſeu qualitatis ſpiritualis, quod non attinet ad temperantiam; & ſic temperantiam excedit ex hoc capite. Nec contra hoc obſtat id, quod ex Ariſtotele allegatur in argumento; dum videtur denegare continentiæ; quod ſit virtus: quia non negat; quod ſit vera virtus, ſed ſolùm intẽdit aſsignare, & declarare diſtinctionem, quam habet continentia ab alijs virtutibus in hoc; quod præſupponit malam materiam; ſcilicet paſsiones vehementes; ſed hoc non tollit, quod ſit vera, & perfectiſsima virtus. Sicut pœnitentiæ non obſtat, ad hoc vt ſit vera virtus, quod præmittat, aut præſupponat ad ſuam exercitationem materiam ita pravam, & peſsimam; vt ſunt quæcunque peccata.

AD Septimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem, quoad ſecundam partem. Nam temperantia non ſolum habet intra lineam moralem, quod ſit virtus

tus; verum etiam est virtus præstantior, seu perfectior, quàm constantia; cum temperantia sit virtus cardinalis, & constantia ad talem dignitatem non perveniat. Et ad obiectionem propositam in argumento, quantùm ad hoc; quod temperantia non sit virtus, ex eo quod retrahit à delectationibus, ad quas inclinat natura; respondet D. Thom. 2. 2. quæst. 141. articulo 1. ad primum, dicens: *Quod natura inclinat in id, quod est conueniens vnicuique. Vnde homo naturaliter appetit delectationem sibi conuenientem. Quia vero homo, inquantum huiusmodi est rationalis; consequens est, quod delectationes sint homini conuenientes, quæ sunt secundum rationem; & ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his, quæ sunt contra rationem. Vnde patet, quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed conuenit cum ea, contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subiectæ rationi.*

AD Octavum argumentum respondetur; distinguendo maiorem dignitas formarum perficientium desumitur ex dignitate subiecti, quod per ipsas formas perficitur, distinguo maiorem; quantum ad aliquid, seu secundum quid; omitto maiorem. Desumitur ex dignitate subiecti præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si subiectum, seu potentia, in qua subiectantur virtutes, sint inditium perfectionis earum, & ex hac parte constantia residens in irascibili sit secundum quid perfectior, quàm temperantia; tamẽ dignitas virtutum desumitur ex alijs quã pluribus capitibus; & præcipuè ex hoc, quod virtutes faciant alias dependentes à se sicut cardinales ostendunt superioritatem respectu aliquarum, quę cardinales non sunt. Et cum temperantia sit virtus cardinalis, & constantia id non habeat. Ideò temperantia absolutè est perfectior, quàm constantia.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: illa virtus est præstantior, quæ versatur circà difficilius obiectum, seu superat maiorem difficultatem, distinguo maiorem; si id habeat primario, seu tanquam virtus prima versans principaliter circà illam difficultatem, aut circà superationem illius, concedo maiorem. Si id solum habeat secundario, & se ostendens tanquam adiutorium alterius superioris virtutis versantis circà tale obiectum, aut circà victoriam illius difficultatis, nego maiorem. Sed constantia residens in parte irascibili versatur circà difficilius obiectum, quã temperantia, distinguo minorem, versatur primario, seu tanquam virtus primo, & principaliter ordinata ad superandam difficultatem occurrentem circà illud obiectum, nego minorem. Versatur secundario, seu tanquam virtus secunda, & præsupponens aliam priorem, & principaliorem intra eandem lineam versantẽ circà talem difficultatem superandã, quæ quidem virtus primaria, & principalior, ad quam reducitur constantia est fortitudo; omitto minorem, & nego consequentiam. Quia ad hoc vt ex respicientia obiecti difficilioris, seu in quo occurrit maior difficultas inferatur maior perfectio in virtutibus, est necessarium, quod æquè primo respiciatur, & vincatur maior difficultas; sicut superatur à fortitudine, ob quod fortitudo est virtus nobilior temperantia; non autem sufficit, quod respiciatur, aut superetur secundario, & præmittendo vires, & operationes fortitudinis, sicut contingit inconstantia.

AD Decimum argumentum respondetur ex dictis in solutione ad primũ quod etiam si voluntas, & omnes habitus ad eam attinentes sint entia spiritualia; & quantum ad istam considerationem non possint excedi à temperantia; tamen secundum aliam considerationem, nempe secundum rationem cardinis potest tẽperantia excedere aliquas virtutes residentes in voluntate, & hoc modo excedit constantiam; sicut sensus excedunt intellectum agentem. Et per hoc constat solutio ad vndecimum argumentum.

AD Duodecimum argumentum respondetur, omissa maiori, & minori; negando consequentiam. Quia ex eo quod aliquid dependeat ab alio, solùm sequitur, quod secundum illud, in quo dependet, non possit aliud excedere, non autem quod non excedat secundum aliquam aliam rationem, in qua non ostendat, aut non habeat dependentiam. Et cum constantia pertinens ad voluntatem etiam si aliquo modo; hoc est, secundum quid dependeat à temperantia; tamen non dependeat absolutè, & secundum omnem rationem, aut considerationem; consequens est, quod possit illam sub aliqua ratione excedere; ita vt secundum diversas rationes, fundent, & habeant mutuos excessus.

AD Decimum tertium argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem; nam vt in solutio-

lutione ad sextum argumentum ostendimus continentia verè, & perfectè participat rationem virtutis moralis, & alias videtur habere perfectius motivum, quâ constantia considerata præcisè secundum se; cum constantia ex se solum attendat ad hoc, quod est sustinere, quasi præscindendo à superatione, & victoria, & continentia per se attendat, & principalissimè tendat ad victoriam; in qua apparet maior præstantia, quàm in sola tollerantia. Et sic continentia propriè fundat excessum respectu constantiæ.

AD Decimum quartum argumentum respondetur; distinguendo maiorem; quantò præstantiores sunt lineæ, ad quas pertinent virtutes, tantò perfectiores sunt virtutes ad tales lineas attinentes, distinguo maiorem: cæteris paribus, concedo maiorem: si cætera non sint paria, nego maiorem. Et omissâ minori, distinguo consequens; ergò perfectior est constantia, quàm continentia, distinguo, secundum quid, hoc est: secundum aliquam rationem accidentalem, concedo consequentiam. Absolutè, & secundum omnem rationem, nego consequentiam. Quià non obstat, quod constantia reducatur ad præstantiorem lineam virtutis, & secundum hanc rationem excedat continentiam; ad hoc vt continentia secundum aliàm, aut alias rationes perfectiores excedat ipsam constantiam, vt in tertia conclusione manet probatum.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, quod incomparatione facta inter constãtiam, & continentiam; & ordinem, quê istæ duæ virtutes fundãt constantia quidem ad tollerantiam mortis honestæ, & continentia ad debellandas, & removendas vehemẽtes passiones insurgentes contra rationem, datur hoc discrimen: videlicet quod constantia respicit tollerantiam mortis, quasi secundariò, & supponendo animum firmatũ per fortitudinem quantum ad substantialem pruductionem effectus: at verò continẽtia respicit passiones vehementes, quatenus magnæ, seu vehementes sunt, vt debellandæ, & superandæ, quasi ptimariò quarè in hoc videtur etiam excedere continentia constantiam: & sic est præstantior virtus illa, quàm ista.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, omissâ maiori, negando minorem, secundum doctrinam Angelici Magistri, & solutionem, quam tradit de hoc argumento 2. 2. quæst. 156. art. 3. ad primum dicens: *Quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, & causat eam, & sic quantò maior est ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat inuoluntarium. Alio modo econuerso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus, & talis ignorantia quantò est maior, tanto peccatum est grauius; quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis, quam intemperati prouenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus; siue per passionem, sicut in incontinente, siue per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato, quam in incontinente. Et vno quidem modo, quantum ad durationem; quia in incontinente durat illa ignorantia, solum passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat, durante commotione humorum; ignorantia autem intemperati, durat assiduè propter permanentiam habitus: Vnde assimilatur thysicæ, vel cuicunque morbo continuo, vt Philosophus dicit in septimo Æthicorum. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id, quod ignoratur. Nàm ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile; prout scilicet æstimat, hoc nunc esse eligendum. Sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, vt irrefrenatè concupiscentias sequatur. Vnde Philosophus dicit in septimo Ethicorum, quod incontinens est melior intemperato; quia saluatur in eo optimum principium: scilicet recta æstimatio de fine.*

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concessa etiam maiori, negando minorem. Nàm vt in eodem loco dicit Angelicus Magister in solutione ad secundum: *Ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis: & adhibetur etiam exterius remedium ad monitionis, & correptionis, ex quibus aliquis incipit concupiscenti ipsi resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, vt supra dictum est. Et eisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est eius sanatio propter duo quorum primum est, ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem vltimi finis, quod se habet sicut principium indemonstratiuis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille, qui errat circa principium, & similiter in operatiuis ille, qui errat circà finem. Aliud autem est ex parte incli-*

inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione; quæ facilius reprimi potest.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, negando maiorem absolutè sumptam; quia cum libido exprimat, & dicat passionẽ; operari ex maiori passione; non arguit maius peccatũ; sed potius operari contra dictamen rationis ex minori passione, indicat maiorem malitiam, & gravius peccatum; quatènus ex hoc quod incontinentia operetur ex maiori libidine, quàm intemperantia, solum convincitur, quod operetur ex maiori passione, & intemperantia ex minori passione, & maiori malitia; ex quo potius confirmatur quarta conclusio, quàm infirmetur. Vndè Angelicus Magister vbi proximè in solutione ad tertium inquit. *Quod libido voluntatis, quæ auget peccatum, maior est in intemperantia, quam incontinentia. Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi, quandoque maior est in incontinente: quia incontinens non peccat nisi à graui concupiscentia; sed intemperatus etiam ex leui concupiscentia peccat, & quandoque eam præuenit. Et ideò Philosophus dicit in septimo Æthicorum, quod magis intemperatum vituperamus; quia non concupiscens, vel quietè ideſt, remissè concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret si adesset concupiscentia iuuenilis.*

AD Decimum nonum argumentum respondetur, notando; dupliciter posse summi molliciem; nempe, aut pro mollicie vt sic absolutè sumpta, proùt quomodocunque dicit habitum adquisitum, quasi ex pigritia, & fuga laboris; vel determinatè pro aliqua speciali mollicie, qualis erat mollicies attinens ad reges Scythatum. Et licet mollicies sumpta in hac secunda acceptione habeat aliquam specialem connexionem cum natura, & sit minus pravum vitium, quàm incontinentia; tamen loquendo de mollicie communitèr dicta ex vno capite non habet maiorem connexionem, aut vnionem cum natura humana, quàm incontinentia: & ex alio capite, eam magis deordinat, & corrumpit, & sic peius vitium apparet mollicies, quàm incontinentia.

AD Vigesimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; illud vitium est peius, quod habet maiorem extensionem; amplitudinem, & vniversalitatem; distinguo maiorem; est peius quasi extensivè; omitto maiorem. Est peius intensivè, ratione maioris extensionis præcisè, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergò incontinentia est peius, & gravius vitium, quàm mollicies, distinguo, quantum ad extensionem, transeat; quantum ad deordinationem, & malitiam intensivam, nego consequentiam. Et hoc non obest. Quia quinta conclusio, contra quam procedit argumentum, solum loquitur de malitia, seu pravitate intensiva.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur negando maiorem Quia ad hoc vt mollicies esset determinata species intemperantiæ; deberet directè contrariari virtuti temperantiæ, aut alicui determinatæ speciei illius; vt sunt abstinentia, sobrietas, & castitas, quibus directè, & immediatè contrariatur omnis intemperantia. Et cum mollicies non opponatur, aut contrarietur directè temperantiæ, aut alicui speciei illius, vt docet Aristoteles in capite octavo sequenti, & amplius declarat Angelicus Magister 2. 2. quæstione 138. articulo 1. sed solum opponatur perseverantiæ; fit consequens, quod mollicies non se habet vt determinata species intemperantiæ; nec ex hoc capite sequitur, quod constituat vitium deterius, & gravius intemperantia.

AD Vltimum argumentum respondetur; omissa maiori, negando minorem, & ad probationem; omissa etiam maiori, nego minorem, loquendo de mollicie communiter dicta. Quia huiusmodi mollicies non habet maiorem adhæsionem, seu connexionem cum natura humana, quàm intemperantia; nec est morbus moralis magis incurabilis, quàm illa, sed minorem malitiam afferens, & se ostendens ad modum quidem speciei illius, quantum ad inferioritatem.

Vndè absolutè est inferior, & minus mala.

(§)



CA-

CAPVT OCTAVVM.

DISCRIMEN INCONTINENTIS AB INTEMPERATO.

LITTERA TEXTVS.



T Verò intemperantem quidem non pœnitet, vt est dictum. In electione namque persistit. Incontinens autem facilis est omnis ad pœnitentiam; quo circa non ita res se habet; vt dubitauimus. Sed ille quidem incurabilis: hic autem est curabilis. Vitium enim morbis est hisce persimile, aquæ intercuti inquam, & tabi. Incontinentia verò morbo comitiali. Etenim illud continua, hæc non continua est improbitas. Atque omninò diuersum est genus incontinentiæ, atque vitij. Vitium enim latet: incontinentia verò non latet. Horum autem ipsorum ij, qui ante rationem ducuntur; meliores ijs sunt, qui rationem quidem habent, non autem persistunt in ea. A minori namque perturbatione vincuntur, & non absque deliberatione, vt illi. Incontinens enim similis est ijs, qui citò fiunt ebrij, & pauco vino; & pauciore quàm plerique. Patet igitur incontinentiam vitium non esse, nisi aliqua ex parte fortasse. Nam hæc quidem est præter electionem: illud autem cum electione. In actionibus tamen est similitudo, vt Demodocus in Milesios dixit. Milesij namque insipientes quidem non sunt: ea tamen faciunt, quæ agunt insipientes. Et incontinentes iniusti quidem non sunt, iniuriam tamen faciunt. Cum autem alter sit talis, vt non ex eo, quia est ipsi persuasum, exuperantes corporis voluptates, præterque rationem rectam sequatur; alteri sit persuasum; propterea quod talis est, vt ipsas sequatur: illi quidem disuaderi facile; huic autem haud facile potest. Principium enim ipsum virtus quidem conseruat, vitium verò corrumpit. Id autem, gratia cuius principium est in actibus; perinde vt suppositiones ipsæ in mathematicis. Neque igitur ibi docendorum principiorum est ratio, neque hic. Sed virtus, aut naturalis, aut assuetudine parta, causa est opinandi circa principium rectè. Talis igitur homo temperans est. At contrarius est intemperans. Est autem quidam alius ob perturbationem à recta ratione discedens: quæ perturbatio, vt non agat quidem, vt recta ratio iubet, superat. Vt sit autem talis, vt ipsi sit persuasum, oportere persequi voluptates liberè, tales non vincit. Atque hic est incontinens, qui quidem intemperante melior est. Nec est absolutè prauus. Conseruatur enim id in ipso, quod est optimum; principium inquam, ipsum. Alius autem est huic contrarius, qui persistit, & non ob perturbationem à ratione discedit. Ex his igitur patet, hunc quidem studiosum: illum autem improbum habitum esse.

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

LICET In præcedenti capite ſeptimo, quaſi in communi comparaverit Ariſtoteles continentiam, & incontinentiam cum temperantia, & intemperantia, conſtantia, & mollicie; pro maiori declaratione eiuſdem continentiæ, & incontinentiæ: in hoc præſenti capite octavo proponit & efficit vnicam, & ſpecialiſsimam cõparationem inter incontinentiam, & intemperantiam; in ordine ad oſtendendum amplius, quomodo inter ſe ſe habeant in ratione bonitatis, & malitiæ. Et circà hoc tria præcipuè efficit. Primò aſsignat aliquas differentias inter incontinentem, & intemperantem. Secundo ſpecialtèr docet, quomodo eis competat ratio vitij, ſeu habitus, aut diſpoſitionis vitioſæ. Et tandem tertio reſolvit, & declarat, quod, ex prædictis extremis ſit deterius, ſeu moraliter peius. Et hæc de littera textus in ſumma.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte dicit Philoſophus. *At verò intemperantem quidem non pœnitet, vt eſt dictum: in electione namque perſiſtit: incontinens autem facilis eſt omnis ad pœnitentiam; quo circà non ita res ſe ſe habet, vt dubitauimus. Sed ille quidem incurabilis; hic autem eſt curabilis. Vitium enim morbus eſt: hiſce per ſimile aquæ intercuti, inquam, & tabi. Incontinentia verò morbo comitiali. Etenim illud continua; hæc non continua eſt improbitas.*

IN Hac prima parte capitis aſsignat Ariſtoteles tres differentias inter incontinentem, & intemperantem; & prima differentia eſt, quod intemperantem non pœnitet de operationibus intemperatis, quas exercet; incontinens verò facilè pœnitentiam agit de ſua incontinentia. Et rationem huius diſcriminis, ſeu differentiæ aſsignat ipſe Philoſophus. Quia intemperans operatur ex firma cognitione, & electione; nàm ex eo quod intemperans habet rationem corruptam, ſeu vitiatam, iudicat firmiter; quod opera obſcena ſunt bona, & eligibilia, & ſic firma electione illa eligit. Et cum habeat vndè firmetur, ſcilicet in amore talium operum permanet, ſeu perſiſtit in electione facta. Quarè vel nunquam, vel valde difficile illum pœniter, de turpi actu intemperantiæ commiſſo. At verò continens; cum non operetur ex deliberatione, ſeu ex deliberata electione; ſed quaſi ex ſubrectione, ob quod non habet fundamentum firmum, ſuper quod innitatur ad permanendum, ſeu perſiſtendum in amore operis incontinentis; tùm quià cum non habeat rationem corrumptam, ſeu ita inordinatam, & vitiatam ſicut intemperans, ſed ſolum habeat illam, quaſi perturbatam, & obfuſcatam ex commotione vehementis paſsionis; ideò ceſſante commotione: & perturbatione; ratio clarè proponit, & dictat opus executum eſſe malum, & odio dignum; itaque facilè odio habetur pœnitudo de tali opere.

EX Quo diſcrimine videtur legitimè inferri, & convinci id, quod in tertia parte huius præſentis capitis amplius oſtendetur, ſcilicet intemperantiam, vt potè magis pertinacem, ſeu perſiſtentem in malo, eſſe peiorem incontinentia; & ideò ſtatim vt ſtatuit, ſeu declaravit Philoſophus præfatum diſcrimen, proſequitur dicens. *Quo circà non ita res ſe ſe habet, vt dubitauimus*; ideſt, in ſuperiori capite 2. parte 5. arguendo contra primum probabile propoſitum in capite 1. deducebat Philoſophus, ſeu inferebat incontinentiam eſſe peiorem intemperantia.

SED Contra diſcrimen propoſitum, ſeu aſsignatum inter duo prædicta vitia obijcies primò. Facilior eſt pœnitentia in intemperantia, quàm in incontinente, ſeu in incontinentia. Ergò differentia aſsignata non eſt rectè tradita. Antecedens probo: cum enim pœnitentia ſit retractatio operis diſplicentis; ibi videtur facilior, vbi datur maius fundamentum ad formandam diſplicentiam, & exercendam retractationem; ſed in intemperato datur maius fundamentum ad habendam diſplicentiam operis commiſsi, & ad retractandum illud. Ergò facilior eſt pœnitentia in intemperante, quàm in incontinente. Maior apparet certa, & minorem probo: ibi

ibi datur maius fundamentum ad habendam displicentiam operis mali commissi, & ad retractandum ipsum; vbi datur maior docilitas, & flexibilitas. Nàm ex eo Angeli sunt incapaces retractationis, & pœnitentiæ; quia ex natura sua sunt inflexibiles. Sed in intemperantia datur maior capacitas, seu maius fundamentum ad flexibilitatem, & vertibilitatem de malo in bonum, quàm in incontinentia. Ergò in intemperato datur maius fundamentum ad formandum displicentiam operis commissi, & ad retractandum illud, quàm in incontinenti. Vltimam minorem probo; nàm secundum Aristotelem insuperiori libro tertio capite 12. Et D. Thomam 2. 2. quæstione 42. articulo 2. intemperantia est vitium, seu peccatum puerile; quià valde assimilatur defectibus puerorum; incontinentia verò non dicitur peccatum puerile; nec puerorum peccatis propriè assimilatur, sed defectibus iuvenum, seu adultorum, in quibus frequentius reperitur, aut contingit defectus incontinentiæ. Sed maior docilitas, & flexibilitas de malo ad bonum reperitur, seu datur impueris, quàm in adultis. Ergò similiter in intemperantia datur maius fundamentum, & capacitas ad flexibilitatem de malo in bonum, quàm in incontinentia. Ac per consequens, facilior est retractatio, & pœnitentia in intemperato, quàm in incontinenti. Et sic discrimen, quod Aristoteles assignat inter prædicta extrema, videtur nullum, aut falsum.

SECVNDO; Nàm intantum datur pœnitentia de aliquo facto, inquantum est malum. Ergò intantum dabitur maior pœnitentia; & homines facilius movebuntur ad exercendum eam, in quantum obiectum odio habendum per pœnitentiam est peius. Sed actus intemperantiæ est peior, quàm actus incontinentiæ; cum ille procedat ex quieta cognitione, & deliberata, & malitiosa electione, quod non habet actus incontinentiæ. Ergò facilior est pœnitentia de actu intemperantiæ commisso in intemperante, quàm de actu incontinentiæ in incontinenti.

SED Dices; potius ex hoc principio, in quo innititur argumentum; videtur inferri conclusionem, seu consequentiam contrariam. Nàm peior est actus incontinentiæ, quàm intemperantiæ. Ergò si ob maiorem malitiam, seu pravitatem actus infertur, aut colligitur facilior pœnitentia de illo; cum sit peior actus incontinentiæ, quàm intemperantiæ: facilior erit pœnitentia in incontinentia, quàm in intemperantia. Et quod sit peior actus incontinentiæ, constat ex eo quod, intantum aliquis actus, est peior, inquantum versatur circà peius obiectum; & cum incontinentia, exse exigat versari circa vehementes delectationes, seu concupiscentias, quæ sunt peiores, quàm delectationes communes, seu minus vehementes, circa quas per se versatur intemperantia; inde est, peiorem esse actum incontinentiæ, quàm intemperantiæ; & facilius posse dari pœnitentiam de incontinentia, quàm de intemperantia.

SED Contra hoc est imprimis: quia etiã si intemperantia nõ exigat vehementes delectationes; tamen si occurrant, facilius exercetur circà illas, quàm circà delectationes ordinarias. Ergò non minus habet versari circà perversas delectationes: nec est minus prava, & actus illius minus malus, quàm incontinentia, & actus illius.

DEINDE Nàm etiam si actus incontinentiæ respicat graviores, seu vehementiores delectationes, quantum adesse materiale; tamen quantum ad respicientiam, & motivum formale; actus intemperantiæ excedit in malitia actum incontinentiæ; quia actus incontinentiæ exercetur sinè perfecta, & deliberata electione, seu cum minori libertate, quàm actus intemperantiæ. Ergò cum excessus malitiæ moralis non desumatur in actibus ab obiectis materialibus, sed solùm à formalibus; cum actus intemperãtiæ excedat actum incontinentiæ in ratione formali præstante malitiam consequens est, quod talis actus intemperantiæ est peior, quàm actus incontinentiæ: & sic præstat maius motivum ad hoc vt odio habeatur, & de illo detur pœnitentia.

CONFIRMATVR Hoc, nàm ille actus est peior; & præstans maius fundamentum ad hoc vt odio habeatur, & detur fuga, & pœnitentia de illo, qui est magis voluntarius, versans circà pravum obiectum. Sed actus intemperãtiæ est magis voluntarius, quàm actus incontinentiæ. Ergò est peior. Cætera videntur certa, & minorem probo: cum enim libertas supponat voluntarium, & ad ipsum sequatur, seu in eo fundetur: ille actus videtur magis voluntarius, qui est magis liber. Sed actus intemperantiæ est magis liber, quàm actus incon-

tinentiæ; cùm ille procedat ex perfecta, & deliberata electione, quod non habet iſte. Ergò ille eſt magis voluntarius; ac per conſequens, peior, & magis dignus odio, & pœnitentia.

TERTIO Deinde; quià cùm pœnitentia ſit diſplicentia quædam de opere facto; de illo actu videtur poſſe dari facilius pœnitentiam; de quo eſt facilior diſplicentia. Sed per ſe loquendo, facilior eſt diſplicentia de actu intemperantiæ, quàm de actu incontinentiæ. Ergò facilius etiã poterit dari pœnitentia de intemperantia, quam de incõtinentia. Minorem ſic probo; cum bonum, vt bonum, alliciat, & moveat appetitum ad amorem ſui; ità vt quanto maius eſt bonum, ſeu quantò vt maius proponitur, tanto magis moveat, & alliciat ad ſui amorem; etiam econverſò de illo videtur facilior diſplicentia, quod eſt minus bonum, ſeu vt minus bonum proponitur. Sed actus intemperantiæ proponitur, vt minus bonum, quàm actus incontinentiæ; cum actus incontinentiæ, vtpotè verſans circà maiores, ſeu vehementiores delectationes, appareat magis delectabile, & magis bonum. Ergò per ſe loquendo facilior eſt diſplicentia de intemperantia, quàm de incontinentia; & etiam pœnitentia. Et ſic non videtur verificari de intemperantia, & incontinentia, differentia, quam aſsignat Ariſtoteles inter illas; dicens; incontinentem facilè pœnitere de actu incontinentiæ; & id non habere intemperantem de actu, quem commiſsit intemperantiæ.

RESPONDETVR Tamen ad primum conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem diſtinguo maiorem; ibi datur maius fundamentum ad retractationem, vbi eſt maior flexibilitas, & docilitas, cum cæteris alijs requiſitis, concedo maiorem. Si non adſint alia requiſita, nego maiorem. Et ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Quia cum ad retractionem exigatur, quod id, de quo efficitur retractio; & de quo habetur pœnitentia, proponatur, ſeu repræſentetur vt malum; & intemperantia, ex eo quod nõ ſolùm electivè, verum etiam cum deliberatione adhæret ſuo obiecto, quod eligit vt bonum; cum relinquat minorem locum ad hoc vt tale obiectum, & actus verſans circà illud, proponantur vt mala; ex eo quod firmiter adhæret illis vt bonis; inde eſt, quod admiſſo, & non conceſſo, quod intemperantia; ex eo quod comparatur defectibus puerorum; ſit flexibilior; tamen cum non occurrant cætera requiſita ad hoc, vt habeatur odiũ aut exerceatur pœnitentia de ſuis actibus; ſicut concurrunt in incontinentia. Ideò non eſt ita facilè, quod intemperans efficiat pœnitentiam de ſuis actibus, ſicut incontinens.

PRÆTERQVAM Quod falſum eſt, quod intemperantia ſit flexibilior, & magis prona, ſeu diſpoſita ad retractionem, quàm incontinentia: quia intemperantia, aut ſemper, aut implurimũ habet rationẽ habitus, & vt habitus operatur; incontinentia autem, ſicut mollities, ſiſtit in ratione diſpoſitionis; & vt talis diſpoſitio operatur: & cum habitus ex ſe habeat maiorem firmitatem in informando, & operando, quàm diſpoſitio; ex eo quod habitus eſt qualitas difficile movilis à ſubiecto: & diſpoſitio eſt qualitas facilè movilis; indè eſt; magis vertibilem, ſeu flexibilem eſſe incontinentiam; quàm intemperantiam; & magis etiam expoſitam, aut locum præſtans ad pœnitentiam actuum præteritorum. Et licet intemperantia aſsimiletur defectibus puerorum, quod non habet continentia; talis comparatio, & aſsimilatio non ſit, quantum ad docilitatem, ſeu flexibilitatem, ſed quantum ad alias tres rationes, ſeu tria capita, quæ declarat D. Thomas in loco relato in argumento, & ſic hæc obiectio non tollit, quod incontinens habeat maiorem difficultatem ad pœnitendum de ſuo actu, quàm intemperans, & quod diſcrimen aſsignatum ſalvetur.

AD Secundum argumentum reſpondetur, quod in illo actu, qui eſt peior datur maius fundamentum ad odium, & pœnitentiam, quàm in actu minus malo materialitèr, & cum dependentia à formali repræſentatione; ita vt in ſe eſt; & cum malitia actus incontinentiæ habeat maiorem facilitatem, ad hoc vt proponatur, & repræſentetur, vt in ſe eſt moralitèr: ex eo quod in eius executione ſolum ſupponit rationem perturbatam, & quaſi obnubilatam; & tranſeunte actu, ſedatur tempeſtas; & deficit nubilum perturbationis; & ratio manet quieta, & ita in perfecto ſtatu, & diſpoſitione ad proponendum actum incontinentiæ; vt in ſe eſt contrarius rectæ rationi, & malus moralitèr; quod non invenitur in intemperantia; quia cum intemperantia non ſolum obnubilet, aut perturbet

bet rationem media aliqua in dispositione; in ordine ad executionem sui actus, verum etiam supponat rationem corruptam, seu vitiatam, à qua corruptione, seu vitio; non sanatur ratio eo ipso, quod transit actus intemperatus. Ideò facilior est pœnitentia in incontinentia, quàm in intemperantia, vt in præsenti textu docet Aristoteles.

ET Per hoc patet etiam solutio ad omnes additiones, & confirmationes argumenti.

AD Tertium, & vltimum argumentum respondetur ex eadem doctrina; quod etiam si actus intemperantiæ habeat de materiali maius fundamentum, ratione suæ maioris malitiæ, ad hoc vt de illo detur maior pœnitentia, seu habeat maius fundamentum remotum; tamen cum habeat maiorem difficultatem in devita repræsentatione facta per intellectum: ideò habet minus fundamentum proximum. Et semper remanet salva differentia, quam assignat Aristoteles inter intemperantiam, & incontinentiam, dicens; quod qui est intemperans, post executionem actus pravi intemperantiæ, non pœnitet, qui autem est incontinens transacto actu incontinentiæ, facilè convertitur, seu movetur ad pœnitentiam. Et hæc de prima differentia.

SECVNDA Autem differentia, quam assignat Aristoteles inter prædicta extrema vitiosa, stat in hoc, quod intemperans est incurabilis; incontinens autem est facilis curationis. Quam differentiam assignat Aristoteles attendendo ad qualitatem prædictorum extremorum. Et exemplo ægritudinum corporalium, seu naturalium, quibus in qualitate assimilantur; facile percipietur hoc discrimen. Nàm si in ægritudinibus corporalibus comparemus inter se duas, quarum vna sit magis radicata in subiecto, & ex vi illius detur aliqua facultas, seu pars ex principalioribus viventis, vel corrupta, vel valde vitiata: & altera ægritudo sit minus radicata, habens causam magis extrinsecam: & lædens minus subiectum: clarè apparet, quod illa prima ægritudo est, aut incurabilis, aut valde difficilem habens curationem; & quod ista secunda est facile curabilis, & sanabilis. Sed sic se habent inter se intemperantia, & incontinentia; ita vt temperantia correspondeat infirmitati graviori; & incontinentia infirmitati leviori, seu minus gravi. Ergò intemperantia, & incontinentia taliter inter se se habent, & in hoc differunt; quod intemperantia est insanabilis, seu habet difficilem curationem, & incontinentia est facile curabilis, & sanabilis. Cætera per se patent, & minorem sic ostendo ex iàm dictis. Intemperantia enim cum sit habitus vitiosus, habet rationem ægritudinis inesse morali; & cum per se loquendo, & magis quàm incontinentiæ competat, quod sit habitus difficile movilis à subiecto, habet, quod sit valde radicata in anima; & cum aliàs habeat operari ex electione, quæ per se supponit consultationem intellectus, seu rationis, ad quam consequitur; cum electio sit vitiosa, supponit rationem consiliantem corruptam, seu vitiatam; & cum ratio sit pars magis intima, & principalior vitæ moralis; fit consequens, quod intemperantia in eadem linea morali habet vim ægritudinis gravis; supponentis corruptum aliquod principium, seu fundamentum vitæ rationalis. Incontinentia autem cum multoties non perveniat ad perfectum statum habitus, sed sistat in ratione quasi dispositionis, non habet per se loquendo radicari ita firmiter, sicut intemperantia; & cum non supponat rationem corruptam, aut ita intrinsicè vitiatam, sed solum quasi ab extrinseco perturbatam: ideò est ægritudo levis. Ergò intemperantia correspondet infirmitati gravi, & quasi incurabili; & incontinentia correspondet ægritudini levi, & habenti facilem curationem. Et consequenter, intemperantia, & incontinentia distinguntur differentia assignata in secundo discrimine, quod in præsenti textu proponit Aristoteles.

SED Contra propositam doctrinam videtur obstare: primo quiâ quantò aliquod vitium, aut peccatum est gravius, seu deterius, tanto magis corrumpit vitam moralem, & apparet incurabilius, & minus sanabile. Sed dantur alia peccata, & vitia peiora, quàm intemperantia, quæ non solum sunt curabilia, verum etiam de facili possunt curari. Ergò intemperantia de se non habet, quod non possit curari, aut quod difficillime curetur: & sic secundum discrimen assignatum non videtur salvari inter intemperantiam, & incontinentiam. Maior patet, & minorem probo: gravitas enim, & magnitudo vitiorum desumitur, seu colligitur ex magnitudine, seu excellentia virtutum, quibus vitia, seu peccata opponuntur; & cum iustitia sit principalior,

&

& excellentior virtus, quàm temperantia; vt demonstrat D. Thomas 2.2. quæstione 141. articulo 8 gravius vitium, & deterius peccatum datur in iniustitia, quę opponitur iustitiæ, quàm in intemperantia, quæ temperantiæ contrariatur. Sed iniustitia facile curatur per satisfactionem iniuriæ, seu nocumenti illati. Ergò dantur alia vitia, & peccata peiora, quàm intemperantia, quæ nõ solum sunt curabilia, sed de facili curari possunt. Et sic secundum discrimen assignatum inter intemperantiam, & continentiam est falsum, aut nullum.

DEINDE Nam illud vitium, seu peccatum videtur magis incurabile, quod intimius afficit animam, & eam inficit. Sed incontinentia intimius afficit animam, & eam inficit, quàm intemperantia. Ergo incontinentia est vitium incurabilius, quàm intemperantia. Maior apparet certa, & minorem probo; intemperantia enim cum resideat in parte concupiscibili, & versetur circa delectationes corporales, est peccatum pertinens ad corpus: & incontinentia est vitium, seu peccatum principaliter pertinens ad animam, seu tenens se ex parte animæ, vt ex professo ostendit D. Thom. 2.2. quest. 156. articulo 1. sed intimius se habet respectu animæ peccatum se tenens ex parte ipsius, seu ad ipsam pertinens; quam peccatum corporale pertinens principaliter ad corpus. Ergò intimius afficit, & inficit animam, & eam vitiat incontinentia, quàm intemperantia. Et consequenter, vitium magis incurabile, aut insanabile est illa, quàm ista.

CONFIRMATVR, nam temperantia propriè subiectatur in parte cõcupiscibili; vt communiter docẽt Philosophi; & Theologi cum D. Thom. 2.2. quæst. 141. per totam: & incontinentia pertinet, tanquam ad proprium subiectum, & potentiam ad voluntatem, vt probat idem Angelicus Magister in eadem parte q. 155. ar. 3. sed proprius, & magis intimè pertinet ad animam voluntas, quàm vis concupiscibilis. Ergò etiam incontinentia pertinet ad ipsam animam, & eam afficit, & inficit intimius, quàm intemperantia. Sed illud malum, quod intimius inficit animam, est magis insanabile, quam illud, quod exterius eam indisponit, seu inficit. Ergò insanabilior, seu minus curabilis est incontinentia, quàm intemperantia.

DENIQVE Quantò maior est causa ægritudinis seu infirmitatis: tantò gravior, maior, & incurabilior apparet ipsa infirmitas. Sed causa incontinentiæ est maior, quàm causa intemperantiæ. Ergò incontinentia est gravior, & incurabilior ægritudo, quàm intemperantia. minorem sic suadeo: causa operandi intẽperatè, & incontinenter, est libido: quià tam incontinens, quàm intemperans libidinosè operantur. Sed maior libido reperitur in incontinentia, quã in intemperantia; cum in incontinentia dentur vehementiores passiones, & occurrant in plurimum maiores delectationes, à quibus dependet libido. Ergò causa ægritudinis attinentis ad incontinentiam, est maior, quàm causa ægritudinis attinentis ad intemperantiam; & consequenter, gravior, & incurabilior ægritudo est incontinentia, quàm intemperantia.

RESPONDETVR Ad primum, concessa maiori, negando minorem; & ad probationem similiter. Nam licèt iniustitia curetur per satisfactionem: difficilius solet esse in homine habente rationem corruptam circà honestatem iustitiæ; præstare voluntariè, seu ex toto corde satisfactionem; àc in intẽperato, odio habere delectationes. Et sic non convincitur, quod iniustitia, seu vitia superiora respectu intemperantiæ possint facile curari. Nec ex hoc aufertur, quod intemperantia habeat difficilem curationem, seu quod sit difficilioris curationis, quàm incontinentia; & quod salvetur secunda differentia, quam assignat Aristoteles in hoc texto inter duo dicta vitia.

PRÆTERQVAM quòd, quidquid sit divitijs inter se cõparatis, in quibus potest reperiri, quod ratione alicuius accidentis, seu circumstantiæ illud, quod est minus grave, & periculosum, sit difficilius curabile, quàm minus grave; sicut contingit in ægritudinibus naturalibus; in quibus reperitur, & experitur, quod etiam si per se loquendo, gravior, & periculosior infirmitas sit pleuritis; quã tertiana; tamen facilius, & brevius solet curari pleuritis, quàm febris tertiana; vel quartana. Et sic argumentum non impedit verificationem discriminis, quod tradit Aristoteles.

AD Secundum respondetur; veram esse doctrinam, & argumentum cõcludere, cæteris paribus; dummodo ex alio capite non refarciatur excessus, seu occurrant causæ præstantes alium maiorem excessum, & cum intemperantia, & incontinentia taliter se habeant, quod quan-

quanvis intemperantia respiciat subiectum immediatum corporeum, & sensibile, & incontinentia subiectetur in voluntate, quæ est immediatior animæ; tamen cùm ambæ pertineãt adanimam, & dependeant à ratione; & intemperantia habeat maiorem adhæsionem, & firmitatem in ordine ad operandum contra rectam rationem; ideò licet incontinentia videatur immediatius afficere, & inficere animam; quàm intemperantia: tamen quia non inficit tam adhærens; & firmiter, ac ipsa intemperantia, potest facilius expelli, & est magis curabilis; quàm ipsa, & per eandem doctrinam manet etiam soluta confirmatio.

AD Tertium argumentum respondetur similiter; quod etiam si libido sit causa intemperantiæ & incontinẽtiæ; non est causa vnica, seu adæquata, sed supponit alias concausas prestantes intẽperatiæ difficilem remotionem à subiecto, & quod difficillimè curetur: scilicet firmam inordinationem concupiscentiæ, & permanentem corruptionem in ratione ad proponendum delectabilia,; & in incontinentia minorẽ adhæsionem ad operandum contra rationem. Ob quod difficiliorem curationem fundat, & magis insanabilis est illa intemperantia, quàm ista incontinentia.

TERTIAM Denique differentiam, quam assignat Philosophus inter intemperantiam, & incontinentiam continetur in illis verbis. *Vitium enim morbus est iscèper simile, atque intercuti, inquam, & tabi. Incontinentia vero morbo comitiali. Etenim illud continua, hæc non continua est improbitas.*

CONSIDERANDO Intemperantiam, & incontinentiam secundum rationem, quã habent morborum moralium, & attendendo ad qualitatem assignavit secundam differentiam, seu discrimen iam expositum decurabili, & incurabili; & nunc attendendo ad quantitatẽ morborum assignat tertiam differentiam dicens; quod intemperantia est morbus continuus: incontinentia autem non est morbus continuus. Et ad hoc declarandum adducit quãdam similitudinem, seu exemplum desumptum ex ægritudinibus corporalibus. Nam ad eum modum, quo in genere, seu in linea purè naturali hydropis, qui est morbus consistens in quodam humore aqueo corrupto existente intra cutem, & permanenter durans; ob quod habet rationem morbi continui; pariformiter intemperantia, cum sit vitium habens verè, & propriè rationem ægritudinis, aut in ordinationis habitualis permanenter, & continuè durat; & habet rationem morbi moralis continui. Et sicut in linea naturali se habet morbus comitialis, qui epilepsia dicitur, & non continuo durat, sed intervallum præstat, admittendo plures interruptiones, sicut contingit in febribus tertianis, & quartanis: sic similiter in linea morali incontinentia est morbus admittens interruptionem; nam vt ex prima differentia supra allata constat, semel transacto actu incontinentiæ, facillimè, & ordinariè incontinentem pœnitet de opere patrato. Sed quodlibet opus voluntarium cessat, & interrumpitur per superveniente pœnitentiam. Ergò per se loquendo in incontinentia datur interruptio, & sic non est morbus continuus. Vnde inter prædicta extrema vitiosa salvatur proposita differentia, stans in hoc, quod intemperantia est vitium, seu morbus continuus moralis; incontinentia autem est morbus interruptus, & quasi discretus.

SED Contra hoc videtur obstare. Quia vel hæc differentia attribuitur intemperantiæ, & incontinentiæ consideratis in actu primo; seu quantum ad principium operativum, vel quantum ad actum secundum, & exercitium ipsarum. Sed quomodocunque attribuatur eis, nõ salvatur discrimen inter prædicta extrema. Ergò hæc differentia non est debitè assignata. Maior constat, & minorem per partes explico, & probo: nam inprimis, si intelligatur de actu primo falsum videtur; quod incontinentia non sit continua; quia etiam si incontinentia non esset habitus, sed dispositio, & vt talis non habeat eandem, aut similem firmitatem, & permanentiam, ac habet habitus; tamen habitus primus dispositionis, non defficit defficiente eius exercitio, seu actu secundo. Ergò quantum ad actum primum non habent prædictam differentiam. Si autem prædictum discrimen intelligatur de actu secundo; hoc modo nõ potest verificari. Nam sicut in actu secũdo, seu in exercitio cessat incontinens ab operatione, & illam interrumpit; sic etiã intemperans multoties, aut saltim quando dormit, cessat ab operatione intemperantiæ. Ergò ex hoc capite, aut consideratione non salvatur distinctio proposita inter incõtinentiam, & intẽperantia. Et sic differẽtia assignata in vltimo loco, nec verificatur, nec est rectè tradita.

DEIN-

DEINDE Nàm attendendo ad exemplum, quod Aristoteles adducit ad suadendum assumptum propositum; potius videtur ex illo convinci oppositum. Quià attendendo ad ægritudines naturales, in quibus Philosophus efficit paritatem; ideò hydropisis habet rationem morbi continui: quia habet continuam materiam, nempe aquam, seu humorem aquosum corruptum intra cutem tabefactam, seu putrefactam; & epilepsia habet rationem morbi non continui, seu interrupti, quià consumitur materia infecta, & deficiente materia, deficit morbus. Sed in incontinentia, & intemperantia non datur huiusmodi differentia materiæ; ex eo quod ambæ versantur circa eandem materiam, nempe circa delectationes concupiscentiæ, quæ eodem modo occurrunt respectu vtriusque. Ergò ex tali exemplo potius potest suaderi, quod intemperantia, & incontinentia conveniant in eodem modo continuitatis, vel discontinuitatis, quàm quod pænes hoc differant.

NEC Valet si recurratur ad rationem habitus, & dispositionis ad salvandam propositam differentiam continuationis aut discontinuitatis; quia omnes infirmitates naturales habent rationem dispositionis; siquidem ægritudo, & sanitas addispositionem, prout condistinctam ab habitu reducuntur, & in tali specie collocantur; & tamen intrà ipsas infirmitates naturales reperitur, quod aliæ sint continuæ, & aliæ non sint continuæ. Ergò ad salvandam differentiam continuitatis, & discontinuitatis in intemperantia, & incontinentia, non debet recurri ad rationem habitus, & dispositionis; nec ex eo quod incontinentia præcisè haberet rationem dispositionis, absque eo quod perveniret ad statum perfectum habitus; debet illi denegari, quod sit morbus continuus, sicut intemperantia.

RESPONDETVR Ad primum; paritatem factam, quantum ad continuationem, & discontinuationem prædictorum morborum moralium, procedere de intemperantia, & incontinentia consideratis, quantum ad actum primum. Quia in ista consideratione habent hoc discrimen; scilicet quod cum ambæ versentur circa delectationes corporeas, pertinentes ad appetitum concupiscibilem; & intemperantia resideat in tali appetitu, tanquàm in proprio subiecto, continuo excitat, seu inclinat appetitum in tales delectationes; in quo stat ratio continuationis morbi intemperantiæ. At verò incontinentia; cum pertineat ad ipsum subiectum, ad quod pertinet eius contrarium, nempe continentia; quod quidem subiectum est voluntas, se habet vt magis distans, seu vt magis remota à talibus delectationibus, & sic non est continuo causans actualem respicientiam, seu frequenter movens ad prosequendum eas; sed solum excitatur ab eis; quando sunt ita magnæ, & vehementer mouentes, vt earum excitatio extendatur, & perveniat ad obscurandam rationem; & inficiendum aliquomodo voluntatem. Et ex hac doctrina patet solutio, tàm ad secundum argumentum, quàm ad illius corroborationem. Et hæc de differentijs prædictorum vitiorum. Et de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte capitis, inquit Aristoteles: *Atque omnino diuersum est genus incontinentiæ, atque vitij. Vitium enim latet: incontinentia verò non latet. Horum autem ipsorum hi, qui ante rationem ducuntur; meliores ijs sunt, qui rationem quidem habent non autem perstant in ea. A minore namque perturbatione vincuntur; & non absque deliberatione, vt illi. Incontinens enim similis est ijs, qui citò fiunt ebrij, & pauco vino, & paucióre, quàm plerique. Patet igitur incontinentiam vitium non esse; nisi aliqua ex parte fortasse. Nàm hæc quidem est præter electionem: illud autem cum electione. In actionibus autem est similitudo, vt Demodocus in Milesio dixit. Milesij namque insipientes quidem non sunt; ea tamen faciunt quæ agunt insipientes. Et incontinentes iniusti, quidem non sunt; iniuriam tamen faciunt: cum autem alter sit talis, vt non ex eo quia est ipsi persuasum, exuperantes corporis voluptates; præterque rationem rectam sequatur, alteri sit persuasum propterea quod talis est, vt ipsas sequatur: illi quidem disuaderi facile, huic autem non facile potest.*

IN Hac secunda parte in ordine ad concludendum in tertia parte precipuum intentum huius capitis, declarat Aristoteles diversitatem, naturæ, quæ apparet in intemperantia, & incontinentia; vt ex ipsis naturis semel manifestatis, clarè constet, & apertè inferatur, intemperantiam esse peiorem incontinentia. Et dicit, quod incontinentia non est de genere vitiorum; & quod intemperantia est de genere vitiorum.

Atque

Arque omninò diuersum est genus incontinentiæ atque vitij Id est, incontinentiam, & intemperantiam non participare eodem modo rationem vitij: quod assumptum probat Aristoteles: tum quià vitium latet: hoc est, proprium est vitiorũ, quod supponãt rationem corruptam in proponendis illis, quæ circa materiam vniuscuiusque vitij agenda sunt. Et hoc habet intẽperantia; & id ipsum non habet incontinentia: quià incontinenti non latent ea, quæ agenda sunt: quia aliquo modo operatur ex scientia, vt in superiori capite tertio ostensum est. Ergò in temperantia, & incontinentia non habent eodem modo rationem vitij, sed valde diverso modo.

SECVNDO Suadet Philosophus idem assumptum: quià propriũ est vitij, seu habitus vitiosi, operari cùm electione, & deliberatione. Sed intemperantia operatur ex electione: incontinentia verò non operatur ex electione deliberata, seu cum perfecta deliberatione, etiam si operetur libere, & aliquo modo elective. Ergò intemperantia, & incontinentia participant rationem vitij valde diverso modo, ita vt attineant ad diversa genera.

TERTIO Quià de ratione vitij; ex eo, quod est habitus, est quod firmiter adhæreat subiecto, & firmiter operetur, aut disponat ad operandum circa propriam materiam. Sed intemperantia habet ex se, quod firmius, adhæreat subiecto, & maiori pertinatia disponat ad pravè operandum, quàm incontinentia: cum intemperantia habeat rationem morbi continui; & incontinentia se habeat vt morbus non continuus. Ergò dicta extrema inter se comparata valde diverso modo participant rationem vitij.

ET Diversitas, quam aliquo modo videtur insinuare Aristoteles inter incontinentiam, & intemperantiam, quantum ad hoc; quod intemperantia sit de genere vitiorum, potest primò statui, seu reduci ad id, quod intemperantia strictè, & rigorosè participat rationem habitus; sicut attinet ad vitia strictè sumpta; incontinentia verò non habet strictè, & rigorosè talem rationem habitus; sed præcisè participat, quod sit dispositio secundum quod intẽperantiæ competit, quod sit qualitas ita adhærens appetitui concupiscibili; quod sit difficile movilis ab eo. Et incontinentia taliter adhæreat voluntati, quam respicit, vt proprium subiectum, quod se ostendat, vt facilè defectibilis, seu movilis, & separabilis ab ea. Sicut attinet ad rationem dispositionis.

ET Si contra hoc obijcias; quod omnes habitus; tàm vitiosi, quàm virtuosi cognoscuntur, & manifestantur per actus: nàm ideò colligimus, seu cognoscimus, aliquem habere habitum temperantiæ; quià circa delectabilia concupiscentiæ operatur temperatè: & similitèr intantum cognoscimus habere habitum fortitudinis, inquantum operatur fortitèr: & habitum intemperantiæ; inquantum operatur intemperatè. Sed incontinens operatur actus incontinentes, qui sunt similes actibus intemperatis. Ergò incontinens operatur ex habitu: ita vt incontinentia sit vere strictè, & rigorosè habitus: & consequentèr vitiũ sicut intemperantia; absque eo quod ex hac parte habeant distinctionem.

SED Ad hanc obiectionem videtur respondere ipse Philosophus, quod quanvis habitus semel geniti ostendantur per actus: tamen non quicunque habitus sunt inditia certa habituum; & ad hoc ostendendum adducit exemplum desumptum ex Democo, qui de Millesijs dixit; quod efficiebant opera, seu actus insipientium: & tamen non erant insipientes. Et aliud exemplum apponit in ipsa incontinentia. Nàm operans ex incontinentia, & committens adulterũ, facit opus iniustum; & tamen optimè potest stare, quod non habeat habitum iniustitiæ. Ergò etiam si operans incontinenter exerceat actum similem actibus intemperatis procedentibus ex habitu intemperantiæ: tamen non convincitur, quod incontinentia, à qua illi actus procedunt debeat esse habitus vitiosus, seu vitium strictè sumptum.

ET Ratio huius desumitur ex his, quæ late docet Aristoteles in superiori libro secundo capite 4. vbi assignans differentiam inter hoc, quod est iustè agere, & iustum agere; & amplius in libro quinto capite 6. ostendens stare optimè aliquem efficere opus iniustum: & tamen operantem tale opus non esse iniustum. Nàm ad hoc vt agens iustum, dicatur iustè agere, & iustum esse, est necessarium, quod operetur, non quomodocunque, sed ex habitu; & ad hoc vt operetur, ex habitu, oportet, quod observet tres conditiones, quas assignat in primo loco relato: quarum prima est, quod operetur sciens; secunda quod

opera-

operatio procedat ex electione. Tertia tandem, quod operetur firmitèr, seu ex firmo, & stabili iudicio. Et cum operans incontinenter, etiam si aliqualiter observet primam conditionem; tamen non observet rigorosè secundam, & tertiam quia non operatur ex perfecta deliberatione; nec ex certo, & firmo iudicio; sed vt perturbatus; & quasi ex subreptione: ideò ex actibus incontinentiæ non convincitur, quod debeat præsupponi habitus eiusdem lineæ, seu rationis, à quo tales operationes procedant; nec quod incontinentia sit propriè habitus vitiosus.

ET insistendo in hac consideratione potest viterius suaderi, incontinẽtiam habere propriè rationem dispositionis; nam omne id quod inesse morali se tenet ex parte operantis, & est vituperabile, aut est habitus vitiosus, aut actus pravus, vel mala dispositio. Sed intra lineam moralem incontinentia habet rationem vituperabilis, & non est habitus vitiosus, vt supponimus; nec præcisè est actus; cum transacto actu, possit permanere. Ergò à sufficienti enumeratione partium, manet; quod incontinentia sit dispositio vitiosa.

SECVNDO; Ratio propria dispositionis sit ac in hoc; quod sit qualitas afficiens, & disponens subiectum bene, vel malè in se ipso; ita vt ex se, seu ex sua natura sit facile movilis à subiecto. Sed incontinentia est qualitas, siquidem qualificat subiectum; nempe ipsum incontinẽtem, disponendo illum pravè; & aliàs ex sua natura habet, quod facilè dimoveri, seu separari possit à subiecto; siquidem facilè potest haberi pœnitentia de illa, & per pœnitentiam interrumpitur, & pœnitus separatur à subiecto. Ergò in incontinentia salvatur ratio propria dispositionis, & sic debet esse propriè dispositio.

TERTIO; Nam eo modo videtur se habere incontinentia respectu vitæ rationalis, seu moralis; ac se habent ægritudines citò transeuntes respectu vitæ naturalis, seu corporalis; siquidem in textu præcedenti comparat Aristoteles; seu alsim lat ipsam incontinentiam prædictis morbis, & docet, quod est facilè sanabilis, sicut illæ ægritudines. Sed omnes ægritudines citò transeuntes: & facilè curabiles, habent rationem dispositionis, sicut, & ipsa sanitas, cui opponuntur; ad differentiam febris æthicæ; quæ ob magnam radicationem, & difficilem remotionem à subiecto, quam per accidens participat; dicitur infirmitas habitualis. Ergò etiam incontinentia habet rationem dispositionis propriè, & strictè sumptæ.

DENIQVE Hoc ipsum probatur ratione, qua hoc ipsum suadet Eminentissimus Caietanus 2. 2. quæst. 155. articulo 3. quià actus continentiæ, & incontinentiæ sunt propriè actus hominis existentis in passione vehementi, prout passio vehemens est. Sed passio, inquãtum passio, & præcipuè vehemens est ex se cito transiens, & facile movilis. Ergò cum actus humani propriè sumpti, habeant declarare naturam sui principij, si actus continentiæ, per se habent, versari circà res transeuntes, & deficientes; ipsum principium, à quo procedunt, debet esse facilè transiens. Et cum hoc sit proprium dispositionis: sit consequens, quod incontinentia, quæ se habet, tanquam principium actus pravi amplectentis vehementes delectationes, sit dispositio.

SED Contra hoc obijcies; vbi dantur omnia requisita adesse habitus, debet dari habitus. Sed in incontinentia dantur omnia requisita ad rationem habitus. Ergò incontinentia inter habitus strictè sumptos, & non inter dispositiones debet collari; & numerari. Maior videtur certa, & minorem probo, nam vbi datur subiectum capax habitus, & causa efficiens sufficiens ad illum causandum, dantur omnia requisita adesse, seu rationem habitus. Sed respectu incontinentiæ datur pro subiecto voluntas, quæ est potentia capax habituum strictè sumptorum, & etiam datur causa sufficiens ad causandum verum habitum; nam vt docet Aristoteles in superiori libro secundo capite primo, & secundo; habitus virtutum, & vitiorum causantur ex frequentatione actuum similium; & respectu incontinentiæ possunt multiplicari, & frequentari actus similes. Ergò in incontinentia concurrunt omnia requisita adesse habitus sumpti in stricta, & rigorosa consideratione. Et consequenter, incontinentia debet esse habitus strictè sumptus, & non dispositio.

CONFIRMATVR Hoc ex Aristotele; tum in præcedenti capite quinto: tum in capite nono sequenti, vbi loquens de pertinatia, & incontinentia dicit. *Habitus hos vtrosque contrarios*, continentiæ, *improbos esse*. In vtroque enim

enim loco attribuit incontinentiæ, quod sit habitus absolute, & sinè aliqua limitatione, aut restrictione. Ergò conformiter ad doctrinam Philosophi absolutè videtur dicendum incontinentiam esse habitum strictè sumptum; & non dispositionem.

RESPONDETVR Ad primum, concessa maiori, negando minorem; & ad probationem similiter: nam ad generandum habitum, non sufficit quæcũque multiplicatio actuum: sed insuper est necessarium, quod actus causent qualitatem firmiter adhærentẽ subiecto; & firmitèr operantem; ita vt talis qualitas genita sit difficile movilis à subiecto; & aliàs habet operari ex electione, & firmo iuditio. & cum incontinentia, etiam si causetur ex repetitione, seu frequentatione actuum humanorum similium: tamen non sit qualitas difficilè movilis à subiecto sit cõsequens quod incontinentia, quanvis in generatione, seu adquisitione habeat aliqualem similitudinem cum habitibus; tamen nunquam pervenit ad rationem habitus, sed manet in specie, seu linea dispositionis.

AD Confirmationem respondetur; Aristotelem ibi sumere nomen habitus in acceptione lata, pro quacunque qualitate quomodolibet permanente. Et hæc de secunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte capitis dicit Aristoteles. *Principium enim ipsum, virtus quidem conseruat, vitium vero corrumpit. Id autem gratia cuius, principium est in actibus. Perindè & suppositiones ipsæ in mathematicis. Nec igitur ibi docendorum principiorum est ratio, nec hic. Sed virtus, aut assuetudine parta, causa est opinandi circa principium rectè. Talis igitur homo temperans est. At contrarius est intemperans. Est autem quidam alius ob perturbationem à recta ratione discedens. Quæ perturbatio, vt non agat quidem, vt recta ratio iubet, superat. Vt sit autem talis, vt ipsi sit persuasum, oportere, persequi voluptates libere, tales non vincit. Atque hic est incontinens, qui quidem intemperante melior est. Nec est absolutè prauus. Conseruatur enim id in ipso, quod est optimum: principium, inquam ipsum. Alius autem est huic contrarius, qui persistit & non ob perturbationem à ratione discedit. Ex his igitur patet, hunc quidem studiosum; illum autem improbum habitum esse.*

CONCLVDIT Philosophus caput, statuendo, & declarando in hac tertia parte intemperantem esse peiorem, seu deteriorem incontinente. Et hoc assumptum, seu conclusionem suadet in hunc modum. Peius est id, quod corrumpit principium vitæ moralis, quàm id, quod tale principium relinquit incorruptum. Sed intemperantia corrumpit principium vitæ moralis; & incontinentia non corrumpit, sed relinquit incorruptum. Ergò peior est intemperantia, quàm incontinentia, & intemperans incontinente. Maior patet: quià cum qualitates vitiosę habeant intra genus moris rationem ægritudinum moralium, quæ ex se sunt corruptivæ vitæ moralis, seu principij conservantis talem vitam; illa qualitas erit magis prava, quæ est magis corruptiva talis principij. Et minorem probo; principium enim vitæ moralis potest sumi, vel pro ratione, quæ est fundamentum, & prima causa operandi moraliter, seu rationaliter; vel pro fine, seu fœlicitate assequenda; & si sumatur pro ratione, magis illam corrumpit intemperans; quià illam, quasi intrinsicè, permanentèr, & habitualitèr deordinat ad proponendam, & prosequendam materiam intemperantiæ, quod non efficit incontinentia, quæ solum habet, quasi ab extrinseco, & transeunter perturbare rationem, in quo non datur tanta deordinatio, seu corruptio, sicut datur in intemperantia. Si autem principium vitæ moralis sumatur pro fine humanæ fœlicitatis, ad quem tendunt, & cuius gratia eliciuntur, & exercentur operationes rationales; etiam intemperantia corrumpit magis; quià avertit ab illo permanenter; & incontinentia solum avertit, aut divertit transeunter, relinquendo locum ad hoc, vt postea operetur circa debitum finem, & toto connatu illum prosequatur. Ergò quomodocunque accipiatur principium vitæ moralis, intemperantia semper habet destruere, seu corrumpere tale principium magis, quàm incontinentia; & sic intemperantia, seu intemperatus; vtpote magis nocivus, est magis pravus, quàm incontinens.

SECVNDO Nàm illud extremum in moralibus est peius, quod magis contrariatur virtuti. Sed magis contraria-

tur virtuti intemperantia, quàm incontinentia. Ergò peior eſt intemperantia, quàm incontinentia. Maior conſtat, quia cum virtus ſit de genere bonorum, & malum conſiſtat in defectu, ſeu receſſu à bono; quantò aliquid magis contrariatur virtuti, tantò eſt peius. Et etiã diſcurrendo inductivè per omnes virtutes morales, quæ in medio conſiſtunt verificatur, quod illud extremum vitioſum, quod magis opponitur virtuti, ſit peius. Nàm intemperantia, quæ eſt habitus medius inter inſenſibilitatem, & intemperantiam reperitur, quod intemperantia ſit peior, quàm inſenſibilitas: quia magis opponitur virtuti temperantiæ. Et in fortitudine, cui opponuntur timor, & audacia; peior eſt timor, quàm audacia, ex eo quod magis contrariatur virtuti fortitudinis. Ergò certa eſt maior, & minorem probo; nàm cum omnis virtus habeat connexionem & conformitatem cum recta ratione; ità vt ſemper petat operari conformitèr ad eam: illud opponitur magis virtuti, quod magis deſtruit de rectitudine rationis; & illud contrariatur minus, quod minus opponitur rectæ rationi, & minus deſtruit de illa. Sed magis contrariatur rectæ rationi, & magis deſtruit de illa intemperantia, quàm incontinentia; cum intemperantia deordinet, & corrumpat rationem permanentèr; & incontinentia ſolum perturbet tranſeuntèr. Ergò magis contrariatur virtuti intemperantia, quam incontinentia; & ſic eſt peior.

TERTIO Quia illud malum, quod in genere moris eſt magis incurabile, eſt peius in eadem linea. Sed in linea morali intemperantia eſt vitium magis incurabile, quã incontinentia. Ergò eſt peior. Maior patet exemplo ęgritudinum naturalium, inter quas peior eſt illa, quæ eſt magis incurabilis; & cum mala moralia ſint ægritudines morales; certum eſt; quod in tali linea morali, illud malum eſt peius, quod eſt magis incurabile. Et minorem probo; illud malum eſt magis incurabile, quod eſt magis radicatum in ſubiecto; & magis adhærens illi, ſeu magis firmitèr illud afficiens, & inficiens. Sed intemperantia; cum ſit malum habituale, eſt magis radicata in ſubiecto, & magis afficiens, & inficiens illud, quàm incontinentia, quæ facilius removetur à ſuo ſubiecto. Ergò in linea morali intemperantia eſt malum magis incurabile, quàm incontinentia; & conſequenter, conſtituit vitium peius, ſeu deterius illa, quàm iſta.

QVARTO Nàm cæteris paribus, peius eſt illud, quod operatur ex malitia, quàm illud, quod operatur ex paſsione. Sed intemperantia operatur ex malitia, & incontinentia operatur ex paſsione. Ergò peior eſt intemperantia; quàm incontinentia. Maior patet, quia ſicut defectus voluntarij remittit culpam, & arguit minorem malitiam in linea morali; ità maius voluntarium arguit maiorem culpam, & maius malum. Sed operans ex malitia; cum operetur ex electione, operatur magis voluntariè, quàm operans ex paſsione, qui operatur vt perturbatus, & quaſi raptus ab ipſa paſsione. Ergò operans ex malitia peior eſt, quàm qui operatur ex paſsione. Et minorem probo; ille operatur ex malitia, qui non ſolùm electivè, verum etiam deliberatè procedit ex quieta conſultatione ad exequendam operationem, quam proſequitur, & ille operatur ex paſsione, qui ſinè tali electione, aut deliberatione movetur ad exequendam operationem, raptus à vehementi, & quaſi cogente delectatione. Sed intemperantia operatur primo modo, & incontinentia ſecundo. Ergò intemperantia habet operari ex malitia, & incontinentia ex paſsione. Et conſequenter, peior eſt intemperantia, quàm incontinentia.

QVINTO, Illud malum eſt peius, quod eſt magis continuum, cum non relinquat locum alicui reparationi. Sed intemperantia eſt malum magis continuum, quàm incontinentia. Ergò eſt peior. Maior conſtat, & minorem probo; intantum enim intemperantia, & incontinentia in actu primo conſideratæ ſunt malæ moralitèr, inquantum ſunt principia inducentia, ſeu moventia ad pravè operandum. Sed intemperantia inducit magis continuè ad pravè operandum, quàm incontinentia. Quià incontinentia ſolum movet vrgente aliqua vehementi cupiditate, quæ cùm non detur continuè, non habet movere continuè, ſicut intemperantia, quæ cum moveat vt habitus, ſemper aſsiſtens, & ſemper firmitèr radicatus in ſubiecto, & immediatè adhærens concupiſcibili continuo eſt movens. Ergò intemperantia eſt malum magis continuum, quàm incontinentia, & ſic debet conſti-

constituere vitium peius, & gravius.

SEXTO Illud malum est peius moraliter, cuius actus est peior. Sed actus intemperantiæ est peior, quàm actus incontinentiæ. Ergò intemperantia est peior, quàm incontinentia. Maior constat ex regula, quæ communiter traditur pro omnibus habitibus, tàm bonis, quàm malis; scilicet quod habitus cognoscuntur, & manifestantur per actus, quantum ad bonitatem, & malitiam, secundum propriam bonitatem, & malitiam ipsorum actuum. Et minorem probo; tantò enim aliquis actus est peior, quanto maiorem impœnitentiam affert, seu causat, seu quantò difficilius potest haberi de illo impœnitentia. Sed difficilius habetur pœnitentia de actu intemperantiæ, quàm de actu incontinentiæ. Ergò peior est actus intemperantiæ, quàm actus incontinentiæ. Maior est certa; quià impœnitentia pertinet ad lineam illorum peccatorum, quæ sunt contra Spiritum Sanctum, in quibus maior, seu maxima gravitas reperitur. Et minorem probo; nam vt supra in principio huius capitis ostendimus; inter intemperantem, & incontinentem, & actum intempetantiæ, & incontinentiæ datur hoc discrimen; videlicet quod incontinens est pœnitivus de suis actibus: quia facilè movetur ad pœnitendum de illis; intemperans autem non est pœnitivus; quia cum ex deliberatione adhæreat talibus actibus, difficile movetur ad habendum illos odio; & pœnitendum de eis. Ergò difficilius habetur pœnitentia de actibus intemperantiæ, quàm de actibus incontinentiæ; & consequenter peiores, aut deteriores sunt actus, & habitus intemperantiæ, quàm actus, & habitus, seu dispositio incontinentiæ.

SED Contra hanc resolutionem videntur obstare aliqua argumenta. Et primo arguitur in hunc modum. Ille est peior, qui gravius peccat. Sed gravius peccat incontinens, quàm intemperans. Ergò incontinens est peior intemperante. Maior patet, & minorem probo, quantò magis aliquis agit contra conscientiam, tanto peccat gravius. Sed incontinens operatur magis contra conscientiam, quàm intemperans. Ergò gravius peccat incontinens, quàm intemperans. Maior suadetur ex illo Lucæ 12. vbi dicitur, *quod ille seruus, qui cognouit Voluntatem domini sui, & non præparauit, & fecit secundum Voluntatem eius, vapulabit multis.* Quibus verbis ostenditur, quod ille, qui operatur contra conscientiam, seu scientiam, quam habet de obligatione agendorum, habebit maiorem pœnam; quia habuit maiorem culpam, & peccavit gravius. Et minorem probo; agere contra conscientiam, est agere contra id, quod scitur, seu contra scientiam. Sed incontinens magis agit contra scientiam, seu contra id, quod scit, quàm agit intemperans; ex eo quod incontinens, cum non habeat rationem corruptam, sicut intemperans, sed solum habeat illam turbatam propter passionem, scit malum esse, quod agit, & vt tale illud iudicat; intemperans verò; cum habeat rationem corruptam, iudicat, quod illud, quod agit, est bonum, & prosequendum, & sic non agit contra id, quod scit. Ergò incontinens operatur magis contra conscientiam, quàm intemperans; & sic peccat magis, & est peior.

SECVNDO Tanto aliquod peccatum est gravius; & vitium, cui correspondet, est peius, quanto tale peccatum est magis incurabile, aut insanabile. Sed peccatum incontinentiæ est magis insanabile, aut incurabile, quàm peccatum intemperantiæ. Ergò est peius. Maior ex supra dictis constat. Et minorem probo; peccatum semel commissum ordinarie curatur, per correctionem, & admonitionem, seu advertentiam defectus, seu malitiæ talis operis. Sed correctio, seu advertentia, & admonitio, non habent locum, seu fructum, aut effectum in incontinente, & possunt habere effectum in intemperante. Ergò peccatum incontinentiæ est magis insanabile, quàm peccatum intemperantiæ. Maior patet, & minorem sic ostendo. Nàm cum correctio, & advertentia ordinentur, ad ostendendum, seu declarandum defectum operis; quando talis defectus est scitus, & cognitus ab eo, qui corrigitur, vitiosa, & sinè fructu est talis diligentia; sicut otiosum est, potum ministrare, aut præstare illi, qui in aqua suffocatur, vt circà hoc ipsum docet Aristoteles insuperiori capite secundo in quinta illius parte, dicens: *At incontinens obnoxius est ei, prouerbio, quo dicimus: quid insuper opus est bibere cum strangulat aqua.* Sed incontinens scit, opus, quod efficit, esse pravum: intempe-

rans autem hoc ignorat. Quia existimat opus intemperantiæ esse bonum. Ergò maiorem fructum potest habere correctio, & admonitio in intemperante quàm in incontinente. Et sic peccatum incontinentiæ est magis insanabile, & incontinentia est peior, quàm intemperantia.

TERTIO Tantò aliquod peccatum est maius, & principium, à quo procedit, est peius in materia concupiscentiæ, quantò ex maiori libidine efficitur. Sed peccatum incontinentiæ, procedit ex maiori libidine, quàm actus intemperantiæ. Ergò peior est incontinentia, quàm intemperantia. Maior declaratur sic. libido est contraria rectæ rationi. Sed quantò aliquod peccatum est magis contrarium rectæ rationi, tanto est gravius, & peius. Ergò quanto aliquod peccatum procedit ex maiori libidine, tanto est peius. Et minorem probo. maior libido datur in vehementi passione, quàm in passione, seu concupiscentia modo ordinario insurgente. Sed incontinentia, per se loquendo, causatur ex vehementi passione, seu concupiscentia; & actus intemperantiæ causatur ex passione, seu concupiscentia ordinaria. Ergò peccatum incontinentiæ causatur ex maiori libidine, quàm actus intemperantiæ; & sic est gravius, & peius illo.

QVARTO Denique, illud vitium, seu peccatum videtur esse peius, quod est magis exprobabile. Sed peccatum incontinentiæ videtur magis exprobabile, quàm peccatum intemperantiæ. Ergò est peius illo. Maior patet. Quia intantum aliquid exprobatur, vituperatur, & odio habetur, inquantum est malum. Ergò quod magis exprobatur, & vituperatur erit peius. Et minorem probo; illa peccata, quæ sunt minus communia; cum causent minorem admirationem in cognoscentibus illa; & minorem verecundiam in exequentibus, sunt minus ex probabilia, quàm peccata magis specialia. Sed incontinentia, quæ causatur ex vehementibus passionibus est peccatum magis speciale, quàm actus intemperantiæ, qui consequitur ad passiones communes, seu ordinarias. Ergò peccatum incontinentiæ est magis exprobabile, & peius, quàm intemperantia.

RESPONDETVR Ad primum, concessa prima maiori, negando minorem, & ad probationem similiter. Et ad secundam probationem, distinguo maiorem; agere contra conscientiam est agere contra id, quod scitur antecedenter, præsuppositive, & sinè aliquali repræsentatione actuali, nego maiorem. Agere contra id, quod concomitanter, & actualiter repræsentatur concedo maiorem. Et sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Quià conscientia non consistit in habitu, sed in actuali dictamine, & propositione intellectus. Et cum in illo tunc; in quo actus incontinentiæ committitur; ratio actualiter non sit minus impedita, quanvis per extrinsecam perturbationem, & transeuntem, quàm intempore, in quo exequitur actus intemperantiæ: immò pro illo tunc transeunter sit magis obscurata, agitatione vehementis passionis: inde est, quod non obstante maiori scientia antecedenti, & subsequenti ad actum pravum; incontinens non agit magis contrà conscientiam, quàm intemperans, nec ex hoc capite est peius. Et cum aliàs ex alijs capitibus excedat intemperans incontinentem; vt suprà declaratum est: ideò semper manet, quod intemperans sit peius.

AD Secundum respondetur; quod etiam si admonitio, & correctio sint superfluæ in incontinenti; quia effectum, quem possunt præstare, supponitur in ipso incontinenti; tamen ex hoc non sequitur, quod incontinens sit magis incurabilis, & insanabilis; tum quià ex tali cognitione, quam habet, conservat debitam estimationem vltimi finis, quæ quidem existimatio habet rationem principij, seu fundamenti in operabilibus, & ex qua potest devenire ad debitam propositionem mediorum: tum quià ex parte voluntatis non est permanenter, & habitualiter conversus ad pravum finem, sed actualiter, & transeunter; & sic facilius recedit, & sanatur, quàm intemperans. Vnde incontinens magis curabilis est.

AD Tertium respondetur; notando duplicem esse libidinem: aliam videlicet attinentem ad voluntatem, & aliam concupiscentiæ: & si attendatur ad libidinem concupiscentiæ; verum est, peccatum incontinentiæ procedere ex maiori libidine, quàm intemperantiæ. Sed si attendamus ad libidinem, seu lividinosam electionem voluntatis; maior libido est in actu intem-

intemperantiæ, quàm in actu incontinentiæ; quia vt insuperiori capite notat Aristoteles; si in intemperato simul cum intemperantia, & libidine voluntatis concurreret vehementia concupiscentiæ, *quid faceret intemperatus*. Et cum peior sit moraliter libido voluntatis, quàm concupiscibilis etiam est peior intemperantia, quàm incontinentia.

AD Vltimum respondetur, quod etiam si peccatum intemperantiæ sit magis commmune; tùm ratione habitus proprie dicti, continue excitantis; tum ratione materiæ semper assistentis; tamen cum ex sua natura habeat, quod sit magis insanabile, & magis contra rationem, quàm peccatum incontinentiæ, vt supra est ostensum; ideo habet, quod sit magis ex probabile, & deterius. Vnde intemperantia semper habet, quod sit peior, quàm incontinentia. Et hæc de hoc capite octavo.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum incontinentia vere, & proprie sit vitium; & quomodo se habeat respectu intemperantiæ?

QVANVIS In præcedentibus capitibus, & quæstionibus sermonem instituerimus de incontinentia tractando de illa, vt de vitio legitimo, & propriè dicto; quasi hoc supponendo tamen in præsenti capite, non solum præbet occasionem; verum etiam obligat, & quasi necessitatem inducit ad proponendam præsentem quæstionem Aristoteles; dum assignatis tribus discriminibus inter intemperantiam, & incontinentiam in prima parte capitis; in secunda prosequitur dicens: *Atque omnino diuersum est genus incontinentiæ, atque vitij. Vitium enim latet: incontinentia verò non latet. Horum autem ipsorum ij, qui ante rationem ducuntur, meliores ijs sunt, qui rationem quidem habent, non autem persistunt in ea. A minore namque perturbatione vincuntur, & non absque deliberatione, vt illi: incontinens enim similis est his, qui cito fiunt ebrij, & pauco vino, & pauciore quàm plerique. Patet igitur incontinentiam vitium non esse, nisi aliqua ex parte fortasse. Nam hæc quidem est præter electionem; illud autem cum electione.* Ecce vbi Aristoteles videtur denegare incontinentiæ, quod pertineat ad genus vitij; *atque omnino diuersum est genus incontinentiæ, atque vitij*. Et sic ad maiorem declarationem huius doctrinæ proponimus in præsenti disputandum; vtrum incontinentia vere, & proprie habeat rationem vitij, vel tali ratione careat. Et supposito; quod sit vitium: quomodo se habeat respectu intemperantiæ?

ET Pro huius difficultatis clara resolutione; noto primò: quod cum vitium sit quid directe contrarium respectu virtutis, ea, aut similia, quæ in linea boni moralis exiguntur ad constituendam veram virtutem; per oppositum; seu intra genus mali moralis exiguntur ad constituendum vitium. Vnde sicut ad constitutionem virtutis requiritur; quod sit habitus, & quod operetur firmiter, & cum scientia, seu cognitione dirigente; & ex electione; vt docet, & amplissime demonstrat Aristoteles insuperiori libro secundo capite 4. 5. & 6. sic pariformiter ad hoc vt aliqua facultas humana, seu principium operativum constituat vitium propriè dictum; exigitur primo, quod habeat verè, & propriè rationem habitus, secundo quod operetur firmiter, seu cum facilitate, quæ per se loquendo, præstatur ab habitu: tertio quod vitium proprie dictum operetur ex scientia, seu cum sufficiente cognitione, sicut exigitur ad hoc, vt operationes vitiosæ procedentes à tali vitio sint voluntariæ; & tandem requiritur, quod illud, quod per se habet rationem vitij operetur electivè, seu ex electione, eo modo, quo exigitur ad salvandum, quod eius operationes sint liberæ.

Ex Quibus noto secundo; quod ex quatuor capitibus potest provenire, quod incontinentia non constituat vitium propriè dictum pertinens ad genus vitij: nempè aut ex eo, quod non sit habitus; aut ex eo quod non præstet facilitatem ad operandum; aut quià non supponit scientiam, seu cognitionem sufficientem ad operandum spontaneè, seu voluntariè; aut quià non habet operari ex electione. Et vt debito modo ostendatur; àn constituat incontinentia vitium propriè, & stricte sumptum, vel illud non constituat, per omnia quatuor prædicta capita occurrit considerandum; àn ex illis verè, & propriè habeat incontinentia, quod sit vitium; vel à tali ratione

ne deficiat ex aliquo, aut aliquibus ex quatuor capitibus propositis.

NOTO Tertio dupliciter posse contingere aliquã facultatẽ pravam, aut pravè operantem cõstituere vitium: nempe, aut vitium simpliciter tale, aut vitium secundum quid. Et loquendo de vitio secũdum quid, suppono, & statuo, vt certum: incontinentiam ad minus habere talem rationem; quia cum vitium absolute, & vt sic consideratum solum dicat facultatem superadditam potentijs humanis, præstantem illis expeditionem, seu adiuctorium, & facilitatem ad operandum contra dictamen prudentiæ, seu regulas rectæ rationis; & hoc salvetur in incontinentia; consequens apparet, quod incõtinentia ad minus habet, quod sit vitium secundum quid; quare difficultas solum remanet circà hoc, vt disputemus, & resolvamus; àn incontinentia constituat, vel non constituat vitium strictè sumptum, & habens esse simpliciter tale.

NOTO Vltimo circà habitum, qui in linea tam vitiorum, quàm virtutũ assignatur pro legitimo genere eorum; scilicet quod habitus dupliciter solet sumi, aut pro habitu strictè sumpto, quatenus condividitur, & condistinguitur à dispositione: & pro habitu sumpto in acceptione lata, secundum quod præcisè dicit qualitatem congenitam ex aliqua assuefactione actuum, præscindendo ab hoc, quod talis qualitas sit difficile, aut facile movilis à subiecto, & vtroque modo potest disputari; àn incontinentia habeat; aut non habeat rationem habitus.

SIT igitur prima conclusio, loquendo de habitu in acceptione ampla; prout præcisè dicit qualitatem permanentem congenitam ex assuefactione, seu repetitione, aut multiplicatione actuum; incontinentia habet verè, & propriè rationem habitus. Hæc conclusio deducitur imprimis ex Aristotele, qui in capite quinto præcedenti sermonem instituens de incontinentia, & eius speciebus postquam aliquas doctrinas adduxit attinentes ad incontinentiam versantem circà delectabilia, quæ sunt contra naturam; prosequitur, dicens: *Atque hi quidem ferini habitus sunt.* Attribuens speciebus incontinentiæ, quod sint habitus. Sed hoc ad minus debet intelligi de habitu sumpto in acceptione lata, prout dicit qualitatem fundantem aliquam permanentiam præscindendo ab hoc, quod sit qualitas facile, aut difficile movilis à subiecto. Ergò sumpto habitu in hac acceptione, aut consideratione; incontinentiæ convenit propriè, quod habeat rationem habitus.

SED Dices ibi non agere Aristotelem de incontinẽtia propriè, & strictè sumpta, sed de incontinentia impropria, & methaphorica, quæ per translationem dicitur talis incontinentia, vt declarat Philosophus in calce eiusdem capitis, & sic ex doctrina adducta solum convincitur, quod incontinentia methaphorica habet rationem habitus, sumpto habitu in acceptione ampla, non autem; quod incontinentia rigorosa, & propriè dicta talem rationem obtineat.

SED Contra hoc est; quia imprimis non apparet maior ratio ad hoc vt incontinentiæ ferinæ, seu bestiali attribuatur, quod habeat rationem habitus, quàm quod id concedatur incontinentiæ humanæ propriè dictæ; aliàs si datur talis legitima ratio discriminis, assignetur. Ergò si incontinentiæ ferinæ convenit, quod habeat rationem habitus, saltim, sumendo habitum pro qualitate permanente præscindente à dispositione, & habitu strictè sumpto; idem debet admitti, & dici de incontinentia humana proprie dicta.

DEINDE Quià intantum Aristoteles attribuit incontinentiæ ferinæ, seu bestiali, quod habeat rationem habitus; inquantum talis incontinentia est qualitas habens aliquam permanentiam, & quià est causata per assuefactionem, aut repetitionem similium actuum; siquidem hoc ablato, nullo modo potest verificari, aut salvari de dicta incontinentia ferina, quod sit habitus. Sed etiam in incontinentia humana communiter dicta reperitur, quod habeat rationem qualitatis permanentis congenitæ, seu adquisitæ ex assuefactione, seu multiplicatione actuum; cum actus incontinentiæ humanæ propriæ dictæ possint multiplicari intra talem lineam, sicut multiplicantur in alio quocunque genere vitiorum. Ergò sicut ratio habitus attribuitur, & competit, incontinentiæ ferinæ, similiter debet competere incontinentiæ humanæ communiter dictæ.

CONFIRMATVR Hoc; quià in capite nono sequenti agens Philosophus de continentia, & incontinentia humana proprie dicta: inquit: *Incontinens enim non persistet in ratione; quia magis quàm oportet voluptatibus delectatur. Hic ve-*

ro

ro non permanet; quià minus quàm oportet eiusdem gaudet. At continens præstat, & ob neutrum sententiam mutat. Oportet autem si continentia sit studiosum; habitus hos vtrosque contrarios improbos esse; quemadmodum, & videtur. Ecce vbi Aristoteles agens de incontinentia humana, directè contraria continentiæ illi attribuit, quod sit habitus. Sed hoc ad minus debet accipi, & intelligi de habitu sumpto in ampla consideratione pro habitu abstrahente à dispositione, & ab habitu strictè sumpto. Ergò secundum doctrinam Aristotelis incontinentia humana propriè accepta habet rationem habitus, in sensu, in quo loquitur conclusio.

DEINDE Suadetur idem assumptum; incontinentia humana communiter dicta, seu strictè, & rigorosè accepta contrariatur directè continentiæ: vt per se patet; siquidem eodem modo se ostendunt, & se habent inter se comparatæ continentia, & incontinentia, ac temperantia, & intemperantia; & cum temperantia, & intemperantia proprie, & strictè contrarientur, etiam continentia, & incontinentia debent habere strictam, & rigorosam contrarietatem. Sed contraria pertinent ad idem genus, vt testatur diffinitio contrariorum. Ergò continentia, & incontinentia debent contineri sub eodem genere. Sed incontinentia pertinet ad genus habitus, vt ex Andronico probat Angelicus Præceptor 2. 2. quæstione 155. articulo 1. in argumento sed contra. Ergò etiam incontinentia debet participare, & habere rationem habitus, saltim in acceptione ampla, secundum quod habitus continet sub se dispositionem.

DENIQVE Suadetur conclusio; quia incontinentia cùm sit forma positiva qualificans proprium subiectum, vere, & proprie pertinet ad prædicamentum qualitatis. Sed non pertinet ad potentiam, & impotentiam, nec ad passionem, aut passibilem qualitatem, nec ad formam, & figuram. Ergò à sufficienti enumeratione partium, solum restat quod pertineat ad habitum, & dispositionem, in quibus consistit primo species attinens ad illud prædicamentum. Cætera patent, & minorem per partes probo: & imprimis, quod incontinentia non consistat, in potentia aut impotentia attinentes ad secundam speciem dicti prædicamenti, suadetur sic: de ratione potentiæ, & impotentiæ est, quod sint qualitates consecutæ ad naturam ex vi generationis illius; vt docet Philosophus in superiori libro secundo capite primo; sed incontinentia non consequitur ad naturam, tanquam proprietas respectu illius, sed per assuefactionem causatur. Ergò non habet coincidentiam cum potentia, & impotentia.

DEINDE Non pertinet ad passionem, & passibilem qualitatem. Ergò non coincidit, seu non potest coincidere cum tali passione, aut passibili qualitate. Antecedens probo: de ratione passionis, aut passibilis qualitatis est, quod terminet alterationem, seu per alterationem producatur. Sed incontinentia non habet terminare alterationem; tum quià est vitium pertinens ad voluntatem, sicut pertinet continentia, quæ est contrarium illius. Et cum voluntas sit subiectũ spirituale, in ea non potest intervenire, aut dari alteratio propriè dicta; tum quià incontinentia semel adquisita potius se habet vt principium humanarum operationum, quàm vt terminus ipsarum. Ergo incõtinentia non pertinet propriè ad passionem, aut passibilem qualitatẽ. Denique non ad formam, & figuram; quià forma, & figura determinatè dicunt qualitates resultantes ex tali; vel tali dispositione, aut terminatione quantitatis. Sed incontinentia, cum sit vitium propriè pertinens ad partem, seu lineam spiritualem, non attendit, seu per se non dependet à tali, vel tali dispositione, aut terminatione quantitatis Ergò incontinentia non pertinet ad formam, aut figuram. Sed cum sit qualitas, non restat aliqua alia species, aut linea, ad quã pertineat in tali prædicamento, nisi prima species, quæ est habitus, & dispositio. Ergò incontinentia propriè sumpta debet habere talem rationem.

ET Tandem omnia dicta confirmari possunt: ex eo quod Aristoteles in præsenti capite octavo comparans continentiam cum incontinentia, concludit; dicens: *Ex his igitur patet hunc quidem studiosum, illud autem improbum habitum esse.* Attribuens continentiæ, & incontinẽtiæ, quod sint habitus. Sed hoc ad minus debet intelligi, & verificari de habitu sumpto in acceptione lata, prout comprehendit dispositionem. Ergò in ista acceptione verè, & propriè habet incontinentia, quod sit habitus.

SIT Secunda conclusio; loquendo de habitu strictè, & rigorosè sumpto, prout condistinguitur à dispositione; incontinentia non videtur habere propriè

priè, & per ſe rationem habitus. Hæc concluſio colligitur ex variis doctrinis, quæ in toto hoc tractatu primo, de continentia, & incontinentia tradit Ariſtoteles, & præcipuè ex his, quæ docet in hoc præſenti capite; dum primo comparat intemperantiam, ſeu eam aſsimilat morbis quaſi habitualibus, & incurabilibus propter eorum radicationem in ſubiecto; & incontinentiam aſsimilat morbo comitiali parum continuo, & parum permanenti. Ex qua doctrina ſic conficio probationem; de ratione habitus, quatenus conſideratur in ſtricta acceptione, prout condiſtinctus a diſpoſitione, eſt, quod ſit qualitas ab intrinſeco permanens, & per ſe petens difficilè removeri à ſubiecto. Sed ſecundum comparationes, & ſimilitudines, quas formar, & tradit Philoſophus ad manifeſtandam propriam rationem incontinentiæ, incontinentia non habet, quod ex ſe, ſeu ab intrinſeco, & ex propria natura ſit difficilè movilis à ſubiecto, ſed potius facilè movilis, & ſeparabilis ab eo, vt ægritudo comitialis, quæ propriè habet rationē diſpoſitionis, aut indiſpoſitionis facilè curabilis. Ergò incontinentia non participat propriè, & ſtrictè rationem habitus, ſecundum quod habitus condiſtinguitur à diſpoſitione.

CONFIRMATVR Hoc ex alio exemplo, quod in ſecunda parte capitis ſubiungit, & adducit Ariſtoteles, dicens; *incontinens enim ſimilis eſt ijs, qui citò fiunt ebrij, & pauco vino.* Ecce vbi Philoſophus aſsimilat incontinentiam ebrietati, quæ ex ſe eſt indiſpoſitio, & naturale vitium facilè tranſiens. Ergò idem habet incontinentia intra genus morbi. Sed facilis tranſitus, ſeu remotio à ſubiecto, eſt contra rationem habitus ſtrictè ſumpti. Ergò incontinentia non participat, aut habet rationem habitus ſtrictè ſumpti, & proùt condiſtinguitur à diſpoſitione.

DEINDE Eandem concluſionem inducit Angelicus Magiſter; tùm in expoſitione præſentis capitis, declarans ſimilitudines, quas Philoſophus proponit de intemperantia, & incontinentia in ordine ad morbos naturales: tum ex 2. 2. quæſtione 156. articulo 3. in ſolutione ad ſecundum, vbi aſsignans differentiam in modo procedendi inter intemperantiam, & incontinentiam; intemperantiæ attribuit, quod operetur ex paſsione, & non quaſi habitus, ait enim. *Eiſdem modis poteſt ſanari intemperatus; ſed difficilior eſt eius ſanatio propter duo, quorum primum eſt ex parte rationis, quæ corrupta eſt circa æſtimationem vltimi finis, quæ ſe habet ſicut principium in demonſtrationis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille, qui errat circà principium, & ſimiliter ille, qui in operatiuis errat circa finem. Aliud autem eſt ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato eſt ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis eſt ex paſsione, quæ facilius reprimi poteſt.* Ergò ſecundum doctrinam D. Thomæ incontinentiæ ſecundum propriam rationem conſideratæ non convenit; quod habeat rationem habitus ſtrictè ſumpti, ſed quod ad ſummum habeat rationem diſpoſitionis, ſeu qualitatis facilè movilis à ſubiecto.

SIT Tertia concluſio, incontinentia, quæ habet rationem diſpoſitionis, ſeu qualitatis permanentis vitiantis voluntatem, & inclinantis ad proſequendas vehementes delectationes, ſeu concupiſcentias; etiam ſi non præſtet eam firmitatem, & facilitatem ad operandum vitiosè, quam præſtant habitus ſtrictè ſumpti; tamen præſtat determinationem, & facilitatem ad operandum vitiosè, eo modo, quo attinet ad diſpoſitionem. Hæc concluſio deducitur ex dictis in præcedentibus concluſionibus; nam principium operativum ſupervenies potentiæ, & præſtans ei complementum ad operandum, eo modo, per ſe loquendo, debet dare determinationem, & facilitatem ad operandum, àc habet eſſe. Sed incontinentia non habet rationem habitus; & habet rationem diſpoſitionis. Ergò præſtat proprio ſubiecto determinationem, & facilitatem in ordine ad operandum pravè, non quidem per modum habitus, ſed per modum diſpoſitionis.

DEINDE Hoc ipſum comprobatur, & confirmatur ex ſimilitudinibus, quas adducit Philoſophus, comparando intemperantiam, & incontinentiam morbis naturalibus. Nàm ſicut de ratione morbi, ſeu ægritudinis purè corporalis eſt, quod lædat operationes naturales, eo modo, quo ægritudo, ſeu morbus habet eſſe; ità de ratione facultatis operativæ moralis pravæ eſt, quod diſponat, & determinet proprium ſubiectum ad pravè, & contra dictamen rectæ rationis operandum, eo modo, quo talis facultas prava habet eſſe. Sed incontinentia habet rationem facultatis pravæ operativæ, & non per modum habitus; quia non eſt

diffi-

difficile movilis à subiecto, sed facile movilis, & separabilis ab eo; sed est facultas prava operativa per modum dispositionis. Ergò vt talis dispositio sit debet determinare proprium subiectum, & præstare illi facilitatem ad operandum pravè, seu vitiosè; etiam si non per modum habitus.

SED Dices, quod præstare facilitatem potentijs in ordine ad operandũ bene, vel male, videtur esse proprium habituum, sivè tales habitus sint vitiosi, sivè sint virtuosi; vnde communicatio talis facilitatis solis habitibus tribuitur. Et eũ incontinentia non habeat propriè, quod sit habitus; consequens videtur, quod nullam determinationem, aut facilitatem præstet proprio subiecto in ordine ad operandum pravè.

SED Contra hoc est: nam etiam si habitus propriè, & strictè acceptus habeat præstare humanis potentijs præstantiori modo quàm dispositio, determinationem, & facilitatem ad operàndum; ob quod communiter dicitur de habitu, seu ipsi habitui attribuitur, ipsa determinatio, & communicatio facilitatis ad operandum: tamen hoc non tollit, quod id ipsum etiam si minus perfectè, conveniat dispositioni. Nam in tantum habitus præstat determinationem, & facilitatem potentiæ ad melius, seu promptius operandum intrà eandem lineam ad quam habitus pertinet, in quantum dat complementum, & quasi superaddit vires eidem potentiæ. Sed idem suo modo causat dispositio. Ergò etiam suo modo habet præstare facilitatem ad operandum.

SIT Quarta conclusio: in incontinentia humana communiter dicta, & quæ continentiæ directè, & propriè cõtrariatur, reperitur sufficiens cognitio intellectualis, ad hoc vt verificetur, & salvetur, quod operationes incontinentiæ sint voluntariæ, & vitiosæ. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele, qui in superiori capite tertio, ostendit, quod incontinens præsupponit scientiam de opere pravo, quod exequitur, & quod operatur ex scientia, seu cognitione principiorum vniversalium. Sed scientia dicit propriam, & perfectissimam cognitionẽ intellectualem. Ergò incontinentia ex se habet operari ex sufficientissima cognitione ad salvandum, quod operationes ab ea procedentes sunt voluntariæ, & etiam pravæ, seu vitiosæ.

DEINDE Hoc ipsum suadetur ex doctrina, quam tradit Philosophus in præsenti capite, dum dicit, quod incontinentia habet rationem morbi moralis. Sed ablata absolutè cognitione intellectuali; ita vt operationes procedentes ab incontinentia non essent propriè voluntariæ, & vitiosæ; incontinentia non haberet propriè rationem morbi, aut ægritudinis moralis, sed potius maneret in ratione ægritudinis pure naturalis; siquidẽ pœnitus ablata cognitione intellectuali nullum fundamentum remanet ad morbum, seu ægritudinem moralem. Ergò in incontinentia debet intervenire competens cognitio intellectualis, ad hoc vt operationes ab ea procedentes, & habeant quod sint voluntariæ; & etiam pravæ, & vitiosæ.

DENIQVE Idem assumptum deducitur, & comprobatur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in eodem præsenti capite docens, & demonstrans, quod intemperantia est peior, quàm incontinentia: ex eo quod corrumpit magis principium vitæ moralis, seu rationis, hoc est; quià corrumpit, & aufert magis de ratione, & de cognitione intellectuali, quàm currumpit, & aufert ipsa incontinentia. Ergò secundum Aristotelem in continentia conservat magis de ratione, & cognitione intellectuali, quàm intemperantia, & cum intemperantia conservet talem cognitionem sufficienti modo; vt sit voluntaria, & vitiosa. Idem debet admitti, & fateri in incontinentia.

ET Tandem proposita conclusio illustrari potest doctrinis, & rationibus, quibus demonstrat Angelicus Præceptor 2.2. quæst. 256. articulo 2. quod incontinentia est peccatum; & articulo tertio, quod peccatum incontinentiæ est minus grave, & pravum, quàm peccatũ intemperantiæ. Et tandem in articulo 4. quod incontinentia concupiscentiæ est deterior, & magis gravis, quàm incontinentia iræ; quæ omnia non possunt salvari, aut verificari, absque eo quod in incontinentia propriè dicta interveniat cognitio intellectualis sufficiens ad salvandum voluntarium, & verificandum, quod operationes humanæ procedentes ab incontinentia sunt vitiosæ. Ergò secundum doctrinam D. Thomæ certissima est conclusio quarto loco proposita.

SIT Quinta conclusio: incontinentia non solum habet operari ex scientia, & voluntariè; verum etiam operatur electivè sufficienti modo ad hoc, vt operationes,

tiones, quas exercet sint propriè operationes vitiosæ. Hæc conclusio manifestè deducitur ex doctrina Aristotelis, & Divi Thomæ adducta pro quarta conclusione præcedenti. Et suadetur brevitèr: quia ad hoc, vt aliqua facultas humana operativa operetur electivè; nihil aliud exigitur, quàm quod procedat, & operetur ex cognitione intellectuali non coarctante ad vnum, sed relinquente indifferentiam ad operandum; aut non operandum; & ad operandum hoc, aut contrarium. Sed incontinentia humana absolutè, & secundum se considerata talitèr procedit, quod præsupponit cognitionem intellectualem, non cogentem, sed relinquentem locum, aut sufficientem indifferentiam ad hoc, vt incontinens operetur, aut non operetur; ad hoc vt exequatur actum incontinentiæ, & vt possit elicere actum contrarium continentiæ. Ergò incontinentia ex se habet, procedere ex electione, sicut exigitur ad operandum vitiosè.

SIT Vltima conclusio; incontinentia constituit vitium propriè dictum etiam si sit genere distinctum, seu diversæ rationis ab intemperantia: & ab alijs vitijs communitèr dictis. In hac conclusione proponuntur, & continentèr duæ partes; in quarum vna asseritur, quod incontinentia est vitium valdè diversæ rationis ab alijs vitijs. Et hæc pars est expressa Aristotelis, & cuius occasione præsens quæstio est instituta; dum Aristoteles ait: *Atque omnino diuersum est genus incontinentiæ, atque Vitij.* Et in altera parte asseritur, quod non obstante, quod habet magnum discrimen, aut diversitatem in comparatione ad alia vitia; tamen incontinentia sit vitium propriè, & strictè sumptum. Et hæc pars suadetur brevitèr; quia ad constituendum vitium propriè, & strictè sumptum; nihil aliud exigitur, aut requiritur, quàm quod sit habitus electivus, seu ex electione operans; & facilitatem præstans ad operandum contra rectam rationem, procedendo modo contrario, ac procedunt virtutes. Sed incontinentia humana hoc ipsum habet, vt constat ex dictis in præcedentibus conclusionibus, & amplius constabit ex solutione argumentorum. Ergò incontinentia humana etiam si non participet, & habeat rationem vitij eodem modo; àc intemperantia, sed modo valdè differenti, aut diverso; tamen verè, & cum proprietate constituit vitium, & habet talem rationem.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc assumptum amplius. Solùm contrariatur immediatè, & directè virtutibus propriè dictis id, quod verè, & propriè est vitium, vt apparet percurrendo & considerando omnes virtutes, & vitia. Sed incontinentia directè, & immediatè contrariatur continentiæ, quæ verè, & propriè habet rationem virtutis, vt supra ostendimus in commentarijs ad caput secundum. Ergò incontinentia propriè, & strictè debet induere, & habere rationem vitij; etiam si diverso modo respectu intemperantiæ.

§.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandum, quod incontinentia non constituat habitum in acceptione lata, quatenus habitus est idem, àc dispositio. Dispositio condistincta ab habitu solum videtur competere, aut convenire rebus purè materialibus, seu tantum reperitur in qualitatibus purè corporalibus, vt sunt sanitas, & pulchritudo, in quibus communiter ponitur exemplum talis dispositionis. Sed incontinentia non est qualitas, purè corporalis, seu attinens ad corpus, vt demonstrat Angelicus Magister 2. 2. quæstione 156. articulo 1. & constat etiam ex eo quod subiectatur in voluntate, in qua solùm possunt recipi, & subiectari qualitates spirituales. Ergò incontinentia non potest habere rationem dispositionis cum proprietate; àc per consequens, nullo modo potest esse habitus.

SECVNDO Arguitur; dispositio proprie sumpta, quatenus simul cum habitu constituit primam speciem in prædicamento qualitatis, est qualitas permanens habens extensionem, & continuitatem, aut continuationem in duratione; etiam si ex se fundet facilem remotionem à subiecto. Sed incontinentia per se non videtur habere permanentiam, seu fundare extensionem, seu continuationem in duratione, vt indicat Aristoteles in prima parte huius præsentis capitis, dum dicit: *Incontinentia vero similis est morbo comitiali. Hæc non continua est improbitas.* Ergò incontinentia non est dispositio propriè dicta, nec vllo

mo-

modo eſt qualitas attinens ad primam ſpeciem illius prædicamenti.

TERTIO Arguitur; ratio diſpoſitionis non ſalvatur in incontinentia. Ergò incontinentia non eſt verè, & propriè diſpoſitio. Conſequentia patet, & antecedens probo: ratio diſpoſitionis, vt docet Philoſophus, tum in libro quinto Metathaphiſycè; tum in prædicamentis in capite de qualitate, ſtat, ſeu conſiſtit in hoc, quod diſpoſitio ſit ordo habẽtis partes. Sed incontinentia non habet hoc, ſcilicet quod ſit ordo habentis partes. Ergò ratio diſpoſitionis non ſalvatur in incontinentia. Maior videtur conſtans ex doctrina Ariſtotelis, & minorem probo; cum enim habere partes ſolum conveniat rebus corporeis, ſeu materialibus, ſolum poteſt habere, quod ſit ordo habentis partes, illud, quod ſubiectatur in ſubiecto corporeo, ſeu materiali. Sed incontinentia, nec in ſe eſt corporea, nec ſubiectatur in ſubiecto materiali, ſed in ſubiecto ſpirituali, qualis eſt voluntas. Ergò incontinentia non habet quod ſit ordo habentis partes, nec de illa verificatur ratio, ſeu diffinitio diſpoſitionis; & ſic nullo modo poteſt habere rationem habitus.

QVARTO Arguitur, vt enim in aliquibus locis docet Divus Thomas, diſpoſitio attinens ad lineam humanam, ſeu moralem, ſe habet per modum viæ, & præparationis in ordine ad aliquem habitum generandum, aut ſubſequendum. Sed incontinentia non videtur habere vllo modo rationem viæ, aut præparationis in ordine ad aliquem alium habitum ſubſequendum, aut generandum. Ergò incontinentia nullo modo habet rationem diſpoſitionis, & multo minus rationem habitus.

QVINTO Arguitur: contra ſecundam concluſionem ad probandum, quod incontinentia conſtituat habitum ſtrictè, & rigoroſè talem. Intemperantia eſt habitus propriè, & ſtrictè ſumptus. Ergò etiam incontinentia debet ſimilem rationem habitus induere. Antecedens eſt certum, & conſequentiam probo. incontinentia, & intemperantia coincidũt; nam eodem modo, quo inter ſe, ſe habent continentia, & temperantia, debent per oppoſitum ſe habere incontinentia, & intemperantia, & cum teſte Seneca in libro de quatuor Virtutibus temperãtia, & continentia coincidant; quia pro eodem ſumit vnam, ac aliam; etiam incontineniia, & intẽperantia debent coincidere, & ſic quidquid convenit vni, aut de ea verificatur, etiam debet convenire alteri; & de ea verificari. Ergò cum intemperantiæ, verè, & propriè conveniat, quod ſit habitus ſtrictè ſumptus; id ipſum debet etiam competere incontinentiæ.

SEXTO Arguitur: omne id, quod intra genus moris habet rationem vituperabilis: & non per modum actus ſecũdi, ſeu actualis exercitij, videtur habere rationem vitij habitualis, ſeu habitus vitioſi propriè dicti. Sed incontinentia humana communiter dicta, & ſecundum ſe conſiderata, verè, & propriè habet, quod ſit vituperabilis, & ſecundum quod permanet in homine, nõ habet rationem actus ſecundi, ſeu exercitij tranſeuntis. Ergò hoc modo ſumpta debet habere rationem habitus vitioſi propriè dicti.

SEPTIMO Arguitur: ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro 2. capite 1. vbi aſsignans diverſum modum productionis convenientis potẽtijs humanis, & habitibus, docet; quod potentiæ humanæ cauſantur ab ipſa natura, ſeu præſtantur ab agente naturali ſimul cum ipſa natura humana; at vero habitus cauſantur, & adquiruntur per aſſuefactionem, ſeu frequentationem ſimiliũ actuum humanorum. Sed intra lineam incontinentiæ datur aſſuefactio, per hoc, quod multiplicantur actus amplectendi, & proſequendi humanas delectationes. Ergò optimè componitur, & ſtat, quod in continentia habeat rationem habitus ſtrictè ſumpti.

OCTAVO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; ideò enim avaritia, intemperantia, audatia, & alia ſimilia vitia humana propriè, & rigoroſè habent rationẽ habitus: quia ſunt qualitates permanentes congenitæ ex multiplicatione actuum ſimilium eis correſpondentiũ. Sed hoc ipſum ſalvatur, & verè datur intra incontinentiam: quia nõ apparet ratio impediens, quod ſicut circa alias materias datur aſſuefactio; etiam detur in materia incontinentiæ. Ergò quemadmodum cætera alia vitia humana conſtituunt habitus ſtrictè, & cum omni proprietate conſideratos: etiam incontinentia debet ſimilem habitum conſtituere.

NONO Arguitur; vt enim docet Divus Auguſtinus libro 83. quæſtionum, quæſtione 73. habitus dicitur ab habendo. Sed habere convenit propriè incon-

incontinentiæ,tam quidem activè,quàm passivè, activè:quia ipsa incontinentia habet qualificatum, & male affectum hominem, cui inest; passivè autem, quià habetur,& possidetur ab eodem homine,seu subiecto. Ergò incontitentiæ convenit vere,& propriè, quod sit habitus.

DECIMO Arguitur,si propter aliquam rationem incontinentia non esset habitus secundum strictam, & rigorosam considerationem: maximè quià non est ità difficile movilis à subiecto sicut intemperantia. Sed hoc non obstat ad hoc vt incontinentia verè, & cum omnimoda proprietate habeat rationem habitus.Ergò incontinentia stricte,& rigorose debet induere talem rationem. Maior patet:quià si incontinentia esset eodem modo difficile movilis à subiecto, àc intemperantia eodem modo deberet esse habitus.Et minorem probo:conferendo enim, seu comparando inter se omnia vitia, & omnes habitus, non reperitur in omnibus:quod æquo modo sint difficilè moviles à subiecto, & fundent in defectibilitatem; sed aliqui habitus sunt magis indefectibiles, quàm alij fundando difficiliorem separationem à subiecto; vt constabit illos attentè meditando. Et tamen non obstante,quod non omnes sunt æquè difficilè moviles à subiecto; omnes vere, & propriè habent, quod sint habitus.Ergò non obstat,quod incontinentia non sit qualitas æquæ difficile movilis à suo subiecto; ad hoc vt obtineat, & conservet vere, & stricte rationem habitus; & sic talem rationem debet induere.

VNDECIMO Arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum; quod incontinentia non præstet facilitatem proprio subiecto in ordine ad pravè,seu vitiosè operandum: vt enim docet Philosophus in superiori lib.2.cap.3. de ratione virtutis est,quodversetur circa difficile,attribuens illi tanquã proprietatem ipsius: quod superando, & removendo difficultatem, præstet facilitatem ad operandum modo humano. Ergò præstare facilitatem, ad hoc vt homines operentur,est proprium virtutum,seu eorum,quæ habent esse virtuosum. Sed incontinentia,nec est virtus, nec habet esse virtuosum. Ergò incontinentiæ nullo modo convenit, quod præstet hominibus facilitatem ad operandum modo humano.

DVODECIMO Arguitur; si incontinentia per se præstaret aliquam facilitatem humanis potentijs; maximè in ordine ad amplectendum, & prosequendum vehementes delectationes, aut concupiscentias. Sed in ordine ad hunc finem non habet incontinentia præstare facilitatem; aut expeditionem. Ergò incontinentia non habet per se tribuere facilitatem humanis potentijs ad hoc, vt operentur modo humano. Maior apparet certa:cum in eo stet proprium officium, & exercitium incontinentiæ. Et minorem probo;ad idi in ordine ad quod natura est maximè propensa, ita vt potius indigeat resistentia, quã adiutorio, nõ est necessaria facilitas proveniens ab aliquo principio extrinseco, sed potius talisfacilitas est otiosa,& valde superflua: & nullo modo admittenda.Sed in ordine ad amplectendas, & prosequendas vehementes delectationes, aut concupiscentias est taliter declinans, & propensa natura,quod nullam inveniat difficultatem; quin immo indigeat resistentia. Ergò in ordine ad finem amplectendi, & prosequendi delectationes, aut concupiscentias vehementes, incontinentia non potest præstare facilitatem, aut expeditionem;&sic nullo modo habet præstare determinationem, aut facilitatem humanis potentijs ad operandum modo humano.

DECIMO Tertio arguitur, præstatio facilitatis, seu determinationis, & expeditionis in ordine ad operandũ modo humano,solum tribuitur humanis potentijs à qualitatibus permanentibus.Sed incontinentia nullo modo videtur habere rationem qualitatis permanentis.Ergò incontinentia nullam facilitatem potest præstare potentijs humanis in ordine ad operandum modo humano. Maior patet, & minorem probo; si incontinentia esset qualitas permanens; cum aliàs habeat esse pravum,pertineret ad genus vitiorum,seu propriè contineretur intrà genus vitij. Sed hoc negat expressè Aristoteles in hoc capite; dum dicit: *Atque omnino diuersum est genus incontinentiæ;atque vitij.* Indicans incontinentiam non claudi intra genus vitij,seu vitiorum.Ergò incontinentia nullo modo habet rationem qualitatis permanentis; nec per se potest præstare potentijs humanis aliquam facilitatem ad operandum modo humano.

DECIMO Quarto arguitur:contra quartam conclusionem ad probandum, quod incontinentia non conservet

suffi-

ſufficientem cognitionem intellectualem ad ſalvandum, quod eius operationes ſunt voluntariæ, & vitioſæ. Si incontinentia conſervaret dictam cognitionem, maximè de proprio actu, ſeu operatione exercenda, aut elicienda ab ipſa incontinentia. Sed incontinentia non poteſt operari ex præexiſtente, aut expræſuppoſita cognitione ſui actus, vel operationis. Ergò incontinentia non procedit ex cognitione intellectuali ſufficienti, ad hoc vt eius operationes ſint legitimè vitioſæ. Maior apparet certa, & minorem probo, ſi incontinentia præſupponeret cognitionem intellectualem ſui actus; cum actu incontinentiæ ſit pravus, præſupponeret cognitionem dictantem, malum eſſe id, quod proponitur efficiendum; & cum malum cognitum, vt malum, non poſsit proſequi; actus incontinentiæ nunquam efficeretur. Sed actus incontinentiæ exercentur, ſeu exequuntur. Ergò incontinentia non poteſt operari ex præexiſtente, aut præſuppoſita cognitione ſui actus; àc per conſequens, non procedit ex cognitione intellectuali ſufficiente ad hoc, vt eius operationes ſint legitimè, & proprie vitioſæ.

DECIMO Quinto arguitur; ex illa doctrina, quam tradit Philoſophus in præſenti capite; dum dicit. *Incontinens enim ſimilis eſt iis, qui cito fiunt ebrij, & pauco vino, &c.* Tunc ſic eccè vbi Ariſtoteles aſsimilat incontinentem ebrio; indicans, quod incontinentia, & ebrietas habent inter ſe ſimilitudinem, & quod obſervant eundem modum, aut valde ſimilem in operando. Sed ebrius ratione ebrietatis non conſervat legitimum vſum rationis, nec dum in ebrietate perdurat, habet ſufficientem cognitionem intellectivam ad hoc: vt operationes, quas exercet, ſint vitioſæ, & vt tales ei imputentur. Ergò pariformiter eſt dicendum de incontinenti, & incontinentia; nempe quod non procedit, aut operatur ex cognitione intellectiva ſufficienti ad hoc, vt ſalvetur, quod operationes elicitæ ab incontinentia ſint vitioſæ.

DECIMO Sexto arguitur: illæ operationes, quæ dependent ex cognitione intellectuali; & conſequuntur ad illam, magis videntur pertinere ad animam, quàm ad corpus. Sed operationes incontinentiæ non pertinent magis ad animam, quàm ad corpus; ſed potius èconverſo magis pertinent ad corpus, quàm ad animam. Ergò incontinentia non præſupponit ſufficientem cognitionem intellectualem in ordine ad operandum ad hoc, vt ſalvetur, quod eius operationes ſunt vitioſæ. Maior apparet certa, & minorem probo; id, quod ſequitur complexiones corporis, & ab eis proprié dependet, non pertinet propriè ad animam, ſed ad corpus. Sed incontinentia in ordine ad operandum ſequitur complexiones corporis, & ab eis dependet, vt indicat Philoſophus circà finem capitis ſeptimi præcedentis dicens; *Maximè autem celeres, àc biliosi atrabili; temeraria incontinentia ſunt incontinentes.* Ergò operationes incontinentiæ principaliter dependent à corpore, & ad corpus conſequuntur, & non ad animam. Et ſic incontinentia non habet præſupponere debitam cognitionem intellectualem ad ſalvandum, & verificandum, quod eius operationes ſunt vitioſæ.

DECIMO Septimo arguitur; contra quintam concluſionem ad probandum; quod incontinentia non operetur electivè; ſeu ex electione. Si incontinentia procederet ex electione, aut operaretur electivè, non diſtingueretur ab intemperantia. Sed incontinentia eſt valde diverſa ab intemperantia; vt latè demonſtrat Ariſtoteles in prima parte huius capitis. Ergò incontinentia non operatur electivè. Cætera patent, & maiorem probo. Nam differentia, quàm potiſsimè videtur aſsignare Philoſophus inter incontinentiam, & intemperantiam; ſtat in hoc, quod intemperantia pertinet ad genus vitij, ſecus autem incontinentia; & iterum aſsignans diſcrimen inter vitium, & incontinentiam dicit in ſecunda parte huius præſentis capitis. *Nã hæc quidem*; hoc eſt incontinentia, *eſt præter electionem; illud autem cum electione*; ſcilicet vitium. Ergò ſi incontinentia procederet ex electione; aut operaretur ex illa; non diſtingueretur ab intemperantia; & cum diſtinguatur ab intemperantia; conſequens apparet, quod non operetur electivè.

DECIMO Octavo arguitur; ad hoc vt incontinentia operaretur ex electione, deberent eius actus, & obiectum habere capacitatem ad terminandam electionem. Sed obiectum, & actus correſpondentes incontinentiæ non habent capacitatem ad terminandam electionem. Ergò incontinentia non poteſt operari electivè.

Maior constat, & minorem probo electio, cum sit actus prosecutivus voluntatis, solum potest versari circà extremum bonum, quatenus bonum est; sed tam obiectum, quàm actus procedentes ab incontinentia non habent, quod sint quid bonum, sed obiecta valde prava. Ergò obiectum, & operationes, quæ exercentur ab incontinentia; non habent capacitatem ad terminandam electionem. Et sic incontinentia non potest operari electivè.

DECIMO Nono arguitur; si incontinentia operaretur electivè, seu ex electione, posita, seu existente incontinentia in homine; homo posset operari, aut non operari incontinenter. Sed semel posita, aut existente incontinentia in homine, homo non potest operari incõtinenter. Ergò incontinentia per se non habet operari ex electione. Maior per se patet; nam aliàs non videtur posse salvari libertas, & electio. Et minorem probo; ex illo sapientiæ 8. *scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergò quantum est ex se, semel posita incontinentia in homine; homo nõ potest non operari incontinenter; ac per consequens incontinentia per se non habet procedere, aut operari electivè, seu ex electione.

VIGESIMO Arguitur; contra sextam, & vltimam conclusionẽ ad probandum: quod incontinentia, nullo modo constituat vitium propriè dictum. Nã cum virtutes, & vitia directè, & legitimè contrarientur; & de ratione contrariorum sit, quod sub eodem genere contineantur, & intra tale genus maximè distent; ideò virtutes, & vitia debent convenire in eodẽ genere, & cum genus legitimum correspondens virtutibus, sit habitus propriè, & strictè sumptus, vt demonstrat Aristoteles in superiori libro secundo capite quinto; idem genus debet etiam competere omnibus vitijs; ita vt omne id, quod verè, & propriè habet rationem vitij, habeat etiam rationem habitus. Sed incontinentia, vt in secunda conclusione ostendimus, non habet rationem habitus propriè, & strictè sumpti. Ergò nec habet verè rationem vitij.

VIGESIMO Primo arguitur; si incontinentia constitueret vitium, propriè, & strictè sumptum; operationes procedentes ab ipsa incontinentia essent peccata; vt apparet inductivè percurrendo omnia vitia, & considerando omnes operationes, eis correspondentes. Sed operationes procedentes ab incontinentia non sunt peccata. Ergò nec incontinentia habet propriè rationem vitij. Maior constat, & minorem probat Angelicus Magister dupliciter; primo objciens sibi hoc argumentum: *Omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo, qui est incontinens, vincitur iuditium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.* Secundo idem assumptum suadet sic: *nullus peccat, ex eo quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia diuini amoris aliquis fit incontinens; Dicit enim Dionisius capite quarto de Diuinis Nominibus: quod Paulus per incontinentiam diuini amoris dixit. Viuo egò iam non egò. Ergò incontinentia non est peccatum.* Ac per consequens, nec secundum suum esse permanens potest constituere vitium.

DENIQVE Arguitur; omne vitium propriè dictum contrariatur alicui virtuti; vt per inductionem apparet considerando omnia vitia propriè dicta. Sed incontinentia non contrariatur directè alicui virtuti propriè dictæ. Ergò incontinentia non potest habere vere, & propriè rationem vitij. Maior patet, & minorem probo; si incontinentia contrariaretur directè, & immediate alicui virtuti maximè continentiæ. Sed hoc non est sufficiens ad salvandum quod incontinentia contrariatur alicui virtuti. Ex eo, quod vt Philosophus docet in superiori libro quarto capite nono circà finem, continentia non est virtus. Ergò incontinentia non habet contrariari directè alicui virtuti propriè dictæ. Et sic incontinentia non potest habere verè, & propriè rationem vitij.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, negando maiorem; aut claritatis gratia, illam distinguendo; dispositio condistincta ab habitu solum reperitur in rebus purè materialibus, aut corporalibus, distinguo maiorem; dispositio quæ est idem, ac præparatio in ordine ad generationem simpliciter dictam, seu ad generationem substantialem, concedo maiorẽ. Dispositio secundum quod dicit qualitatem permanentem facile movilem à subiecto & sub tali ratione præstans expeditionem alicui potentiæ humanę ad operandum modo humano, sivè benè, sivè male, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia ex hoc solum se-

qui-

quitur, aut convincitur: quod incontinentia non ſit diſpoſitio materialis, quales ſunt illæ, quæ præparant materiam, aut ordinant ipſam materiam primam ad generationem ſubſtantialem; non autem, quod non ſit diſpoſitio condiſtincta ab habitu, & attinens ad primam ſpeciem qualitatis.

AD Secundum argumentum reſpondetur; omiſſa maiori, diſtinguendo minorem; ſed incontinentia non videtur habere permanentiam, & continuationẽ in duratione: diſtinguo minorem; quantum ad actuale exercitium, ſeu operationem proſequendi vehementes cupiditates, omitto minorem. Quantum ad exiſtentiam, & proſecutionem, aut determinationem in ordine ad proſequendas magnas, ſeu vehementes paſsiones, quando inſurgunt, nego minorem; & conſequentiam. Nam inter intemperantiam, & incontinentiam datur hoc diſcrimen; nempè, quod cum intemperantia immediatè afficiat appetitum concupiſcibilem eſt cauſa, vt talis apetitus cõtinuo ſit inordinatus, & ferè continuo cauſet, quod inconcupiſcentia inſurgant ſimiles motus inordinati, & corrumpentes rationem; & ob hanc cauſam aſsimilat Ariſtoteles in continentiam morbo continuo. At vero incontinentia; cum non ſubiectetur in parte ſenſuali, ſed in voluntate, per ſe nõ habet excitare immediate paſsiones; ſed ſolum diſponit voluntatem ad hoc, vt quando vehementes paſsiones obnubilantes rationem inſurrexerint; tunc illas proſequatur, & ſic comparatur morbo comitiali, habente quidem diſcontinuationem quantum ad operationes, quià aliquando ceſſat; ſed non quantum adeſſe ſeu exiſtentiam; quià hoc modo permanet morbus comitialis, quales ſunt febres tertianæ. Et ſic etiam incontinentia, quãtum ad ſuum eſſe entitativum permanentiam habet, & continuitatem in duratione, ſicut exigitur ad rationem diſpoſitionis; itaque propriè talem rationem obtinet, & conſervat.

AD Tertium argumentum reſpondetur, negando primum antecedens, & ad probationem, admiſſa maiori, nego minorem. Et ad ſecundam probationem reſpondet Angelicus Magiſter inter alia loca; prima ſecundæ quæſtione 49. articulo primo ad tertium, dicens. *Quod diſpoſitio quidem ſemper importat ordinem alicuius habentis partes. Sed hoc contingit tripliciter, vt ſtatim ibidem Philoſophus ſubdit; ſcilicet aut ſecundum locum, aut ſecundum potentiam, aut ſecundum ſpeciem; in quo vt ſimplicius dicit in commento prædicamentorum, comprehendit omnes diſpoſitiones corporales quidem in eo, quod dicit ſecundum locum; & hoc pertinet ad prædicamentum ſitus, qui eſt ordo partium in loco. Quod autem dicit, ſecundum potentiam includit illas diſpoſitiones, quæ ſunt in præparatione, & idoneitate, non dum perfectæ ſicut ſcientia, & virtus inchoata. Quod autem dicit ſecundum ſpeciem, includit perfectas diſpoſitiones, quæ dicuntur habitus: ſicut ſcientia, & virtus completa.*

AD Quartum argumentum reſpondetur, quod quando Divus Thomas attribuit diſpoſitioni, quod ſit medium ad generationem alicuius habitus, id non attribuit diſpoſitioni per ſe loquendo, ſed per accidens, & ratione aliquarum circunſtantiarum occurrentium; ad eum modum, quo febris diaria, aut ordinaria ſolet tranſire in æthicam, ſeu in febrem habitualem, & difficilè movilem à ſubiecto. Et ſic non obſtat, quod incontinentia per ſe non ſit medium ordinatum ad generationem alicuius alterius habitus, ad hoc vt verè, & propriè induat, & habeat rationem diſpoſitionis.

AD Quintum argumentum reſpondetur conſſo primo antecedenti, negando conſequentiam. Et ad probationem, nego antecedens. Quia quando Seneca ſumit pro eodem incontinentiam, & intemperantiam; loquitur de illis in amplijſsima conſideratione acceptis ſecunudm ordinem, quem dicunt ad eandem materiam; quia ſi ſecundum proprium eſſe intrinſecum; & quaſi ſubſtantiale conſiderentur, hoc modo intemperantia ex ſe habet, quod ſit qualitas difficile movilis à ſubiecto, ob quod ſtrictè, & rigorosè habet rationem habitus: incontinentia autem habet, quod ſit qualitas, etiam ſi permanens, tamen facile movilis, & defectibilis ex ſe, & ab intrinſeco; ob quod non pervenit ad rationem habitus, ſed ſiſtit intra lineam diſpoſitionis.

AD Sextum argumentum reſpondetur; negando maiorem: quia intra genus moris, non ſolum adquiruntur qualitates permanentes, quæ ſint vituperabiles, & ex ſe, ſeu ab intrinſeco, & ex propria natura difficile moviles à ſubiecto; verum etiam aliquæ, quæ ex ſua ratione, & attentis proprijs cauſis ſunt facile moviles; quare intra genus moris dantur diſpoſitiones ex his, quæ attinet ad primam ſpeciem qua-

litatis; & condiſtinguntur ab habitibus ſtrictè ſumptis, & ad talem lineam pertinet incontinentia, ob rationem iam aſsignatam.

AD Septimum argumentum reſpondetur; quod quandò Ariſtoteles in loco allegato in argumento aſſerit, quod habitus cauſantur, ſeu generantur, & adquiruntur per humanam aſſuefactionem, ad diſtinctionem potentiarum humanarum, quæ præſtantur ab ipſo agente naturali ſimul cum natura; ibi nomine habituum, non ſumit reſtrictè, & determinatè illos habitus, qui exprimunt, aut dicunt qualitatem difficilè movilem à ſubiecto, ſed habitum, prout præſcindit ab hoc, quod ſit facile, aut difficilè movilis; & ſic ex eo quod incontinentia adquiratur per aſſuefactionem, ſolum ſequitur, quod ſit habitus, ſumpto habitu in lata, ſeu ampla acceptione; non autem quod ſit habitus ſtrictè, & rigoroſè.

AD Octavum argumentum reſpondetur; negando maiorem; ſi ly *ideò* aſsignat cauſam adæquatam in ordine ad conſtituendum habitum ſtrictè ſumptum; ratio enim, ob quam intemperantia, avaritia, audatia, & alia ſimilia vitia ſunt habitus cum omni rigore, & proprietatè, non eſt præciſsè: quia generantur per aſſuefactionem tanquam qualitates permanentes, quomodocunque; ſed quià vltrà hoc habent, quod ex ſe, & ſecundum propriam rationem fundent difficilem remotionem à ſubiecto: ita vt ſint morbi morales difficilè curabiles, aut ſanabiles, & cum hoc non habeat incontinentia; ſed ſit qualitas, & morbus facilè ſeparabilis à ſubiecto; ideò nec habet ſtrictam rationem habitus, nec eſt vitium eo modo, quo talem rationem participant intemperantia, avaritia, & cætera ſimilia, quæ in argumento proponuntur.

AD Nonum argumentum reſpondetur; quod habitus habet quàm plures, & varias acceptiones; & quando D. Auguſtinus dicit, quod habitus dicitur ab habendo, loquitur de habitu in amplijſsima acceptione; quare ex eo quod de incontinentia verificetur, quod habet, & habetur activè, & paſsivè: ſolum ſequitur; quod ſit habitus ſecundum amplam, & communem conſiderationem, non autem ſecundum quod habitus pertinet ad primam ſpeciem qualitatis, & in ea condiſtinguitur à diſpoſitione.

AD Decimum argumentum reſpondetur; negando primam maiorem: nõ enim denegamus incontinentiæ; quod ſit habitus ſtrictè ſumptus, ex eo, quod non habet, aut participat æquo modo ſtabilitatem, aut firmitatem ſicut intemperantia: ſed libenter admitto, quod inter vitia participantia ſtrictè, & rigoroſè rationem habitus, dentur aliqua fundantia maiorem adæſionem, & immovilitatem reſpectu proprij ſubiecti, & ſic nõ obſtat quod incontinentia non ſit æquo, aut eodem modo immovilis à ſubiecto; ſicut intemperantia ad hoc, vt eſſet habitus, ſed ad hoc vt talem rationem obtineat; obſtat; quod nullo modo habet, quod ſit difficilè movilis, ſed facilè movilis à ſuo ſubiecto; vt conſtat expreſsè ex dictis.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur; quod in illo loco non ſolùm, aut non quomodocunque attribuit Philoſophus virtuti, quod verſetur circà difficilè; ſed dicit; quod eſt de ratione virtutis, quod verſetur circà difficile, & bonũ, præſtando facilitatem ad operandum rationaliter, ſeu conformiter ad rectum dictamen rationis. Et hoc, cum ſit proprium vitiorũ nulli vitio poteſt convenire. Sed non tollit, quod omnibus vitijs, & etiam incontinentiæ conveniat, præſtare facilitatem ad operandum iniquè contra dictamen prudentiæ, & regulas rectę rationis.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem; & negãdo minorem. Et ad probationem, omiſſa maiori, nego minorem; quia in ordine ad proſequendas vehementes delectationes, & alias ſimiles paſsiones inſurgentes in parte ſenſuali, nec natura rationalis, nec voluntas habent intrinſecam determinationem, ſed in differentiã ad vtrũque; immò in ordine ad hoc vt voluntas amplectatur, & proſequatur tales paſsiones vehementes; obſtat ſcientia, & dictamen rationis dirigentis ad oppoſitũ: & ſic in ordine ad exequendos actus incontinẽtiæ aliqua difficultas datur vincenda per ipsã incontinentiam habitualem; & ſic illã ſuperat.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur; omiſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem diſtinguo maiorem; ſi incontinentia eſſet qualitas permanens; pertineret ad genus vitiorum, diſtinguo maiorem ad genus vitiorum habentium rationem morbi continui. Sicut intemperantia, nego maiorem. Ad genus vitiorum, ſumendo vitium in ampliori acceptione, ſecundũ quod dicit morbum vt ſic prę ſcindentem

à con-

à continuo, & non continuo, concedo maiorem. Et ſub diſtinctione tradita, nego minorem cum conſequentia. Quia attente, & conſequenter cõſiderando doctrinam Ariſtotelis, quando dicit; quod incontinentia eſt alterius generis à genere vitiorum, loquitur de vitijs habitualibus, quæ ſtrictè, & rigorosè habent rationem habitus, & continuationem in lædendo rationem; ita vt ſint valde incurabilia: non autem de vitio, quod fundatur in diſpoſitione, & relinquit locum ad hoc, vt facile curetur: & hoc modo habet propriè incontinentia, quod ſit vitium.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, dico, quod incontinentia præſupponit ſcientiam, ſeu cognitionem mediatam, & quaſi remotam, dictantem actum eiuſdem incontinentiæ exercendum eſſe ptavum. Sed non regulari per talem cognitionem; ſed per aliam cognitionem poſteriorem defectuoſam, & erroneam, dictantem paſsiones vehementes eſſe bona delectabilia, & ſub tali ratione eſſe amplectendas, & proſequendas; & hoc modo ſalvatur, & verificatur, & quod actus incontinentiæ efficiatur, ſeu exequatur, & quod præſupponat competentem, aut ſufficientem cognitionem intellectualem, ad hoc vt tales actus ſint vitioſi, & ipſa incontinentia legitimum vitium.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, quod paritas non debet tenere in omnibus, & quãdo Ariſtoteles aſsimilat incontinentem ebrio; paritas, ſeu aſsimilatio ſolum currit, & tenet, quantum ad hoc videlicet; quod ſicut illi, qui pauco vino fiunt ebrij, cito perturbantur, ita etiam incõtinentes citò quaſi vincuntur à paſsione. Præterquàm quod etiam ſi in omnibus admittatur paritas nihil convincitur contrà concluſionem: nàm etiam ſi ebrij, poſtquam in ebrietate exiſtunt, careant vſu rationis; ita vt actiones, quas tunc exercent: non ſint propriè humanæ; ſed quaſi beſtiales, tamen actio ſumendi potum ad hoc, vt inebrientur, libera eſt, & ſufficientem cognitionem intellectualem præſupponens, ad hoc vt ſit vitioſa, & procedens à vitio ebrietatis, directè contrario virtuti ſobrietatis. Et ſic quanvis demus; quod incontinens poſtquam pervenit ad ſtatum perturbationis in illo tempore, in quo exercetur incontinentia, tunc habeat ligatam; ſeu impeditam rationem, & cognitionem intellectualem; in principio, quando accedunt ad amandum, ſeu amplectendum, & proſequendum illam, ſufficientem cognitionem intellectualem habent: à qua talis proſecutio reguletur, & procedat. Et ſic eſt vitioſa.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationẽ, diſtinguo maiorem, id, quod ſequitur cõplexiones corporis, & ab eis propriè dependet: non pertinet ad animã; diſtinguo, ſi cõſequatur ad cõplexiones corporis adæquatè, concedo maiorem, ſi ſequitur cõplexiones corporis ſolum in adæquatè, & quaſi occaſionaliter, nego maiorem. Sed incontinẽtia ſequitur complexiones corporis, diſtinguo minorem, ſequitur illas quaſi occaſionaliter, & tanquam ad cauſam inadæquatam, concedo minorem. Sequitur illas, aut dependet ab illis abſolutè, & tanquam à cauſa adæquata, nego minorem, & conſequentiam. Quia talis dependentia non aufert, quod incontinentia pertineat ad animam, & reguletur per cognitionem intellectivam. Vnde Angelicus Magiſter attingens materiam huius argumenti 2. 2. quæſtione 156. articulo 1. in ſolutione ad ſecundum argumentum, dicit. *Quod ex impetu paſsionis contingit, quod aliquis ſtatim paſsionem ſequatur ante conſilium rationis. Impetus autem paſsionis provenire ſolet, vel ex velocitate ſicut in cholericis; vel ex vehementia, ſicut in melancholicis, qui propter terèreſtrem complexionem, vehementiſsimè inflamantur, ſicut è contrario contingit; quod aliquis non perſiſtat in eo, quod conſiliatum, eſt ex eo, quod debiliter inhæret, propter molliciem complexionis, vt de mulieribus dictum eſt. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eandem cauſam, ſicut etiam in mulieribus. Hoc autem accidit, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occaſio; non autem cauſa ſufficiens, vt dictum eſt.*

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur, negando maiorem: & ad probationem dico; quod diſcrimen, quod aſsignat Ariſtoteles, inter incontinentiam, & intemperantiam, ſtat in hoc, quod intemperantia eſt morbus moralis, valde continuus, & difficillimè ſanabilis; procedens, & operans non electivè quomodocunque, ſed ex magna deliberatione, incontinentia autem non eſt morbus valde incurabilis, aut oſtendens ſimilem continuationem, & deli-

beratione, ac habet intemperantia; & ideò dicit Philosophus, quod non est vitium eiusdem generis, seu eodem modo, ac intemperantia; nec operatur electivè: hoc est, ex deliberata electione sicut intemperantia; sed non tollit Aristoteles, quod incontinentia sit vitium propriè dictum, & quod electivè, seu voluntariè, & liberè operetur.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad illius probationem concessa etiam maiori, distinguo minorem; sed obiecta, & actus incontinentiæ non habent, quod sint quid bonum, distingo; quid bonum bonitate honesta, cõcedo minorem. Quid bonum bonitate vtili, aut delectabili, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si obiectum, & actus procedentes ab incontinentia habeant esse pravum, & sic careant bonitate honesta; tamen repræsentativè habent rationem boni vtilis, & valdè delectabilis; & hoc est sufficiens, vt possint terminare electionem, & vt incontinentia habeat procedere, & operari electivè, seu ex electione.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem dicitur; quod ex illo loco solùm convincitur, quod ad operandum opera virtuosa indigent homines gratia Dei, aut generali, aut speciali, secundum conditionem ipsius operis; sed non aufertur, quod adhuc existente incontinentia habituali, seu permanente, in homine; homo conservet facultatem, aut differentiam tàm contrarietatis, quàm contradictionis, & quod per ipsam incontinentiam conservet determinatè libertatem contradictionis in ordine ad operandum, & non operandum. Et hoc sufficit, vt salvetur, quod homines per incontinentiam operantur liberè.

AD Vigesimum argumentum respondetur; omissa maiori, & concessa minori, negando consequentiam: nàm de ratione contrariorum est, quod contineantur sub eodem genere, non quidem sub eodem genere proximo præcisè, sed sub eodem genere, sive proximo, sivè remoto; & cum habitus, quales sunt virtutes, & dispositio, vt est in incontinentia, etiam si non contineantur sub eodem genere immediato, seu proximo, tamen contineantur sub eodem genere remoto qualitatis; hoc sufficit ad salvandum, quod incontinentia, non obstante, quod sit dispositio, habet directam contrarietatem cum virtutibus, & est verè, & propriè vitium. Præter quàm quod Aristoteles in quam pluribus locis attribuit virtutibus, quod sint dispositiones, vt præcipuè videri potest in superiori libro secundo, capite 7. & 8. quæ quidem ratio inter cæteras virtutes, maximè videtur competere continentiæ, cui directè adversatur incontinentia. Itaque non debet obstare incontinentiæ, quod sit dispositio, ad hoc vt propriè constituat vitium.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, concedendo maiorem; & negando minorem; & ad probationem respondet Angelicus Magister ad primam; *Quod in eo, qui est incontinens, vincitur iudicium rationis; non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati; sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis, quod habet.* Et ad secundam probationem respondet brevius; *Quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, & non propriè.*

AD Vltimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem similiter, concedo maiorem, & nego minorem. Quia quando Aristoteles dicit, quod incontinentia non est virtus; non est sensus, quod absolutè, aut nullo modo habeat rationem virtutis; sed quod non est virtus, sicut aliæ, sed habens quandam specialem admixtionem, seu connotationem ad malum, nempè ad vehementes passiones insurgentes, quod non datur in alijs virtutibus, præter pœnitentiam, quæ etiam connotat, & præsupponit peccata, tanquàm materia remota expellenda, vnde sicut connotatio, & præsuppositio peccatorum tanquàm legitima materia removenda, non obstat ad hoc vt pœnitentia sit vera virtus moralis; similiter non debet obstare continentiæ; quod necessariò connotet passiones magnas, seu vehementes ad hoc, vt sit vera virtus; & incontinentia, quæ illi directè, & immediatè adversatur, seu contrariatur, sit vitium propriè, & strictè sumptum.

§.

CA-

CAPVT NONVM.

DE CONTINENTIS, ET PERTINACIS CONVENIENTIA, ET DIFFERENTIA.

LITTERA TEXTVS.



VÆRENDVM Est autem: Vtrum is sit continens, qui quauis in ratione, electione vè persistat: an is, qui in recta persistit. Et vtrum is sit incontinens, qui non permanet inquauis electione, ratione ve: an is, qui persistit in ratione falsa, & electione non recta, quemadmodum antea dubitauimus. An per accidens quidem in quauis: per se autem in ratione vera rectaque electione alter perstat, alter non perstat. Nàm si quispiam hoc expetit, aut sequitur: per se quidem hoc expetit, atque sequitur: per accidens autem ipsum prius. At quod est per se id simpliciter esse dicimus. Quare fit, vt aliquo quidem modo, quauis in opinione absolute autem in vera, alter persistat; alter non persistat. Sunt autem quidam in opinione persistentes, quos pertinaces appellant. Hi non nisi cu m difficultate dimoueri á sua sententia possunt; & simile quidem quid habent cum continente; sicut, & prodigus cum liberali. & audax cum confidente. Sunt autem in multis ab illo diuersi. Continens enim non mutat sententiam ob perturbationem, atque cupiditatem. Nàm cum acciderit, facile se se offert recta persuadenti. Illi verò non à ratione mutantur. Nàm cupiditates cupiunt, atque à voluptatibus plerique ducuntur. Sunt autem hi pertinaces; qui suæ sunt sententiæ: & qui sunt indocti, àc rustici. Atque suæ sententiæ homines, ob voluptatem, atque dolorem sunt pertinaces. Gaudent enim vincentes, si non è sua sententia dissuasione vlla dimoueantur. Et dolent si sua sint irrita, vt decreta. Quare potius sunt incontinenti, quàm continenti similes. Sunt etiam qui non ob incontinentiam in sententia non persistunt. Vt Neoptolemus apud Sophoclem, in Philoctete. Quanquam ob voluptatem non persistit sed honestum. Erat enim honestum illi vera loqui: ab vlysse autem fuerat illi persuasum mentiri. Et enim non omnis, qui propter voluptatem quippiam agit, intemperans est, aut prauus, aut incontinens: sed qui agit ob turpem. Cum autem sit, & quidam talis, vt minus quàm oporteat corporis gaudeat voluptatibus, non persistit in ratione, inter hunc, & incontinentem, medius ipse continens collocatur. Incontinens enim non persistit in ratione: quià magis quàm oportet, voluptatibus delectatur. Hic verò non permanet: quia minus quàm oportet eisdem gaudet. At continens perstat, & ob neutrum sententiam mutat. Oportet autem si continentia sit studiosum: habitus hos vtrosque contrarios, improbos esse: quæmadmodum, & videntur. Sed quia per paucis alter hominibus ineſt, ratòque ad modum fit temperantia, soli contrarium intemperantiæ esse videtur: sicut, & continentia soli incontinentiæ aduersari putatur. At verò cum ob similitudinem multa dicantur; factum est, vt, & temperans per similitudinem continens dicatur. Continens enim talis est vt nihil præter rationem ob voluptatem corporis agat; & temperans etiam talis est. Sed ille quidem habet prauas cupiditates, hi autem non habet. Et hic quidem est talis, vt non delectetur præter rationem; ille verò talis vt delectetur quidem, sed non ducatur. Similes etiam sunt incontinens, & intemperans, qui quidem diuersi sunt. Vterque enim corporis sequitur voluptates, sed alter, & oportere putat, alter non putat.

EXPO-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

EXAMINANDO Aristoteles in quarta parte superioris capitis secundi secundum probabile propositum in capite primo; argumentatus est, ad suadendum contra prædictum probabile, quod non potest esse idem continens, ac permanens, seu persistens in ratione; nec incontinens idem, ac egressivus à ratione. Et quia videtur; hanc difficultatem in illo loco non fuisse complete, aut sufficienter resoluram, & explicatam; ideò pro maiori declaratione huius materiæ; iterum in examen eam adducit in præsenti capite Philosophus. Et in ordine ad declarationem huius dubij tria præcipuè efficit. Primo inquirit, seu proponit, & resolvit; quomodo esse permansivum, seu permanentem, & persistentem in ratione; & egressivum, seu recedentem à ratione se habeant respectu continentiæ, & incontinentiæ. Secundo ostendit; quomodo continentiæ conveniat ratio medij, & respectu quorum extremorum hæc mediocritas ei competat. Et tertio declarat sub qua ratione temperantia possit dici continentia; & intemperantia incontinentia, vt fuit in vsu apud antiquos Philosophos; vt specialiter reperimus in Seneca. Et hæc de littera textus in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima enim parte dicit Aristoteles: *Quærendum est autem: Vtrum is sit continens, qui quauis in ratione, electione vè persistat: an is, qui in recta persistit. Et vtrum is sit incontinens, qui non permanet in quauis electione, ratione vè: an is, qui persistit in ratione falsa, & electione non recta, quemadmodum antea dubitauimus. An per accidens quidem in quauis; per se autem in ratione vera, rectaque electione, alter perstat, alter non perstat. Nàm si quispiam hoc expetit, aut sequitur: per accidens autem ipsum prius. At quod est per se, id simpliciter esse dicimus. Quare fit, vt aliquo quidem modo, quauis in opinione absolute autem in vera, alter persistat; alter non persistat. Sunt autem quidam in opinione persistentes, quos pertinaces appellant. Hi non nisi cum difficultate dimoueri á sua sententia possunt; & simile quidem quid habent cum continente; sicut, & prodigus cum liberali, & audax cum confidente. Sunt tamen in multis ab illo diuisi. Continens autem non mutat sententiam ob perturbationem, & cupiditatem. Nàm cum acciderit, facile se se offeret recta persuadenti. Illi verò non à ratione mutantur. Nàm cupiditates cupiunt, atque à voluptatibus plerique ducuntur. Sunt autem hi pertinaces; qui suæ sunt sententiæ: & qui sunt indocti, ac rustici. Atque suæ sententiæ homines, ob voluptatem, atque dolorem sunt pertinaces. Gaudent enim vincentes, si non è sua sententia dissuasione vlla dimoueantur. Et dolent, si sua sint irrita, vt decreta. Quare potius sunt incontinenti, quàm continenti similes. Sunt etiam qui non ob incontinentiam in sententia non persistunt. Vt Neoptolemus apud Sophoclem, in Philoctete. Quanquam ob voluptatem non persistit, sed honestum. Erat enim honestum illi vera loqui: ab Vlysi autem fuerat illi persuasum mentiri. Etenim non omnis, qui propter voluptatem quippiam agit, intemperans est, aut prauus, aut incontinens: sed qui agit ob turpem.*

IN Hac prima parte capitis proponit Philosophus dubium circa hoc videlicet: vtrum sit proprium continentis persistere in omni opinione, aut ratione; àn verò tantum in opinione, & ratione recta? Et econtrario; an sit proprium incontinentis, esse egressivum, & recessivum ab omni opinione; & à quacunque ratione: an vero esse solum egressivum, & recessivum ab eadem recta ratione. Et circa hoc dubium, primo resolvit, primam partem, attinentem ad continentiam; & in summa statuit hanc conclusionem. Continentia, & continens ratione illius, per se solum habet persistere, & permanere in recta ratione.

ET Vt hæc conclusio amplius intelligatur, & probetur; animadvertendum occurrit ex Aristotele, libro primo posteriorum capite 4. quatuor modos reperiri dicendi, seu prædicandi per se, quorum primus est: quando prædicatum essentialiter convenit subiecto; & essentialiter de illo verificatur. Vt apparet in illis propositionibus, in quibus diffinitio essentialis phisica, vel methaphisica, aut aliqua pars prædictarũ diffinitionũ, prædicatur de diffinito; vt homo est animal, vel

vel, homo est compositum constans ex corpore, & anima rationali. Secundus autem modus dicendi *per se*, est quando subiectum est de diffinitione prædicti; seu alijs terminis, quando prædicatum est propria passio respectu subiecti; vt apparet in his propositionibus, homo est risibilis; equus est inibilis. Tertius quidem modus dicendi per se, est ille, qui appropriatur substantiæ prout constituit primum prædicamentum, & condistinguitur ab alijs accidentibus prædicamentalibus: quatenus dicitur, quod substãtia est ens per se existens, & subsistens. Quartus tandem modus dicendi *per se* pertinet ad causalitatem, seu ad rationem causandi. Et tunc salvatur, seu propriè dicitur, & verificatur, quando subiectum, per se est causa prædicati; vt ædificator ædificat; calidum calefacit; medicus curat. Et quando in proposita conclusione dicit Philosophus; quod continens ratione continentiæ, habet *per se* permanere, seu persistere in ratione recta, loquitur de perfeitate in quarto modo per se; non autem de perfeitate attinente ad tres priores modos.

HÆC Conclusio sic exposita probatur. Quià continens, inquantum talis habet rationem persistentis benè moraliter. Sed non potest salvari talis ratio, absque eo quod per se permaneat, seu persistat in recta ratione. Ergò continens, inquantum talis, per se habet, quod sit per mansivus in recta ratione. Maiorem ostendit, seu firmat, & declarat Angelicus Magister 2.2. quæstione 155. articulo 1. incorpore, vbi assignans varias acceptiones continentiæ, secundum quod solet sumi pro abstinentia, & pro virginitate; tandem concludit; quod hæc continentia, de qua in præsenti loquitur Aristoteles, est illa, de qua fit mentio in collationibus patrum; & quod consistit, in quadam firma resistentia; qua aliquis obstat, seu resistit pravis concupiscentijs vehementibus secundum modum virtutum. Sed omnis virtus per se habet operari bene moraliter, & conformiter ad rectam rationem. Ergò continens, inquantum talis, seu inquantum operatur per continentiam, per se petit operari benè moraliter, & conformiter ad rectam rationem. Et consequenter, per se debet esse per mansivus in recta ratione.

CONFIRMATVR Hoc: nam vt Aristoteles docet in superiori capite 7. in principio; continentia, per se habet convenientiam, cum alijs habitibus bonis; scilicet cum temperantia, & constantia in eo; quod omnes subijciunt, & superant delectationes concupiscentiæ; & differt ab alijs extremis; nempe ab incontinentia, intemperantia, & mollicie ex eo quod illa extrema habent vinci, seu superari. Sed si victoria, & persistentia, quam habet continentia, non esset conformis rectæ rationi; non salvaretur rectè prædicta convenientia, & differentia. Ergò continenti, inquantum tali, per se convenit, quod sit per mansivus in recta ratione. Maior constat ex Aristotele in allegato loco. Et minorem probo: constantia enim, & temperantia, inquantum tales, habent, & observant modum vincendi, aut resistendi cupiditatibus conformiter ad rectam rationem insistendo & attendendo ad dictamen prudentiæ. Ergò si continentia convenit cum illis in modo operandi, seu persistendi, & vincendi; cum aliæ virtutes in ordine ad vincendum, seu ad virtuosè operandum, per se habeant persistere in conformitate ad rectam rationem; hoc ipsum debet habere continentia; ad hoc vt salvetur convenientia, quàm in dicto loco docet Aristoteles.

DEINDE Si victoria, quam consequitur continentia, non esset persistendo in recta ratione; sed deficiẽdo à ratione recta; iàm non differret continentia ab alijs tribus prædictis habitibus pravis: nàm attendendo præcisse ad victoriam, independenter ab insistentia, & conformitate cum recta ratione, etiam intemperantia, incontinentia, & mollicies habent vincere: siquidem prævalent contrà ipsam rationem; & eam vincunt, & contra illius dictamen operantur. Ergò attendendo ad propriam differentiam, ratione cuius continentia differt à tribus dictis extremis pravis, ad hoc vt talis differentia salvetur, debet admitti, quod continentia ex propria ratione habeat, quod sit per mansiva in recta ratione.

DEINDE, Omne id, quod quomodocunque est contra rectam rationem, est malum moraliter, seu vitiosum, aut peccaminosum. Sed continentia, quæ habet rationem reprimendi excessivas, & pravas delectationes, nunquàm est mala, aut peccaminosa. Ergò quantum est ex se, & per se, non potest esse contra rectam rationem. Sed omne id, quod intra lineam moralem, per se habet, non contrariari rectæ rationi, per oppositum habet, quod sit conforme cum ipsa recta ratione. Ergò continentia, per se fundat

conformitatem cum recta ratione, & quod ſit permanſiva in ea.

SED Dices, optimè ſtare: quod in linea morali aliquid non ſit permanſivum, ſeu conforme rectæ rationi; & aliàs non fundet contrarietatem cum ipſa recta ratione. Nàm implurimorum ſententia dantur actus morales indifferentes in individuo: vt tenet Schola Scoti; & etiam in ſententia Divi Thomæ quanvis non admittantur actus humani indifferentes in individuo; tamen admittuntur actus humani indifferentes ſecundum ſpeciem, qui ex ſe, nec ſunt conformes, nec contrarij reſpectu rectæ rationis. Ergò poteſt ſtare, & componi, quod etiam ſi continentia ex ſe non contrarietur rectæ rationi; tamen per ſe non habeat, quod ſit permanſiva in ea.

SED Contra hoc eſt; quia imprimis repugnans apparet, quod aliqua operatio humana ſit propriè humana, quin dicat ordinem ad principium, ſeu radicem omnium actuum humanorum; quià alias non eſſet propriè humana. Sed principium, & radix omium operationum humanarum eſt ratio. Ergò implicat, quod detur actus humanus propriè, & completè ſumptus, quin dicat ordinem ad rationem. Sed eo ipſo, quod dicat ordinem ad rationem, debet neceſſario fundare convenientiam, aut repugnantiam reſpectu illius, abſque eo quod præſcindat ab vtraque. Ergò cum omnis actus humanus per ſe dicat ordinem ad principium humanum, quod eſt ratio per ſe debet conformari, aut contrariari ad rationem. Sed continentia per ſe dicit ordinem ad actum humanum completè exequendum cum debitis circunſtantijs. Ergò per ſe debet dicere ordinem ad rationem. Sed non dicit ordinem fundando, aut oſtendendo contrarietatem. Ergò per ſe dicit ordinem conformando ſe cum recta ratione, & permanendo in ipſa. Et conſequentèr ad continentem pertinet, quod ſit permanſivus in ratione.

QVOD Autem poſsit dari actus humanus indifferens ſecundum ſpeciem non obeſt. Nàm vt docet D. Thomas 1. 2. quæſtione 18. articulo 8. cum enim actus deſumant ſuam ſpeciem ab obiecto, & aliqua obiecta ſecundum ſe præſcindant ab ordine rationis: vt apparet in feſtuca, quæ elevaturà terra, & in egreſſione ad campum, & alijs ſimilibus, quæ in ſe præſcindunt ab aliquo fine, tàm bono, quàm malo; ideò actus humani inadæquatè ſumpti, quantum ad præciſſum ordinem, quem dicunt ad aliqua determinata obiecta, ſunt ſecundum ſpeciem indifferentes. At verò ſi adæquatè conſiderentur, nullus datur actus completus, qui à ratione præſcindat. Sed omnis humanus actus debet per ſe habere, vel conformitatem, vel diſſonantiam ad rectam rationem. Et cum continentia ex ſe dicat ordinem ad actum in exercitio reſiſtentem concupiſcentijs, ad hoc vt aſſequatur victoria illarum; per ſe habet reſpicere actum completum; & abſolutè dicentem ordinem ad rationem; & cum non ſit contra illam, debet eſſe conformiter ad eam.

DEINDE Omne id, quod quomodocunque habet per ſe rationem virtutis per ſe etiam habet conformari rectæ rationi; eo modo, quo habet eſſe ſtudioſum, ſeu virtuoſum. Sed continentia habet rationem virtutis, ſecundum quod perſiſtit in reſiſtendo concupiſcentijs vehementibus. Ergò quatenus reſiſtit talibus concupiſcentijs, & perſiſtit in dicta reſiſtentia, debet habere conformitatem cum recta ratione. Sed hæc omnia competunt continentiæ ſecundum ſe. Ergò continentia ſecundum ſe, & continens inquantum talis debet eſſe permanſivus in recta ratione, conformando ſe illi.

SED Dices: continentiam, nullo modo eſſe virtutem; quia vt Ariſtoteles docet in ſuperiori libro ſecundo, capite 6. vitus eſt habitus electivus, & cum continentia non habeat rationem habitus propriè dicti, ſed rationem diſpoſitionis, vt in capite præcedenti reſolvimus; inde eſt, quod nullo modo habet rationem virtutis, & ſic quanvis ad virtutem attineat, quod per ſe conformetur cum recta ratione: tamen non ſequitur, quod id, etiam pertineat ad continentiam.

SED Contra hoc eſt; imprimis: quia etiam ſi incontinentia; ex eo quod præſupponit ſcientiam vniverſalem impedientem eius firmitatem, & ſtabilitatem, non habet rationem habitus, tamen non eſt ratio legitimè impediens, quod continentia habeat talem rationem habitus ſtrictè ſumpti, & conſtituat perfectiſsimam virtutem; vt ſupra oſtendimus. Ergò ex hoc capite, non debet admittere continentia, quod ſit permanſiva in recta ratione. Deinde, quià dato, quod continentia non habeat rationem

tionem habitus electivi, nec ſit virtus habitualis eo modo, quo temperantia, & fortitudo, & cæteræ aliæ, quæ ſub illa ratione habitus electivi continentur: tamen eſt qualitas, quæ bonum facit habentem, & actum illius reddit bonum. Sed in hoc ſalvatur ratio virtutis vt in principio eiuſdem capitis ſexti docet Ariſtoteles. Ergò continentia habet rationem virtutis, & per ſe habet conformari cum recta ratione, & eſt permanſiva in illa.

CONFIRMATVR Hoc; nàm omne id, quod intra genus moris eſt dignum laude, habet eſſe virtuoſum. Sed continentia intra genus moris eſt quid laudabile: quia omnes laudant continentes, inquantum tales. Ergò continentia habet rationem virtutis. Sed omnis virtus, inquantum talis, per ſe habet conformari cum recta ratione. Ergò continentia per ſe habet conformari cum recta ratione, & ſic per ſe eſt permanſiva in ea.

PRÆTEREA Eodẽ modo, quo convenit fortitudini perſiſtere in tollerando dolores, & aggrediendo fortiter; quouſque aſſequatur victoria; convenit etiam continentiæ ſubire, ſeu vincere, & expellere dolores provenientes in parte concupiſcibili ex abſentia delectabiliũ, & reprimere delectationes vehementes, quæ inſurgunt, donec eas vincat. Sed fortitudo per ſe habet, quod ſit permanſiva in tollerando, & aggrediendo conformiter ad rectam rationem; ſiquidem ſi in aliquo declinat à recta ratione; amittit rationem fortitudinis veræ; ita vt ſi declinet per exceſſum incidat in audaciã, & ſi per defectum incidat intimiditatem. Ergò etiam continentia in tolerando prædictos dolores, & vincendo cupiditates debet ſe habere eodem modo; ita vt ſit permanſiva in recta ratione.

VLTERIVS, Id, quod in linea morali per ſe admittit, aut exigit magnam ponderationem, & honorem per ſe eſt conforme rectæ rationi. Sed continentia ſecundum ſe, ſeu per ſe admittit, & exigit magnam ponderationẽ, & honorem. Ergò continentia per ſe eſt conformis rectæ rationi. Maior patet; quia ablato ordine ad rectam rationem, ſeu ablata conformitate cum ea, nullus honor, aut ponderatio poteſt verè, & propriè dari, & minorem probo; ex illo Eccleſiaſtici, capite 26. *Omnis autem ponderatio non eſt digna continentis animæ.* Ergò continentia ex ſe, & per ſe admittit, & exigit magnam ponderationem, & honorem. Et conſequenter, per ſe eſt conformis rectæ rationi.

DEINDE Id, quod per ſe eſt meritorium magni præmij; per ſe debet eſſe conforme rectæ rationi. Sed continentia, per ſe eſt meritoria magni præmij. Ergò continentia per ſe fundat, & habet conformitatem cum recta ratione. Maior conſtat. Et minorem probo; præmium enim meretur propter victoriam difficilis certaminis virtuoſi; iuxta illud Apoſtoli 2. ad Timotheum, capite 2. *Non coronabitur, niſi qui legitimè certauerit.* Et etiam ex illo Apocalipſis, capite 2. *Vincenti dabo edere de ligno vitæ.* Et rurſus infra *Vincenti dabo manna abſconditum.* Et vlterius, *Et qui vicerit & cuſtodierit vſque in finem opera mea, dabo illi poteſtatem ſuper gentes.* Sed continentia habet certamen cum vehementibus paſsionibus, & pervenit vſque ad conſequendam victoriam. Ergò continentia per ſe meretur magnum præmium. Et cum omne id, quod legitimè meretur præmium, ſit conforme rectæ rationi; cum hoc habeat per ſe continentia, per ſe debet eſſe conformis rectæ rationi.

DEINDE Finis proprius cuiuslibet virtutis moralis propriè, & per ſe illi competit. Sed finis proprius cuiuslibet virtutis moralis eſt operari conformiter ad rectam rationem. Ergò cum continentia ſit virtus moralis, per ſe debet dicere ordinem ad hoc, vt perſiſtat in recta ratione, & ſit permanſiva in ea. Maior patet: quia virtutes morales ſunt habitus practici de genere agibilium Sed in practicis, ſeu agibilibus per ſe attenditur ad finem, qui per ſe habet rationem principij, ſicut alia principia in ſpeculativis. Ergò cuilibet virtuti morali per ſe competit dicere ordinem ad proprium finem. Et minorem probat Divus Thomas 2. 2. quæſtione 47. articulo 7. per inductionem; quia temperantia hoc intendit, ſeu ad hunc finem attendit, nè propter concupiſcentias homo divertat à ratione. Et etiam fortitudo præcipuè reſpicit; ne divertat, aut declinet à iudicio rationis propter timorem, & audaciam, & ſic de cæteris. Ergò finis proprius cuiuslibet virtutis moralis eſt, operari conformiter ad rectam rationem. Et conſequenter, cum continentia propriè habeat rationem virtutis moralis, per ſe debet attendere ad rectam rationem, & conformari cum ea; ita vt ſit permanſiva in ipſa.

DEINDE Continentia, & incontinentia propriè contrariantur, ſicut temperantia, & intemperantia. Sed contraria verſantur circa idem oppoſito modo. Ergò continentia, & incontinentia debent verſari circa idem modo contrario. Sed incontinentia, per ſe verſatur circa rationem, vincendo, & contemnendo dictamen illius, & contrariando ſe illi. Ergò econtrariò, continentia per ſe debet verſari circà rationem rectam conformando ſe illi ita vt per ſe ſit permanſiva, & inſiſtens inconformitate ad rectam rationem.

CONFIRMATVR hoc; quia vt docet Ariſtoteles in quarta parte ſuperioris capitis tertij; ideò in brutis non dantur continentia, aut incontinentia: quia continentia, & incontinentia, per ſe dependent à ratione, & per ſe reſpiciunt rationem, & in brutis non datur ratio. Ergò cum continentia, & incontinentia per ſe ſint contraria, & per ſe reſpiciant rationem debent reſpicere per ſe contrario modo rationem. Sed incontinentia, per ſe reſpicit rectam rationem, egrediendo à regulis, & dictamine illius; & eam vincendo, & contra illam pugnando. Ergò continentia ècontrario debet reſpicere per ſe rectam rationem, conſervando eam, & non egrediendo ab ea; ſed perſiſtendo, & permanendo in illa.

DENIQVE propoſita concluſio ſuadetur à paritate, ſeu ſimilitudine deſumpta ex perſeverantia. Nàm ſicut perſeverantia per ſe ordinatur ad perſiſtendum, & vincendum difficultates, quæ occurrunt indiuturnitate temporis, ſeu durationis; ità continentia, per ſe reſpicit, & per ſe tendit ad hoc, quod eſt vincere graves, & pravas cupiditates, quæ inſurgunt in concupiſcibili. Sed perſeverantia in ordine ad prædictum finem, per ſe habet, quod perſiſtat, ſeu permaneat in recta ratione; vt docet Tullius in ſua Rhetorica libro ſecundo de Inventione: dicens; quod perſeverantia eſt in ratione benè conſiderata ſtabilis, & perpetua permanſio. Ergò etiam continentia, per ſe debet habere, quod ſit permanſiva in recta ratione.

SECVNDA Vero pars concluſionis, quam in relato textu proponit Ariſtoteles: ſcilicet quod per accidens poſsit contingere; quod continentia conformetur, ſeu perſiſtat in ratione non recta; ſuadetur ſic. Poteſt enim contingere, quod circà aliquam delectationem licitam, & amplectendam detur conſcientia erronea dictans talem delectationem eſſe fugiendam, & expellendam: in quo nullum impedimẽtum apparet, quod ſicut circà alia quàm plura datur error in conſciẽtia, detur etiam circa materiam propoſitam. Sed in hoc caſu conſcientia, ſeu ratio dictans non eſt recta: cum ſit falſa; & tamen continens, inquantum talis debet ſe conformari illi rationi non rectæ. Ergò per accidens poteſt contingere, quod continentia perſiſtat in ratione non recta. Maior patet, & minor quantum ad primam partem etiam eſt certa, & quantum ad ſecundam partem; illam ſic ſuadeo. Continens, inquantum talis, debet operari ex bona fide: quià aliàs non operaretur benè moraliter; ſiquidem vt docet Apoſtolus capite 14. ad Romanos; omne id, quod non eſt ex fide, eſt peccatum. Sed ſi continens in fugiendo talem delectationem prædictam, non conformaretur illi conſcientiæ erroneæ, & rationi non rectæ, non operaretur ex fide; ex eo quod non operaretur ex conſcientia, vt omnes admittunt. Ergò in propoſito caſu continens debet ſe conformari rationi non rectæ. Et conſequenter, per accidens poteſt contingere, quod continentia habeat conformare ſe, & perſiſtere in ratione non recta.

CONFIRMATVR; quià continens, inquantum talis, non poteſt diſcordare à conſcientia vera, & recta dictante aliquid eſſe fugiendum: quià aliàs peccaminosè, & non laudabiliter, & continenter operantur. Ergò nec poteſt diſcordare, & egredi à conſcientia erronea, & ratione non recta. Antecedens patet, & conſequentiam, probo; quià ideò continentia non poteſt egredi, aut diſcrepare à conſcientia recta, ſeu vera: quià talis conſcientia habet vim, ſeu rationem regulæ, & legis circa agenda. Sed etiam conſcientia erronea dictans hic, & nunc aliquid eſſe proſequendum, vel fugiendum, habeat rationem legis, & regulæ circa agenda. Ergò eodem modo debet continens, inquantum talis, perſiſtere in conſcientia erronea; ac in vera, & recta. Sed conſcientia erronea non eſt recta ratio, vtpotè falſa. Ergò aliquo modo poteſt contingere per accidens, quod continentia conformetur rationi non rectæ, & perſiſtat in illa.

SED Contra primam partem concluſionis arguitur primo. Illud, quod poteſt habere rationem peccati, non habet per ſe conformitatem cum recta ratione.

Sed

Sed continentia potest esse peccatum. Ergò continentia non exigit per se, quod habeat conformitatem, & persistentiam in recta ratione. Maior patet, quia id, quod convenit alicui per se, semper debet convenire. Sed in peccato non potest salvari conformitas cum recta ratione. Ergò certum est, quod id, quod potest habere rationem peccati, non potest habere conformitatem cum recta ratione. Et minorem probo continentia enim dicitur à continendo. Ideoque quicunque continet se, videtur esse continens, seu habere continentiam; sed potest componi, & stare, quod aliquis continendo, & reprimendo se, peccet; vt apparet casu, quo quis desiderando ingressum religionis, vel efficere aliud quodcunque opus bonum, se contineat. Ergò continentia potest aliquando esse peccatum. Et sic per se non exigit determinatè conformitatem cum recta ratione.

SECVNDO, Id, quod per se habet conformitatem cum recta ratione, non aufert vsum materiæ licitæ, & honestæ; quia cum recta ratio dictet, licitis esse vtendum; id, quod conformatur cum recta ratione, debet etiam admittere omnia, quæ sunt licita, & honesta; & solum debet retrahere ab illicitis, & inhonestis. Sed continentia aufert vsum materiæ licitæ, & honestæ. Ergò continentia non habet per se conformitatem cum recta ratione. Cætera constant, & minorem probo, ex illo Glossæ inter lineares, quæ explicans fructus Spiritus Sancti, qui referuntur capite 5. ad Galatas, circa fructum continentiæ dicit; quod per continentiam etiam aliquis abstinet se à licitis. Ergò continentia, ex se habet auferre, seu impedire vsum materiæ licitæ. Et consequenter, non habet per se conformari, & persistere in recta ratione.

TERTIO, Si continentia, per se haberet conformitatem cum recta ratione; maxime cum prudentia. Sed continentiæ per se non competit habere conformitatem cum prudentia. Ergò nec per se habet persistere in recta ratione. Maior patet: quia rectum dictamen de agendis est actus prudentiæ. Ergò si prudentia habet conformari rectæ rationi circà agenda; ideò est, quia conformatur prudentiæ. Et minorem probo; cum enim prudentia præcipuè, & per se sit consiliativa; si continentia conformaretur cum prudentia, esset; quia haberet dependentiam ab illius consilio. Sed continentia; cum non operetur ex electione, sicut temperantia, sed ex passione, non indiget consilio. Ergò continentiæ per se non competit habere conformitatem cum prudentia; nec conformari, aut persistere in recta ratione.

QVARTO, Illud, quod impedit perfectionem operationis humanæ, non potest esse per se conforme rectæ rationi. Sed continentia impedit id, quo operationes humanæ perficiuntur. Ergò continentia non potest esse conformis rectæ rationi, & permansiva in ea. Maior patet, & minorem probo; operationes humanæ perficiuntur delectatione, seu voluptate, vt docet Philosophus in libro decimo sequenti, capite 4. & 5. Sed continentia impedit delectationes, reprimendo, & vincendo illas. Ergò continentia impedit perfectionem operationum humanarum; & sic non potest esse conformis rectæ rationi, & permansiva in ea.

RESPONDETVR Tamen ad primum, concessa prima maiori, negando minorem. Et ad probationem dicitur, quod licet continentia vt sic, & absolute sumpta, dicatur à continendo quomodocunque consideratum; tamen continentia, quæ habet rationem dispositionis, aut habitus laudabilis, & virtuosi, qualis est ista continentia, de qua in præsenti est sermo; solum dicitur à continendo, & reprimendo se à pravis concupiscentijs. Et cum in tali continentia, & repressione nunquam interveniat, nec possit intervenire peccatum; inde est; quod hæc continentia nunquàm participat rationem peccati, sed potius laborat ad vitandum illud: & sic semper est conformis, & persistens in recta ratione.

AD Secundum respondetur, quod continentia, de qua in illo loco loquitur Glossa, non reprimit, aut impedit vsum licitorum, ex eo quod licita, & conformia sunt rectæ rationi, sed potius ea impedit, vt exequantur alia perfectiora, & magis conformia rectæ rationi. Nàm optimè stat, quod conformiter ad rectam rationem impediantur aliqua, quæ sunt licita, vt indicat Apostolus 1. ad Corinthios capite 6. dicens: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed ego sub nullius re-*

digar poteſtate. Et iterum in capite 10. eiuſdem Epiſtolæ; *Omnia mihi licent, ſed non omnia ædificant.* Vnde quanvis perfecta continentia aliquando abſtineat à licitis; id non aufert, quod tunc, & ſemper, per ſe habeat conformitatem cum recta ratione, & quod ſit perſiſtens, ſeu permanſiva in ea.

AD Tertium reſpondetur, quod continentia per ſe habet conformitatem cum recta ratione, ſive recta ratio ægrediatur, & cauſetur à virtute prudentiæ, ſive antecedenter ad talem virtutem, & ad reliquas, daretur continentia tanquàm diſpoſitio præparans ad generationem, ſeu conſervationem aliarum virtutum. Et ſic non dependet prudentia à conſultatione prudentiæ; ideòque quanvis cum tali conſultatione non connectatur; non ex eo infertur, quod non conformetur, & connectatur cum recta ratione. Præterquàm quod licet incontinentia non attendat ad conſilium prudentiæ, nec operetur electivè propter perturbationem occurrentem, & impedientem cognitionem, & lumen intellectus; tamen continentia cum non moveatur, & ſubdatur paſsioni, ſed operetur ex ſcientia, & cognitione clara, non eſt impedimentum ad hoc, vt operetur electivè, vt habitus; & quanvis non vt habitus, tamen vt diſpoſitio; & ſic attendat per ſe ad conſilium, & iudicium prudentiæ, & connectatur, & conformetur cum prudentia, & cum recta ratione, permanendo per ſe in ea.

AD Quartum reſpondetur, conceſſa prima maiori, negando minorem, & ad probationem dicitur, quod voluptates, ſeu delectationes poſſunt multiplicitèr ſumi. Nàm dantur quædam delectationes humanæ, quæ committantur ſingulas operationes humanas tanquàm modi, aut res complentes illas; & tales ſunt perfectiones humanorum actuum; & ſi tales delectationes complent actus humanos honeſtè, & cum ſubordinatione ad rectam rationem, non reprimuntur, nec impediuntur à continentia. Aliæ autem ſunt delectationes concupiſcibiles exceſsivæ, & vehementes, perturbantes rationem, & iſtæ ſunt, quæ impediuntur à continentia. Sed tales delectationes non ſe habent, tanquàm perfectiones actuum humanorum, ſed potius tanquàm obiecta malitioſa, inferentia defectum, & conſtituentia, ſeu ſpecificantia actus humanos vitioſos, qui circà illam verſantur.

DEINDE Contra ſecundam partem concluſionis, poterat etiam obijci; nam quando alicui rei convenit aliquid per ſe; contrarium illius, quod per ſe competit, nec per accidens poteſt convenire. Sed continentiæ convenit per ſe, quod conformetur, & perſiſtat in recta ratione. Ergò nunquàm adhùc per accidens poteſt convenire. Quod perſiſtat, & permaneat conformando ſe rationi non rectæ. Cætera patent, & maiorem ſic probo; ex eo quod homini per ſe competit, quod ſit rationalis; adhùc per accidens non poteſt ei convenire, quod ſit inhibilis; & ex eo quod leoni, per ſe convenit, quod ſit rugibilis; nec per accidens poteſt ei convenire contrarium, ſcilicet quod ſit inhibilis, aut rugibilis. Et quia ſubſtantiæ convenit per ſe, quod ſit ens exiſtens, & ſubſiſtens; adhùc per accidens non poteſt ei convenire contrarium, videlicet quod inhæreat. Ergò cum etiam continentiæ conveniat per ſe, quod ſit permanſiva in recta ratione; contrarium huius, quod eſt permanere in recta ratione; adhùc per accidens, non poteſt ei competere.

RESPONDETVR Ex his; quæ ſupra annotavimus; animadvertendo, quatuor diverſos modos dari conveniendi per ſe aliquid alicui; & loquendo de tribus primis verum eſſe quod contrarium illius, quod per ſe convenit, non poteſt convenire alicui rei; quia cum ſint, ſeu dicant rationes immediatè connexas cum eſſentia, ſeu natura ſubiecti, independenter à quolibet extrinſeco, non eſt ratio, ob quam ab extrinſeco poſsint variari. At verò quæ conveniunt per ſe quarto modo in ordine ad operationem, cum dicant ordinem, ſeu habeant dependentiam ab aliquibus accidentibus extraneis, aliquando poſſunt variari. Nàm ædificatori, inquantum ædificator eſt, per ſe convenit, quod ædificet. Et tamen ipſe ædificator, inquantum talis; per accidens poteſt deſtruere ad efficiendam meliorem ſtructuram, vel ad meliorem reſolutionem domus, & vt partes componentes non deteriorentur in deſolatione. Et cum conformitas, & perſiſtentia in ratione recta, quæ convenit per ſe continen-

tinentiæ non conveniat illi per ſe tribus primis modis perfectates, ſed ſolum quarto modo: inde eſt, poſſe aliquando per accidens variari, inſiſtendo, & permanendo, in conſcientia non recta: ſicut etiam medicus per ſe habet curare, & per accidens multoties interficit.

SECVNDA Concluſio, quam in præſenti textu proponit Philoſophus, procedit de incontinentia, & in ea aſſerit, quod incontinentia, per ſe habet contrariari rationi rectæ: licet per accidens poſsit ipſi rectæ rationi conformari. In hac concluſione, ſicut in præcedenti continentur duæ partes. Et quod attinet ad primam probatur ſic. Id, quod per ſe eſt vitioſum, per ſe habet contrariari rectæ rationi. Sed incontinentia per ſe ad minus habet, quod ſit diſpoſitio vitioſa. Ergò incontinentia per ſe habet contrariari rectæ rationi. Maior patet, & minorem probo: omne id, quod per ſe contrariatur virtuti, per ſe habet eſſe vitioſum. Sed incontinentia, per ſe contrariatur continentiæ, quæ habet rationem diſpoſitionis virtuoſæ. Ergò continentia per ſe eſt diſpoſitio vitioſa; & conſequenter, per ſe eſt contraria rectæ rationi.

SECVNDO Omne id, quod per ſe eſt vituperabile, inquantum tale, habet eſſe contrarium rectæ rationi. Sed incontinentia, per ſe habet, quod ſit vituperabilis. Ergò per ſe habet contrariari rectæ rationi. Maior patet, quia nihil conformæ rectæ rationi, inquantum tale, eſt dignum vituperio. Et minorem probo, incontinentia eſt diſpoſitio tendens ad amplectendas, & proſequendas delectationes exceſsivas, & turpes appetitus concupiſcibilis. Sed propenſio, & proſecutio turpium delectationum. Eſt vituperabilis. Ergò etiam incontinentia, habet, quod per ſe ſit vituperabilis, & quod contrariatur rectæ rationi.

CONFIRMATVR, Omne peccatum, per ſe habet, quod contrarietur rectæ rationi. Sed incontinentia habet rationem peccati. Ergò per ſe eſt contraria rectæ rationi. Maior conſtat, & minorem probo ex Apoſtolo 2. ad Timotheum capite 3. vbi enumerans varia peccata, inter illa proponit incontinentiam, dicens; *innouiſsimis diebus erunt homines ſuperbi, blaſfemi, criminatores, incontinentes immites*, &c. Ergò incontinentia habet rationem peccati; & conſequenter, etiam habet, quod contrariatur rectæ rationi.

SECVNDA Autem pars vltimæ concluſionis propoſitæ ſuadetur ſic. Poteſt per accidens contingere caſus, in quo per conſcientiam erroneam proponatur, aliquam delectationem, in ſe licitam, & honeſtam, & aliàs conuenientem ipſi homini, nullo modo eſſe amplectendam, ſed potius fugiendam; & tamen non obſtante has propoſitiones conſcientiæ; contemnens homo tale dictamen amplectatur, & proſequatur illam delectationem; in hoc enim caſu, reſpectu cuius, nulla apparet implicatio; operans eſt incontinens: quia proſequitur contra conſcientiam delectationes; & tamen talis operatio, in qua ſtat incontinentia, ſecundum ſe, & ſecundum eſſe materiale, quod habet, eſt conformis rectæ rationi. Ergò incontinentia aliquando; & ſaltim per accidens poteſt conformari rectæ rationi.

SED Contra primam partem concluſionis arguitur primo. Illud, quod nullo modo eſt vitioſum; nullo modo eſt contra rectam rationem. Sed incontinentia nullo modo eſt vitioſa. Ergò incontinentia nullo modo habet, quod ſit contra rectam rationem. Maior conſtat; quia intantum aliquid eſt vitioſum, inquantum per exceſſum, vel defectum declinat à medio, ſeu à regulis rectæ rationis; vt apparet diſcurrendo per omnia vitia. Et minorem probo: id, quod non eſt in poteſtate hominis, aut non ſubditur dominio humanæ voluntatis, non poteſt eſſe vitioſum; cum omnia vitia ſint libera, & poteſtati hominum ſubiecta; vt docet Ariſtoteles in ſuperioti libro tertio capite 5. Sed incontinentia non eſt in poteſtate hominis. Ergò incontinentia nullo modo eſt vitioſa. Cætera conſtant, & minorem probo ex illo ſapientiæ capite 8. *Scio quod non poſſum eſſe continens, niſi dominus det.* Ergò incontinentia non eſt in manu, aut poteſtate hominis; & conſequenter, nec eſt vitioſa, nec contraria rectæ rationi.

SECVNDO Si continentia, per ſe loquendo, eſſet contraria rectæ rationi, id conueniret omni incontinentiæ. Sed eſſe contra rectam rationem non convenit omni incontinentiæ. Ergò incontinentia non habet per ſe, quod ſit contra rectam rationem. Maior videtur certa: quia quod per ſe convenit alicui

ſpeciei, omnibus individuis eiuſdem ſpeciei debet conuenire. Et minorem probo; quià amor excellens, ſeu vehemens Dei habet rationem incontinentiæ. Sed in excellenti, ſeu vehementi amore Dei non poteſt reperiri quod ſit contra rationem rectam. Ergò eſſe contra rectam rationem non conuenit omni incontinentiæ. Maiorem ſic ſuadeo ex Diuo Dioniſio capite quarto de Diuinis Nominibus; vbi loquens de illo dicto Apoſtoli capite ſecundo ad Galatas: *Viuo ego; iam non ego, Viuit vero in me Chriſtus*, dicit tale dictum pronuntiaſſe Apoſtolum per incontinentiam, ſeu ex incontinentia diuini amoris. Sed Tunc habebat vehementem amorem Dei, vt ex textu Apoſtoli colligitur. Ergò in vehementi amore Dei datur incontinentia. Sed vehemens amor Dei non contrariatur, nec poteſt contrariari rectæ rationi. Ergò contrarietas cum recta ratione non conuenit omni incontinentiæ, nec conuenit ei per ſe contrariari illi.

RESPONDETVR Tamen ad primum, conceſſa prima maiori, negando minorem; & probationem ſimiliter; & ad ſecundam probationem dicitur: quod ex illo loco ſapientiæ ſolum conuincitur, quod homo habeat dependentiam à Deo, & ab eius diuino auxilio in omni opere bono efficiendo; quià vt Apoſtolus dicit ſecunda ad Corinthios capite tertio. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Et tamen non eſt dubium, quod in noſtra poteſtate ſit cogitare aliquid. Et etiam Ioannes capite 15. dicitur, *ſine me nihil poteſtis facere.* Et capite primo, *& ſine ipſo factum eſt nihil*: & tamen cum hoc, nemo negat, quod in noſtra poteſtate ſit facere aliquid. Ergò etiam ſi continentia habeat dependentiam à Deo, tanquam à prima cauſa, & Authore naturæ, & gratiæ; tamen hoc non tollit, quod continentia, & incontinentia ſubdantur noſtro arbitrio, & poteſtati, & quod continentia ſit diſpoſitio virtuoſa, & per ſe conformis rectæ rationi, & quod per oppoſitum incontinentia ſit diſpoſitio prava, & vitioſa, & per ſe contraria rectæ rationi.

AD Secundum reſpondetur, negando, quod in amore vehementi, & excellenti Dei, reperiatur incontinentia; & ad locum adductum incontrarium ex Diuo Dioniſio reſpondetur; ibi nomine incontinentiæ non deſumere incontinentiam in acceptione propria, & rigoroſa, prout incontinentia nominat diſpoſitionem proſecutiuam delectationum vehementium ſenſibilium, pertinentium ad appetitum concupiſcibilem; ſed vehementem amorem Dei denominare incontinentiam methaphoricè, ſumpta ſimilitudine à vehementia delectationum concupiſcibilis, circà quas verſatur incontinentia propriè dicta. Et ſic omnis incontinentia propria, de qua nunc eſt ſermo, habet, quod ſit contraria rectæ rationi; & talis contrarietas per ſe conuenit tali incontinentiæ.

SVPPOSITO Enim quomodo continentia, & incontinentia ſe habeant reſpectu rationis, & quod continentia eſt permanſiua non in quacunque ratione; ſeu opinione, ſed ſolum in opinione, & ratione recta: & quod incontinentia habet contrarium. Animadvertit deinde Philoſophus, quod præter continentes, qui ſunt permanſiui in recta ratione, & incontinētes, qui ſolum ſequuntur delectationes, ſunt alij nimis adhærentes cuicunque propriæ opinioni, qui nec ſunt continentes, nec incontinentes, & denominantur pertinaces; qui ideò dicuntur, quià ſunt imprudentes tenaces, ſeu omnia tenentes ſinè diſcretione rationis, & ita firmiter adhærentes ſuæ opinationi, vt difficillimè à ſua ſententia dimoueantur: & pro maiori horum declaratione, notat Ariſtoteles; huiuſmodi homines habere quandam conuenientiam cum continentibus, & differre ab eis in alijs quàm plurib⁹. Conueniunt enim cum continentibus, ſicut prodigus cum liberali. Et ſicut audax cum forti. Sicut enim prodigus, & liberalis conueniunt in eo, quod vterque erogat, ſeu donat diuitias, licet diuerſo modo; & ſicut fortis, & audax conueniunt in eo, quod ambo aggrediuntur: quànvis cum illa differentia, quod fortis aggreditur prudenter, & audax temere; & imprudenter. Ita etiam continens, & pertinax conueniunt in perſiſtendo in opinione; quià continens per ſe eſt permanſiuus in ratione recta, & pertinax eſt tenax, ſeu permanſiuus in quacunque opinione, ſeu dictamine proprio.

SED Differunt continens, & pertinax in eo; quod continens habet per ſe permanere in ratione recta; etiam ſi occurrant cupiditates cauſantes perturbationem; non ideò mutant ſen-

ten-

tentiam, ſed fortiter, animosè, & prudenter inſiſtunt indictamine rationis rectæ, patiendo, & operando conformiter ad illud, donec cupiditates contrariæ diluantur, & evaneſcant. At verò pertinaces etiam ſi rationibus non cõvincantur, nec evidentijs poſsint dimoveri à ſuis dictaminibus; tamen à voluptatibus ſolent facile, vinci; & propter delectationes relinquunt, & deſerunt ſuas ferreas opiniones. Quia communiter experitur, quod pertinacia reſidet in hominibus indoctis, & ruſticis, & maxime ſenſualibus; in quibus ſenſualitas habet maximam vim: quare ſi opinantur conformiter ad ſenſualitatem; cum ſint capti ab ea; difficilime convincuntur rationibus: quia habent intellectum nimiè obſcuratum; ob nimiam attentionem, & propenſionem ad partem ſenſualem. Et licet tales pertinaces conveniant cum continentibus in perſiſtendo tamen magis conveniunt cum incontinentibus; tum in ſequendo delectationes turpes; tum in operando contra rationem; & ſic magis habent de incontinentibus, & ad illam lineam reducuntur.

ET De eiſdem notat Ariſtoteles quaſdam proprietates, & dicit; quod ſunt talis conditionis, quod ſi perſiſtendo in ſuis dictaminibus ruſticis, & imprudentibus, vincant, abſque eo quod diſſuaſione, aut ratione vlla poſsint dimoveri; tunc maximè gaudent; ſi autem aliquando convincuntur, maxime dolent. Et ſic ſunt valde incontinentes.

DENIQVE Animadvertit Philoſophus, quod etiam ſi de ratione incontinentis, inquantum talis, ſit permanere, ſeu eſſe per manſivum: aliquando contingit, quod aliquis non permaneat, ſed egrediatur, aut dimoveatur à dictamine antecedenti, abſque eo, quod ſit incontinens; immò ad conſervandam continentiam. Et ad hoc declarandum repetit exemplum, quod adduxit in ſuperiori capite 2. de Vlyſſe, qui cum induxiſſet Neoptolemum, vt mentiretur; & Neoptolemus mentitus fuiſſet; poſtea agnoſcens veritatem, digreſſus eſt à propoſito falſo; vbi invenitur digreſsio à dictamine antecedenti; abſque eo quod detur incontinentia; immò, & conſervando continentiam; quià vt aſſertum eſt, & probatum in ſecunda parte primæ concluſionis; quanvis continentia per ſe ſit per manſiva, tamen per accidens poteſt eſſe egreſsiva. Et hæc de expoſitione primæ partis huius capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte ſic procedit Ariſtoteles: *Cum autem ſit, & quidam talis; vt minus quàm oporteat, corporis gaudeat voluptatibus, non perſiſtens in ratione; inter hunc, & incontinentem, medius ipſe continens collocatur. Incontinens enim non perſiſtit in ratione: quià magis, quàm oportet voluptatibus delectatur. Hic verò non permanet. Quia minus quàm oportet eiſdem gaudet. At continens perſtat; & ob neutrum ſententiam mutat. Oportet autem ſi continentia ſit ſtudioſum. Habitus hos vtroſque contrarios improbos eſſe: quemadmodum, & videntur. Sed quia per paucis alter hominibus ineſt; raróque admodum fit temperantia, ſoli contrarium intemperantiæ eſſe videtur; ſicut, & continentia ſoli incontinentiæ aduerſari putatur.*

IN Hac ſecunda parte declarat Philoſophus, quomodo continentiæ conveniat ratio virtutis; ſeu mediocritatis virtuoſæ, & reſpectu quorum extremorum. Et inſumma ſtatuit hanc concluſionem. Continentia eſt medium exiſtens, ſeu conſiſtens inter duo extrema, quæ ſunt incontinentia per exceſſum; & aliud extremum vitioſum, & innominatum per defectum. Hæc concluſio ſuadetur ſic: vbi datur extremum excedens, & extremum deficiens, debet præciſsè dari aliquod medium, reſpectu cuius habeant eſſe, & dicantur extrema. Sed in materia continentiæ datur exceſſus in attingendo illam, & datur etiam defectus. Ergò debet etiam aſsignari medium. Maior conſtat; quià extremum dicitur, & habet eſſe correlativum reſpectu medij. Ergò cum correlativa ſint ſimul natura, & cognitione, vt docet Ariſtoteles in capite de relatione; vbicunque dantur extrema, debet etiam dari medium. Et minorem probo: materia, circa quam verſatur continentia, ſunt delectationes, & dolores. Sed in verſando circa dolores, & delectationes, ſeu in attingendo illos, datur exceſſus, & deffectus. Ergò in vſu materiæ continentiæ datur exceſſus, & defectus. Maior ex ſæpe dictis, in præcedentibus capitibus conſtat. Et minorem probat Ariſtoteles: nàm circà attingentia, & vſum delectationum, ſeu

delectabilium,& dolorum,ſunt aliqui homines(etiam ſi rari,& pauciſsimi)ita ſuæ adhærẽtes inclinationi:vt minus delectẽtur, ſeu minus percipiant delectationũ, & magis ſubſtineant dolorum, quàm oportet,qui per defectum non attingunt materiam continentiæ, vt deberent: & huiusmodi vocantur ab aliquibus inſenſati; eo quod non videntur ſentire: ſiquidem non gaudent ſenſatione, vt docet,& ſicut prudentia dictat. Alij enim ſunt homines; ita faciles in proſequendo delectationes, vt inſurgente paſsione vehementi, de relinquendo dictamen rectæ rationis,contra ipſam rationem, ſeu prudentiã,amplectuntur voluptatespluſquàm oportet, vt apparet in incontinentibus. Ergò in attingendo materiam,circà quàm verſatur continentia datur exceſſus, & defectus per ordinem ad rectã rationem.Ergò etiam debet dari medium correſpondens ipſi rectæ rationi. Sed in tali medio ſtat continentia. Ergò continentia conſiſtit in mediocritate prædictorum duorum extremorum vitiorum.

CONFIRMATVR Hoc. Nam ſicut ſe habet temperantia reſpectu delectabilium tactus in verſando, & operando circà illa; ſic pariformiter ſe habet continentia reſpectu eiuſdem materiæ. Sed temperantia reſpectu prædictorum delectabilium conſtituit medium,& conſiſtit in mediocritate reſpectu duorum extremorum vitioſorum. Ergò etiã continentia debet pariformiter conſiſtere in medio duorum extremorum vitiorum. Minor, & conſequentia conſtant, & maior declaratur, & probatur ſimul. Nam temperantia taliter verſatur circà delectabilia tactus,attemperãdo appetitũ concupiſcibilem, vt non excludat omnem delectationem, ſicut inſenſibilitas, nec abſolutè admittat omnem delectationem ſenſualem, ſicut incontinentia. Ergò ſicut ſe habet temperantia reſpectu delectabilium tactus; ſic ſe habet continentia reſpectu eiuſdem materiæ. Sed temperantia ex modo, quem habet reſpiciendi talem materiam,& attingendi eã, conſtituit medium inter duo extrema vitioſa. Ergò etiam continentia debet conſiſtere in ſimili mediocritate exiſtente inter inſenſibilitatem per defectum,& incontinentiam per exceſſum.

SECVNDO Confirmatur à ſimili infortitudine, quæ ex eo, quod taliter verſatur circà dolores, & terribilia occurrentia inbello; quod nec nimis refugit ea,ſicut timor,ſeu timiditas,nec audacter aggreditur ea,ſicut audatia,ſed illa aggreditur,& proſequitur iuxtà dictamẽ prudentiæ; ideo in medio conſtituitur, & inmediocritate inter timorem, & audaciam dicitur conſiſtere. Sed etiam (vt expoſitum manet) eodem modo ſe habet in materia delectationum continentia. Ergò ſicut fortitudo conſiſtit in mediocritate,etiam continentia.

DENIQVE Idem aſſumptum ſuadetur. Nàm omne id, quod verſans, ſeu operans circà paſsiones, tàm appetitus iraſcibilis, quàm concupiſcibilis,habet rationem laudabilis, conſiſtit in mediocritate inter exceſſum, & defectum, per ordinem ad rectam rationem; vt apparet diſcurrendo inductivè per omnia. Sed incontinentia habet rationem laudabilis,& maximè laudabilis,vt conſtat ex illo Eccleſiaſtici 26. *Omnis autem ponderatio non eſt digna continentis animæ*: & aliàs verſatur circà paſsiones appetitus concupiſcibilis; ſcilicet circà delectationes, & dolores. Ergò continentia debet conſiſtere in mediocritate, ſecundum conformitatem ad prudentiam, ſeu ad rectam rationem.

SED Dices quod etiam ſi conſiſtere in mediocritate conveniat omnibus operationibus circà paſsiones appetitus ſenſitivi, quæ quidẽ facultates operativæ habent rationem laudabilis, tanquam habitus,vt apparet in virtutibus: tamen non conſtat, quod id competat alijs rebus,quæ rationem habitus,aut virtutis non habent:& cum continentia non videatur habere rationẽ habitus,ſeu virtutis; inde eſt,quod ex dictis non ſequitur quod continentia conſiſtat in medio, ſeu in mediocritate exiſtente inter duo extrema vitioſa.

SED Contra hoc eſt:quià conſiſtere in medio; non ideo convenit virtutibus moralabus:quia præciſsè ſunt habitus,ſiquidem etiam virtutes intellectuales ſunt habitus; & tamen conſiſtunt in medio. Sed convenit eis ratione materiæ, circà quam verſantur, & operantur; quia talis materia habet latitudinem ſecundum magis, & minus per ordinem,&ſecundum correſpondentiam ad rectam rationẽ. Sed hoc ipſum ſalvatur in actibus virtuoſis, & in omnibus actionibus;&principijs activis,quę laudabiliter operãtur in materia,aut circa materiã paſsionũ. Ergò conſiſtere in medio, ſeu inmediocritate,non ſolum convenit habitibus,&virtutibus verſantibus circà præ-

prædictam materiã, verum etiã actibus, & dispositionibus, quę circà illam, aut in illa laudabilitèr exercentur. Sed continentia est dispositio, quæ laudabilitèr operatur circà materiam delectationum appetitus concupiscibilis. Ergò continentia debet consistere in medio, seu in mediocritate extremorum vitiosorum.

ET Ex hoc infertur, & confirmatur id, quod in superioribus capitibus iam probavimus: scilicet continentiam verè, & propriè habere rationem virtutis; etiam si talem rationem non obtineat eodem modo, àc cæteræ aliæ virtutes morales, sed cum aliqua differentia, aut diversitate. Et quod attinet ad primam partem suadetur sic: omnis enim qualitas permanens, sivè rigorosè habeat rationem habitus: ex eò quod sit difficilè movilis à subiecto; sivè præcisè habeat rationem dispositionis, eo ipso quod consistat in medio, seu mediocritate conformi ad rectam rationem, habet rationem virtutis moralis. Sed continentia est qualitas permanens: siquidem post transactum actum continendi, & reprimendi concupiscentias, permanenter denominat subiectum continens etiam si sit qualitas facilè movilis à subiecto: quia habet rationem dispositionis. Ergò continentia habet id, quod exigitur ad rationem virtutis moralis; & sic debet constituere veram virtutem intra talem lineam moralem.

SECVNDO Quia vt Aristoteles docet in superiori libro secundo, capite 6. virtus est, quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit, vt apparet ex inductione, quam ibidem formar, seu efficit ipse Philosophus; nàm virtus oculi est illa qualitas, quæ facit bonum videntem, & virtus æqui, quæ facit bonum equm; & sic de cæteris. Sed continentia est qualitas, quæ facit bonum hominem habentem illam, & opus eius bonum reddit; vtpotè habens conformitatem cum recta ratione; & legitimè fundans laudem. Ergò continentia verè, & propriè, seu strictè participat rationem virtutis, & sic debet esse vera virtus. Et quod attinet ad secundam partem asserentem; quod continentia non habeat rationem virtutis eo modo, quo cæteræ aliæ, sed quodam specialissimo modo afferente, aut causante aliquam restrictionem, suadetur brevitèr: nàm de ratione continentiæ est, quod præmittat, seu connotet, & præsupponat necessariò aliquod malum, nempè passiones vehementes, fundantes, & ostendentes contrarietatem ad rectam rationem. Sed hoc est ita speciale in continentia; quod in nulla alia virtute ex his, de quibus sermonem instituit Aristoteles; reperiatur, & aliàs restringit esse, aut rationem virtutis, de cuius conceptu est, quod sit absolutè bona. Ergò ratio virtutis, quam contrahit, & participat continentia; non competit ei eodem modo, àc convenit reliquis virtutibus, sed cum aliqua diversitate afferente, quasi diminutionem, aut restrictionem.

SED Contrà primam partem corollarij deducti potest obijci primo; nihil, quod participat rationem gener s condividitur contra ipsum genus; scilicet nihil participans rationem animalis condividitur contrà ipsum animal, sed solum condivididitur contra alias species animalis. Sed continentia, & verecundia condividuntur à genere virtutum: vt constat ex Aristotele in superiori libro quarto, capite vltimo. Ergò continentia nullo modo participat rationem virtutis.

SECVNDO; Nàm sicut continentia consistit in medio, & habet esse laudabile; ità verecundia consistit in medio impudentiæ, & excessus verecundandi; & tàm ipsa verecundia, quàm eius opera sunt laudabilia, vt in relato loco docet Aristoteles. Sed verecundia non est virtus. Ergò nec continentia debet habere talem rationem.

ET Contra secundam partem arguitur etiam. Quia intantum alijs virtutibus moralibus convenit, quod simpliciter, & absolutè, seu sinè aliqua restrictione habeant rationem virtutis: inquantum sunt qualitates permanentes, disponentes ad operandum, seu operantes in omnibus conformitèr ad rectam rationem. Sed hoc ipsum reperitur, aut salvatur propriè in continentia. Ergò eodem modo, seu cum eadem amplitudine, & perfectione participat rationem virtutis continentia, àc cæteræ aliæ morales virtutes.

RESPONDETVR Tamen ad primum; quòd quando in illo loco condividit, aut condistinguit Philosopus continentiam ab alijs virtutibus, non contraponit illam virtutibus, quantum ad suum esse substantiale, seu quantum ad præcisam rationem genericam virtutis; sed quantum ad illum modum specialem, quem

quem continentia obſervat, & includit, ſecundum quod præmittit, ſeu præſupponit malam materiam, nempè vehementes paſsiones inſurgentes contra rationẽ; ob quod non videtur, quod abſolutè ſit bona, & vera virtus, ſed ſolum exſuppoſitione. Quod quidem non obſtat, ad hoc vt continentia ſimpliciter, & perfectiſsimè ſit virtus: cum ſimilè reperiatur in pœnitentia reſpectu peccatorum, quæ connotat, & præſupponit neceſſario, vt materiam remotam, & removendam, & tamen pœnitentia eſt propriè, & perfectiſsima virtus.

AD Secundum reſpondetur; admiſſa maiori, negando minorem quià etiam ſi verecundia ex eo, quòd ſupponit turpe factum, ex quo exercet timorem dedecoris, non habeat rationem virtutis moralis: eo modo, quo reperitur in alijs virtutibus communiter dictis; tamen quià habet rationem qualitatis permanentis, & diſponentis, ſeu inclinantis ad operandum in omnibus conformiter ad rectam rationem; induit, & habet, quod ſit ſufficientiſsimè, & propriè virtus moralis. Et ſic quanvis in omnibus aſsimiletur illi continentia: non ideò amittit, quod vere, & propriè habeat rationem virtutis moralis.

AD Tertium iam manet reſponſum ex dictis: quia cum virtus ſit de genere bonorũ, & bonũ omni malo; quantũ eſt ex ſe cõtraponatur: cum nullo malo videtur fundare, aut habere connexionẽ, & cum continentia, & verecundia, licet per ſe obſervent hoc, quod eſt operari conformiter ad rectam rationem; tamen connotẽt pro materia aliqua operationes diſſonantes rectæ rationi: conſequens eſt, quod etiam ſi quoad ſubſtantiam participent rationem virtutis; tamen non participant illam eodem modo; àc cæteræ aliæ virtutes morales, quę ab omni malo, & connotatione ad illud præſcindunt. Et hæc de ſecunda parte huius capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte capitis dicit Ariſtoteles. *At verò cum ob ſimilitudinem multa dicantur; factum eſt, vt & temperans per ſimilitudinem continens dicatur. Continens enim talis eſt, vt nihil præter rationem ob voluptatem corporis agat; & temperans etiam talis eſt. Sed ille quidem habet prauas cupiditates, hic autem non habet. Et hic quidem eſt talis, vt non delectetur præter rationem; ille verò talis vt delectetur quidem, ſed non ducatur. Similes etiam ſunt incontinens, & intemperans, qui quidem diuerſi ſunt. Vterque enim corporis ſequitur voluptates, ſed alter, & oportere putat, alter non putat.*

IN Hac enim vltima parte docet Ariſtoteles; quod cum multoties contingat, quod aliqua extrema, habentia inter ſe ſimilitudinem; mutuo participẽt ſuas denominationes. Et continentia, & temperantia valde aſsimilentur in eo, quod verſando ambæ circà delectationes ſenſibiles, nihil contrarium rectæ rationi admittant in talibus delectationibus; vnde antiqui promiſcuè denominabant incontinentiam temperantiam, & intemperantiam incontinentiam. Sed ſi rigorosè, & cum proprietate conſiderentur, eſt magnum diſcrimen inter dicta extrema: quià temperans non ſinit inſurgere pravas cupiditates, continens autem eas patitur, pugnando contra illas, donec vincat eas. Et etiam inter incontinentem, & intemperantem datur diſtinctio ſuperius iam expoſita.

QVEM Textum exponens Angelicus Magiſter in præſenti, ita ait: *Et dicit; quod quia multa nominantur methaphoricè ſiuè ſecundum ſimilitudinem; inde eſt, quod etiam conſequitur quandoque nomen temperantiæ ſimiliter. Oſtendit in quo ſit ſimilitudo. Continens enim habet facultatem, vt nihil præter rationem operetur propter delectationes corporales. Et hoc idem poteſt facere temperatus. Et ponit duas differentias inter continentiam, & temperantiam. Quarum prima eſt, quod continens habet prauas concupiſcentias, ſed temperatus non habet eas: quia eius concupiſcibilis eſt per habitum temperantiæ ordinata. Secunda differentia eſt; quod ſcilicet temperatus eſt, ſic diſpoſitus per habitum temperantiæ; vt non delectetur præter rationem. Continens autem eſt ſic diſpoſitus, vt delectetur quidem præter rationem, ſed non ducatur à paſsione. Etiam comparat incontinentiam intemperantiæ. Et dicit; quod incontinens, & intemperatus ſunt ſimiles; cum tamen differant. Vnde eodem modo incontinens dicitur intemperatus per ſimilitudinem. Sunt enim ſimiles in hoc: quod vtrique perſequuntur; id eſt, quærunt delectabilia corporalia. Differunt autem in hoc, quod intemperatus exiſtimat oportere huiuſmodi delectabilia ſequi propter habitum peruertentem iudicium de fine. Incontinens autem non hoc exiſtimat. Quia ſaluatur in eo principium vt ſupradictum eſt.* Et hæc de toto hoc capite nonò.

QVÆS-

§.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum continentia habeat ſpecialem mediocritatem diſtinctam à medio temperantiæ, & reſpectu quorum extremorum?

TRIA Sunt, quæ Ariſtoteles proponit examinanda in hoc capite primo enim in prima parte illius comparat pertinaciam ad continentiam oſtendens convenientiam, & diſconvenientiam, quam inter ſe habent; ſecundo docet, quod continentia conſtituit mediocritatem inter duo extrema vitioſa: quorum quidem extremorum, vnum aſsignat; & alterum non nimium declarat; & tandèm tertio dicit; quod inter continentiam, & temperantiam datur talis conformitas, quod multoties ſumantur pro eodem; ita vt continentia dicatur temperantia, & per oppoſitum incontinentia dicatur intemperantia. Ex quibus occurrit diſputandum, & declarandum; àn conformitas, & ſimilitudo, quæ datur inter continentiam, & temperantiam ſit talis conditionis, quod continentia, & temperantia conſtituant vnicum medium, ſeu eandem mediocritatem virtuoſam; ita vt conſtituant eandem virtutem moralem, vel conſtituant differentes mediocritates, ratione quarum ſint diſtinctæ virtutes; & quomodo inter ſe differant? Et cum talis mediocritas, ſeu medium dicat reſpectum ad diverſa extrema: quæ ſint extrema vitioſa, ad quæ per ſe fundat habitudinem, aut dicit ordinem continentia? Et ſpecialitèr ſi inter talia extrema computetur, aut poſsit computari pertinatia, ad quam comparat Philoſophus continentiam in prima parte capitis?

ET Pro huius quæſtionis clara deciſione: noto primo; continentiam abſolutè ſumptam varias habere acceptiones; vt docent Ariſtoteles, & D. Thomas in præcedentibus capitibus; & etiam manifeſtat ipſe Angelicus Magiſter 2.2. quæſtione 155. articulo 1. nàm aliquando ſumitur pro firma abſtinentia, ſeu victoria, & reiectione prudenti delectabilium, & delectationum, quæ medio ſenſu tactus pertinent ad concupiſcentiam, ſeu ad appetitum concupiſcibilem. Aliquando autem ſumitur pro debellatione, & excluſione quaruncunque paſsionum uehementium inſurgentium contra rationem, ſive tales paſsiones pertineant ad partem, ſeu appetitum iraſcibilem, in quo, aut reſpectu cuius aſsignat Ariſtoteles incontinentiam iræ, in capite ſexto præcedenti, ſivè tantum pertineant ad appetitum concupiſcibilem.

INTER Quas quidem continentias datur hoc diſcrimen; nempè quod continentia ſumpta hoc ſecundo modo; habet rationem continentiæ in ampla, & communiſsima conſideratione; ita vt ſolum dicatur continentia ſecundum quid; & incontinentia per oppoſitum ei correſpondens ſimili titulo denominetur. Continentia autem ſumpta primo modo habet rationem continentiæ propriè dictæ, & ſimpliciter talis. Et quando in præſenti inquirimus; vtrum continentia conſtituat ſpecialem mediocritatem diſtinctam à temperantia; quæſtio procedit de continentia ſumpta primo modo, ſeu in prima acceptione, non autem in ſecunda.

ET Ratio huius eſt; quia intantum poteſt dubitari, & in controverſiam adduci; vtrum continentia coincidat cum temperantia; inquantum habet convenientiam, ſimilitudinem, aut conformitatem cum ea; & cum continentia habens conformitatem, ſeu ſimilitudinem cum temperantia, ſolum ſit illa continentia, quæ determinatè verſatur circà delectabilia, ſeu circà paſsiones pertinentes ad partem concupiſcibilem; ex eo quod temperantia ſolum verſatur, & ſolum reſpicit, tanquam propriam materiam tales affectus, ſeu paſsiones; conſequens eſt, quod continentia de qua legitimè dubitatur; vtrum conſtituat idem, vel diverſum medium reſpectu temperantiæ; ſolum eſt illa continentia, quæ determinatè verſatur circà paſsiones partis concupiſcibilis; non autem illa, quæ generalitèr, & quomodocunque, verſatur circà quaſcunque paſsiones aut pravos affectus inſurgentes in hominibus contra rectam rationem.

NOTO Secundo; quod in propoſita comparatione continentiæ, & temperantiæ; talitèr ſe habent extrema, inter quæ fit comparatio; quod temperantia ſubiectatur, reſidet, ſeu exiſtit, tanquàm in proprio ſubiecto, & operatur tanquam per legitimam potentiam, in appetitu, & per appetitum concupiſcibilem; vt deducit ex Ariſtotele in ſuperiori libro tertio, capite 10. Angelicus Magiſ-

Magiſter 2. 2. quæſtione 141. & continentia propriè, & ſimpliciter dicta exiſtit, ſeu immediatè ſubiectatur in voluntate; vt ſuperius oſtendimus, & ſpecialiter demonſtravimus ex doctrina, quam adducit idem Angelicus Patens, & Præceptor in eadem parte, quæſtione 155. articulo 3. in fine corporis.

NOTO Tertio, quod pertinatia, quàm in præſenti comparat Philoſophus ad continentiam poteſt conſiderari dupliciter, nempè, & quantum ad materiam, circà quam verſatur, & quantum ad medium conformitatis ad rationem; cui directè adverſatur. Et ſi conſideretur primo modo; animadverto, & ſuppono; quod aliquando habet pertinatia verſari, aut attingere materiam correſpondentem continentiæ propriè dictę: quia circà illam poteſt perſiſtere contra rectum dictamen rationis, aut contra regulas prudentiæ; & aliquando verſatur circà alias materias valde diverſas ab illa materia, circà quam per ſe verſatur continentia, propriè dicta. Et ſi attendamus ad medium, cui directè, & mediatè adverſatur: de hoc medio eſt difficultas, & occurrit dubium reſolvendum in præſenti; àn ſcilicet medium, cui immediatè, & directè adverſatur, ſeu contrariatur pertinacia, ſit medium, ſeu mediocritas attinens ad continentiam; àn verò aliqua alia virtus diſtincta ab ipſa continentia.

NOTO Vltimò, quod cum in virtutibus moralibus rectificantibus partem, aut potentias appetitivas; medium, in quo conſiſtunt tales virtutes, non dicat conformitatem ad rectam rationem quomodocunque, ſed vltra hoc ſuperaddat reſpectum ad duo extrema vitioſa, quorum alterum repugnet, aut contrarietur medio virtutis per exceſſum; & alterum per defectum: & aliàs continentia ſit virtus moralis attinens ad rectificationem partis appetitivæ; etiam debet reſpicere aliud ſimile duplex extremum vitioſum; & ſi attendamus ad tale extremum, quod correſpondet per exceſſum; tale vitium eſt incontinentia, vt expreſsè videtur aſſerere Philoſophus in præſenti capite. Quare dubium præcipuum circa talia extrema, ſolùm manet circà extremum vitioſum per defectum, quod repugnat, aut contrariatur continentiæ; àn ſcilicet tale extremum ſtet, ſeu conſiſtat in pertinacia, vel in aliquo alio; & tandem in quo conſiſtat.

SIT Prima concluſio, continentia conſtituit medium, ſeu mediocritatem virtuoſam, non quomodocunque, ſed ſubſtantialiter, & ſpecificè diſtinctam à mediocritate, in qua conſiſtit virtus temperantiæ, & cæteræ aliæ virtutes morales. Hæc concluſio, vt iacet continet duplicem partem probandam; in quarum prima aſſeritur, quod continentia conſtituit medium, ſeu conſiſtit in medio. Et quantum ad hanc partem, imprimis concluſio eſt expreſſa Ariſtotelis in ſecunda parte præſentis capitis, vt conſtat ex dictis in expoſitione illius. Et vt amplius ſuo Angelico ſtilo manifeſtat D. Thomas in expoſitione eiuſdem partis, dicens; *Oſtendit quomodo, continentia ſe habeat ad rationem virtutis ad quam pertinet in medio eſſe. Et circà hoc duo facit. Primo manifeſtat continentiam in medio eſſe, ſicut & temperantia. Secundo oſtendit, quod quandoque continentia propter ſimilitudinem, temperantia nominatur. Circà primum tria facit. Primò oſtendit, quorum continentia ſit medium. Et dicit, quod aliquis homo inuenitur ſic diſpoſitus, qui minus gaudeat corporalibus delectationibus quam oporteat, & hoc eſt non propter finem boni, ſed propter faſtidium: propter quod non permanet in ratione iudicante, quod oportet, ſecundum quod neceſsè eſt talibus delectationibus vti: de incontinente autem iàm dictum eſt; quod non immanet rationi propter hoc, quod gaudet talibus delectationibus pluſquam oportet. Vnde horum duorum medius eſt continens. Nam incontinens non immanet rationi propter aliquid maius. Ille autem alius propter aliquid minus. Quia ſcilicet ille vult plus vti delectationibus, quàm oportet, & iſte minus. Sed continens immanet rationi, & non tranſmutatur ab ea, nec propter alterum prædictorum, ideſt, neque propter maius, neque propter minus.*

SECVNDO Oſtendit qualiter ſe habeant ad bonitatem, & malitiam. Manifeſtum eſt autem ex dictis, quod continentia eſt aliquid bonum. Vnde oportet, quod vtrique habitus, qui ei contrariantur, ſcilicet, & ſecundum plus, & ſecundum minus ſint mali, ſicut apparet ex hoc ipſo quod non immanent rationi, ſed accipiant, aut plus, aut minus. Ecce vbi non ſolum aſſerit Angelicus Præceptor primam partem propoſitæ concluſionis; verum etiam aſſignat ex doctrina Ariſtotelis legitima principia, quibus convinci poteſt.

ET Primo ſuadetur concluſio in hunc modum; ſecundum Ariſtotelem

ſic

ſic ſe habet continentiam in ordine ad conſtituendam mediocritatem virtuosã, ſicut temperantia. Sed temperantia taliter ſe habet in attingendo propriam materiam per correſpondentiam ad rationem, quod obſervat, & conſtituit medium, aut mediocritatẽ virtuoſam; vt docet, & demõſtrat Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite decimo, vndecimo, & duodecimo. Ergò etiam continentia in ſe habet conſtituere, & obſervare medium virtuoſum.

SED Dices, quod ſimilitudo, aut convenientia, quam inſinuat, ſeu aſsignat Ariſtoteles inter continentiam, & temperantiam, ſolum videtur attinere ad attingentiam materiæ; ſeu quantum ad hoc, quod verſentur circà eandem materiam; qualia ſunt delectabilia, quæ percipiuntur per tactum; vel affectus, ſeu paſsiones attinentes ad appetitum concupiſcibilem; & cum circa eandem materiam, poſsint verſari, & de facto verſentur, non ſolum virtutes, ſed etiam vitia, directè repugnantia eiſdem virtutibus, vt apparet in ipſa temperantia, & vitijs extremis, quæ per oppoſitum ei correſpondent; & infortitudine: & vitijs immediatè ei repugnantibus; ſit conſequens, quod ex doctrina, aut principijs Ariſtotelis non convincitur, quod continentia debeat conſtituere medium, aut conſiſtere in mediocritate virtuoſa.

SED Contra hoc eſt: quia Philoſophus non inſiſtit, aut non ſolum aſſerit, quod continentia præciſsè aſsimiletur temperantiæ in reſpiciendo materiam, ſed vlterius dicit, quod aſsimilatur materiæ in modo attingendi illam per reſpectum ad rationem; ita vt ſicut temperantia non attingit plus, excedendo; nec attingit minus, deficiendo à dictamine rectæ rationis ex materia ei correſpondente; ita etiam continentia taliter procedit, & ſe habet in attingendo propriam materiam, quod nec attingit plus materiæ, quàm recta ratio dictat, eſſe attingendam, nec attingit minus, ſeu non deficit in adimplendo menſuram ſeu in obſervando regulam ſtatutam à recta ratione. Sed ex eo quod temperantia in ordine ad propriam materiam ſe habet prædicto modo, conſtituit mediũ virtuoſum, & propriè conſiſtit in eo, ita vt ſit vera virtus moralis. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis etiam continentia conſiſtit in mediocritate virtuoſa; ita vt conſtituat veram virtutem moralẽ.

CONFIRMARVR Hoc; nam omne id, quod intra genus moris; taliter ſe habet, quod per ſe fundat conformitatem ad rectam rationem; ita vt nullo modo adverſetur illi, ſed ipſi rectæ rationi adæquetur, per ſe habet conſtituere medium virtuoſum; vt inductivè apparet percurrendo, & attentè conſiderando omnia ea, quæ ad talem lineam pertinent. Sed continentia proprie accepta, taliter ſe habet ſecundum doctrinam Ariſtotelis, quod per ſe fundat conformitatem cum recta ratione, ita vt in nullo, ei adverſetur, ſed in omnibus adæquatur illi. Ergò continentia conſtituit verè, & propriè mediocritatem virtuoſam, ita vt ſit vera virtus moralis.

DEINDE Idem aſſumptum ſuadetur vltima conſideratione, quam in relata doctrina proponit Angelicus Magiſter, redacta ad ſequentẽ formam, quidquid intra lineam moralem habet eſſe bonum; & aliàs reſpicit pro extremis ipſi repugnantibus mala; habet eſſe mediũ, ſeu in mediocritate conſiſtit. Sed imprimis continentia pertinet ad lineam moralem; cum ſit facultas operativa propria hominis, vt homo eſt, & ſpecialiter attinens ad partem appetitivam; & etiam habet, quod ſit quid bonum, vtpotè fundans conformitatem ad rectam rationẽ: & tandem reſpicit extrema prava ſibi adverſantia, nempe habitus non immanentes rationi, ſed declinantes ab ea ſecundum plus, & minus. Ergò continentia conſtituit medium, & in medio virtuoſo conſiſtit, conſtituens veram virtutem moralem.

DEINDE Idem aſſumptum ſuadetur paritate deſſumpta ex alijs virtutibus moralibus; nam ad eum modum, quo fortitudo propriè ſumpta attendit ad dictamen rectæ rationis, operando in omnibus conformiter ad illud; ſimilitèr continentia ſe habet obſervando in omnibus ſuis actibus, ſeu operationibus conformitatem cum illa. Sed fortitudo, ex eo quod habet talem attentionem ad rectam rationem, conſtituit medium, per quod habet verè, & propriè rationem virtutis moralis. Ergò idem debet admitti in ipſa continentia propriè, & ſtrictè accepta.

ET Quod attinet ad ſecundam partem concluſionis, in qua aſſeritur, quod medium, ſeu mediocritas, quam conſtituit; & in qua conſiſtit continentia ſit ſubſtantialiter, & eſſentialiter, ſeu ſpe-

ſpecificè diſtincta à mediocritate, in qua ſtat temperantia. Suadetur primo, nàm eſſe, ſeu ſubſtantia, & ſpecies mediocritatum, in quibus conſiſtunt virtutes morales, agnoſcuntur, & diſtinguntur per ordinem ad extrema, quæ eis immediatè, & directè adverſantur. Sed continentia reſpicit diverſa extrema vitioſa, quæ ei immediatè, & directè adverſantur, àc reſpicit temperantia. Ergò continentia conſtituit medium ſubſtantialiter, & ſpecificè diſtinctum ab eo; quod conſtituit, & in quo conſiſtit temperantia. Maior per inductionem conſtat: ideò enim agnoſcimus, & legitimè inferimus, quod fortitudo conſtituit, & habet diverſum medium à medio, ſeu mediocritate, in qua conſiſtit temperantia: quia fortitudo, & temperantia reſpiciunt diverſa extrema vitioſa, quæ ſuis proprijs mediocritatibus contrariantur; & idem apparet in temperantia comparata ad liberalitatem: & in liberalitate comparata ad manſuetudinem; & ſic dereliquis virtutibus moralibus, ſi omnes illas percurramus, & attentè conſideremus. Ergò certa eſt maior. Et minorem probo: extrema, quæ per ſe reſpicit tẽperantia ſunt intemperantia, & inſenſibilitas; vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite 11. & extrema vitioſa, quæ per ſe reſpicit, & quæ directè repugnãt; & contrariantur continentiæ, ſunt incontinentia per exceſſum, & aliud vitium innominatum per defectum, quod quidem vitium ſinè nomine illud inſinuat Ariſtoteles in ſecunda parte huius præſentis capitis. Sed incontinentia, & aliud vitium innominatum ſunt vitia valde diverſa ab intemperantia, & inſenſibilitate; vt ea conferendo inter ſe, videtur manifeſtè apparere. Ergò continentia reſpicit diverſa extrema vitioſa, àc temperantia. Ac per conſequens, continentia non coincidit cum temperantia in ratione conſtituendi medium virtuoſum.

SED Dices; falſum videri, quod incontinentia, & aliud vitium innominatum, quod aſsignat Philoſophus pro extremis repugnantibus continentiæ, ſint vitia diverſa ab intemperantia, & ab inſenſibilitate; nam vt Ariſtoteles dicit in vltima parte huius præſentis capitis; incontinens, & intemperans ſimiles ſunt: indicans dari ſpecialem conformitatem, aut coincidentiam inter incontinentiã, & intemperantiam, & aliàs aliud vitium, quod ſinè determinato nomine proponit Philoſophus, vt contrarium reſpectu cõtinentiæ, vocant aliqui etiam inſenſibilitatem. Ergò extrema vitioſa correſpondentia continentiæ, & temperantiæ inter ſe videntur habere coincidentiam: & conſequenter, etiam debent habere inter ſe ſimilem coincidentiam continentia, & temperantia in ratione conſtituendi medium virtuoſum, aut virtutem.

SED Contra hoc ſtat ipſa doctrina Ariſtotelis in allegato loco; vbi ait: *Similes etiam ſunt incontinens, & intemperans, quiquidem diuerſi ſunt. Vterque enim ſemper corporis voluptates ſequitur. Sed alter, & oportere putat, alter non putat.* Ex qua doctrina, ſic argumentor; imprimis; quia idem non fundat, aut habet ſimilitudinem reſpectu ſui ipſius, ſed reſpectu alterius diſtincti. Sed ſecundum Ariſtotelem incontinentia, & intemperantia inter ſe habent ſimilitudinem. Ergò intemperantia, & incontinentia non habent coincidentiam; nec ex hoc capite debent illam habere continentia, & temperantia.

DEINDE, Qui expreſsè docet Philoſophus; quod incontinentia, & intemperantia ſunt diverſæ, ex eo quod habent diverſa motiva, ſeu ſpecificativa. Ergò inter incontinentiam, & intemperantiam nullo modo datur coincidentia; & conſequenter, nec poteſt dari talis coincidentia inter intemperantiam, & continentiam.

DEINDE Suadetur concluſio; eſſe enim ſpecificum medij, ſeu mediocritatis attinentis ad quanlibet virtutem moralem agnoſcitur per rationem formalem ſpecificativam correſpondentem tali medio. Sed continentia, & temperantia in ratione medij ſtudioſi, ſeu virtuoſi reſpiciunt diverſa obiecta formalia ſpecificativa. Ergò continentia, & temperantia non coincidunt in ratione conſtituendi medium virtuoſum, ſeu in ratione virtutis. Maior inductivè conſtat, & minorem probo; temperantia, quantum eſt ex ſe, & ſecundum propriã rationem reſpicit pro ratione formali ſpecificativa, & diſtinctiva ipſius ab alijs virtutibus, moderationem, ſeu attemperationem paſsionum egredientium ab appetitu concupiſcibili; continentia autem propriè, & per ſe non attendit ad talem moderationem, ſed formaliſsimè, & proprijſsimè reſpicit debellationem, ſeu victoriam paſsionum vehementium, quæ, contra rationem inſurgunt in dicto appetitu, vt ex legitimo illius conceptu

app

apparet. Sed hæc sunt diversæ rationes formales. Ergò continentia, & temperantia respiciunt diversa obiecta formalia, à quibus specificentur in ratione medij virtuosi; & sic debent constituere, non eandem, sed virtutes specie differentes.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius. Si enim continentia, & temperantia coinciderent in ratione, aut modo constituendi medium virtuosum; eodem modo, quo vni convenit constituere virtutem, conveniret etiam alteri. Sed non convenit vtrique, quod constituant virtutem, moralem eodem modo; cum temperantia constituat virtutem cardinalem, & continentia similem virtutem non constituat. Ergò temperantia, & continentia non habent coincidentiam in mediocritate, aut in ratione virtutis moralis.

DEINDE Probatur conclusio; si continentia, & temperantia constituerent eandem mediocritatem, ita vt essent vna, & eadem virtus, deberent subiectari in eadem potentia: cum vna, & eadem virtus formaliter, seu entitative indivisibilis, non possit recipi, aut subiectari in potentijs diversis. Sed temperantia, & continentia taliter se habent, quod subiectantur in diversis potentijs. Ergò temperantia, & continentia non constituunt idem medium virtuosum; ita vt coincidant in eadem virtute. Maior constat, & minorem probo; temperantia, & fortitudo secundum Aristotelem in superiori libro tertio, capite 10. subiectantur in parte irrationali. Idest, in potentijs, seu appetitibus sensualibus; ita, vt fortitudo subiectetur, & resideat in appetitu irascibili, temperantia verò in concupiscibili; vt declarat Angelicus Præceptor. Et aliàs continentia non subiectatur, aut residet propriè in aliquo appetitu sensitivo, sed in voluntate, vt superius ostendimus cum eodem Angelico Magistro ex doctrina, quam tradit 2. 2. quæstione 155. articulo 3. sed voluntas, & appetitus sensuales, aut sensitivi constituunt diversas potentias; cum voluntas sit potentia spiritualis, & aliæ potentiæ appetitivæ sint potentiæ corporeæ. Ergò temperantia, & continentia, taliter se habent, quod subiectantur in diversis potentijs humanis, ac per consequens, non constituunt idem medium virtuosum: ita vt coincidant in eadem virtute morali, sed debent constituere diversa media, & diversas virtutes morales.

SED Dices: falsum videri, quod continentia subiectetur in voluntate: nam vt argumentatur Angelicus Magister: subiectum cuiuslibet virtutis debet esse proportionatum materiæ, proprie, & per se correspondenti tali virtuti: nàm cum quælibet virtus vtatur sua propria materia, aut exerceatur circa illam per ipsam potentiam, cui inest; oportet quod potentia habeat proportionem cum materia per se correspondente virtuti: & cum materia proprie correspondens continentiæ, sint passiones vehementes insurgentes in appetitu concupiscibili; ideò in tali appetitu, & non in voluntate salvatur id, quod debet observari in subiecto legitimo respectu continentiæ; quare continentia debet subiectari in potentia concupiscibili, sicut ob rationem dictam subiectatur temperantia; ex quibus videtur convinci, quod temperantia, & continentia insint, seu subiectentur in eadem potentia, & quod ex hac parte non amittant convenientiam in eodem medio virtuoso, seu in eo, quod constituant eandem virtutem moralem.

SED Contra hoc est; quia imprimis quælibet virtus residens, seu existens in aliqua potentia, aufert malum ab illa potentia, relinquens eam determinatam, & dispositam ad bene operandum circa materiam illi correspondentem; vt inductive constat, percurrendo, & considerando omnes virtutes per comparationem ad proprias potentias. Sed continentia non aufert malum à concupiscibili; cum sinat, quod in concupiscentia insurgant varias, & vehementes passiones. Ergò continentia non potest proprie subiectari in potentia concupiscibili, sicut temperantia.

SED Dices: continentiam auferre malum à concupiscibili, inquantum debellat; seu vincit, & expellit delectationes vehementes; cum officium illius sit removere tales passiones; & sic ex hoc capite videtur potius confirmari, quod continentia pertineat ad appetitum concupiscibilem, & subiectetur in eo, quàm suadeatur oppositum.

SED Contra hoc est; quià virtus residens in quacunque potentia, removet malum à tali potentia, non quomodocunque, sed impediendo, ne eliciatur à tali potentia aliquis actus pra-

vus; ex eo enim quod fortitudo reſidet in appetitu iraſcibili; taliter afficit, ſeu determinat, & diſponit illam potentiam, quod non ſinit, quod ab ea exerceantur actus timiditatis, aut audatiæ, & ex eo quod temperantia ſubiectetur immediatè, & propriè exiſtit in appetitu concupiſcibili, non permittit, quod talis potentia eliciat, aut exerceat operationes immoderatas; ſed ſolum actus moderatos, & attemperatos, & ſic in reliquis virtutibus: quare ſi continentia ſubiectaretur in ipſa parte, ſeu appetitu concupiſcibili, non deberet ſinere, aut præſtare locum: ad hoc vt in tali appetitu inſurgerent vehementes delectationes, aut paſsiones. Sed continentia, per ſe habet ſinere, immò aliquo modo requirit, vt inſurgant vehementes delectationes in parte iraſcibili, ad hoc vt exerceatur. Ergò continentia non aufert malum modum operandi, ſeu procedendi à potentia concupiſcibili ſicut debet auferre ſi ſubiectaretur in illa. Et conſequenter, in ea non ſubiectatur propriè, ſicut ſubiectatur temperantia.

DEINDE, Nam potentiæ, quibus adhærent virtutes, debent proportionari, & eſſe eiuſdem rationis cum materia correſpondente ipſis virtutibus; non quidem cum quacunque materia, ſed cum materia proxima tantum, & non cum remota. Sed continentia verſans circà delectationes vehemẽtes attinentes ad partem concupiſcibilem, non reſpicit tales delectationes, vt materiam proximam, ſed ſolùm vt materiam remotam, verſando immediatè circà actus voluntatis. Ergò ex eo quod vehementes delectationes propriè pertineant ad partem concupiſcipilem, tanquàm legitimi actus illius, non ſequitur, quod continentia verſans circà tales delectationes, tanquam circà materiam remotam, debeat ſubiectari in tali appetitu, ſicut ſubiectatur temperantia. Sed ſemper ſalvatur, quod temperantia exiſtat in concupiſcentia, & continentia in voluntate: ob quod dictæ virtutes non poſſunt coincidere in medio virtuoſo, nec conſtituere eandem virtutem, non ſolum ſecundum numerum: verum etiam nec ſecundum ſpeciem; quia ſi eſſent eiuſdem ſpeciei ad eandem potentiam attinerent.

SIT Secunda concluſio, incontinentia eſt proprium extremum vitioſum, quod per exceſſum immediate, & directè contrariatur continentiæ; hæc concluſio eſt doctrina Ariſtotelis in toto hoc tractatu; & expreſſiſsimè in ſecunda parte huius præſentis capitis; vbi ait: *cum autem ſit, & quidam talis vt minus, quam oporteat corporis gaudeat voluptatibus, non perſiſtens in ratione, inter hunc, & incontinentem, medius ipſe continens collocatur, incontinens enim non perſiſtit in ratione; quia magis quàm oportet voluptatibus delectatur.* Ecce vbi clare aſsignat Philoſophus pro extremo excedente medium, in quo conſiſtit continentia. Ipſam incontinentiam. Ergò certa eſt concluſio.

ET Etiam confirmatur ex doctrina, quam adducit in tertia; & vltima parte capitis; vbi oſtendit; quod ſic ſe habet incontinentia reſpectu intemperantiæ, quod aliquando pro eodem ſumatur vna, àc altera. Et in ſumma docet. Quod ſic ſe habet incontinentia reſpectu continentiæ, ſicut ſe habet intemperantia reſpectu mediocritatis, ſeu virtutis, in qua ſtat, aut conſiſtit virtus temperantiæ. Sed intemperantia conſtituit vitium, quod eſt extremum per exceſſum reſpectu virtutis temperantiæ; vt patet. Ergò etiam incontinentia eſt vitium per exceſſum immediatè, & directè contrarium reſpectu mediocritatis, & virtutis continentiæ.

ET Eandem concluſionem docet Angelicus Magiſter; tum in præſenti libro ſeptimo lectione nona in expoſitione præſentis capitis. Tum ſecunda ſecundæ, quæſtione 156. per totam; vbi poſtquam in quæſtione 155. præcedenti egit de continentia, tractat de incontinentia, tanquam de vitio, ſeu extremo vitioſo directè, & immediate repugnante continentiæ, & ſemper quod ſermonem inſtituit de continentia, & incontinentia, agit de eis, tanquam de extremis directè contrarijs. Ergò propoſita concluſio eſt expreſſa mens Angelici Doctoris.

ET Deinde ſuadetur ratione; illa facultas moralis permanens, quæ per modum habitus, aut diſpoſitionis habet, quod ſit operativa circà materiam correſpondentem alicui virtuti, & per ſe habet attingere talem materiam amplè, & cum exceſſu reſpectu illius, quod patitur, aut dictat recta ratio; conſtituit vitium contrarium, tanquam extremum exceſsivum reſpectu illius virtutis, in cuius materia exer-

exercetur. Vt apparet in materia aliarum virtutum moralium. Sed incontinẽtia habet rationem qualitatis permanentis, participantis verè, & propriè, quod sit dispositio: & aliàs per se habet operari, aut exerceri circa propriam materiam, circa quam versatur, & in qua exercetur continentia: amplectendo, & prosequendo delectationes, & alias passiones vehementes, quæ contra regulas, & dictamen rectæ rationis insurgunt in parte concupiscibili. Et quas quidem delectationes, seu vehementes passiones respuit, & excludit continentia. Ergò incontinentia propriè, & per se habet adversari, seu directè, & immediatè contrariari mediocritati attinenti ad continentiam, tanquam extremum excessivum.

QVOD Quidem assumptum amplius comprobari, & declarari potest exemplis aliarum virtutum moralium, & vitiorum eis repugnantium: nã sicut se habet audatia incõparatione ad fortitudinem in attingentia, seu modo attingendi materiam eiusdem fortitudinis, sic pariformitèr se habet incontinentia in ordine ad continentiam, & circa attingentiam materiæ illius; & similiter sicut se habent prodigalitas respectu liberalitatis; & iracundia respectu mansuetudinis; sic se habent incontinentia respectu continentiæ, versando circà eandem materiam, & eam attingendo cùm aliquo excessu. Sed omnia dicta vitia, & cætera alia similia incomparatione ad proprias virtutes, circa quarum materiam exercentur, constituunt extrema vitiosa per excessum. Ergò idem debet dici, & admitti de incontinentia incomparatione ad continentiam.

SIT Tertia conclusio: pertinatia non est vitium legitimè contrarium respectu mediocritatis, in qua stat, aut consistit continentia, nec per excessum, nec per defectum: sed vitium defectuosum, seu repugnans continentiæ per defectum, est quædam dispositio innominata, inclinans ad attingendam materiam remotam cõtinentiæ minus, quã oportet, aut quam dictat recta ratio. Hæc conclusio continet duplicem partem probandam: inquarum prima asseritur; quod pertinatia, etiam si sit vitium; tamen non est extremum legitimum, & directè contrarium respectu mediocritatis, in qua stat, aut consistit continentia. Et hæc pars colligitur primo ex doctrina, quam tradit Aristoteles in hoc præsenti capite; vbi in prima illius parte latè differit de pertinaci sub proprio nomine, comparans ipsum pertinacem ad continentem, & ostendens, quod pertinax, & continens in aliquo conveniunt, & in alijs quam pluribus differunt. Et postea in secunda parte eiusdem capitis accedens Philosophus ad assignandam, & declarandam mediocritatem, in qua stat, aut consistit continentia, assignat pro extremis illius incontinentiam, & aliud vitium innominatum. Ex qua doctrina sic argumentor. Si pertinatia esset vitium directè, & immediate contrarium respectu continentiæ: maximè vt extremum defectuosum, seu correspondens illi per defectum: cum respectu eiusdem mediocritatis, seu virtutis habeat rationem extremi per excessum, incontinentia, vt satis clarè docet Aristoteles in secunda parte capitis; quarè pro tali vitio per defectum proponeret, seu assignaret Philosophus pertinatiam, & non relinqueret tale extremum, seu vitium sinè nomine, & cum tanta obscuritate. Sed Philosophus non assignat pro vitio extremè contrario per defectum, pertinatiam, sed tale vitium relinquit innominatum, seu sinè nomine. Ergò secundum doctrinam Aristotelis pertinatia non correspondet legitimè, continentiæ, tanquam extremum directè contrarium respectu illius.

DEINDE Suadetur conclusio in hunc modum; etiam si quodlibet vitium morale, seu attinens ad genus, seu lineam habituum moralium mediate, & quasi remotè repugnet, & contrarietur omnibus virtutibus eiusdem lineæ; tamen nullum vitium habet directè, & immediatè contrariari duplici virtuti, sed vni tantum; vt per inductionem apparet percurrendo omnes virtutes, & vitia attinentia ad lineam moralem; in quibus reperiemus, quod quanvis eidem virtuti contrarientur immediatè, & directè duo, & aliquibus tria, & quatuor vitia; tamen vnum, & idem vitium nunquam reperietur adversari directè pluribus virtutibus specie differentibus. Sed pertinatia repugnat, seu contrariatur directè alteri virtuti specie differenti à continentia. Ergò non habet directè, & immediatè contrariari continentiæ. Maior constat, & minorem probo: ex doctrina quam tradit Angelicus Magister 2.2. quæstione 138. articulo 2. vbi in ar-

gumento *ſed contrà*, ſequentibus verbis format probationem dicens: *Sed contra eſt, quod Tullius in ſua Rhetorica dicit; quod ita ſe habet pertinatia ad perſeuerantiam, ſicut ſuperſtitio ad religionem. Sed ſuperſtitio opponitur religioni. Ergò, & pertinatia perſeuerantiæ.*

DEINDE Idem aſſumptum comprobat, & confirmat ipſe Angelicus Parens, & Magiſter, incorpore eiuſdem articuli hoc modo: *Reſpondeo dicendum quod ſicut Iſidorus dicit in libro Etymologiarum, pertinax dicitur aliquis, qui eſt imprudenter tenax, quaſi omnia tenens. Et hic idem dicitur pertinax, eo quod in propoſito ſuo ad victoriam perſeueret. Antiqui enim dicebant victiam, quam nos victoriam. Et hos Philoſophus vocat in ſeptimo Æthicorum capite 9. is Chyrognomones: ideſt, fortis ſententiæ: vel Idiognomones; ideſt, propriæ ſententiæ: quia ſcilicet perſeuerant in propria ſententia pluſquàm oportet. Mollis autem minus, quàm oportet; perſeuerans autem ſecundum quod oportet. Vnde patet, quod perſeuerantia laudatur, ſicut in medio exiſtens, pertinax autem vituperatur ſecundum exceſſum medij; mollis autem ſecundum defectum.* Ex qua doctrina demonſtrative conſtat, quod pertinatia immediate, & directè contrariatur perſeverantiæ, ob quod non debet immediate, & directe contrariari continentiæ.

ET Quod attinet ad ſecundam partem concluſionis, ita manifeſtè deducitur ex doctrina, quam tradit Philoſophus in ſecunda parte huius præſentis capitis. Vt non ſit neceſſarium, quod in eius probatione amplius immoremur.

§.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam partem primæ concluſionis ad probandum, quod continentia non conſtituat veram mediocritatem virtuoſam, ſeu ſufficientem ex ſe ad conſtituendam veram virtutem moralem. Nam illud, quod per ſe ſolum reſpicit extremum, & in extremo ſiſtit, non videtur admittere medium, aut conſiſtere in mediocritate: cum medium, & extremum inter ſe contraponantur. Sed continentia ſolum videtur reſpicere extremum, non reducendo illud ad medium, ſed ſolum ſiſtendo in extremo. Ergò continentia non admittit mediocritatem, nec poteſt in medio conſiſtere. Maior videtur certa, & minorem ſic oſtendo: continentia per ſe reſpicit delectationes vehementes, quæ habent rationem paſsionum extremarum; & non tendit ad attemperandum illas; quia hoc apparet proprium temperantiæ; ſed per ſe ordinatur ad debellandum, & pœnitus excludendum illas, in quo apparet aliud extremum, ad quod poteſt deveniri in tali materia. Ergò continentia abſolute videtur verſari circa extremum, ſiſtendo in extremo, & ſic nec attendit ad medium, nec videtur poſſe conſiſtere in medio, ſeu in medio, crirate ſufficiente ad conſtituendam virtutem moralem.

SECVNDO Arguitur: ſi propter aliquam rationem continentia conſtitueret medium, ſeu mediocritatem ſufficientem ad conſtituendam virtutem moralem: maxime quià reſpicit extrema vitioſa, quorum vnum adverſatur illi per exceſſum, & aliud per defectum. Sed hoc non eſt ſufficiens, vt in continentia ſalvetur mediocritas exacta ad conſtituendam virtutem moralem. Ergò continentia per ſe non includit, aut non habet mediocritatem ſuficientem, ſeu legitimam ad hoc vt conſtituat virtutem moralem. Maior conſtat ex dictis. Et minorem probo; ſicut in hoc capite attribuit Ariſtoteles continentiæ, quod habeat extrema vitioſa, quorum vnum contrariatur illi per exceſſum, & aliud per defectum: ſimilitet attribuit verecundiæ inſuperiori libro quarto capite vltimo, quod ſit inter duo extrema vitioſa, quorum vnum eſt tale per defectum, nempe in prudentia; & aliud eſt extremum per exceſſum; ſcilicet diſpoſitio quædam inclinans ad nimiè verecundandum. Et tamen ex eo quod verecundia reſpiciat talia extrema, non habet legitimam, aut ſufficientem mediocritatem ad conſtituendam virtutem moralem; vt in eodem capite docet Philoſophus. Ergò ex eo quod continentia reſpiciat, aut habeat dicta extrema vitioſa, non ex eo ſequitur quod participet medium ex actum ad conſtituendam virtutem moralem.

TERTIO Arguitur; virtutes morales conſiſtentes in medio duorum extremorum vitioſorum, quorum vnum adverſetur eis per exceſſum, & aliud per defectum, ſolum videtur ſubiectari in parte ſen-

ſenſuali, ſeu in appetibus ſentivis; nam ea, quæ ſubiectantur in voluntate, vt charitas, & iuſtitia, ſolum habent vnum extremum contrarium, vt ſunt reſpectu charitatis, odium, ſeu malevolentia, & reſpectu iuſtitiæ iniuſtitia. Sed continẽtia non ſubiectatur, aut reſidet in aliquo appetitu ſenſuali; ſed determinatè exiſtit in voluntate. Ergò continentia non habet per ſe, & legitimè mediocritatem exactam ad hoc vt conſtituat virtutem moralem.

QVARTO Arguitur; mediocritas ſufficiens, & legitima ad conſtituendam virtutem moralem eſt talis cõditionis, quod per vſum illius nunquàm peccetur; ſeu nemo poſsit tali mediocritate male vti; quià vt Divus Auguſtinus docet libro ſecundo de Libero Arbitrio; capite 19. diffiniens virtutem; virtus eſt, qua nemo male vtitur. Sed continentia, aut mediocritate, in qua conſiſtit, poſſunt homines, ſaltim aliquando malè vti, vt apparet in caſu, quem aſsignat Angelicus Magiſter; ſcilicet quod aliquis intendens, aut deſiderans facere aliquod bonum opus, ab eo ſe contineat. Ergò mediocritas continentiæ non eſt ſufficiens ad conſtituendam virtutem moralem.

QVINTO Arguitur; omnis mediocritas ſufficiens: & ex ſe legitima ad conſtituendam virtutem moralem; per ſe etiam habet, quod ſit libera, ſeu conſervans humanam libertatem: ita vt pro ſuo libito poſsint homines ea vti. Sed continentia non videtur ſubijci humanæ libertati: ita vt ea poſsint vti homines pro ſuo libito, vt colligitur ex illo ſapientiæ octavo: *Scio quod non poſſum eſſe continens, niſi Deus det.* Ergò medium, ſeu mediocritas attinens ad continentiam non eſt ſufficiens ad conſtitutionem virtutis moralis.

SEXTO Arguitur; ſi continentia haberet medium ſufficiens, ſeu legitimum ad conſtituendam virtutem humanam; maximè vel medium rei, vel medium rationis. Sed neutrum ex his duobus medijs videtur competere continentiæ. Ergò continentia non participat medium competens, aut ſufficiens ad conſtituendam virtutem moralem, maior conſtat ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo capite ſexto, vbi referẽs media, ſeu mediocritates convenientes virtutibus humanis, omnia talia media reducit ad duo aſsignata, quæ ſunt medium rationis, & mediũ rei. Et ſic ſi continentia participaret rationem medij virtuoſi, tale medium deberet eſſe aliquod ex duobus prædictis. Et minorem probo per partes; quià imprimis medium rei eſt proprium iuſtitiæ tendentis ad ſtatuendam æqualitatem in rebus conformiter ad regulas prudentiæ. Sed continentia non coincidit cum iuſtitia, nec propriè pertinet ad eam. Ergò continentia non participat, aut habet medium rei. Deinde non medium rationis; quia medium rationis videtur proprium illarum virtutum, quæ pertinet ad rationem, & in ipſa ratione ſubiectantur. Sed continentia non pertinet ad rationem, nec ſubiectatur in ratione, ſeu in intellectu, ſed in voluntate, vt ſupra oſdimus. Ergò nõ habet medium rationis. Ac per conſequens, non participat aliquam mediocritatem ſufficientem ad conſtituendam virtutem humanam, ſeu moralem. Et ſic continentia non videtur poſſe talem virtutem conſtituere.

SEPTIMO Arguitur contra ſecundam partem eiuſdem primæ concluſionis ad probandum, quod continentia non diſtinguatur à tẽperantia, ſed coincidere cum ipſa; ratio, ob quã potiſsimè probamus, quod continentia, & temperantia conſtituunt diverſa media, & virtutes, eſt: quia ſubiectantur in diverſis potentijs, & vna, & eadem virtus non videtur poſſe ineſſe, aut ſubiectari in potentijs differentibus. Sed tam continentia, quam temperantia ſubiectantur in eadem potentia concupiſcibili. Ergò nõ eſt ratio convincens dictam diſtinctionem, & ſic temperantia, & continentia debent conſtituere vnam, & eandem virtutem. Maior conſtat ex probationibus adductis, & minorem probo; in illa potentia ſubiectatur quælibet virtus, cuius actus rectificat. Sed tam continentia, quam temperantia rectificat actus partis concupiſcibilis, non ſinendo, quod egrediantur, aut exequantur contra rectam rationem. Ergò tam continentia, quàm temperantia ſubiectantur in parte concupiſcibili; & ſic debent convenire in eadem mediocritate, conſtituendo eandem mediocritatem, & virtutem.

OCTAVO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. In illa potentia debet ſubiectari continentia, in qua ſubiectatur, & reſidet incontinentia. Sed incontinentia ſubiectatur in appetitu concupiſcibili. Ergò etiam continentia debet ſubiectari in eadem potentia. Maior conſtat ex illo communi axio-

mate asserente, quod contrariorum eadem est ratio, & subiectum. Et minorem probo; in illa potentia, tanquàm in proprio subiecto existit quodlibet vitium; cuius quidem potentiæ tale vitium est deordinatio, seu ægritudo, & malitia. Sed teste Andronico apud D. Thomam, incontinentia est malitia, deordinatio, & ægritudo partis concupiscibilis; ait enim Andronicus *Incontinentia, est malitia concupiscibilis secundum quam eligit prauas delectationes, prohibente rationali.* Ergò incontinentia subiectatur in appetitu concupiscibili; & etiam continentia debet subiectari in eodem appetitu. Et sic ex hoc capite, scilicet ex eo quod continentia subiectetur extra talem potentiam, non auferetur, quod coincidat cum temperantia.

NONO Arguitur, adhuc dato, seu admisso, quod continentia sit in voluntate, & temperantia sit in concupiscibili, non auferetur quod constituant eandem virtutem. Ergò omnibus modis salvatur, & componitur, quod temperantia, & continentia coincidant in eadem mediocritate, & constituant eandem virtutem. Antecedens probo; optimè componitur, & stat, quod vna, & eadem virtus subiectetur, & resideat in duplici subiecto distincto, & realiter separato. Ergò optimè etiam poterit componi, quod quanvis voluntas, & appetitus concupiscibilis, in quibus subiectantur continentia, & temperantia, sint potentiæ realiter distinctæ; tamen temperantia, & continentia constituant eandem virtutem. Secundum antecedens probo; vt enim docet Philosophus in superiori libro secundo, capite 6. in principio; potentia visiva est virtus ad videndum. Sed potentia visiva residet, seu existit, tanquàm in proprio subiecto, in duplici oculo, inter quos datur non solum manifesta distinctio, verum, & separatio. Ergò optimè componitur, & stat, quod vna, & eadem virtus subiectetur, & existat in duplici subiecto, non solum realiter distincto, sed etiam separato. Et sic quanvis continentia, & temperantia existant in potentijs realitèr distinctis, quales sunt voluntas, & concupiscibilis non ex eo auferetur, quod in eadem mediocritate coincidant, & eandem virtutem secundum speciem, & numerum constituant.

DECIMO Arguitur; non sunt multiplicandæ entitates sine vrgente causa, & necessitate. Sed nulla apparet causa, aut necessitas vrgens ad hoc, vt distinguantur, seu multiplicentur, & proponantur vt distinctæ continentia, & temperantia. Ergò tales virtutes debent inter se coincidere, absque eo, quod habeant inter se realem, & specificam distinctionem. Maior continet commune axioma, seu proloquium. Et minorem probo; quando totum id, quod attribuitur duplici principio, aut virtuti, potest fieri per vnam, & eandem virtutem, seu indivisibile principium, non datur causa rationabilis, aut necessitas cogens ad hoc, vt talia principia, aut virtutes statuantur, vt distinctæ. Sed totum id quod attribuitur continentiæ, & temperantiæ, potest effici per solam continentiam, ad quam pertinet debellare, subijcere, & expellere vehementes passiones insurgentes in parte concupiscibili, ob quod etiam debet posse attemperare illas, & cæteras alias passiones minus vehementes, seu inferiores, quod est officium, quod attribuitur temperantiæ; siquidem qui potens est ad magis etiam est potens ad minus. Ergò nulla apparet causa, aut necessitas vrgens; ad hoc vt continentia, & temperantia distinguantur realiter, & specificè; àc per consequens, tales virtutes debent inter se habere realem coincidentiam, & non specificam distinctionem.

VNDECIMO Arguitur; illæ virtutes, quæ versantur circa eandem materiam, & in ordine ad eundem finem; videntur coincidere in eadem mediocritate; & constituere eandem speciem virtutis. Sed continentia, & temperantia versantur circà eandem materiam; nempe circà affectus, seu passiones partis concupiscibilis; & in ordine ad eundem finem; scilicet in ordine ad hoc vt exerceantur conformiter ad rectam rationem, remoto omni eo, quod fundat, aut habet dissonantiam cum illa. Ergò continentia, & temperantia debent constituere eandem virtutem.

DVODECMO Arguitur, ea, quæ inter se comparata taliter se habent, quod promiscuè sumuntur vnum pro alio, seu ambo pro eodem; debent inter se habere coincidentiam: ita vt sint idem; aliàs non benè sic sumerentur seu acciperentur. Sed vt testatur Aristoteles in vltima parte huius præsentis capitis; & confirmat Seneca in libro de Quatuor virtutibus, apud antiquos pro eodem accipiebatur temperantia, & continentia. Ergò eandem mediocri-

tatem

tatem constituunt: & in eadem virtute morali coincidunt.

DECIMO Tertio arguitur: distinctio habituum virtuosorũ desumitur, ex distinctione actuum, & obiectorum, circa quæ per se versantur. Sed continentia, & temperantia per se versantur circa idem obiectum nempe circa delectabilia, & dolorifica, quæ percipiuntur per tactum, & circa talia obiecta exercent eosdem actus, nempe attemperationis, & moderationis delectationum, & dolorum conformiter ad regulas, seu dictamen rectæ rationis. Ergò inter continentiam, & temperantiam non datur specifica distinctio, sed absoluta coincidentia.

DECIMO Quarto arguitur, quælibet virtus præstat denominationem proprio subiecto, eo modo, quo habet esse: vt apparet omnes, & singulas considerando; fortitudo enim tribuit denominationem fortis; liberalitas, liberalis, mansuetudo, mansueti, & sic de cæteris. Sed temperantia, & continẽtia tribuunt, seu præstant eandem denominationem; si enim aliquis habet veram temperantiam; ex vi illius habet; quod sit continens, & temperatus, & sic denominatur; & similiter si habeat veram continentiam; participat eundem effectum, & denominationem. Ergò continentia, & temperantia debent constituere eandem virtutem.

DECIMO Quinto arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod incontinentia, non constituat vitium extremè contrarium per excessum respectu continentiæ. Incontinentia enim est idem, ac temperantia; ita vt omnis intemperans eo ipso, quod intemperans est, habeat etiam, quod sit incontinens. Sed intemperantia non constituit extremum vitiosum directè, & immediate contrarium per excessum respectu continentiæ. Ergò nec incontinentia habet per se fundare, aut constituere simile vitium.

DECIMO Sexto arguitur; virtus, & vitia, quæ eidem virtuti contrariantur, versantur circa eandem materiam; vt sæpe docet Aristoteles, & specialiter in superiori libro tertio, capite 7. agens de fortitudine, & de vitijs extremis ei directè repugnantibus. Sed continentia, & incontinentia non versantur circa eandem materiam. Ergò incontinentia non potest esse extremum vitiosum directe repugnans continentiæ per excessum. Maior est certa. Et minorem probo; vt enim animadvertit Aristotelis in varijs locis huius præsentis tractatus; continentia proprie dicta solum versatur circa illam materiam, circa quam versatur temperantia; & cum temperantia solum versetur circa passiones partis concupiscibilis; etiam continentia solum habet versari circa tales affectus, aut passiones. Sed incontinentia non solum versatur circa passiones partis concupiscibilis, sed etiam circa passiones partis irascibilis, vt sunt iræ, vt ipse Philosophus probat in præcedenti capite sexto, comparans inter se incontinentiam iræ, & incontinentiam concupiscentiæ: & demonstrans, hanc secundam esse peiorem, quàm primam. Ergò continentia, & incontinentia non versantur absolute circa eandem materiam. Et sic incontinentia non potest constituere vitium extremè contrarium respectu continentiæ.

DECIMO Septimo arguitur; omne vitium fundans directam, & immediatam contrarietatem respectu alicuius virtutis, subiectatur in eadem potentia, in qua existit virtus, seu mediocritas virtuosa, cui tale extremum vitiosum fundat repugnantiam. Sed incontinentia, non subiectatur in eadem potentia, in qua existit continentia. Ergò incontinentia non est vitium immediatè, & directæ contrarium respectu mediocritatis, in qua stat, aut consistit continentia. Maior constat, & minorem probo; continentia, per se, proprie, & formaliter habet subiectari in voluntate, vt supra ostendimus. Sed incontinentia non subiectatur in voluntate, sed inconcupiscentia, vt in argumento octavo probavimus ex Andronico. Ergò incontinentia non subiectatur in eadem potentia, in qua subiectatur, seu existit continentia. Et sic non potest constituere vitium extremum directe contrarium per excessum respectu mediocritatis, in qua stat continentia.

DECIMO Octavo arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; ad hoc vt incontinentia directe, & immediate contrariaretur continentiæ, deberet subiectari in potentia spirituali, qualis est voluntas, in qua subiectatur, & residet continentia. Sed incontinentia non subiectatur in voluntate, aut in aliqua potentia spirituali. Ergò incontinentia non est vitium directe contrarium per excessum respectu continentiæ.

tiæ. Maior patet, & minorem probo; ea, quę ſubiectantur in voluntate; aut in alia quacunque potentia ſpirituali non conſequuntur ad complexiones corporis, aut dependent ab eis. Sed incontinentia dependet à complexionibus corporum, & conſequitur ad illas, vt conſtat ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in vltima parte capitis ſeptimi præcedentis. Ergò incontinentia non ſubiectatur in aliqua potentia ſpirituali; & ſic non concurrit in eadem potentia cum continentia; nec poteſt eſſe vitium extremè contrarium reſpectu illius ex parte exceſſus.

DECIMO Nono arguitur contra tertiam concluſionem, & ſpecialiter contra primam partem illius ad probandum, quod pertinatia ſit vitium directè, & immediatè contrarium reſpectu continentiæ virtus, & vitium, quæ operantur circà eandem materiam, habent inter ſe directam, & immediatam contrarietatem. Sed continentia, & pertinatia verſantur circà eandem materiam. Ergo pertinatia debet fundare, & habere immediatam, & directam contrarietatem cum continentia. Maior per inductionẽ conſtat; & minorem probo: materia, circà quam per ſe verſatur continentia ſunt delectationes, & triſtitiæ attinentes ad concupiſcentiam. Sed ſecundũ doctrinã, quàm tradit Ariſtoteles in prima parte huius præſentis capitis, pertinatia verſatur circà dictas delectationes, & triſtitias; inquit enim; quod pertinaces gaudent vincentes, & triſtantur ſi ſententiæ eorũ infirmæ appareant. Ergò continentia, & pertinatia verſantur circà eandem materiam, & ſic pertinatia debet fundare, & habere directam; & immediatam contrarietatem cum continentia.

VIGESIMO Arguitur ratio; ob quam denegamus pertinatiæ, quod directè contrarietur continentiæ, eſt: quia immediate, & directè contrariantur perſeverantiæ. Sed pertinatia non videtur directè, & immediatè habere contrarietatem cum perſeverantia. Ergo non eſt ratio aliqua convincens, quod pertinatia non ſit vitium extremè oppoſitum reſpectu continentiæ. Maior conſtat ex probatione adducta pro tertia concluſione, & minorem probo; nam vt Divus Gregorius docet libro 31. Moralium capite 31. pertinatia cauſatur, ſeu oritur ex innani gloria. Sed innanis gloria non contrariatur directè, & immediatè perſeverantiæ, ſed magnanimitati, vt docet Divus Thomas 2 2. quæſtione 132 articulo 2. & latius oſtendimus in ſuperiori libro quarto capite tertio. Ergò pertinatia non habet directam contrarietatem cum perſeverantia. Et ſic optimè poteſt componi, & ſtare; quod contrarietur directè, & immediate continentiæ.

VIGESIMO Primo arguitur; & hoc argumentum proponit Divus Thomas in hunc modum. *Sicut perſeuerans perſiſtit in bono contra triſtitias; ita continens, & temperans contra delectationes, & fortis contra timores & manſuetus, contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo, quod nimis in aliquo perſiſtit. Ergò pertinatia non magis opponitur perſeuerantiæ, quàm aliis virtutibus.* Tunc vltra. Ergò ſi pertinatia conſtituit extremum directæ repugnans reſpectu perſeverantiæ; etiam debet conſtituere vitium ſimili modo oppoſitum, ſeu repugnans reſpectu continentiæ.

DENIQVE Arguitur contra vltimam partem concluſionis ad probandum, quod præter incontinentiam non datur aliquod aliud vitium directè contrarium continentiæ. Sicut iuſtitia, & charitas ſubiectantur in voluntate, & per ſe ordinantur ad rectificationem illius; ita etiam continentia ſubiectatur in eadem voluntate, & per ſe ordinatur ad rectificationem, & perfectionem eiuſdẽ voluntatis. Sed iuſtitia, & charitas, rectificantes, ſeu perficientes voluntatem, taliter ſe habent, quod ſolum reſpiciunt vnum vitium contrarium; ſcilicet iuſtitia, iniuſtitiam; & charitas odium, ſeu malevolentiam. Ergò etiam continentia ſolum debet admittere, & habere vnum vitium contrariũ. Sed hoc ſalvatur propriè in incontinentia. Ergò præter incontinentiam nõ debet admitti aliquod aliud vitium directè, & immediatè repugnans, ſeu contrarium reſpectu mediocritatis; in qua ſtat, ſeu conſiſtit continentia.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, diſtinguendo maiorem: illud, quod ſolum reſpicit ad extremum, & in extremo ſiſtit, non poteſt conſiſtere in medio, diſtinguo maiorem, eo modo, aut ſub ea ratione, ſub qua verſatur circa extremum, aut ſiſtit in extremo, concedo maiorem. Aliter, ſeu ſub alia ratione, aut ſecundum aliam conſiderationem, nego maiorem. Sed continentia

ſolum

ſolum videtur attendere ad extremum, & ſiſtere in eo, diſtinguo minorem. Quaſi materialiter, ſeu attendendo ad materiam, in qua exercetur, omitto minorem. Si attendamus adeſſe formale, ſeu ad reſpectum, aut habitudinem, quam continentia dicit ad rectam rationem, nego minorem, & conſequentiam. Nam mediocritas formalis, & ad quam principaliter attenditur in ordine ad conſtitutionem virtutis moralis, eſt conformitas adæquationis ad rectam rationem, nec excedendo, nec deficiendo in obſervantia regularum illius; & cum continentia habeat huiuſmodi adæquationem; etiã ſi ex parte materiæ incidat in attingentia alicuius extremi, ſeu extremitatis, non obſtat ad hoc, vt participet medium virtuoſum cum omni proprietate, & vt conſtituat veram virtutem humanam.

AD Secundum argumentum reſpondetur, negando maiorem, abſolutè, aut præciſsè ſumptã eo modo, quo ſonat, non enim virtutes humanæ conſtituunt medium, aut mediocritatem virtuoſam ex eo præciſsè; quià reſpiciunt extrema vitioſa: quia hoc, quod eſt reſpicere ſimilia extrema intra vnum, & idem vitiũ poteſt reperiri, aut ſalvari. Vnum enim, & idem vitium poteſt conſiderari, & exiſtere in triplici ſtatu, nempè, aut in ſtatu remiſſo, aut in ſtatu intenſo, aut in ſtatu medio, aut quaſi medio; & in hoc ſtatu mediocri habet eſſe in medio extremorum vitioſorum; & tamen tunc non habet mediocritatem virtuoſam, nec conſtituit virtutem. Vnde ad conſtituendam virtutem eſt neceſſarium taliter conſiſtere in medio duorum extremorum vitioſorum, quod tale medium fundet conformitatem ad rectam rationem. Et cum hoc ſalvetur in ipſa continentia reſpectu extremorum, quæ ei aſſignat Ariſtoteles: ideò continentia conſtituit mediocritatem virtuoſam, & eſt vera virtus moralis.

AD Tertium argumentum reſpondetur, negando maiorem. Nam ſpes, quæ eſt virtus Theologica ſubiectatur propriè in voluntate, & tamen reſpicit duo extrema directe contraria, quæ ſunt præſumptio, & deſperatio, quorum quidem extremorum, alterum adverſatur, ſeu contrariatur, & repugnat illi per exceſſum, videlicet præſumptio, & aliud per defectum, nempè deſperatio. Ergò non obſtat, quod continentia non ſubiectetur in parte ſenſuali, ſed legitimè reſideat in voluntate ad hoc; vt reſpiciat duo extrema contraria per exceſſum, & defectum, & inter illa exiſtens conſtituat veram virtutem.

AD Quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Nàm ille caſus, qui proponitur, ſcilicet illius, qui intendens, aut deſiderans facere opus bonum; abſtinet ſe ab eo, ſeu ab ipſius executione, nullo modo habet; quod ſit actus continentiæ: ſed valde diverſus ab eo. Vndè Angelicus Parens, 2.2. quæſtione 155. articulo primo ad ſecundum inquit: *Quod homo propriè eſt id, quod eſt ſecundum rationem. Et ideò ex hoc dicitur aliquis in ſe ipſo ſe tenere, quod tenet ſe in eo, quod conuenit rationi, quod autem pertinet ad peruerſitatem rationis, non eſt conueniens rationi. Vnde ille ſolus verè continens dicitur, qui tenet ſe in eo, quod eſt ſecundum rationem rectam, non autem in eo, quod eſt ſecundum rationem perverſam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiſcentiæ prauæ: ſicut & rationi peruerſæ opponuntur concupiſcentiæ bonæ, & ideo propriè, & vere continens eſt, qui perſiſtit in ratione recta abſtinens à concupiſcentijs prauis, non autem qui perſiſtit in ratione perverſa, abſtinens à concupiſcentijs bonis. Sed hic magis poteſt dici obſtinatus in malo.*

AD Quintum argumentum reſpondetur; conceſſa maiori, negando minorem. Continentia enim propriè ſubijcitur humano arbitrio, nec contra hoc ſuadetur, aut deducitur aliquid ex allegato loco ſapientiæ. Nam ibi ſolum indicatur; aut declaratur, quod continentia eſt ſpeciale beneficium Dei, & quod ſpecialiter in ſtatu naturæ corruptæ indiget ſpeciali gratia, aut adiutorio ipſius Dei; ſed hoc non aufert, aut impedit, quod continentia, ſicut, & cæteri alij habitus ſubdatur humano arbitrio; ad hoc vt homines libere vtantur illis; & ſic habet mediocritatem exactam ad conſtituendam virtutem.

AD Sextum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationẽ, omiſſa prima parte; ad quam etiam poſſet dici, quod adhuc quantum ad rem continentia obſervat, quod ex delectationibus vehementibus inſurgentibus contra rationem, nec admittatur magis, nec minus; ac debet admitti; in quo videtur ſalvari medium rei; & quidquid ſit de hoc, nego ſecundam partem; nempè quod cõtinentia non obſervet medium rationis; quia cum medium rationis conſiſtat in con-

conformitate, & adæquatione ad dictamen, ſeu ad regulas rectæ rationis, & huiuſmodi conformitas, & adæquatio ſalvetur in ipſa continentia; conſequens eſt, quod continentia participat requiſita ad conſtitutionem virtutis moralis, & ſic legitimè conſtituit ſimilem virtutem.

AD Septimum argumentum reſpondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem diſtinguo maiorem; in illa potentia propriè ſubiectatur quælibet virtus, cuius actus rectificat; diſtinguo minorē, cuius actus rectificat per immediatam informationem talis potentiæ, & influentiam in tales actus, concedo maiorem. Cuius actus rectificat quomodocunque, aut ſolum mediatè, & remotè, nego maiorem. Sed tàm continentia, quàm temperantia rectificant actus partis concupiſcibilis, diſtinguo minorem; loquendo de rectificatione vt ſic, ſeu abſolutè ſumpta, & præſcindendo ab hoc, quod ſit mediata, vel immediata, concedo minorem. Loquendo de rectificatione immediata, quæ præſtatur per informationem potentiæ, & immediatam influentiam in eius actus, nego minorem, & conſequentiam. Quia exiſtentia cuiuslibet virtutis in determinata potentia non deſumitur propriè, & legitimè ex quacunque rectificatione, quam ipſa virtus præſtet actibus attinentibus ad illam potentiam; ſed ex rectificatione, quæ præſtatur per informationem talis potentiæ, & immedatam influentiam, quam exerceat talis virtus in actus illius. Et cum reſpectu concupiſcentiæ, hoc ſolum ſalvetur in temperantia: & aliàs continentia ſolum habeat informare voluntatem, & influere immediatè in actus illius, reſpiciendo actus concupiſcentiæ tanquàm materiam mediatam, & remotam debellandam, & expellendam: ſit conſequens, quod continentia, & temperantia ſemper habent ſubiectari in potentijs realiter diſtinctis; & ſic verificatur, quod ſint mediocritates, & virtutes ſpecie differentes.

AD Octavum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem reſpondetur, ex doctrina tradita in præcedenti ſolutione; diſtinguendo maiorem, in illa potentia propriè tanquam in ſubiecto exiſtit quodlibet vitium, cuius potentiæ eſt deordinatio, ægritudo, & malitia, diſtinguo; immediatè, & per propriam informationem, omitto maiorem. Mediatè, & quomodocunque, ſeu abſolutè loquendo, nego maiorem. Sed incontinentia eſt malitia concupiſcibilis, diſtinguo minorem; originativè, ſeu quaſi radicaliter, & remotè, omitto maiorem. Immediatè, & formaliter; nego minorem, & conſequentiam. Vnde Angelicus Magiſter attingēs materiam huius argumenti 2. 2. quæſtione 155. articulo 3. inquit. *Ad ſecundum dicendum, quod voluntas media eſt inter rationem, & concupiſcibilem, & poteſt ab vtroque moueri. In eo autem, qui eſt continens mouetur à ratione; in eo autem, qui eſt incontinens, mouetur à concupiſcibili. Et ideò continentia poteſt attribui rationi, ſicut primo mouenti, & incontinentia concupiſcibili; quamuis vtrunque immediatè pertineat ad voluntatem, ſicut ad proprium ſubiectum.*

AD Nonum argumentum reſpondetur, negando primum antecedens, & ad probationem ſimiliter nego antecedens. Et ad ſecundam probationem conceſſa maiori, nego minorem. Nàm vt in ſecundo libro de Anima cum Angelico Magiſtro reſolvimus; virtus, ſeu potentia viſiva formaliter, non reſidet, aut exiſtit in oculis, ſed in coniunctione nervorum opticorum, ſeu viſualium reſidentium inter oculos, & cerebrum. Nàm ſi in oculis exiſteret, aut reſideret; tunc talis potentia non eſſet vna tantum, ſed duplex, admittens, & habens multiplicationem ad multiplicationem ſubiectorum. Ita vt nunquam verificetur, quod vna, & eadem virtus reſideat, aut exiſtat in duplici ſubiecto realiter diverſo. Et cum continentia, & temperantia propriè habeant ſubiectari in diverſis potentijs, ſemper conſervant ſpecificam diſtinctionem; abſque eo quod de eis poſſit verificari, quod habeant realem, aut ſpecificam coincidentiam, aut identitatem.

AD Decimum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem; & ad probationem, omiſſa maiori, nego abſolutè minorem. Tùm quia temperantiæ attribuitur, quod non ſinat inſurgere vehemētes cupiditates, quantum eſt ex ſe; & hoc non poteſt effici per continentiam, quæ non impedit formationem ſenſualem talium cupiditatum, ſed ſolum impedit approbationem, aut proſecutionem earum, ex ſuppoſitione, quod inſurgant. Tùm quia ad temperantiam attinet informare potentiam concupiſcibilem, & ad contineñ-

nentiam pertinet informare, & disponere ipsam voluntatem; & hæc omnia non possunt convenire eidem virtuti. Ex quibus liquet, quod ea, quæ attribuuntur, & conveniunt temperantiæ, & continentiæ simul sumptis non possunt attribui, aut convenire cuilibet earum seorsim sumptæ. Et sic dantur rationes, & magna necessitas multiplicandi eas; & ob hanc causam asserimus, quod temperantia, & continentia constituunt virtutes realiter, & specificè differentes.

AD Vndecimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, illæ virtutes, quæ versantur circà eandem materiam, & in ordine ad eundem finem, coincidunt in eadem mediocritate distinguo maiorem; si versentur circà eandem materiam, & in ordine ad eundem finem proximum, aut sub eadem ratione formali, concedo maiorem. Si versando circà eandem materiam, solum ordinentur ad eundem finem remotum respiciendo talem materiam, sub diversa ratione formali, nego maiorem. Sed continentia, & temperantia versantur circà eandem materiam, & in ordine ad eundem finem, distinguo minorem; sub diversa ratione formali, & respiciendo solum eundem finem remotum, omitto minorem. Sub diversa ratione formali, & tendendo, ad eundem finem proximum, nego minorem, & consequentiam. Quia cum temperantia, & continentia taliter se habeant, quod vna sit habitus sensibilis residens in parte sensuali, & alia sit habitus spiritualis existens in voluntate, etiam habent respicere differentes fines proximos, & materiam, circà quam versantur; & quanvis esset vna, respiciunt eam sub diversa ratione formali: obquod participant diversas specificationes, & constituunt virtutes specificè distinctas.

AD Duodecimum argumentum respondetur, quod ea, quæ promiscuè accipiuntur vnum pro alio, debent habere inter se coincidentiam, si verè, & cum proprietate sic accipiantur: secus autem si talis acceptio, & accomodatio fiat impropriè, fundando eam in aliqua methaphora, aut annalogia. Et cum vsurpatio, qua Philosophi antiqui aliquando accipiebant nomen continentiæ pro temperantia, & èconversò nomine temperantiæ pro continentia, non sit propria accomodatio, sed solum methaphorica, ex illa non suadetur, quod continentia, & temperantia debeant coincidere specificè.

AD Decimum tertium argumentum respondetur; distinguendo maiorem distinctio habituum desumitur ex distinctione actuum, & obiectorum, circà quæ versantur, distinguo maiorē; ex distinctione actuum, & obiectorum secundum esse formale, concedo maiorem. Ex distinctione actuum, & obiectorum, considerando ea; quantum adesse materiale præcisè, nego maiorem. Sed continentia, & temperantia versantur circà idem obiectum, & exercent similes, aut eosdem actus, distinguo minorem. Considerando actus, & obiectum quantum adesse materiale, omitto minorem. Considerando actus, & obiectum quantum adesse formale, nego minorem, & consequentiam. Quia licet verum sit quod tàm continentia, quàm temperantia respiciant idem obiectum materiale; scilicet delectationes, seu passiones attinentes ad concupiscentiam: tamen respiciunt tale obiectum sub ratione formali valde diversa; nàm temperantia; cum sit habitus sensitivus, aut sensualis residens in appetitu sensitivo operatur, & attingit propriam materiam, sub simili motivo corporeo, aut sensitivo; àt verò continentia; cum sit habitus spiritualis residens in voluntate operatur, aut procedit sub simili motivo spirituali, & sic habent diversa specificativa, & sunt virtutes specificè differentes.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Quia etiam si posita temperantia, propter connexionem, quam inter se habent virtutes morales ponatur continentia, & econversò, & ex assistentia vtriusque virtutis habeant homines denominari temperati, & continentes; tamen ex vi solius temperantiæ, aut per solam, & nudam continentiam non possunt homines propriè, & formaliter denominari simul continentes, & temperantes; sed quælibet ex duabus dictis virtutibus seorsim sumpta, solum habet præstare subiecto suam propriam denominationem. Quare ex vi denominationis non sequitur; quod tales virtutes, aut mediocritates virtuosæ inter se coincidant numericè, nec specificè.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, negando maiorem, aut claritatis gratia, illam distinguendo; intemperans eo ipso, quod est intemperans, habet

habet etiam, quod sit incontinens, distinguo maiorem; quasi de materiali, seu quantum ad attingentiam materiæ correspondentis vtrique vitio, omitto maiorem. Quantum adesse formale pertinens ad vtrumque vitium, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si incontinentia, & intemperantia conveniant in respiciendo, & attingendo eandem, aut similem materiam; tamen discriminantur; tum in modo, seu motivo, & ratione formali, sub qua talem materiam attingunt; tum etiam distinguntur ratione subiecti, cui insunt; quia intemperantia subiectatur in appetitu concupiscibili; sicut temperantia: incontinentia autem subiectatur in voluntate, vbi residet incontinentia. Quare incontinentia, & intemperantia diversa vitia constituunt. Et sic non obstat, quod intemperantia non contrarietur directè continentiæ, ad hoc vt incontinentia sit extremum immediatè, & directè repugnans ipsi continentiæ.

AD Decimum sextum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem concessa etiam maiori, distinguo minorem. Sed incontinentia non solum versatur circà passiones partis concupiscibilis, sed etiam circà iram, aut passiones partis irascibilis, distinguo minorem; incontinentia sumpta in acceptione lata, & ampla, concedo minorem. Incontinentia sumpta in acceptione stricta, & rigorosa, nego minorem, & consequentiã. Quia licet incontinentia sumpta in acceptione stricta solum versetur circà affectus partis concupiscibilis; tamen continentia sumpta in acceptione lata versatur circà passiones irascicilis; & cum hoc ipsum salvetur in incontinentia; consequens est, quod continentia, & incontinentia, inter se fundant talem correspondentiam, quod circa eandem materiam versantur: & sic semper salvatur, quod sint contraria: ita vt incontinentia correspondeat continentiæ tanquam extremum vitiosum per excessum.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, concessa etiam maiori, nego minorem. Nam vt in solutione ad octavum diximus; Andronicus solum attribuit incontinentiæ, quod sit malitia concupiscibilem, & quod pertineat ad concupiscibilem, quasi originativè in quantum in potentia concupiscibili formantur magnæ delectationes, aut vehementes passiones excitantes incontinentiam ad prosecutionem ipsarum. Non autem attribuit ipse Andronicus in continentiæ, quod sit malitia concupiscibilis formaliter; hoc est, per adhærentiam, aut inhæsionem in ipsa concupiscentia, & sic non auferet, quod propriè subiectetur in voluntate, sicut subiectatur continentia, & sic correspondeat continentiæ tanquam legitimum extremum vitiosum, & contrarium ipsi per excessum.

AD Decimum octavum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, distinguo maioremiea, quæ subiectantur in potentia spirituali, non consequuntur ad complexiones corporales, aut dependent ab eis, distinguo, tanquam ad rationem formalem, aut causam principalem, concedo maiorem. Non consequuntur ad complexiones corporales, tanquam ad conditiones, aut requisita deservientia administrandum aliquid conducens ad operationem facultatum spiritualium; nego maiorem. Sed incontinentia consequitur ad complexiones corporis, & dependet ab eis, distinguo minorem; dependet ab eis ministerialiter, & tanquam à conditionibus, concedo minorem. Dependet ab eis formaliter, hoc est, tanquam à rationibus formalibus, aut causis principalibus, nego minorem, & consequentiam. Quià dependentia, quam habet, & ostendit incontinentia à dispositionibus corporalibus, solum est ministerialis, & tanquã à conditionibus materialiter disponentibus, aut deservientibus ad excitandam ipsam incontinentiam, & hoc non impedit, quod subiectetur in potentia spirituali, sicut subiectatur continentia, & quod ei directè per excessum contrarietur. Nàm vt Angelicus Parens attingens materiam huius argumenti docet 2. 2. quæstione 156. articulo 1. ad secundum complexiones corporales non sunt causæ sufficientes, sed occasiones tantum respectu incontinentiæ. Inquit enim: *Quod ex impetu passionis contingit, quod aliquis passionem sequatur ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet, vel ex velocitate sicut in cholericis, vel ex vehementia sicut in melancholicis; qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflamantur; sicut è contrario contingit, quod aliquis non persistat in eo, quod consilium-*

est

eſt; ex eo quod debiliter inhæret propter molliciem complexionis, vt de mulieribus dictum eſt: quod etiam videtur inphlematicis contingere propter eandem cauſam, ſicut etiam in mulieribus. Hoc autem accidit, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occaſio, non autem cauſa ſufficiens, vt dictum eſt.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; virtus, & vitium, quæ operantur circà eandem materiam, fundant, & habent inter ſe directam contrarietatem, diſtinguo maiorem; ſi verſentur circà eandem materiam æquè immediatè, directè, & ex profeſſo; concedo maiorem. Si verſentur circà eandem materiam, nõ obſervando propoſitas conditiones, nego maiorem. Sed pertinatia, & continentia verſantur circà eandem materiam, diſtinguo minorem; valde diverſo modo; hoc eſt, non ita directè, & ex profeſſo vna, ac altera, concedo minorem. Verſantur circà eandem materiã æquo modo, nego minorem. Nam etiam ſi continentia, & pertinatia conveniant in eo, quod ambæ verſentur circà delectabilia, aut delectationes; tamen, non verſantur circà dictam materiam æquo modo; ſed modo valdè diverſo; quam diverſitatem declarat Angelicus Magiſter 2.2. quæſt. 138. articulo 2. ad ſecundum, dicens: *Quod pertinax excedit quidem in hoc, quod inordinatè perſiſtit in aliquo contra multas difficultates: habet tamen aliquam delectationem in fine ſicut, & fortis, & etiam perſeverans. Quia tamen illa delectatio eſt vitioſa, ex eo quod nimis appetit eam, & contrariam triſtitiam fugit, aſſimilatur incontinenti, vel molli.* Ex qua doctrina conſtat, quod pertinatia non verſatur circà delectationes ex profeſſo, ſicut verſatur continẽtia, eas debellãdo; ſed aliqualiter: hoc eſt, participando aliquam delectationem in fine. Et hoc non ſufficit ad hoc, vt inter ſe directè, & immediatè repugnent, oſtendendo mutuam, ſeu directam, & immediatam contrarietatem.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, omiſſa maiori, & minori, nego conſequẽtiam. Quia Divus Gregorius non dicit, quod pertinatia ſit formaliter ipſa inanis gloria, ſed quod procedit ab inani gloria, tanquam effectus à cauſa; & cum effectus ſit realiter diſtinctus à cauſa, non obeſt, quod inanis gloria non contrarietur directè, & immediatè perſeverantiæ; ad hoc vt pertinatia illi directè, & propriè contrarietur; & cum idem vitium non contrarietur directè, & immediatè duplici virtuti; conſequens eſt, quod pertinatia immediatè repugnans perſeverãtiæ non poteſt ſimili modo contrariari continentiæ. Vnde Divus Thomas vbi proximè in ſolutione ad primum inquit: *Quod ideò aliquis nimis perſiſtit in propria ſententia: quia per hoc vult ſuam excellentiam manifeſtare, & ideò oritur ex inani gloria, ſicut ex cauſa. Dictum eſt autem ſupra; quod oppoſitio vitiorum ad virtutes non attenditur ſecundum cauſam, ſed ſecundum propriam ſpeciem.*

AD Vigeſimum primum argumentum reſpõdetur; negando maiorem, quantum ad particulam ſicut; nàm etiam ſi virtutes, & vitia, quæ in argumento proponuntur conveniant in perſiſtendo circà proprias materias; tamen nec habent verſari directè, & exprofeſſo circà eandem materiam, nec habent eundem modum perſiſtendi in ea materia, circà quam verſantur. Et ſic pertinatia fundat legitimam contrarietatem cum perſeverantia, & non cum continentia. Quarè Angelicus Magiſter ibidem in ſolutione ad tertium argumentum, dicit: *Quod aliæ virtutes, & ſi perſiſtant contra impetum paſſionum, non tamen laus earum eſt ex perſiſtendo, ſicut laus perſeverantiæ. Laus vero continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes, & ideò pertinantia directè opponitur perſeverantiæ.* Et ſic non poteſt ſimili oppoſitione contrariari iuſtitiæ.

AD Vltimum argumentum reſpondetur; concedendo maiorem, & negando minorem, & conſequentiã. Quià etiam ſi intra voluntatem dentur aliquæ virtutes morales, reſpectu quarum non agnoſcuntur extrema vitioſa ſpecie differentia, quorum vnum opponatur per exceſſum, & aliud per defectum, vt appareat in virtute cardinali iuſtitiæ; tamen dantur intra eandem voluntatem aliæ virtutes, quibus contrariantur vitia, tam per exceſſum, quàm per defectum; vt videre eſt in ſpe, cui per exceſſum contrariatur præſumptio, & per defectum repugnat deſperatio, & huius generis eſt continentia.

(!)

CAPVT DECIMVM.

QVOD PRVDENTIA, ET INCONTINENTIA SIMVL IN EODEM NON SINT.

LITTERA TEXTVS.



T *Qui neque fieri potest, vt idem sit prudens, atque incontinens simul. Est enim demonstratum, prudentem simul, & more studiosum eundem esse. Præterea non solum ex eo quia scit, prudens est; sed ex eo etiam quia idoneus est ad agendum. Habilem autem nihil prohibet esse incontinentem. Qua propter, & interdum nonulli prudentes esse videntur; atque incontinentes: quia differt habilitas à prudentia eo modo, quem supra diximus. Et sunt ratione quidem propinqua, electione vero diuersa. Nec incontinens se se habet vt is, qui scit, ac contemplatur, sed vt is, qui dormit, aut est vinolentus, & sponte sua quidem agit. Scit enim quodam modo, & quid, & cuius gratia facit. Malignus tamen non est. Electio namque est bona. Quare semimalignus est, & non iniustus. Non est enim insidiator. Nam ipsorum alter quidem non persistit in ijs, quæ statuit consultando. Biliosus autem atrabili, nec ad consultandum omninò est aptus. Et similis est igitur incontinens Ciuitati, quæ decernat quidem omnia, quæ sunt agenda, & leges habeat bonas, sed non vtatur, vt Anaxandrides facete dixit.*

VRS Consultabat leges, quæ negligit almas.

MALIGNVS Autem Ciuitati, quæ legibus quidem vtatur, sed prauis. Est autem continentia, atque incontinentia circa id, quod multitudinis exuperat habitum. Alter enim magis; alter minus persistit: quàm plurimi possunt. Facilius autem ea curari; potest incontinentia, qua biliosi atrabili incontinenter agunt, quàm eorum, qui deliberan quidem, sed non persistunt. Et hi facilius curari possunt, qui per assuetudinem, quam ijt qui natura incontinentes sunt. Est enim facilius consuetudinem, quam naturam mutare ideò enim, & consuetudinem mutare difficile est: quia similis est naturæ. Quem ad modum Euenus Poeta dixit.

VSVS Longus mos est, ac meditatio crebra.

HVNC Tandem assero naturam mortalibus esse.

QVID Igitur continentia sit, & incontinentia, & quid constantia, mollitiaque: & quomodo inter se se habeant habitus hi iàm diximus.

EXPO-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

PRO Complemento eorum, quæ adhunc primum tractatum de continentia, & incontinentia pertinent; duas comparationes proponit Philosophus in hoc capite decimo, quod est vltimum caput eiusdem tractatus: nàm, & comparat incontinentiam cum prudentia: & etiam comparat species incontinentiæ inter se. Et circa hoc tria præcipuè efficit. Primo enim comparando incontinentiam ad prudentiam, ostendit, & demonstrat, incontinentiam, & prudentiam non posse simul compati in eodem subiecto. Secundo declarat, quomodo se habeat incontinentia respectu prudentiæ, aut scientiæ. Et tandem tertio confert inter se incontinentiam temeritatis, & incontinentiam infirmitatis, de quibus etiam aliqualem sermonem instituit in calce capitis præcedentis. Et manifestat, quæ illarum incontinentiarum sit insanabilior, & peior. Et hæc de hoc capite decimo in summa.

PRIMA PARS.

IN PRIMA Quidem parte dicit Philosophus: *At qui neque fieri potest, vt idem sit prudens, atque incontinens simul. Est enim demonstratum, prudentem simul, & more studiosum eundem esse. Præterea non solum ex eo quia scit, prudens est; sed ex eo etiam; quia idoneus est ad agendum. At incontinens non est idoneus ad agendum. Habilem autem nihil prohibet esse incontinentem. Qua propter, & interdum nonulli prudentes esse videntur, atque incontinentes: quia differt habilitas à prudentia eo modo, quem supra diximus. Et sunt ratione quidem propinqua, electione vero diuersa.*

IN Hoc textu statuit Philosophus sequentem conclusionem: incontinentia, & prudentia nullo modo possunt compati in eodem subiecto; ita vt idem homo sit simul incontinens, & prudens. Et hanc conclusionem sic propositam probat primo Philosophus hoc ratiocinio. Nullus incontinens est studiosus, seu virtuosus. Sed omnis prudens est virtuosus. Ergò nullus prudens potest esse incontinens. Vel alio modo: nullus incontinens potest esse prudens. Ac per consequens, incontinentia, & prudentia non possunt simul compati in eodem subiecto.

SED Dices; quod licet ex hac ratione conuincatur, quod nullus incontinens, inquantum talis reduplicative, sit prudens; tamen non conuincitur, quod identice non concurrant sub diuersis rationibus in eodem subiecto, incontinentia, & prudentia. Ad eum modum, quo nullus fortis, inquantum talis, est formaliter iustus; & tamen hoc non tollit, quod identice concurrant in eodem subiecto iustitia, & fortitudo. Et similiter nullus iustus, inquantum iustus formaliter est temperatus, nec temperatus reduplicative, vt talis, est continens, liberalis, aut mansuetus. Et tamen identice possunt optime concurrere in eodem subiecto, iustitia, temperantia, continentia, mansuetudo, liberalitas, & cæteræ aliæ virtutes. Ergò similiter quanvis ex eo quod incontinentia non sit virtus prudentiæ, nec incontinens habeat esse studiosum prudentis reduplicativè: & ex hoc probetur bene, quod formaliter distinguantur; tamen non infertur, quod simultaneè non possint coincidere in eodem subiecto.

SED Contra hoc est: quià ea, quæ inter se fundant non solum formalem distinctionem, verum etiam repugnantiam, nec possunt habere identitatem formalem, nec in eodem subiecto possunt simul compati. Sed incontinentia, & prudentia non solum differunt formaliter, sicut reliquæ virtutes relatæ; verum etiam inter se fundant repugnantiam. Ergò non solum reduplicativè, inquantum tales, non identificantur, sed etiam respectu eiusdem subiecti sunt incompatibiles. Maior constat inductione facta inter omnia extrema repugnantia. Calor enim, & frigus, & albedo, & nigredo non solum non identificantur, sed nec in eodem subiecto possunt simul concurrere: quia inter se fundant repugnantiam, & sic de cæteris. Ergò certa est maior. Et minorem probo, vbicunque datur contrarietas, datur etiam repugnantia, & incompatibilitas. Sed incontinentia, & prudentia habent

inter se contrarietatem. Ergò incontinentia, & prudentia non solum differunt formaliter; verum etiam fundant inter se repugnantiam. Maior patet, quià contrarietas est quoddam genus repugnantiæ. Et minorem probo: prudentia ex se, & per se, exigit, quod omnia opera humana debeant exerceri, seu quod exerceantur conformiter ad rectam rationem; incontinentia autem per se exigit operari, & per se operatur prosequendo excessivas delectationes sensibiles contra dictamen rectæ rationis. Sed in hoc apparet, & vere datur manifesta contrarietas. Ergò, prudentia, & incontinentia, habent manifestam contrarietatem, & repugnantiam inter se; & consequenter, non possunt compati simul in eodem subiecto.

SED Dices: quod licet prudentia, & incontinentia contrarientur, secundum exigentias, quas habent; vna, scilicet prudentia ad operandum semper conformiter ad rectam rationem: & alia, nempe incontinentia ad operandum contra eandem rationem rectam; tamen talis contrarietas solum est radicalis, seu in actu primo: non autem est formalis; & quantum ad exercitium operationum, & ideò non obstat ad hoc, vt simul compatiantur. Quia attendendo ad contrarietatem radicalem, & secundum exigentias, multa contraria reperiuntur, quæ simul compatiantur. Nàm in quolibet mixto naturalitèr concurrunt, & reperiuntur quatuor primæ qualitates elementorum, quæ inter se fundant veram, & rigorosam contrarietatem; & tamen quia illa contrarietas, quæ datur inter tales qualitates, non est contrarietas completa, perfecta, & consumata, seu in actu secundo. Sed solum est contrarietas, quasi in actu primo, initiativa, & in potentia; ideò compatiuntur omnes quatuor prædictæ qualitates primæ simul in eodem subiecto, quando sunt in gradibus remissis. Ergò idem potest similiter dici de prudentia, & incontinentia.

SED Contra hoc est: quia prudentia, & incontinentia habent contrarietatem in actu secundo, fundantem absolutam repugnantiam, & incompatibilitatem. Ergò licet contraria initiativa, seu in actu primo possint simul compati in eodem subiecto; tamen prudentia, & incontinentia non possunt compati. Antecedens probo; ea, quæ in actu secundo habent effectus formales contrarios; habent in actu secundo contrarietatem fundantem absolutam repugnantiam, & incompatibilitatem. Sed prudentia, & incontinentia in actu secundo habent effectus formales contrarios. Ergò habent in actu secundo contrarietatem fundantem absolutam repugnantiam, & incompatibilitatem. Maior constat; quia effectus formalis attinet ad ipsam entitatem causæ formalis; & sic si in actu secundo dantur effectus formales contrarij; etiam ipsæ formæ causantes tales effectus habebunt similem contrarietatem. Et minorem probo; prudentia habitualis existens in quolibet subiecto, habet constituere formaliter illud bonum inesse morali; quia prudens intra genus moris est formaliter studiosus, & virtuosus. Incontinentia vero efficit formalitèr, & moraliter subiectum, cui inest pravum: quia incontinens est vitiosus, & pravus. Sed bonũ, & malũ sunt propriè, & in rigore contraria. Ergò si prudentia, & continentia habent in actu secundo causare effectus formales contrarios, secundum bonum, & malum, inter se fundant absolutam repugnantiam; ita vt non possint simul compati in eodem subiecto.

SED Dices, quod quanvis incontinentia, & prudentia habeant formaliter in actu secundo præstare subiecto; vna, nempè prudentia, quod sit bonum moraliter, & altera, scilicet incontinentia, quod sit moraliter malum; tamen hoc non est secundum eandem rationem, sed secundum rationes diversas; & ideò non habent propriam contrarietatem ad fundendãm incomparibilitatem; sed tantum habent contrarietatem in acceptione lata permittentem quod sint simul in eodem subiecto.

SED Contra hoc est; quia prudentia, & continentia taliter se habent, quod prudentia constituit hominem habentem illam bonum moraliter simpliciter: incontinentia autem efficit illum malum moraliter simpliciter. Sed bonũ simplicitèr, & malum simile scilicet simpliciter tale intra eandem lineam sunt simpliciter contraria; & incompatibilia. Ergo prudentia, & incontinentia, taliter inter se repugnans, quod sunt incompatibilia. Cætera constant; & maiorem sic ostendo, prudentia propriè, & simplicitèr dicta, est illa, quæ investigat; iudicat, seu consiliatur, & dirigit circà vltimũ finem totius humanæ vitę; assequendo, dictando, & dirigendo omnia

agibi-

agibilia circa talem finem. Sed in hoc datur absolutè, & simpliciter bonū morale. Ergò prudentia constituit bonū simpliciter intra lineam moralē. Deinde incōtinentia efficit simpliciter talem, & simpliciter vitiosum. Sed incontinens simpliciter, & simpliciter vitiosus, in linea morali est simpliciter malus: cum vitium intra talem lineam sit de genere pravorū. Ergò prudentia habet, quod constituat bonum simpliciter, & formaliter, & incontinentia, quod faciat simpliciter malum intra genus moris. Sed bonum, & malum simpliciter intra eandem lineam sunt incompatibilia. Ergò incontinentia, & prudentia taliter adversantur, seu opponuntur, quod fundant inter se incompatibilitatem. Ac per consequens, non possunt simul dari, seu existere in eodem subiecto.

SED Dices adhuc, quod admisso, & non concesso, quod prudentia constituat hominem habētem illam, bonum simpliciter; & incontinentia constituat malum simpliciter secundum eandem rationem moralem; tamen hoc non sufficit ad fundandam incompatibilitatem inter prædicta extrema. Nàm talis contrarietas pertinet ad diversas partes, seu potentias, quæ habent rationem diversorum subiectorum: & non est inconveniens, quod secundum diversas partes, aut subiecta, contraria, quantunvis magna; & quantunvis repugnantia, simul cōpatiantur in eodem toto. Nàm calor vt sex, & frigus vt sex sunt contraria stricta, & rigorosa; & tamen in eodem composito secundum diversas partes compatiuntur. Nàm si vnus, & idem homo aplicet manum vnam ad nivem, & aliam ad ignem, poterit in vna habere calorem vt sex; & in altera frigiditatem vt sex. Et similiter nigredo, & albedo inter se sunt simpliciter contrariæ, & tamen secundum diversas partes reperiuntur in eodem ethiope. Et in alijs quam pluribus hominibus, animalibus, & rebus insensibilibus. Ergò cum prudentia pertineat ad lineam, seu partem intellectivam; & incontinentia versans circa delectationes sensuales appetitus concupiscibilis, pertineat ad lineam appetitivam; poterunt optimè componi, & compari in eodem homine.

SED Contra hoc sic insurgo. Nàm ea, quæ respectu eiusdem lineæ seu eiusdem partis subiecti habent repugnātiam, & rigorosam contrarietatem, sunt absolutè incompatibilia. Sed prudentia, & incontinentia, eo ipso quod existerēt in eodem homine haberent rigorosam contrarietatem respectu eiusdem partis, & potentiæ. Ergò incontinentia, & prudentia respectu eiusdem compositi taliter contrariantur; quod nunquam possunt simul compati in eodem homine. Maior ex dictis liquet, & minorem probo: incontinentia, & prudentia eo ipso, quod existunt in eodem homine, exigunt rationem, seu intellectum absolutè, & simpliciter rectum: nàm eo ipso, quod intellectus non sit absolutè, & simpliciter rectus, non datur, nec potest admitti propria, & perfecta prudentia. Et etiam exigunt intellectum absolutè, & simpliciter pravum; quia incontinentia non potest propriè dari, nec imputari absque eo, quod detur aliquis defectus, aut dictamen defectuosum in intellectu, per quod intellectus, seu ratio habeant esse pravum simpliciter. Sed bonum, & malum respectu eiusdem intellectus, seu rationis sunt contraria rigorosa attinentia ad eandem partem, aut subiectum. Ergò eo ipso, quod prudentia, & continentia existerent in eodem homine, haberent rigorosam contrarietatem respectu eiusdem potentiæ, seu subiecti.

SED Dices deinde, quod nunquam incontinentia præsupponit aliquam rationem pravam, aut defectum in intellectu, ad quem sequatur; immò potius præsupponendo absolute rectam scientiam, & perfectam cognitionem dictantem concupiscentias vehementes esse fugiendas, & odio habendas, contemnit, & vincit talem cognitionem, & prosequitur pravas delectationes. Quare intra ipsam rationem nullam contrarietatem fundat incontinentia cum prudentia, nec habent repugnantiam circa eandem partem; ob quod possunt optime simul compati, & existere in eodem homine.

SED Contra hoc est; quià incontinentia necessariò debet præsupponere aliquod dictamen defectuosum in intellectu. Ergò respectu eiusdem intellectus, seu in ordine ad eandem rationem fundat contrarietatem cum prudentia. Antecedens probo, incontinentia, cum sit actus pravus, & moraliter culpabilis, debet esse voluntaria. Sed si non supponeret aliquam cognitionem, aut dictamen defectuosum in intellectu, non posset esse voluntaria. Ergò incontinentia præcisè debet supponere in intellectu aliquod dictamen, seu cognitionem defectuosam. Maior constat,

& minorem probo ; voluntarium eſt illud, quod procedit à principio intrinſeco, ſeu à voluntate cum cognitione præſuppoſita ; vnde ad omne voluntarium debet præſupponi aliqua cognitio, ad quam tale voluntarium ſequatur, & per quam reguletur. Sed in voluntarium attinens ad incontinentiam non poteſt ſequi ad rationem aliquam, ſeu dictamen illius rectum ; cum ſit voluntarium pravum. Ergò ad hoc vt incontinentia ſit voluntaria, præciſsè debet ſupponere aliquod dictamen, aut cognitionem defectuoſam in intellectu. Et ſic quantum ad eandem partem fundat contrarietatem cum prudentia ; quarè non poteſt compati cum illa in eodem homine.

SED Dices denique; quod licet incontinentia ſupponat aliquam cognitionem defectuoſam : tamen quia talis cognitio non eſt clara, & procedens ab intellectu modo quieto, & connaturali, ſed vt perturbato, obſcurato, & extracto à ſuo ſtatu, & connaturali ordine, non eſt cognitio prava, & defectuoſa ſimpliciter ; ſed ſolum ſecundum quid ; & ideò non fundat repugnantiam, & incompatibilitatem cum rectitudine, & bonitate, ſeu cum eſſe virtuoſo ſimpliciter, quod præſtat prudentia. Quià extrema, quæ inter ſe fundant contrarietatem, & incompatibilitatem ſecundum eſſe, ſeu ſtatum ſimpliciter ; ſi vnum illorum extremorum concurrat ſimpliciter, & alterum ſecundum quid; poſſunt compati; vt apparet in practico, & ſpeculativo reſpectu ſcientiarum inferioris ordinis, quę in ſtatu ſimpliciter, & abſoluto non poſſunt compati; ita vt eadem ſcientia ordinis inferioris ſit ſimpliciter practica, & ſimpliciter ſpeculativa; & tamen quælibet earum poteſt vtrunque includere; dum modo vnum conveniat ſimpliciter, & alterum ſecundum quid. Et etiam calor intenſus habens eſſe quaſi ſimpliciter, & ſimilis frigiditas non poſſunt ſimul compati ; & tamen ſi vna dictarum qualitatum ſit intenſa, & quaſi in ſtatu ſimpliciter, & altera ſit remiſſa, ſeu in ſtatu ſecundum quid compatiuntur. Et adhunc modum idem poterit contingere in incontinentia, & prudentia ; taliter quod ſimul compatiantur in eodem homine.

SED Contra hoc ſic inſurgo ; imprimis quià cognitio, ſeu dictamen, ad quod ſequitur incontinentia, eſt ſimpliciter malum. Ergò ſi malum ſimpliciter non poteſt compati in eodem intellectu cum bonitate ſimpliciter, quam præſtat prudentia ; incontinentia, & prudentia non poſſunt ſimul compati in eodem ſubiecto. Antecedens probo ; illa cognitio, ſeu dictamen defectuoſum eſt per ſe cauſa voluntarij pertinentis ad incontinentiam, quod cum ſit peccatum, eſt ſimpliciter malum. Et conſequenter, non poteſt ſimul compati cum bonitate ſimpliciter, quam cauſat, ſeu præſtat intellectui prudentia, nec poteſt eſſe ſimul cum illa.

SECVNDO ; Quià illud eſſe ſecundum quid, quod neceſſario deſtruit eſſe ſimpliciter alterius extremi, non poteſt compati cum illo eſſe ſimpliciter, quod neceſſario deſtruit. Sed dictamen defectuoſum, ad quod ſequitur incontinentia, etiam ſi ſit malum, ſolum ſecundum quid, neceſſario aufert, ſeu deſtruit bonitatem ſimpliciter prudentiæ. Ergò nullo modo poteſt compati cum ipſa prudentia. Maior patet, & minorem probo ; bonum ſimpliciter rationis, quod præſtat prudentia, debet eſſe ex omni capite ; quià bonum ſimpliciter debet eſſe ex integra cauſa. Sed illud dictamen defectuoſum præciſsè aufert, quod illa perfectio, quam præſtat prudentia intellectui, ſit ex omni capite, ſeu ex integra cauſa. Ergò illud dictamen defectuoſum, ad quod ſequitur incontinentia ; etiam ſi ſit malum ſecundum quid tantum, tamen neceſſario deſtruit bonitatem ſimpliciter, quam prudentia præſtat rationi : & ſic nullo modo poteſt compati cum prudentia.

PRÆTEREA Alia ratione probat Ariſtoteles idem aſſumptum Nàm prudentia non habet, quod ſit cognoſcitiva ſpeculativè præciſsè ; verum etiam practice, ob quod habet, quod ſit activa, ſeu præſtans aptitudinem, ſeu directionem ad agendum. Et ſic diffinit Philoſophus prudentiam in præcedenti libro ſexto capite 5. dicens; quod eſt habitus activus vera cum ratione. Vnde in præſenti argumentatur Ariſtoteles ſic ; omnis prudens, ratione prudentiæ, non ſolum eſt cognoſcitivus agendorum, ſed etiam eſt aptus, ſeu habilis ad illa agenda. Sed incontinens nec cognoſcit agenda, nec eſt aptus ad illa bene exercenda, ſeu operanda; ſicut attinet ad prudentem. Ergò incontinens non poteſt eſſe prudens; ita vt ſimul compatiantur in eodem ſubiecto incontinentia, & prudentia.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius ; nullum ſubiectum

poteſt

poteſt eſſe ſimul diſpoſitum, & determinatum ad recipiendas contrarias formas, vel cauſandos contrarios effectus; nulla enim materia poteſt eſſe vltimo diſpoſita ad recipiendas formas quaſi contrarias: quales ſunt forma ſubſtãtialis aquæ; & forma ignis; vel ad recipiendum calorem intenſum, & intenſam frigiditatem; nec agens aliquod poteſt eſſe completè conſtitutum ad operandum per ſe effectus contrarios. Eadem enim voluntas, quanvis radicaliter, & quaſi ſecundũ ſe ſumpta ſit indifferens ad amandum, & odio habendum; tamen dum habet complementum, quod præſtat habitus in ordine ad amandum, non poteſt ſimul habere ſimilè complementum contrarium per alium habitum oppoſitum, in ordine ad habendum hodio. Sed prudentia determinat, & vltimo diſponit ad rectè cognoſcendum, & rectè agendum in omni materia: & etiam incontinentia diſponit, & vltimo determinat ad malè agendum, ſaltim in aliqua materia; videlicet circà delectationes concupiſcentiæ. Ergò duo prædicti habitus, nempe prudentia, & incontinentia poſſunt ſimul compati in eodem ſubiecto, ſeu in eodem homine.

CONFIRMATVR Secundo; prudentia enim propriè, & ſimpliciter dicta habet, quod ſit benè inquiſitiva: & iudicativa, ſeu benè conſiliativa, & bene executiva, ob quod includit varios habitus ad benè inquirendum, ſeu conſulẽdum &, bene exequẽdum, vt oſtendimus in præſenti libro ſexto. Sed incontinens non eſt benè conſiliativus, nec benè iudicativus, nec bene executivus; nec dum eſt incontinens, id poteſt habere. Ergò incontinens nullo modo poteſt conſervare prudentiam, ita vt vere; & proprie ſit prudens.

SED Dices, quod licet in tempore, in quo durat exercitium, ſeu actus ſecundus incontinentiæ, non poſsit dari exercitium prudentiæ; quia tunc propter vehementiam paſsionum ratio obnubilatur, ſeu obſcuratur: obquod non poteſt actualiter conſultare, iudicare, & præcipere rectè; tamen non ex eo impeditur, quod tunc detur habitus prudentiæ ſuſpenſus à ſua propria, vel à ſuis proprijs operationibus. Vnde ex poſita probatione non convincitur, quod continentia, & prudentia non poſsint eſſe ſimul.

SED Contra hoc eſt; quia poſsita incontinentia, ſive actuali, ſivè habituali, non remanet locus ad conſervationem, ſeu exiſtentiam prudentiæ actualis, nec habitualis in eodem ſubiecto. Ergò quomodocunque accipiatur, ſeu detur in aliquo ſubiecto incontinentia, non poteſt cum prudentia compati. Antecedens probo; nam imprimis non remanet locus ad prudentiam actualem, ſeu ad actũ, & exercitium prudentiæ; vt admittit, & fatetur ſolutio tradita. Deinde non ad prudentiam habitualem; quià prudentia habitualis complet, & determinat vltimo intellectum vniverſaliter ad omne verum practicum cognoſcendum: & in ſingulari ad omne opus agendum. Sed poſsita quacunque incontinentia, ſivè habituali, ſive actuali, non manet intellectus vltimo diſpoſitus ad prædicta. Ergò nec poteſt conſervari prudentia habitualis.

SECVNDO Quià vt ſuprà dicebamus, per habitum prudentiæ efficitur homo habens illum, ſtudioſus, ſeu bonus, & virtuoſus ſimpliciter. Sed poſsita quacunque incontinentia, ſivè actuali, ſivè habituali, non remanet homo ſimpliciter bonus; ſtudioſus, aut virtuoſus. Ergò nec habitus prudentiæ propriæ, & ſimpliciter dictæ poteſt remanere cum aliqua incontinentia.

TERTIO. Quia cum prudentia habitualis ex ſe habeat determinare medium omnibus virtutibus moralibus; ita vt omnes habitus, diſpoſitiones, & operationes morales habeant, & obſervent medium conformiter ad determinationem prudentiæ, vt docet Angelicus Præceptor 2.2. quæſtione 47. articulo 7. prudentia habitualis connectitur cum omnibus habitibus, & diſpoſitionibus moralibus conſiſtentibus in medio; ita vt nec prudentia poſsit dari ſinè omnibus prædictis habitibus, & diſpoſitionibus, nec aliquis habitus, aut diſpoſitio poſsit dari ſinè prudentia. Sed vnus ex habitibus, ſeu diſpoſitionibus moralibus conſiſtentibus in medio eſt continentia, vt oſtendimus cum Ariſtotele in expoſitione præcedentis capitis. Ergò prudentia habitualis non poteſt eſſe ſinè continentia. Sed poſita incontinentia, nõ poteſt permanere continentia: cum continentia, & incontinentia ſint directè contraria. Ergo nec poteſt permanere prudentia habitualis.

CONFIRMATVR Hoc, ex doctrina, quam habet Divus Ambroſius libro quarto in Lucam capite ſexto, vbi ſuper illud; *Beati pauperes ſpiritu*, dicit quod

quod virtutes ita sunt sibi connexæ, & concatenatæ, vt qui vnam habet, omnes habere videatur. Ergò prudentia: cum sit vera virtus, & à qua omnes habent dependentiam, nõ est absque omnibus moralibus virtutibus. Sed continentia habet rationem virtutis moralis. Ergò prudentia non potest esse sine continentia. Sed continentia, & incontinentia non possunt simul compati in eodem homine. Ergò nec prudentia, & incontinentia.

CONFIRMATVR Secundo ex doctrina Divi Augustini, libro sexto de Trinitate, capite 4. vbi ait: quod virtutes, quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem. Sed prudẽtia, & continentia sunt virtutes morales existentes in animo humano. Ergò non separantur ab invicem. Et sic nec continentia potest esse sine prudentia, nec prudentia sine continentia. Sed eo ipso, quod in aliquo subiecto adsit incontinentia, non potest in eodem subiecto dari continentia. Ergò nec potest dari prudentia. Et sic non possunt simul compati prudẽtia, & incontinentia.

CONFIRMATVR Tertio ex doctrina D. Gregorij, libro 22. Moralium, capite 1. vbi inquit; quod vna virtus sine alijs aut omninò est nulla, aut imperfecta. Ergò virtus moralis perfecta non potest existere in vno subiecto, quin simul adsint, & insint omnes in eodem subiecto. Sed prudentia est perfectissima virtus moralis; & etiam continentia habet rationem virtutis attinentis ad eandem lineam. Ergò prudentia non potest esse sinè continentia. Sed continentia non potest compati cum incontinentia. Ergò nec prudentia potest componi cum incontinentia.

DENIQVE Idem assumptum potest adhuc comprobari, & confirmari ex doctrina, & authoritate Tullij, libro secundo Tusculanarum quæstionum; vbi ait: quod si confessus est, te non habere vnam virtutem, nullam necesse est, te habiturum: ostendens vnam virtutem moralem sine alijs non posse componi. Ergò nec prudentia sinè continentia. Et cum continentia non possit simul compati in eodem subiecto cum incontinentia; etiam prudentia, & incontinentia in eodem subiecto non possunt componi.

SED Dices, quod licet verum sit, vt authoritates adductæ suadent, & latè & exprofesso docet, & probat Aristoteles in præcedenti libro sexto, capite 13. quod prudentia, & reliquæ virtutes morales ita connectuntur, vt vna sine alijs existere nequeat: tamen ex hoc non sequitur, quod prudentia, & reliquæ virtutes non possint esse sinè continentia: quia continentia non videtur habere propriè rationem virtutis moralis: quatè cæteræ morales virtutes possunt sine continentia dari. Et sic quamvis continentia habeat contrarietatem, & fundet incompatibilitatem cum incontinentia; exinde non infertur, quod aliæ virtutes habeant eandem incompatibilitatem, nec impeditur, quod prudentia, & incontinentia compatiantur.

SED Contra hoc est: nàm imprimis continentia est verè, & perfectè habitus virtuosus, vt superius ostendimus. Et deinde quamvis non esset habitus virtuosus, seu propriè, & rigorosè virtus, sicut reliquæ morales virtutes habentes rationem habitus; tamen secundũ quod virtus dicitur in ampliori acceptione de habitu, & dispositione, habet rigorosam rationem virtutis; cum constituat veram, & strictam mediocritatem existentem inter duo extrema vitiosa, quorum alterum repugnat illi per excessum, & alterum per defectum; vt docet Philosophus in secunda parte præcedentis capitis noni, & latè ostendimus in commentarijs eiusdem capitis. Ergò continentia etiam fundat connexionem cum prudentia, & reliquis virtutibus; ita vt virtutes perfectæ non possint esse sinè illa. Sed eo ipso, quod continentia reperiatur in aliquo subiecto non potest in eodem subiecto compati incontinentia. Ergò incontinentia non potest coexistere cum prudentia, aut aliqua alia virtute morali in eodem subiecto.

SED Contra propositam conclusionem Aristotelis, & probationes pro ea adductas possunt proponi aliqua argumenta. Et primo arguitur. Prudentia declaratur, & agnoscitur per operationes proprias illius; ita vt vbi inveniuntur, aut experiuntur operationes propriæ prudentiæ; ibi legitimè iudicetur, & affirmetur esse prudentiam. Sed operationes prudentiæ reperiuntur in incontinenti. Ergò in eodem subiecto possunt reperiri prudentia, & incontinentia. Maior patet, & minorem probo; operationes propriæ prudentiæ sunt consiliari, iudicare, & benè præcipere de agendis. Sed in pluribus incontinentibus reperitur, quod benè consultent, iudicent, & præ-

cipiunt

cipiant circà agenda. Ergò operationes prudentiæ reperiuntur in incontinenti, & etiam debet reperiri prudentia; ità vt prudentia, & incontinentia sint simul in eodem subiecto, seu in eodem homine.

SECVNDO Nàm denominatio filiorum huius sæculi proprius adaptatur hominibus incontinentibus, quàm virtuosis. Sed filij huius sæculi sunt valdè prudentes, seu habent magnam prudentiã. Ergò incontinentes possunt esse prudentes. Maiorem sic ostendo: nam vt exponit Angelicus Magister; nomine filiorũ huius sæculi, in Sacris Litteris intelliguntur peccatores, sed ratio peccatoris proprius cõpetit incontinentibus, quàm virtuosis. Ergò etiã denominatio filiorũ huius sæculi magis convenit incontinẽtibus, quàm virtuosis. Et minorẽ probo, ex illo Lucæ capite 16 vbi Evangelista ait: *Quod filij huius sæculi prudentiores filijs lucis in generatione sua sunt.* Ergò filij huius sæculi, seu incontinentes habent magnam prudentiam. Et consequenter prudentia, & incontinentia simul compatiuntur in eodem subiecto.

TERTIO. Ea enim, quæ nobis insunt à naturâ, compatiuntur cum incontinentia: quia incontinentia non destruit aliquod ex principijs naturalibus; immò potius maximè adhæret naturæ in prosequendo delectationes naturales. Sed prudentia inest hominibus à natura. Ergò prudentia compatitur, optimè in eodem subiecto cum incontinentia. Maior constat, & minorem probo ex doctrina quam tradit Aristoteles in superiori libro sexto capite vndecimo; vbi assignãs differentiam inter ea, quæ pertinent ad sapientiam, seu ad habitus speculativos, & quæ pertinent ad lineam activam intellectivam, qualis est prudentia dicit: quod ea, quæ pertinent ad sapientiam, nõ sunt indicta à natura, sed quæ pertinent ad prudentiam, vt sunt synesis, & gnome. Ergò secundum doctrinam Aristotelis prudentia inest hominibus à natura. Et consequenter; compatitur cum incontinentia.

ET Confirmatur hoc: variatio ætatum, seu transitus ab infantia ad pueritiam; à pueritia ad iuventutem, & à iuventute ad senectutem, est ab ipsa natura. Sed prudentia consequitur variationem ætatum. Ergò prudentia habet esse à natura. Maior constat. Et minorẽ suadetur ex illo Iob 12. *In antiquis est sapientia; & in multo tempore prudentia.* Ergò prudentia consequitur rationem ætatum, & habet esse a natura. Sed ea, quæ habẽt esse à natura compatiuntur cum incontinentia. Ergò prudentia compatitur cum incontinentia; & sic possunt simul existere.

CONFIRMATVR Secundo: nam prudentia videtur magis propria, & magis connexa cum natura humana, quã cum naturis aliorum animalium. Sed aliqua animalia bruta habent suas naturales prudentias, vt docet Aristoteles libro octavo de Historia Animalum capite 10. & libro nono capite quinto, & sexto, & apparet etiam in formicis, vulpibus, apibus; & alijs similibus animalibus. Ergò prudentia convenit hominibus naturaliter, & sic poterit compati cùm incontinentia.

QVARTO Arguitur. Ratio, ob quam prudentia non potest compati cum incontinentia, est; quia prudentia connectitur cùm cæteris virtutibus, & dispositionibus virtuosis, àc per consequens connectitur cum continentia, quæ est incompatibilis cum incontinentia. Sed hæc ratio est nulla. Ergò etiam conclusio, quæ in ea nititur est falsa. Minor probatur, optimè stat, quod adquiratur prudentia, & quælibet alia virtus moralis seorsim, & independenter à quacunque alia, seu absque eo quod aliqua alia adquiratur. Ergò falsum est, quod prudẽtia, & cæteræ aliæ virtutes, & dispositiones virtuosæ, taliter connectantur, quod non possit dari vna sinè alia. Antecedens probo, omnes enim virtutes, tam morales, quam intellectuales comparantur, seu adquiruntur per assuefactionem; hoc est, frequentatione similium actuum humanorum, vt docet, & probat Aristoteles in superiori libro 2. capite 1. sed stat optimè, quod multiplicentur, seu repetantur, & frequẽtentur actus vnius virtutis, & non alterius; nempe actus temperantiæ; quin multiplicentur actus fortitudinis, & actus liberalitatis, quin multiplicentur actus magnificentiæ. Ergò optimè etiam stat, quod vna virtus adquiratur sinè altera; & sic prudentia non videtur connecti cum alijs virtutibus, & dispositionibus virtuosis: ita vt vna, non possit esse sine alia, & sic poterit dari prudentia sinè continentia, existens simul cum incontinentia.

CONFIRMATVR; Quia magnanimitas, & magnificentia sunt veræ virtutes morales. Sed stat benè, quod aliquis habeat reliquas virtutes morales, abs-

absque eo quod habeat magnificentiam, aut magnanimitatem. Ergò virtutes morales non connectuntur taliter, quod non possit esse vna sinè alia. Maior est certa, & minorem probo; nam ille, qui est dignus parvis honoribus, & illis est contentus secundum honestatẽ virtutis philotimiæ, potest habere alias virtutes morales, & non magnanimitatem, vt constat ex his, quæ docet Aristoteles in superiori libro 4. capite 3. & 4. & etiam inops potest habere alias quam plures virtutes morales; nempe temperantiæ; fortitudinis, & mansuetudinis. Et non potest habere magnificentiam: quià cum magnificentia versetur, & exerceatur in magnis sumptibus, vt docet Aristoteles vbi supra capite secundo, & pauper non habeat possibilitatem ad magnos sumptus efficiendos; ideò quànvis habeat reliquas virtutes morales, nõ potest habere magnificentiam. Ergò virtutes morales non connectuntur taliter, quod vna non possit esse sine alijs, Et sic prudentia poterit dari absque continentia, & compati simul cum incontinentia in eodem subiecto.

CONFIRMATVR Secundo; sicut enim se habent virtutes morales in parte sensitiva circà rectificationem appetituum sensibilium; ita se habent virtutes intellectuales in parte intellectiva circà rectificationẽ intellectus. Sed virtutes intellectuales in ordine ad rectificandum; seu perficiendum intellectum; taliter se habent; quòd potest esse vna sinè alia; nempe scientia sine sapientia; & vna scientia sinè alia; & ars absque sciẽtia, & sapientia. Ergò etiam in parte appetitiva sensitiva poterit dari aliqua virtus moralis sinè alijs virtutibus, & prudentia cum incontinentia.

CONFIRMATVR Tertio; sicut se habet prudentia circà agibilia in ordine ad virtutes morales dirigendas, sic exterius se habet ars respectu factibiliũ. Sed in ordine ad factibilia stat benè, quod aliquis habeat artem circà vnam materiam, & non habeat artẽ circà aliam vt apparet discurrendo inductivè per omnes artifices. Ergò etiam potest stare, quod aliquis habeat prudentiam circa materiam vnius virtutis, & non circà materiam aliarum; & sic poterit habere prudentiam, absque eo quod habeat cæteras alias virtutes; seu absque eo, quod habeat continentiam componendo simul incontinentiam cum prudentia.

DENIQVE Arguitur; inter omnes alias virtutes humanas perficientes partem sensualem, seu incomparatione ad illas, maior, excellentior, seu supponens excellentiam, & ornatum reliquarum virtutum, est fides, quàm prudentia, vt constat ex comparatione, quam efficit Apostolus 1. ad Corinthios capite 13. *Nunc manet fides, spes, charitas.* Sed fides potest esse sinè alijs virtutibus; immò, & potest esse simul cum incontinẽtia; quià non ex eo, quod homo fidelis sit incontinens amittit fidem, seu efficitur infidelis. Ergò etiam prudentia poterit esse sine alijs virtutibus moralibus, & compati cùm incontinentia.

PRO Solutione primi, & secundi argumenti animadvertendum occurrit ex Angelico Parente, & Magistro 2. 2. quæstione 47. articulo 13. in corpore. Prudentiã variashabere acceptiones, quę ad tres præcipuas reducuntur; nàm primo datur quædam prudentia falsa, & methaphoricè, seu per similitudinẽ dicta, quæ consistit in accomoda, seu accomodata dispositione eorum, quæ propter malum finem sunt agenda. Sicut latro astutus, qui ad latrocinia exequenda cognoscit vias, & callidè disponit media, dicitur bonus, & prudens latro, per methaphoram; quià cum ad prudentiam pertineat consulere, iudicare, & præcipere media in ordine ad finem; & peccatores astuti, seu ingenioſi obſervent hunc modum; ideo dicuntur prudentes. Sed huiusmodi prudentia est impropria, & pessima, de qua verificatur dictum Apostoli ad Romanos capite 8. *Prudentia carnis mors est.*

SECVNDA Autem prudentia est illa, quæ disponit, & ordinat rectè media ad bonum finem; sed habet esse incompletum; quià deest ei aliquod ex requisitis ad perfectam rationem prudentiæ; vt est ordinatio vniversalis circà vltimum finem totius humanæ vitæ, ad quem debent dirigi, tanquam media omnes humanæ actiones; vel deficit recta consultatio, aut rectum iudicium; vel efficax præceptum. Et quomodocunque deficiat aliquid ex his, quæ necessariò exiguntur; defficit perfecta ratio prudentię, & quanvis talis prudentia non sit iniqua; tamen non est perfecta.

TERTIA Autem acceptio prudentiæ est de illa prudentia, quæ verè perfectè, & complete consiliatur, iudicat, & præcipit de omnibus agendis vniversaliter

ſaliter pertinentibus ad vltimum finem vitæ humanæ. Et hæc eſt vera, & perfecta prudentia, de qua in præſenti eſt ſermo; & de qua aſſerimus cum Ariſtotele, non poſſe compati cum incontinentia.

ET Secundum hanc animadverſionem, & doctrinam reſpondetur ad primum argumentum, quod actus prudentiæ verè, & propriè dictæ, ſunt cõſulere, iudicare, & præcipere, ſed non quomodocunque, ſed perfectè, & vniverſaliter circà omnia pertinentia ad finem vltimum vitæ humanæ. Et cum incontinens quanvis poſsit prudenter ſe habere primo, vel ſecundo modo; tamen nunquam perveniat ad hvnc tertium modum; quia ad illum obſtat ipſa incontinentia. Ideò loquendo de perfecta prudentia non cõvincit argumentum; quod poſsit compati cum incontinentia. Sed ſolum probat de prudentia prava primæ acceptionis, vel de imperfecta prudentia attinente ad ſecundam acceptionem.

ET Ex hoc ad ſecundum facilè reſpondetur, quod filij huius ſeculi; ideſt, peccatores, & incontinentes ſunt prudentiores, quàm virtuoſi, loquendo de prudentia prava in prima acceptione, non autem de prudentia perfecta tertiæ acceptionis, de qua eſt quæſtio præſens.

AD Tertium reſpondetur, quod in prudentia perfecta reperitur duplex habitudo, ſeu reſpectus; alius videlicet ad finem, qui eſt bonum rationis, & alius ad media, quæ ſunt omnia agenda modo humano. Et quando Ariſtoteles loco allegato in argumento dicit, quod ea, quæ pertinent ad prudentiam, habent eſſe à natura, loquitur de illis, quæ pertinent, quantum ad ordinationem ad finem, non autem ſecundum ordinationem ad media. Quia hæc ſunt magis libera; & ſecundum hanc rationem eſt valde ſeparabilis prudentia à ſubiecto, & non compatitur cum incontinentia.

ET Ad primam confirmationem reſpondetur, quod prudentia ſequitur, ſeu conſequitur ad ætates, ſeu ſpecialiter ad ſenectutem; non quidem tanquam propria paſsio, aut accidens purè naturale; cum clarè videamus, quod multi perveniunt ad vltimam ſenectutem, abſque eo quod in illis reſultet, aut adinveniatur prudentia, ſed dicitur, quod prudentia eſt in ſenectute propter experientiam: quia cum experientia multum conducat, & multum iuvet ad debitam ordinationem rerũ in finem, & in ſenectute detur longa rerum experientia; ideò dicitur in loco adducto Iob; quod in multo tempore eſt prudentia. Sed non ideò prudentia eſt naturalis, nec compatibilis cum incontinentia.

AD Secundam confirmationem reſpondetur, quod cum proprium ſit prudentiæ, ordinare media ad finem, & in aliquibus ſpeciebus brutorum animantium reperiatur, quod habeant determinatas vias, & media ad perveniendum ad finem; ideò dicuntur habere ſuas determinatas prudentias à natura. Et tales prudentias eſſe à natura, cognoſcitur, ex eo quod media, & viæ perveniendi ad finem ſunt eiuſdem rationis, & eodem modo attinguntur ab omnibus individuis cuiuslibet ſpeciei. At verò in hominibus diverſomodo reperitur ordinatio mediorum ad finem vltimum vitæ humanæ, & ſic talis ordinatio pertinens ad prudentiam non eſt naturalis, ſed ſubiecta poteſtati voluntatis. Vndè prudentia non ſe habet in hominibus, tanquam propria paſsio illorum, vel tanquam accidens naturale, ſed tanquam habitus, qui per contrarium expelli poteſt. Et ſic ſe habet prudentia perfecta reſpectu incontinentiæ.

AD Quartum argumentum reſpondetur, quod aliæ virtutes morales præter prudentiam poſſunt dupliciter conſiderari; ſcilicet vel ſecundum ſuam entitatem habitualem, prout in actu ſecundo informant realiter potentias, & qualificant illas; ad eum modum, quo calor calefaciendo per ſuammet entitatem ſuum ſubiectum illud qualificat, informat, & reddit calidum in actu ſecundo. Vel poſſunt conſiderari quaſi initiativè, & in actu primo, ſeu in potẽtia proxima. Et ſi primo modo conſiderẽtur verũ eſt, quod vt ſic virtutes adquirantur per frequentationem, ſeu repetitionem actuum humanorum ſimilium; & quod ſicut poſſunt frequentari actus attinẽtes ad vnam virtutem, & non exerceri actus reliquarum virtutũ; etiam quantũ ad ſuam entitatem conſumatã in actu ſecũdo; poterit dari prudẽtia, abſque eo quod dẽtur cæterę alię virtutes morales, & vna earum abſque alijs. Si verò conſiderẽtur virtutes ſecundo modo, videlicet quantum adeſſe initiativum, & actum primum, ſecundum præparationem animi; vt ſic non poteſt adquiri vna virtus; quin adquirantur cæterę aliæ: quia non poteſt adquiri virtus aliqua; quin detur recta ordinatio illius, & ſuorum actum in finem debi-

debitum: quià aliàs non haberet modum ordinandi virtuosum, nec esset vera virtus. Deinde debita ordinatio virtutis, & actuum, seu operationum suarum infinem non potest dari sinè prudentia, ad quam proprie pertinet dirigere, seu ordinare in finem. Et eo ipso, quod detur prudentia: cum ad illam proprijsime attineat vniversalis ordinatio omnium actuum humanorum ad finem, in qua vniversali ordinatione includuntur omnes actus omnium virtutum: & eo ipso, quod detur talis virtualis, & vniversalis ordinatio omnium actum humanorum infinem rectum, & debitum; dentur etiam in præparatione animi omnes virtutes: ideo non potest stare, quod adquiratur, complete, & perfectè vna virtus moralis, absque eo quod etiam adquiratur prudentia; nec potest stare, quod adquiratur prudentia: quin in actu primo, seu potentia proxima, & præparatione animi adquirantur omnes virtutes, & omnes dispositiones virtuosæ. Et cum incontinentia sit incompatibilis cũ continentia, adhuc existente in potentia proxima, seu in præparatione animi, quæ necessario hoc modo connectitur cum prudentia perfecta. Inde est, quod perfecta prudentia, & incontinentia nunquàm possunt compati simul in eodem subiecto.

AD Primam confirmationem respondetur ex dictis; quod licet verum sit, quod magnanimitas, & magnificentia possint ab esse à subiecto: inquo sunt reliquæ virtutes, quantum adesse completum, & entitativum in actu secundo informando realiter subiectum; & habendo exercitium circa propriam materiam; tamen non possunt separari ab alijs, quantum adesse inchoativum, & præparationem animi, & similiter quantum ad idem esse non potest deficere continentia à subiecto, in quo est perfecta prudentia. Ob quod perfecta prudentia, & continentia in eodem subiecto non possunt compati.

AD Secundam confirmationem respondetur; quod datur discrimen inter virtutes pertinentes ad partem intellectivam, & virtutes attinentes ad rectificationem partis sensualis appetitivæ, quantum ad hoc, quod virtutes intellectuales rectificantes, seu perficientes partem intellectivam, per se loquendo, non habent inter se subordinationem, seu ordinationem ad aliquam determinatum finem, in ordine ad quem dependeant ab aliqua determinata virtute, vt disponat media, & dirigat illa ad talem finem. Sed quælibet intellectualis virtus independenter ab alia habet suum determinatum finem, & ad illud per se habet suficienter dirigere media, seu omnes suas operationes; & sic quælibet independenter ab alia potest adquiri; à qua regula solet exceptuari intellectus principiorum, à quo alij habitus intellectuales dependent, & sinè quo adquiri non possunt. At vero virtutes morales habent inter se dependentiam ratione tertij; nempe ratione prudentiæ; quià per se omnes respiciunt vnum vltimum finem assequendum, qui est bonum rationis; ad quem ex sua natura respiciunt, seu per se sunt ordinatę: & quià ad assequendum illum non habent media determinata, sed necessario dependent à prudentia, tanquàm à determinante talia media; ideò in virtute prudentiæ necessario connectuntur; & non possunt virtutes morales adquiri sinè prudentia, nec prudentia potest haberi absque eo, quod omnes virtutes morales adquirantur saltim initiativè, seu in potentia proxima, & præparatione animi.

ET Ad tertiam confirmationem èx dictis facile respondetur, quod virtutes intellectuales non habent aliquam determinatam dependentiam à designata arte illas dirigente; & sic quælibet scientia potest haberi sinè alijs, excepta, Logica, quæ est necessaria simpliciter, saltim ad perfectam adquisitionem aliarum scientiarum. Et etiam quælibet ars potest adquiri, & haberi independenter ab alijs artibus. At verò in virtutibus moralibus; cum detur prædicta subordinatio, seu dependentia à prudentia, non possunt sinè prudentia adquiri, neque vna virtus sinè eo quod adquirantur omnes.

AD Quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; maior, & excellentior virtus est fides, quam prudentia, distinguo maiorem; quantũ adesse substantiale, seu attendendo ad obiectum, circa quod versatur, & ad specificationem, quam ab eo desumit, concedo maiorem. Omnibus modis, seu secundum omnem considerationem, nego maiorem. Et concessa minori, nego consequentiam. Quia quanvis fides excedat cæteras virtutes morales, & intellectuales in respiciendo superius obiectum, nempe Deum: tamen prudentia saltim secundum quid excedit fidem in ordinan-

nando, & præcipiendo actus reliquarum virtutum moralium. Et causam huius exceſſus aſsignat Angelicus Magiſter 2.2. quæſtione 47. articulo 13. in ſolutione ad ſecundum, nàm fides ſolum conſiſtit in cognitione; abſque eo quod in ſui ratione importet, ſeu dicat ordinem ad appetitũ rectum. Nam vt dicitur capite 2. Iacobi Apoſtoli: *Demones credunt, & contremiſcunt*; prudentia autem ex ſe dicit ordinem ad appetitum rectum: tum quia prudentia reſpicit pro principijs fines virtutum moralium, quæ cauſant rectitudinem in appetitu; tum quià prudentia eſt præceptiva illorum operum, quod non habet habitus fidei. Et ideò quanvis fides non connectatur cum virtutibus moralibus, & poſsit eſſe ſinè illis; tamen prudentia cum illis connectitur; & ſinè illis eſſe non poteſt, & nunquam valet exiſtere cum incontinentia in eodem ſubiecto. Et hæc de prima parte præſentis capitis decimi.

SECVNDA PARS.

IN Secunda autem parte dicit Ariſtoteles. *Nec incontinens ſe ſe habet vt is, qui ſcit, àc contemplatur, ſed vt is, qui dormit, aut eſt vinolentus, & ſponte ſua quidem agit. Scit enim quodam modo, & quid, & cuius gratia facit. Malignus tamen non eſt. Electio namque eſt bona. Quarè ſemimalignus eſt, & non iniuſtus. Non eſt enim inſidiator. Nàm ipſorum alter quidem non perſiſtit in ijs, quæ ſtatuit conſultando. Bilioſus atrabili, nec ad conſultandum omninò eſt aptus. Et ſimilis eſt igitur incontinens Ciuitati, quæ decernat quidem omnia, quæ ſunt agenda, & leges habeat bonas, ſed nõ vtatur eis, vt Anaxandrides facete dixit.*

VRS Conſultabat leges, quæ negligit almas.

MALIGNVS Autem Ciuitati, quæ legibus quidem vtatur, ſed prauis. Eſt autem continentia, atque incontinentia circa id, quod multitudinis exuperat habitum. Alter enim magis; alter minus perſiſtit: quàm plurimi poſſunt.

SVPPOSITO, Et ſtabilito in prima parte capitis, quod continentia, & prudentia non compatiuntur in eodem ſubiecto: in hac ſecunda parte, proponit, & declarat Ariſtoteles; quomodo inter ſe ſe habeant. Et dicit, quod incontinens habet aliquam conuenientiam cum prudente, & etiam habet aliquas differentias ab eo. Conuenit enim cum prudente in conſeruando rationem rectam; nam ſicut prudens habet rationem ſanam; & ſine læſione rationis operatur, etiam incontinens. Pro cuius maiori intelligentia poteſt reuocari in memoriam ea, quæ in præcedentibus capitibus diximus circà differentiam, quæ reperitur inter incontinentiam, & temperantiam in ordine ad rationem; quià intemperantia non ſolum quaſi ab extrinſeco perturbat, & obſcurat rationem per modum tranſeuntis; ſed permanenter eam vitiat, & corrumpit; ita vt ratio proponat intemperato vt bonum, actum intemperantiæ: ad hoc vt ex electione feratur in illum. Incontinentia autem quanvis obſcuret rationem tranſeunter, aut per modum diſpoſitionis, non tamen illam obſcurat per modum habitus cum omni rigore; ſed rationem rectam aliquo modo conſeruat; & quantũ ad hoc aliqualiter conuenit cum prudentia. Sed poſtea differunt prudens, & incontinens; primo in eo, quod prudens habet rationem claram, & ſolutam, ſeu expeditam, & expertem perturbationis; incontinens autem licet præſupponat rectam cognitionem, aut rationem ſaltim quantum ad principia vniuerſalia; tamen habet illam quaſi ligatam compedibus perturbationis. Et declarat Ariſtoteles hanc differentiam exemplis. Et dicit: quod prudens reſpectu rectæ rationis, quandò operatur, ſe habet, tanquàm qui eſt ſciens & actualitèr contemplans: incontinens verò ſe habet tanquam dormiens, aut ebrius.

SED Ex hoc diſcrimine, & exemplo, quo illud declarat Philoſophus; occurrit difficultas: nam ex eo quod incontinens ſe habeat tanquam ebrius, vel vinolentus, vt in exemplis aſſerit Ariſtoteles, ſequitur, quod incontinentia non ſit culpabilis, ſed potius digna venia. Sed hoc patet eſſe falſum; cum incontinentia ab omnibus prudentibus, ſeu hominibus ſanæ mentis vituperetur, tanquam improba, & ſuplicio digna. Ergò incontinens per ordinem ad rationem non poteſt ſe habere, tanquam dormiens, aut ebrius. Sequællam probo: nam ex eo quod dormiens, & ebrius in tẽpore, quod durat ſomnum, & ebrietas non habet vſum rationis; ea, quæ in tali ſtatu operantur, non imputantur eis ad culpam; quià ligata ratione, non eſt in manu eorum admittere, & proſequi, vel fugere illa opera. Ergò ſi in incontinen-

nente reperitur eodem modo ratio ligata, seu impedita; non est causa, ob quam incontinentia imputetur ad culpam, sed potius sit digna venia. Quod quam falsum sit satis patet.

RESPONDETVR Tamen exemplum adductum ab Aristotele de ebrio, & dormiente, non procedere, nec applicari in incontinenti absolute: ait vt sensus sit, quod incontinens se habeat, tanquam dormiens, aut ebrius: quià hoc modo currebat argumentum factum. Sed sensus est, quod in incontinenti recta ratio, se habet vt dormiens, seu vt vinolentus, quantum ad vsum rectæ rationis. Et quià ratio absolute sumpta non dormit. Sed in illo statu impedimenti habet formare aliquod dictamen defectuosum, ratione cuius movetur voluntas, & movet etiam appetitus, & reliquas potentias sibi inferiores ad executionem actus incontinentiæ; ideo manet sufficiens causa, ratio, aut fundamentum, ad hoc vt imputetur ad culpam; & incontinentia non sit digna venia, sed potius vituperio, & suplicio.

SECVNDO Assignat Philosophus pro discrimine, seu differentia inter prudentem, & incontinentem, quod prudens operatur ex electione recta: incontinens vero non operatur ex electione. Et ratio est; quià electio præsupponit consultationem, seu consilium de medijs, circa quæ est efficienda ipsa electio: & cum incontinentia non præstet locum consultationi; ex eo quod operatur ex passione; seu quasi ex surreptione, seu per modum raptus; inde est, quod prudentia procedit, & operatur ex electione; incontinentia vero ex passione.

TERTIO Assignat Aristoteles prò differentia inter prædicta extrema, quod prudentia facit bonum, & incontinentia malum. Et hoc modo prudentia facit bonum simpliciter prudentem; incontinentia vero faciendo malum, non facit malum simpliciter, sed solum secundum quid. Et ratio est; quia prudentia habet rationem habitus perfectissimi; & sic perfectissime qualificat, & cum sit habitus de genere bonorum, fundans connexionem cum cæteris alijs virtutibus moralibus, & illas secum afferens, facit proprium subiectum perfectissime bonum, seu bonum simpliciter. At verò incontinentia cum non tam habeat rationem habitus strictè sumpti, quàm dispositionis, nec secum afferat cætera alia vitia, aut cum illis per se connectatur, solum habet aliquo modo rationem mali, incomparatione ad bonitatem, quam præstat prudentia; sed solum videtur male, & constituere malum proprium subiectum secundum quid. Ob quod dicit Aristoteles, quod incontinens non est malignus, seu simpliciter malus, sed est semimalignus, seu malus secundum quid.

ET Ad hoc amplius ostendendum seu rationem huius assertionis assignans: dicit, quod incontinens non est iniustus, nec insidiator, sicut intemperans; nàm intemperans, vt suprà dicebamus vtrunque habet; videlicet, & quod sit iniustus ex eo quod nocet, & quod sit insidiator, seu fallens. Et sic intemperans est complete malignus. Incontinens verò cum hoc non habeat, non est dicendus malignus absolute, sed malignus solum secundum quid.

SED Dices, quod Philosophus in superiori capite sexto huius præsentis libri comparans incontinentem iræ ad incontinentem concupiscentiæ, dicit; incontinentem concupiscentiæ esse deteriorem incontinente iræ: quià incontinens iræ solum nocet, seu damnificat iniustæ percutiendo aliquem. At verò incontinens concupiscentiæ, non solum nocet, sed etiam fallit insidiando. Ergò in incontinenti reperitur, & quod sit iniustus, & quod fallat. Et sic videtur falsa doctrina Aristotelis, quam tradit in hoc præsenti textu, & tertio discrimine, quod assignat inter prudentiam, & incontinentiam.

RESPONDETVR Tamen, quod incontinens potest dupliciter considerari; videlicet, vel secundum præcisàm rationem incontinentiæ; & hoc modo solum dicit, & solum habet incontinentia sequi vehementes delectationes concupiscibilis contrà rectam rationem ducta à passione commovente. Et secundum hanc rationem dicit in præsenti Aristoteles, incontinentem non esse iniustum, nec insidiatorem per se; quia cum incontinentia ex se sit facile movilis, & citò transiens, non potest locum ad insidiandum, nec per se dicit ordinem ad nocendum, sed ad gaudendum, seu delectandum. Et hoc dictum verificatur. Alio modo potest considerari incontinentia; non secundum se præcisè, aut nude sumpta; sed proùt affecta, vel committata alijs circunstan-

tijs

tijs extrinſecis. Vt intemperantiæ, vel aliorum habituum ſimilium iniuſtitiæ, falſitatis, &c. Et quando in capite ſexto dicit; quod incontinentia concupiſcentiæ eſt peior, quàm incontinentia iræ, quia nocet, & inſidiatur; tunc loquitur de incontinentia concupiſcentiæ ſecundum id, quod implurimum ei adhæret, ſeu annectitur propter approximationem ad intemperantiam. Vnde ſecundum ſe præciſè non habet inſidiare, nec iniuſtum facere; & ſic non conſtituit malignum abſolutè, ſed ſolum facit ſemimalignum.

DEINDE Dicit incontinentem bilioſum, ſeu melancholicum non eſſe aptum ad conſultandum; quia etiam ſi habeat aliquam cognitionem, aut rationem rectam in vniverſali, non tamen attendit ad illã: quia eſt ſimilis Ciuitati habenti optimas leges, & ſtatuta, & non vtens illis legibus, ſecundum dictum Anaxandrides: *Vrbs conſultabat leges quæ negligit almas.* At vero malignus, qui abſolutè eſt talis, aſſimilatur ciuitati habenti pravas leges, & vtenti illis. Et hoc modo ſe habet intemperatus: quia iudicat bonum eſſe ſequi concupiſcentias; & cum hoc ſit valde malum: tamen illud obſervat, & ſequitur, quaſi eſſet optimum. Et hoc de ſecunda parte huius præſentis capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia tandem parte capitis ait Philoſophus. *Facilius autem ea curari poteſt incontinentia, qua bilioſi atrabili incontinenter agunt, quàm eorum, qui deliberant quidem, ſed non perſiſtunt. Et hi facilius curari poſſunt, qui per aſſuetudinem, quam ij, qui natura incontinentes ſunt. Eſt enim facilius conſuetudinem, quam naturam mutare. ideò enim, & conſuetudinem mutare difficile eſt: quia ſimilis eſt naturæ. Quem ad modum Euenus Poeta dixit.*

VSVS Longus mos eſt, ac meditatio crebra.

HVNC Tandem aſſero naturam mortalibus eſſe.

QVID Igitur continentia ſit, & incontinentia, & quid conſtantia, mollitiaque: & quomodo inter ſe ſe habeant habitus hi, iàm diximus.

IN Hac tertia, & vltima parte capitis, comparat ſpecies incontinentiæ inter ſe, in ordine ad oſtendendum; quænam illarum ſit peior, & magis inſanabilis; ſeu incurabilis. Et primo dicit: quod facta collatione inter incontinentiam temeritatis, & infirmitatis, peior, & inſanabilior eſt incontinentia infirmitatis, quæ reperitur in hominibus ſanguineis, & pituitoſis, quàm incontinentia temeritatis, quæ invenitur in cholericis, & melancholicis. Et hoc probat ex eo, quod quanto incontinentia procedit minus ex deliberatione; tanto eſt ſanabilior, & è contra, quanto magis participat de deliberatione, tanto eſt magis incurabilis, & inſanabilis; ſicut ſupra diximus comparando incontinentiam cum intemperantia. Sed incontinentia temeritatis reperta in bilioſis, & melancholicis habet minus de deliberatione: ex eo quod cum ſit magis ſubita, relinquit minorem locum ad deliberandum, quàm incontinentia infirmitatis, quæ cum ſit magis tarda, præſtat ſpatium ad hoc vt poſſit interuenire maior deliberatio, & cõſultatio. Ergo peior, & inſanabilior eſt incõtinẽtia infirmitatis, quã temeritatis

SECVNDO Dicit Philoſophus, quod facta comparatione inter incontinẽntiam naturæ, & conſuetudinis, peior, & inſanabilior eſt incontinentia naturæ, quàm incontinẽtia conſuetudinis. Quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Sed incontinentia conſuetudinis eſt difficilis curationis ex eo quod eſt, ſeu habet modum qualitatis, aut diſpoſitionis naturalis. Ergò illa continentia, quæ per ſe habet, quod ſit naturalis, ſeu magis connexa cum natura, debet eſſe peior.

VNDE Angelicus Magiſter exponens & illuſtrans hanc tertiam, & vltimam partem capitis, inquit: *Comparat incontinentes adinuicem ſecundum duplicem differentiam. Primo enim dicit, quod inter incõtinentias illa eſt ſanabilior, qua melancholici incontinenter agunt; ſcilicet non præconſiliantes; quàm incontinentia eorum, qui conſiliantur, ſed non immanent: quia illi adhibito conſilio videntur poſſe ſanari, non autem iſti, vt ſupra dictum eſt. Deinde comparat incontinentes ſecundum aliam differentiam. Et dicit; quod illi, qui ſunt incontinentes per conſuetudinem, ſunt magis curabiles, aut ſanabiles, quàm illi, qui ſunt incontinentes per naturam; ſcilicet corporalis complexionis ad hoc inclinantis. Quia facilius poteſt tranſmutari conſuetudo, quàm natura. Quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Conſuetudo autem propter hoc eſt difficilis ad immutandum, quia aſſimilatur naturæ, ſicut Euenus Poeta dicit: aio; ideſt, dico, diuturnam meditationẽ; ideſt, cõſuetum ſtudium immane-*

re amicè: idest, amicabiliter, seu conformiter. Et dico hanc finientem idest, quam perficitur omnibus esse naturam. Vltimo autem concludit epilogando, dictum esse, quid sit continentia, & incontinentia, & perseverantia, & mollities; & qualiter hi habitus, se habeant adinvicem.

§.

QVÆSTIO VNICA.

Quomodo inter se se habeant prudentia, & incontinentia?

PRÆCIPVVS Sermo, quem in præsenti capite instituit Aristoteles, est circa prudentiam, & incontinentiam, comparando eas inter se, ad hoc vt ostēdat; quomodo inter se se habeant: & an possint simul existere. Et vt hæc materia amplius attingatur, & declaretur, hoc ipsum in quæstionem adducimus.

ET Vt resolutio propositæ difficultatis sit vniversalior, & clarior; noto primo id, quod in secunda parte huius præsentis capitis pro solutione argumentorum animadvertimus ex doctrina, quam tradit Angelicus Magister 2. 2. quæstione 47. articulo 13. incorpore scilicet prudentiam tripliciter vsurpari; vno modo in acceptione valde impropria, & methaphorica; pro quadam prudentia falsa, quæ consistit in accommodata ordinatione mediorum propter malum finem assequendum. In quo sensu de latronibus callidis, seu ostendentibus specialem habilitatem ad furandum, aut latrocinia committendum: solet dici; quod sunt prudentes, & famosi latrones. Et de qua prudentia docet Apostolus capite 8. ad Romanos, quod *prudentia carnis mors est.* Alio modo prudentia solet accipi pro prudentia vera, & propriè dicta, sed non simpliciter, & completè tali, sed in completa, & partiali, qualis est illa, quæ dictat rectè de agendis in vna linea, vel altera particulari; sed non vniversaliter de omnibus, quæ ad lineam humanam pertinent, & ad vltimum finem humanæ vitæ consequendum deserviunt, & ordinantur. Et tandem tertio modo sumitur prudentia, pro vera, perfecta, & completa prudentia simpliciter tali; quæ generaliter dictat, & rectè dirigit omnia agenda, aut agibilia ad finem vltimum vitæ humanæ. Et vt secundum omnem considerationem ostendatur, quomodo inter se se habeant prudentia, & incontinentia; in omnibus tribus relatis acceptionibus comparabimus inter se dicta extrema.

NOTO Secundo incontinentiam absolutè sumptam dicere, aut consistere in eo, quod sit dispositio vitiosa obscurans rationem, & disponens, seu inclinans, & determinans voluntatem ad hoc vt prosequatur aliquas passiones vehementes, aut exequatur aliquod opus turpe. Et huiusmodi incontinentiam sic sumptam in tota sua amplitudine, & generalitate habere varias acceptiones. Nàm primo, & secundum magis propriam, & strictam considerationem solet sumi pro dispositione versante determinate circa delectabilia humana, quæ modo magis ordinario solent obscurare, seu ob nubilare rationem, inclinando voluntatem ad prosequendum talia obiecta. Aliquando vero incontinentia solet sumi pro dispositione vitiosa versante circa similia delectabilia, sed non modo humano sed ferino, seu bestiali, vt docet Aristoteles in superiori capite quinto, distinguens, & comparans inter se duos prædictos modos incontinentiæ. Deinde tertio solet incontinentia sumi pro illa dispositione vitiosa, quæ inclinat voluntatem determinatè ad prosequendum vehementes iras, seu affectus partis irascibilis, vt docet Philosophus in præcedenti capite quinto, dividens incontinentiam in incontinentiam iræ, & incontinentiam concupiscentiæ.

NOTO Tertio ex his, quæ docet Aristoteles in vltima parte huius præsentis capitis, quod incontinentia versans circà delectabilia secundum naturam; alia est naturalis consecuta ad complexiones, seu humores naturales; alia autem est habita per consuetudinem. Et inter illas, quæ desumuntur ab humoribus, aliæ sunt magis permanentes, & magis insanabiles, quàm aliæ; hoc est, afferentes maiorem pravitatem; & de omnibus istis occurrit dubium; qualiter, aut quo modo se habeant respectu prudentiæ; àn quidem omnes illæ sint incompatibiles cum prudentia secundum acceptiones assignatas; àn verò cum aliqua prudentia compatiantur, & quænam illa sit.

SIT Prima conclusio; si prudentia consideretur, seu sumatur primo modo, scilicet pro prudentia

dentia impropria, & methaphoricè accepta; ſecundum quod dicit calliditatem, ſeu habilitatem, & expeditionem in ordine ad pravum finem; ſecundum hanc conſiderationem prudentia componitur, & poteſt ſimul exiſtere cum quacunque incontinentia. Ità vt idem homo ſimul ſit prudens, & incontinens. Hæc concluſio deducitur primò ex Ariſtotele: dum in prima parte huius præſentis capitis, inquit: *At qui nec fieri poteſt, vt idem ſit prudens, atque incontinens ſimul. Eſt enim demonſtratum, prudentem ſimul, & more ſtudioſum eundem eſſe.* Quē textus declarans Angelicus Magiſter inquit. *Primò proponit, quod intendit; & dicit, quod non contingit, quod idem homo ſit ſimul prudens, & incontinens. Et probat propoſitum duabus rationibus, quarum prima eſt, quod ſicut ſupra in ſexto oſtenſum eſt, prudentia ſimul eſt cùm virtute morali. Et ſic ſimul eſt aliquis prudens, & ſtudioſus ſecundum virtutem moralem. Sed incontinens non eſt ſtudioſus ſecundum virtutem moralem: quia non deducitur à paſſionibus. Ergò non poteſt eſſe, quod aliquis ſit ſimul prudens, & incontinens.*

EX Quibus doctrinis ſic conficio probationem pro concluſione propoſita. Intantum Ariſtoteles, & Angelicus Magiſter denegant prudentiæ, & incontinentiæ ſimultatem; inquantum prudentia habet facere, ſeu conſtituere ſtudioſum, aut virtuoſum ſecundum virtutem moralem, & incontinens in ſenſu compoſito non poteſt eſſe ſimul incontinens, & virtuoſus. Sed hoc non currit in prudentia methaphorica, & impropriè accepta; cum non ſit vera virtus moralis, ſed proprius habeat rationem vitij. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis, & D. Thomæ, optimè componitur, & ſtat, quod prudentia methaphorica, & incontinentia compatiantur, & coexiſtant in eodem ſubiecto.

ET Eadem concluſio expreſius videtur doceri ab Ariſtotele ibidem paulò infetius, dum ait: *Habilem autem nihil prohibet eſſe incontinentem. Quapropter, & interdum nonulli prudentes eſſe videntur, atque incontinentes.* Quod exponit D. Thomas, inquiens: *Aſſignat rationem quare quandòque videantur prudentes eſſe incontinentes. Et dicit, quod nihil prohibet dynum; ideſt, ingenioſum, ſeu induſtrioſum eſſe incontinentem. Et ex hoc contingit, quod quandoque videtur, quod quidam prudentes ſint incontinentes; quia ſcilicet dyni reputantur prudentes; propter hoc quod dynotica differt à prudentia, ſecundum modum prædictum in ſexto; quaſi ſcilicet dinotica ſe habeat ex additione ad prudentiam.*

TVNC Sic prudentia impropria, & methaphoricè accepta, de qua loquitur concluſio, eſt idem, ac ingenioſitas, ſeu habilitas, & induſtria in ordine ad conſequendum aliquem pravum finem; vt apparet in exemplo ſupra adducto de latrone ingenioſo, ſeu induſtrioſo ad latrocinandum, qui dicitur prudens latro. Sed ingenioſitas, ſeu habilitas, & induſtria compatiuntur cum incontinentia. Ergò etiam prudentia ſumpta impropriè in ſenſu, ſecundum quem loquitur, ſeu procedit propoſita concluſio; compatitur, & poteſt ſimul exiſtere cum incontinentia in eodem ſubiecto.

DEINDE Suadetur concluſio ratione. Quià ſi prudentia methaphorica, & impropriè accepta non eſſet compatibilis cum incontinentia; maximè quià fundarent inter ſe aliquam repugnantiam, ſeu contrarietatem, ratione cuius haberent talem incompatibilitatem. Sed inter prudentiam methaphoricè acceptam, & incontinentiam abſolutè ſumptam, ſecundum omnes eius acceptiones, & differentias, non datur, aut apparet aliqua repugnantia, aut contrarietas. Ergò prudentia prædicto modo ſumpta poteſt optimè componi, ſeu exiſtere ſimul cum quacunque incontinentia in eodem ſubiecto. Maior apparet certa; quia ablata omni repugnantia, aut contrarietate inter quaſcunque formas, aut extrema, non apparet ratio, ob quam ſint incompatibiles. Et minorem probo; ſi prudentia methaphorica, & incontinentia, vel abſolutè ſumpta, vel determinatè conſiderata, ſecundum aliquam eius acceptionem particularem, haberent aliquam repugnantiam, aut contrarietatem: maximè quià prudentia eſſet virtus conſtituens bonum habentem, & incontinentia eſſet vitium conſtituens malum, ſeu pravum ipſum habentem. Sed prudentia methaphorica non habet rationem virtutis, ſed legitimè participat, & induit rationem vitij; vtpotè oſtendens, & habens diſſonantiam ad rectam rationem. Ergò inter prudentiam methaphoricè acceptam, & incontinentiam abſolutè ſumptam ſecundum omnes eius differentias, & acceptiones, non datur, aut apparet aliqua repugnantia, aut contrarietas. Et ſic prudentia prædicto modo ſumpta poteſt componi,

& simul existere in eodem subiecto, cum quacunque incontinentia, seu specie illius.

SED Dices; quod potest componi, aut stare optimè; quod intrà lineam moralem, seu genus moris aliqua extrema non se habeant, tanquam virtus, & vitium, sed potius vtrumque extremum sit verè, & propriè vitiosum, & tamen inter se fundent, & habeant strictam cõtrarietatem, & fundent incompatibilitatem; vt apparet inter timiditatem, seu timorem, & audaciam; intemperantiam, & insensibilitatem; avaritiam, & prodigalitatem; & alijs huiusmodi vitijs inter se comparatis. Ergò etiam in præsenti materia; etiam si prudentia methaphoricè accepta non habeat rationem virtutis, sed vitij, & etiam incontinentia sit vitium, poterit optimè componi, & stare, quod dicta prudentia, & incontinentia habeant inter se repugnantiam, & fundent incompatibilitatem, ità vt in eodem subiecto nunquam possint simul existere.

SED Contra hoc est. Nam etiam si inter extrema vitiosa, quæ vt talia extrema habent correspondentiam, tàm inter se, quàm in comparatione ad aliquam determinatam virtutem, seu ad medium, aut mediocritatem, in qua virtus consistit, possit dari repugnantia, & incompatibilitas; tamen inter vitia disparatè se habentia, & quæ non fundant dictam correspondentiam ad determinatum medium virtuosum; non est ratio impediens, quominus inter se compatiantur, & coexistant. Et sic apparet in quam pluribus hominibus, quod simul sunt timidi, intemperantes, avari iracundi, & alia quàm plura vitia accumulantes. Sed prudentia methaphoricè accepta, & incontinentia; etiam si habeant esse vitiosum; tamen non sunt vitia extremè contraria inter se per ordinem ad aliquam mediocritatem virtuosam, respectu cuius fundent repugnantiam; vt apparet legitimè ea considerando. Ergò etiam si aliqua vitia sint incompatibilia respectu eiusdem subiecti, tamen prudentia methaphoricè accepta potest componi, & coexistere cum incontinentia secundum quancunque illius considerationem, aut differentiã sumpta.

ET Ex hoc potest instaurari probatio; arguendo in favorem conclusionis in hunc modum. Intra habitus, seu dispositiones, & facultates operativas, pertinentes ad lineam moralem; solum videtur dari repugnantia, & incompossibilitas respectu eiusdem subiecti inter illa extrema, quæ se habent, vel per modum virtutis, & vitij; vel vt extrema vitiosa correspondentia eidem virtuti vnum per excessum, & alterum per defectum, sicut se habent insensibilitas, & intemperantia respectu virtutis temperantiæ. Sed prudentia methaphorica, & incontinentia imprimis non se habent tanquàm virtus, & vitium; cum ambo sint extrema vitiosa; deinde non se habent, tanquàm vitia extrema directè correspondentia eidem mediocritati virtuosæ, seu eidem virtuti. Ergò non apparet ratio aliqua, aut caput impediens quominus prudentia impropriè sumpta, seu methaphoricè accepta componatur, & coexistat in eodem subiecto cum incontinentia absolutè sumpta; & sic debet componi cum illa secundum quanlibet differentiam, aut acceptionem ipsius.

SIT Secunda conclusio; loquendo de prudentia vera, & incompleta, habente rationem prudentiæ, non quidem simpliciter, sed tantum secundum quid etiam potest huiusmodi prudentia componi, & coexistere cum incontinentia, vel absolutè sumpta, vel saltim cum aliqua specie illius, aut cum aliquibus speciebus; aut differentijs incontinentiæ. Hæc conclusio aliquomodo deducitur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in præsenti capite, dum dicit: *Nec incontinens se se habet, vt is, qui scit, ac contemplatur, sed is, qui dormit, aut est vinolentus, & sponte sua quidem agit. Scit enim quodammodo, & quod, & cuius gratia facit. Malignus tamen non est. Electio namque est bona. Quarè semimalignus est, & non iniustus. Non est enim insidiator.* Ecce vbi Aristoteles primo comparat, & assimilat incontinentem dormienti, & vinolento in modo se habendi, aut procedendi. Sed status dormiendi, aut ebrietatis non excludunt omnino prudentiam; sed possunt componi, & stare cum aliquali prudentia, saltim partiali considerata in actu primo, siquidem non excludunt facultatem proximam ad rectè dirigendum aliqua in finem. Ergò prudentia incompleta dictans, & ordinans quomodo aliqua media dirigenda sunt ad finem potest optimè componi cum incontinentia.

DEINDE Ex eadem doctrina Aristotelis arguitur in favorem conclusionis. Si propter aliquam rationem in-

con-

continentia non comparetur ſecum aliquam prudentiam incompletam: maximè quià conſtitueret malum ſimpliciter excludens omne bonum, aut bonitatem moralem. Sed incontinentia non conſtituit malum ſimpliciter; quia vt animadvertit Philoſophus, non facit malignum, ſed ſolum facit, quaſi malum ſecundum quid. Ergò per ſe habet relinquere locum ad exiſtentiam, & conſervationem alicuius boni moralis. Ac per conſequens, poterit compati cum aliquali prudentia, ſaltim cum illa, quæ ſolum habet eſſe partiale: & ſecundum quid.

DEINDE Suadetur propoſita concluſio; ea, quæ in quacunque linea non fundant inter ſe repugnantiam, poſſunt ſimul compati in eodem ſubiecto. Sed incontinentia non fundat, aut oſtendit repugnantiam reſpectu prudentiæ vere, & incompletæ, ſeu partialis. Ergò prudentia incompleta poteſt componi cum incontinentia. Maior pater, quia intantum quæcunque extrema, quæ eidem ſubiecto poſſunt ineſſe, ab eodem ſubiecto expelluntur inquantum inter ſe fundant, & habent repugnantiam; ita vt deficiente repugnantia componantur. Ergò certa eſt maior. Et minorem probo: omnis repugnantia exprimit, aut præſupponit aliquam oppoſitionem. Sed prudentia incompleta, ſeu imperfecta, & partialis nõ exprimit aliquam oppoſitionem, aut illam ſupponit reſpectu incontinentiæ. Ergò incontinentia, & prudentia incompleta, & partialis poſſunt compati, & coexiſtere in eodem homine. Maior conſtat, & minorem probo; ſi enim prudentia incompleta, & incontinentia exprimerent, aut ſupponerent vel aliquo modo inter ſe haberent aliquam oppoſitionem, talis oppoſitio eſſet oppoſitio contraria; ſiquidem teſte Ariſtotele, in poſt prædicamentis in capite de oppoſitis, ſolum dantur quatuor differentiæ oppoſitionum, quæ ſunt oppoſitio contradictoria, privativa, relativa, & contraria: & conſiderando attente tres priores differentias, aut ſpecies oppoſitionis, ſecundum nullam earum opponuntur prudentia incompleta, & incontinentia; non quidem ſecundum duas priores, quia oppoſitio contradictoria, & privativa ſolum habent, aut reſpiciunt vnum extremum poſitivum: & pro altero extremo reſpiciunt, aut negationẽ, aut privationem: & prudentia incompleta, & incontinentia, ambæ ſunt extrema poſitiva; deinde non opponuntur oppoſitione relativa; quia huiuſmodi oppoſitio ſolum verſatur inter illa extrema, quorum totum ſuum eſſe eſt ad aliud correlativum ſe habere; & dicta prudentia, & incontinentia non ſe habent hoc modo; vt patet; & ſic manet certum, & manifeſtum: quod ſi inter incontinentiã, & prudentiam incompletam daretur aliqua oppoſitio, talis oppoſitio eſſet contraria. Sed non habent oppoſitionem contrariam ex eo quod nec verſantur circà eandem materiam, nec habent rationem boni, & mali ſimpliciter; ſed dicta prudentia, etiam ſi ſit recta, & vera: quia tamen eſt incompleta, partialis, & imperfecta, ſolum habet eſſe ſecundum quid, & ſolum hoc modo conſtituit bonum; & incontinentia; cum non faciat malignum, vt declarat Ariſtoteles in præſenti, ſolum conſtituit pravum quaſi ſecundum quid. Ergò incontinentia, & prudentia incompleta, nec exprimunt, nec ſupponunt inter ſe aliquam oppoſitionem, aut repugnantiam, & ſic optimè poteſt componi, & ſtare, quod ſimul in eodem ſubiecto compatiantur.

SECVNDO Suadetur concluſio, & amplius declaratur, & firmatur doctrina tradita. Ratio, ob quam in principio huius præſentis capitis denegat Philoſophus prudentiæ generali, completæ, & ſimpliciter dictæ, quod compatiatur; & coexiſtat in eodem ſubiecto cum incontinentia; eſt: quià prudentia conſtituit ſimpliciter virtuoſum ineſſe, aut genere morali; afferens ſecum omnes virtutes ſaltim in diſpoſitione, aut præparatione animi, ob quod debet etiam ſecum afferre continentiam; & cum continentia ſit incompatibilis cum incontinentia; etiam prudentia perfecta, & ſimpliciter dicta debet fundare, & habere ſimilem incompatibilitatem cum incontinentia. Sed hæc ratio non militat in prudentia partiali, quæ cum non dictet; aut dirigat circà omnia agenda, ſed ſolum circà aliqua attinentia ad determinatas materias; non connectitur neceſſario cum virtutibus moralibus, nec illas ſecum affert; ſed ſinè illis poteſt optimè exiſtere. Ergò etiam poteſt exiſtere ſine continentia, & ſimul cum incontinentia.

CONFIRMATVR, Et magis oſtenditur hoc; ex eo enim quod prudentia, incompleta, habens eſſe partiale, & imperfectum, non connectitur cum reliquis virtutibus moralibus, nec illas ſecum

cum affert; comparatur ad tales virtutes, & ad vitia eis contraria; sicut se habent virtutes intellectuales, tam inter se, quàm respectu vitiorum, respectu quorum fundant repugnantiam. Sed virtutes intellectuales comparatæ, & inter se, & respectu vitiorum contrariorum ipsis, taliter se habent, quod quælibet virtus intellectualis potest existere sinè alijs virtutibus eiusdem lineæ, & potest etiam compati cum vitijs contrarijs, dictis virtutibus, vt apparet comparando, dicta extrema inter se. Ergò etiam prudentia incompleta, & partialis debet taliter se habere, quod possit existere sinè continentia; & cum incontinentia.

SIT Tertia conclusio, comparando inter se prudentiam completam, & perfectam, simpliciter dictam; & quæ generaliter dictat de omnibus agendis ordinando debito modo ea ad vltimum finem vitæ humanæ, & incontinentiam: talia extrema non possunt inter se componi, ita vt simul existant in eodem subiecto. Hæc conclusio est expressa mens Aristotelis, ad quam reducit totam doctrinam, quam adducit in prima parte huius præsentis capitis. Et quià eam late prosecuti sumus in expositione, & exornatione eiusdem primæ partis. Ideò breviter nunc eam probabimus, & ab ea expediemur.

ET Primo probatur ratiocinio, quod in expositione præsentis capitis format Angelicus Præceptor in hunc modum. Si prudentia proprie, & simpliciter dicta posset componi, & coexistere cum incontinentia, idem homo posset esse prudens, & incontinens. Sed idem homo non potest esse prudens, & incontinens. Ergò prudentia simpliciter dicta, & incontinentia non possunt simul componi, aut compati in eodem subiecto. Maior patet, quià quælibet forma semel applicata subiecto, & in eo existens, præstat illi suum proprium effectum formalem; vt apparet inductive discurrendo per omnes formas: calor enim semel positus in subiecto, constituit illud calidum; & frigus constituit frigidum; & sic de cæteris formis, seu accidentibus; & cum proprius, & formalis effectus prudentiæ sit facere, aut constituere hominem, cui inest, prudentem; & proprius, & formalis effectus incontinentiæ sit facere incontinentem; consequens est, quod si prudentia simpliciter dicta, & incontinentia simul in essent eidem subiecto; tale subiectum, seu talis homo simul esset prudens, & incontinens. Et minorem probat Angelicus Magister; nàm idem homo non potest esse, & non esse simul virtuosus; quià aliàs de eo verificarentur duæ contradictoriæ. Sed si idem homo esset prudens proprie, perfecte, & simpliciter, & etiam incontinens, simul esset virtuosus, & non esset virtuosus. Ergò idem homo non potest esse simul prudens, & incontinens. Cætera patent, & vltimam minorem probo: imprimis ille homo esset virtuosus moraliter, ex eo quod esset prudens, & simpliciter prudens; cum de ratione prudentiæ sit, quod afferat secum reliquas virtutes morales, & faciat simpliciter studiosum, vt asserit Aristoteles dicens: *Est enim demonstratum prudentem simul, & more studiosum eundem esse*: Deinde non esset virtuosus; seu studiosus moraliter proprie, & simpliciter; quia studiosus, aut virtuosus moraliter non ducitur; seu superatur, & subijcitur passionibus, sicut est de ratione incontinentiæ, quod illis subijciatur, & ab eis ducatur. Ergò si idem homo simul esset prudens simpliciter, & incontinens; simul esset, & non esset virtuosus, & cum hoc repugnet; etiam videtur repugnans, quod prudentia simpliciter dicta, & incontinentia compatiantur ita vt simul sint, aut existant in eodem subiecto.

DEINDE Eadem conclusio comprobari potest rationibus suprà adductis ad hoc idem intentum suadendum in expositione primæ partis huius præsentis capitis.

SIT Quarta conclusio; comparando prudentiam simpliciter dictam ad incontinentias particulares, quæ per modum infirmitatis consequuntur, aut causantur ex humoribus naturalibus; magis contraria, & magis incompatibilis cum ipsa prudentia apparet, & est illa incontinentia infirmitatis, quæ datur in hominibus sanguineis, & pituitosis, quam illa, quæ cum aliquo modo infirmitatis, & temeritatis reperitur in hominibus choleticis, & melancholicis. Hæc conclusio deducitur ex Aristotele in vltima parte huius præsentis capitis: dum dicit: *Facilius autem ea curari potest incontinentia, quæ bilioſi atrabili incontinenter agunt, sed non persistunt*. Ex qua doctrina sequens ratiocinium deducitur: illa incontinentia est magis contraria respectu prudentiæ, quæ est peior. Sed incontinentia, quæ reperitur in hominibus sanguineis, & flegmaticis, per se loquendo, est peior, quàm incõtinen-

tinentia, qua vtuntur cholerici, & melancholici. Ergò incontinentia pertinens ad homines sanguineos, & pituitosos, est magis contraria respectu prudentiæ simpliciter dictæ, quàm incontinentia hominum, in quibus prædominatur cholera, & melancholia. Maior constat; quià intantum incontinentia còtrariatur prudentiæ propriè, & simpliciter dictæ, inquantum prudentia est de genere bonorũ simpliciter, & incontinentia est mala. Ergo quanto incontinentia fuerit peior; tanto erit magis contraria respectu prudentiæ: & minorem probo; cum enim incontinẽtia sit de genere malorũ; peiora sunt, quæ habent rationẽ maioris, seu magis incurabilis ægritudinis. Sed incontinentia attinens ad homines sanguineos, & pituitosos habet rationem morbi, seu ægritudinis moralis magis incurabilis, quàm ægritudo attinẽs ad homines cholericos, & melancholicos. Ergò illa incontinentia est peior, quàm ista, quæ reperitur in hominibus cholericis, & melancholicis. Cætera constant: & vltimam minorem probo: intantum incontinentia est magis incurabilis, inquantũ habet minus de deliberatione; quia ex eo, docet, & probat Philosophus in præcedenti capite octavo, quod intemperantia est peior morbus, seu ægritudo intra genus moris, quàm incontinentia, inquantum habet magis de electione, & deliberatione. Sed incontinentia subitanea, attinens ad bilioſos, & melancholicos, ex eo quod relinquit minorem locum ad considerandum, seu consultandum, habet minus de electione, & deliberatione. Ergò est egritudo magis sanabilis; & minus gravis, quã incontinentia, quæ reperitur in hominibus sanguineis, & flegmaticis, in quibus remanet maior locus ad deliberandum. Ac per consequens; illa incontinentia cholericorum est minus contraria prudentiæ simpliciter dictæ, quàm ista, quæ reperitur in hominibus cholericis, & melancholicis.

SIT Vltima conclusio; comparando prudentiam propriè, & simpliciter dictam ad incontinentiam naturæ, seu ad illam; quæ per se loquendo, consequitur ad causam naturalem; & ad incontinentiam ex consuetudine, seu quæ per consuetudinem præcisè adquiritur, & habetur, magis contrariatur eidem prudentiæ incontinentia, quæ consequitur ad naturam; seu ad causam naturalem quàm illa, quæ habetur per consuetudinem. Hæc conclusio expræsè asseritur, & clare demonstratur ab Aristotele in vltima parte huius præsentis capitis, dum dicit: *Et ij facilius curari possunt, qui per assuetudinem, quàm hi, qui natura incontinentes sunt. Est enim facilius consuetudinem, quam naturam mutare. Ideò enim, & consuetudinem mutare difficile est; quia similis est naturæ. Quemmadmodum Euenus Poeta dixit. Vsus longus mos est, ac meditatio crebra. Hunc tandem esse ro naturam moralibus esse.*

EX Qua doctrina sic conficio probationem. Illa incontinentia incomparatione ad alias est magis contraria prudentiæ propriè, & simpliciter dictæ, quæ est peior; cum prudentia, & incontinentia opponantur, tanquam bonum, & malum; & aliàs illa incontinentia est peior, quæ est per se magis persistens, & incurabilis. Sed incontinentia naturæ, seu quæ consequitur ad causas naturales, ex se habet, quod sit magis diuturna, seu persistens, & incurabilis, quàm incontinentia consuetudinis; ex eo quod quanto aliquid est magis naturale, tanto est magis firmum, & immutabile; & illa incontinentia est magis naturalis, quàm ista. Ergò magis adversatur, seu contrariatur prudentiæ propriè, & simpliciter dictæ incontinentia naturæ, quàm incontinentia consuetudinis.

Proponuntur, & soluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam conclusionem ad probandũ: quod prudentia methaphorica, & incontinentia non possint simul compati in eodem subiecto. Prudentia vera, & simpliciter dicta non potest componi, aut compati cum incontinentia in eodem subiecto. Ergò nec prudentia methaphorica. Antecedens constat. Et consequentiam probo; prudentia methaphorica, intantum denominatur talis, inquantum assimilatur veræ prudentiæ; cũ omnia, quæ methaphoricè dicuntur talia, id habeant per assimilatioeem ad ea, quæ propriè participant, & habent illud esse, & cum prudentia methaphorica assimiletur prudentiæ veræ, & propriè dictæ quantum ad esse, etiam debet assimilari quantum ad effectus; & cum prudentia vera habeat pro effectu expellere incontinentiam, & nunquam compati cum illa;

la; idem videtur concedendum prudentiæ methaphoricæ, & dicendum de illa. Ergò si prudentia vera, & simpliciter dicta non compatitur cum incontinentia, nec prudentia methaphorica poterit compati cum illa: ita vt ambæ simul existant in eodem subiecto.

SECVNDO Arguitur, in prudentia methaphorica salvatur legitima repugnantia respectu incontinentiæ absolute sumptæ. Sed ea, quæ repugnant nō possunt simul compati, & componi in eodem subiecto. Ergò nec in eodem subiecto possunt simul compati, & existere prudentia methaphorica, & incontinentia. Cætera patent, & maiorem probo: optimè stat, quod per prudentiam methaphoricam, & impropriam sciat prudens, quod omnis actus incontinentiæ est pravus, & indignus, vt exequatur: in hoc enim nulla apparet impossibilitas, aut difficultas. Sed cum tali cognitione repugnat exercitatio incontinentię, & conservatio illius. Cum circà malum cognitum vt tale non possit dari actus prosecutivus in voluntate. Ergò in prudentia methaphorica salvatur repugnantia, & ratio incompatibilitatis respectu incontinentiæ absolute sumptæ. Et sic non debet compati cum illa.

TERTIO Arguitur, & præcedens argumentum aliqualiter confirmatur. Ad cuius modum, quo in linea naturali se habent inter se, & respectu determinati spacij, lux, & tenebræ; sic pariformiter intra genus moris videntur se habere prudentia methaphorica, & incōtinentia. Sed lux, & tenebræ fundant repugnantiam inesse naturali respectu eiusdem spatij. Ergò etiam prudentia methaphorica, & incontinentia debent habere inter se repugnantiam per ordinem ad idem subiectum. Cætera patent, & minorem probo: intra genus moris, & lineā operandi modo humano, prudentia, etiā si sit methaphorica, dicit, & exprimit modum operandi cum cognitione, & providentia; incontinentia autem dicit, & affert obnubilationem, & obscuritatē rationis. Sed in hoc manifestè apparet, quod prudentia affert, dicit, & conservat lucem cognitionis, & incontinentia obscuritatem; & tenebras eiusdem rationis. Ergo intrà genus moris se habent prudētia methaphorica, & incontinentia, sicut in linea naturali se habēt lux, & tenebræ. Et cum lux, & tenebræ sint extrema incompatibilia respectu eiusdem spacij; etiam dicta prudentia; & incontinentia debent esse incompatibilia respectu eiusdem hominis.

QVARTO Arguitur; si propter aliquam rationem prudentia methaphorica, & incontinentia essent compatibilia in eodem homine; maximè quia prudentia nō habet esse virtuosum, per quod contrarietur, seu fundet repugnantiam respectu incontinentiæ, sed potius habet esse vitiosum, sicut ipsa incontinentia; ob quod videntur conformari, & fundare inter se compatibilitatē. Sed non obstat, quod dicta extrema sint ambo vitiosa, ad hoc vt sint incompatibilia; sicut contingit in avaritia, & prodigalitate; in intēperentia, & insensibilitate, quæ non obstante, quod sunt extrema vitiosa; tamen non possunt simul compati in eodē homine. Ergò pariformiter debet admitti inter incontinentiam, & prudentiam methaphoricam.

QVINTO Arguitur; idem homo non potest esse simul malignus, & non esse malignus. Ergò nec potest simul habere incontinentiam, & prudentiam methaphoricam. Antecedens constat, & consequentiam sic ostendo; prudentia methaphorica ex se est talis conditionis, quod potest dirigere ad insidiandum, & latrocinandum; vnde fur, seu latro astutus, solet dici prudens, & famosus latro; vnde talis prudentia, cum per se sit causa insidiarum, & iniustitiarum, est ratio cōstituendi, seu efficiendi hominē cui adest malignum, sed incontinentia, vt testatur Aristoteles in hoc præsenti capite, non facit, aut constituit malignum. Ergò sicut idem homo non potest simul habere, quod sit malignus, & non sit malignus; nec potest habere simul incontinentiam, & prudentiam methaphoricam.

SEXTO Arguitur; illa, quæ per se afferunt, seu inferunt effectus contrarios; videntur habere inter se contrarietatē, & fundare incompatibilitatem. Sed prudētia; etiam si sit methaphorica & incontinentia per se afferunt, & inferunt effectus contrarios. Ergò fundant, & habent incompatibilitatem respectu eiusdem subiecti. Maior patet; quia esse, & conditiones quatumcunque terum; agnoscuntur per effectus, qui ab eisdem rebus causantur. Et minorem probo; prudentia methaphorica per se non habet causare, seu afferre pœnitudinem, aut pœnitentiam, vt ex propria ipsius ratione videtur constare; sed incontinentia, per se habet, quod sit pœnitiva, seu afferat

pœ

pœnitudinem, aut præstet locum pœnitentiæ, vt docet Aristoteles in præcedenti capite octavo. Ergò prudentia merhaphorica, & incontinentia per se afferunt, & inferunt effectus contrarios; àc per consequens debent, fundate incompatibilitatem respectu eiusdem subiecti.

SEPTIMO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod prudentia vera, & partialis non possit componi, aut coexistere cum incontinentia. Virtus moralis non potest componi cum incontinentia. Ergò nec prudentia partialis potest componi, aut compati cum illa. Antecedens videtur certum ex eo quod docet Aristoteles in principio huius capitis, quod prudentia perfecta, & simpliciter dicta non potest existere cum incontinentia; quia est virtus moralis. Ergò de ratione virtutis moralis est, quod non componatur, aut compatiatur cum incontinentia. Et consequentiam probo; prudentia partialis; etiam si partialis, & incompleta sit, habet; quod sit virtus moralis; ex eo quod prudentia est ostendens specialem conformitatem cum recta ratione; immò & ipsam rectam rationem specialiter exprimens. Ergò si de ratione virtutis moralis est, quod sit incompatibilis cum incontinentia; cum prudentia particularis habeat rationem talis virtutis; prudentia particularis, seu partialis habet incompatibilitatem cum continentia; ita vt simul cum ea non possit existere in eodem subiecto.

OCTAVO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; si propter aliquam rationem prudentia partialis, aut particularis posset compati, & coexistere cum incontinentia in eodem subiecto; maximè, quia non est virtus generalis, seu vniversalis, sicut prudentia simpliciter dicta, sed quædam virtus particularis. Sed hoc non tollit, quod fundet, & habeat dictam repugnantiam, & incompatibilitatem; nàm continentia etiam est quædam particularis virtus humana, & tamen habet contrarietatem, & incompatibilitatem cum continentia. Ergò hoc ipsum debet admitti in prudentia partiali, seu particulari respectu eiusdem incontinentiæ.

NONO Arguitur, bonum, & malum attinentia ad quancunque lineam inter se contrariantur; & ex eo quod sunt contraria, fundant incompatibilitatem respectu eiusdem subiecti. Sed prudentia partialis, seu particularis, & incontinentia se habent vt bonum, & malum, attinentia ad eandem lineam moralem, cum prudentia per se habeat, quod sit bona moraliter; & incontinentia, quæcunque illa sit, per oppositum habeat, quod sit mala moraliter. Ergò prudentia particularis, & incontinentia, per se habent, quod sint incompatibiles respectu eiusdem hominis, aut subiecti.

DECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; incontinentia ex se habet, quod sit peccatum, & cum peccatum consistat in ratione, seu sit destructivum rationis: incontinentia per se habet destruere, & auferre omne dictamen rectum rationis. Sed prudentia particularis affert, & conservat rectum dictamem, & directionem rationis. Ergò prudentia particularis, & quæcunque incontinentia fundant oppositionem, & ostendunt determinatam contrarietatem respectu eiusdem potentiæ humanæ, seu respectu eiusdem hominis; & sic non possunt simul compati in eodem subiecto.

VNDECIMO Arguitur; ea, quæ secundum effectus proprios ostendunt, & habent repugnantiam; etiam ratione sui videntur habere similem repugnantiam, & fundare inter se incompatibilitatem respectu eiusdem subiecti; siquidem vt antea dicebamus, esse rerum agnoscitur per effectus ipsis rebus correspondentes. Sed prudentia particularis, & quælibet incontinentia secundum proprios effectus possunt ostendere, & habere repugnantiam. Ergò etiam secundum proprium esse, & speciem debent inter se habere repugnantiam, & incompatibilitatem. Maior apparet certa, & minorem probo; de ratione enim prudentiæ verè, & propriè dictæ, sive sit prudentia particularis, seu partialis, est præcipere; prudentia enim ex se habet, quod sit præceptiva, vt docet Aristoteles in præcedenti libro sexto, capite 10. & sic prudentia partialis, seu particularis, quantunvis particularis, aut partialis sit, potest præcipere, seu dictare, ne exequatur actus incontinentiæ circa talem materiam particularem: & stante hoc præcepto particularis prudentiæ, incontinentia potest in contrarium agere. Ergò prudentia particularis, & quælibet incontinentia secundum proprios effectus possunt ostendere, & habere repugnantiam, & consequenter, secundum

dum ſe etiam debent fundare, & habere incompatibilitatem.

DVODECIMO Arguitur: ex doctrina, quam tradit Divus Auguſtinus libro primo de Libero Arbitrio capite 13. vbi generaliter diffiniens, aut oſtendens rationem, & conceptum proprium veræ prudentiæ, dicit: quod prudentia eſt appetendarum, & vitandarum rerum ſcientia. Ergò cum prudentia partialis, non obſtante, quod habeat eſſe partiale, ſit vera prudentia, id ipſum debet habere. Sed cum ſcientia rerum vitandarum nõ poteſt ſtare, aut compati aliqua incontinentia: cum omnis incontinentia debeat vitari, & cum ſcientia ſuę vitationis, & remotionis non poſsit ſtare proſecutio, & executio eiuſdem incontinentiæ. Ergò prudentia partialis, ſeu particularis fundat repugnantiam cum qualibet incontinentia; & ſic non poteſt compati cum illa.

DECIMO Tertio arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum quod prudentia perfecta, & ſimpliciter dicta; poſsit compati cum incontinentia in eodem homine. Ratio, ob quam cum Ariſtotele aſſerimus, quod prudentia eſt incompatibilis cum incontinentia; ſtat in eo, quod prudentia facit, ſeu conſtituit proprium ſubiectum ſtudioſum, & incõtinentia facit illud vitioſum, & cum idẽ ſubiectum non poſsit eſſe ſimul ſtudioſum, & vitioſum, conſequenter, nec poteſt ſimul habere prudentiam ſimpliciter dictam, & incontinentiam. Sed prudentia abſolutè ſumpta non facit, aut cõſtituit proprium ſubiectum ſtudioſum. Ergò poterit ſtare optimè; quod prudentia ſimpliciter dicta; & incontinentia exiſtant in eodem homine. Minorem probo; ſi prudentia ſimpliciter dicta faceret, aut conſtitueret hominem, cui ineſt virtuoſum: maximè quià eſſet virtus. Sed ratio virtus non videtur competere prudentiæ; ex eo quod vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro ſexto, capite quinto prudentiæ non eſt virtus, quod quidem dictum non verificaretur, ſi prudentia eſſet virtus. Ergò prudentiæ non convenit facere ſtudioſum proprium ſubiectum, & ſic poterit compati in eodem homine cum incontinentia.

DECIMO Quarto arguitur: incontinentia, & ars poſsunt ſimul exiſtere in eodem homine. Sed prudentia abſolutè ſumpta videtur habere rationem artis. Ergò prudẽtia abſolutè ſumpta poteſt etiam compati cum incontinentia in eodem homine. Maior conſtat conſiderando quàm plures artifices, qui conſervando varias artes, ſunt tamen incontinentes, & minorem probat Angelicus Magiſter ex eo quod libro ſecundo Paralipromenon capite ſecundo dicitur de Hiram; *ſcilicet quod ſciebat cælerare omnem ſculturam, & adinuenire prudenter quodcunque in opere neceſſarium eſt.* Vbi ratio prudentiæ attribuitur arti. Ergò ars, & prudentia coincidunt. Et conſequenter, ſi ars poteſt componi, aut compati cum incontinentia, etiam prudentia abſolutè ſumpta debet compati cum eadem incontinentia.

DEDIMO Quinto arguitur; vt enim dicitur Proverbiorum decimo, *ſapientia eſt viro prudentia*; ex qua doctrina deducitur, quod ſapientia, & prudentia ſunt idem. Sed ſapientia poteſt componi, aut compati, & coexiſtere cùm incontinentia, & alio quocunque vitio. Ergò etiam prudentia propriè, & ſimpliciter dicta poterit compati, & coexiſtere cum incõtinentia. Maior patet, & minorem probo; ſapientia ſecundum ſe ſumpta præciſè dicit cognitionem divinorum. Sed cognitio divinorum poteſt ſtare cum incontinentia, & cum alijs quam pluribus vitijs. Ergò etiam ſapientia; àc per conſequens; prudentia abſolutè, & ſimpliciter ſumpta.

DECIMO Sexto arguitur; non videtur habere, aut fundare inter ſe maiorẽ repugnantiam, & incompatibilitatem prudentia ſimpliciter dicta, & incontinẽtia, quàm ſapientia, & ſtultitia: vt apparet dicta extrema attentè meditando, & inter ſe comparando. Sed ſapientia, & ſtultitia poſſunt inter ſe componi, & ſimul exiſtere in eodem homine, vt indicat Apoſtolus prima ad Corintios capite tertio, dum dicit: *Siquis videtur inter vos ſapiens eſſe in hoc ſæculo; ſtultus fiat, vt ſit ſapiens.* Ergò etiam prudentia ſimpliciter dicta, & incontinentia debent componi, & coexiſtere in eodem ſubiecto.

DECIMO Septimo arguitur: ſecundum doctrinam, quam latè tradit Ariſtoteles in præcedenti libro ſexto capite quinto: ratio prudentiæ abſolutè, & ſimpliciter dictæ ſalvatur in hoc, quod eſt bene conſiliari; cum per hoc præciſè manifeſtet rationem prudentiæ. Sed bene conſiliari poteſt componi cum incontinentia, cum multi peccatores; tam incontinentes, quam affecti alijs vitijs conſervent hoc, quod eſt benè inquirere,

ſeu

seu consultare. Ergò etiam prudentia simpliciter dicta potest componi ; & simul existere cum quacunque incontinentia.

DECIMO Octavo arguitur ; regnativa, seu facultas ad regnandum habet rationem prudentiæ propriæ, & simpliciter dictæ ; vt demonstrat Angelicus Parens, & Præceptor 2. 2. quæstione 48. articulo vnico incorporei, & quæstione 50. articulo 1. & libro 3. sententiarum distinctione 33. quæstione 3. articulo 1. quæstiuncula 4. Sed regnativa, hoc est, facultas regnandi compatitur cum incontinentia ; vt constat ex quam pluribus regibus, de quibus docent historiæ, & refert traditio, quod fuerunt valde incontinentes. Ergò prudentia potest componi, & stare, seu existere simul cum incontinentia.

DECIMO Nono arguitur, ea, quæ ex se habent propinquitatem, & similitudinem, etiam habent conuenientiam, & conformitatem, & sic videntur posse compati, & coexistere in eodem subiecto. Sed prudentia absolute sumpta, & incontinentia habent inter se propinquitatem, vt docet Philosophus in præsenti capite, dicens de dictis extremis, *Et sunt ratione quidem propinqua.* Et vt habetur in translatione antiqua: *& secundum quidem rationem propriè esse.* Et in versione Fœliciani ; *estque quantum ad rationem spectat proxima.* Ergò prudentia absolute sumpta, & incontinentia habent sufficientem conformitatem, ad hoc vt compatiantur in eodem subiecto.

VIGESIMO Arguitur, incontinentia non contrariatur, aut fundat repugnantiam cum his, quæ habent esse à natura, seu cum facultatibus naturalibus, sed cum omnibus illis compatitur. Sed prudentia absolute sumpta videtur esse quædam facultas naturalis consecuta ad naturam humanam. Ergò prudentia absolute sumpta potest componi, seu coexistere in eodem homine cum incontinentia. Maior est certa. Et minorem probo; magis conformis, & magis connaturalis est prudentia respectu naturæ humanæ, quàm respectu naturæ brutorum; vt per se patet. Sed vt docet Aristoteles libro 8. de Historia animalium, capite 10 aliqua bruta animantia habent à natura quasdam prudentias nativas, per modum proprietatum, vt vulpes, formicæ, apes, & alia similia. Ergò multo magis, & melius prudentia absolute sumpta debet esse facultas naturalis, consecuta ad naturam humanam per modum proprietatis illius; & sic debet componi, & cõpari cum quacunque incontinentia.

VIGESIMO Primo arguitur contra quartam conclusionem ad probandum ; quod incontinentia, quæ consequitur ad humores magis actuos, nempè ad choleram, & atrabilem, sit magis contraria prudentiæ, & magis incompatibilis cum ea. Nàm illud vitium, quod in comparatione ad alia vitia, cæteris paribus, est magis activum, est peius, & consequenter magis contrarium respectu prudentiæ. Sed incontinentia temeritatis, quæ consequitur ad choleram, & melancholiam, & reperitur in hominibus, in quibus prædominantur dicti humores, supponit imprimis pro causa, seu occasione humores naturales ; sicut incontinentia attinens ad sanguineos, & flegmaticos ; & alias est magis activa, vt constat ex eius celeritate. Ergò incontinentia attinens ad homines cholericos, & melancholicos est peior, & magis contraria prudentiæ, quàm illa, quæ reperitur in hominibus sanguineis, & pituitosis.

DENIQVE Arguitur contra vltimam conclusionem ad probãdum, quod incontinentia naturæ, seu quæ consequitur ad causas naturales, habeat minorem gravitatem, & fundet minorem contrarietatem ad prudentiam, quam incontinentia, quæ habetur per consuetudinem. Quanto aliquod vitium est minus voluntarium, tanto videtur esse minus malum, & minorem repugnantiam fundare ad rectam rationem, & ad prudentiam. Sed quanto aliquod vitium habet, quod sit magis naturale, seu ostendens maiorem connexionem ad naturã, habet, quod sit minus liberum, & minus voluntarium. Ergò etiam habet, quod sit minus pravum, & minorem repugnantiam fundans respectu prudentiæ. Sed hoc reperitur in incontinentia naturæ respectu incontinentiæ consuetudinis. Ergò peior est ista, quàm illa.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, concesso primo antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem distinguo antecedens; prudentia methaphorica, intantum denominatur talis, inquantum assimilatur veræ prudentiæ, distinguo; inquantum assimilatur quantum ad aliquid, concedo antecedens. Inquantum assimilatur absolute, & quantum ad omnia, nego antecedens, & consequentiam. Quià ea,

quæ methaphoricè dicuntur talia in quacunque linea; licet exigant aliquam similitudinem incomparatione ad ea, quæ verè dicuntur: tamen non exigunt, nec admittunt omnimodam similitudinem; aliàs non manerent in statu methaphorico, sed pervenirent ad statum proprium, verum, & perfectum: & sic stat optimè; quod habente prudentia methaphorica aliqualem similitudinem cum prudentia vera, & perfecta; cum tamen conservent ex pluribus capitibus magnum discrimen, & manifestam differentiam; immò, & oppositionem, & repugnantiam; quod prudentia propria, & simpliciter dicta sit incompatibilis cum incontinentia, & tamen prudentia methaphorica sit compatibilis cum ea.

AD Secundum argumentum respondetur negando primam maiorem. Et ad probationem distinguo maiorē. Optimè stat, quod per prudētiam methaphoricā sciat prudens, quod omnis actus incontinentiæ est pravus, distinguo maiorem; quod id sciat, quasi antecedenter, & in vniversali, vel quasi speculativè, omitto maiorem. Quod id sciat practicè, seu in particulari, dictando hic, & nunc in quocunque tempore insurgunt vehementes passiones, quod tales passiones non sunt prosequendæ, & quod incontinentia in eodem casu est vitanda, nego maiorem. Sed cum tali cognitione repugnat incontinentia, distinguo minorem; si cognitio esset practica, & particularis comittans formaliter omnes casus, in quibus insurgunt vehementes passiones, & in quibus posset committi incontinentia, concedo minorem. Alitèr, nego minorem, & consequentiam. Quia scientia, seu cognitio, quæ excludit omnem incontinentiam, & ostendit repugnantiam cum ea, est illa, quæ in particulari, & modo practico dictat in tēpore, in quo insurgūt passiones, quod non sunt prosequendæ, sed reprimendæ, & proijciendæ; & cum huiusmodi cognitio, & dictamem non attineat ad prudentiam methaphoricam, sed ad veram, seu propriè dictam: consequens est, quod prudentia impropria non est incompatibilis cum incontinentia.

AD Tertium argumentum respondetur: negando primam maiorem, & ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem, sed in hoc ostendit prudentia methaphorica lucem cognitionis, & incontinentia obscuritatem, distinguo minorem. Respectu eiusdem actus, aut obiecti, nego minorem. Respectu diversorum actuum, seu obiectorum; transeat minor, & nego consequentiam. Quia in linea naturali solum fundant, & habent incompatibilitam lux, & tenebræ, respectu eiusdem spatij, aut per ordinem ad illud; non autem incomparatione ad diversa spatia; quià hoc modo possunt compati. Et eodem modo inesse moris, seu humano, cognitio, & obscuritas, seu defectus cognitionis, quando versantur circà idem obiectum, fundant inter se incompatibilitatem, non autem quando versantur circà diversa obiecta; & cum cognitio, seu illuminatio prudentiæ impropriæ, & obscuritas in continentiæ non versentur circa idem obiectum, sed circa diversa; id non aufert, aut impedit, quod prudentia impropria compatiatur cùm quacunque incontinentia.

AD Quartum argumentum respondetur: distinguendo maiorem, si propter aliquam rationem prudentia methaphorica non esset compatibilis cum continentia; maximè quia non habet esse virtuosum, seu non habet, quod sit virtus, distinguo maiorem; quia non habet, quod sit virtus, nec aliquam rationem fundantem repugnantiam respectu incontinentiæ, concedo maiorem. Quia dicta prudentia non est virtus præcisè nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia licet vitia extrema immediatè, & directè repugnantia eidem mediocritati virtuosæ, non se habeant, vt virtus, & vitium, tamen fundant inter se directam contrarietatem, & sic mutuam expulsionem exercerent; quod non habent vitia disparatè se habētia. Et cum prudentia methaphorica, & incontinentia solum se ostendant, tanquam vitia disparata; ideo non fundant inter se expulsionem respectu eiusdem subiecti, sed in eo compatiuntur.

AD Quintum argumentum respondetur, concesso primo antecedenti, negando consequentiam. Et ad probationem, omisso antecedenti, nego consequentiam. Quià imprimis prudentia methaphorica, non semper, nec ratione sui præcisè habet constituere malignum, sed aliquando, & ratione aliarum dispositionum, seu operationum, aut habituum, quibus præstant directionem. Et dato, quod prudentia methaphorica præcisè, & formaliter ratione

sui

sui constituat malignum; & hoc non causet per se incontinentia; non aufert, quod incontinentia, & dicta prudentia simul compatiantur in eodem subiecto; quia tunc subiectum esset malignum simpliciter; non quidem per incontinentiam præcisè; cum incontinentia ex se non habeat præstare talem effectum; sed ratione prudentiæ impropriè dictæ; cuius effectum incontinentia, licet non causet; non impedit.

AD Sextum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, omissa maiori, nego minorem; quià incontinentia, quanvis per se sit occasio pœnitudinis, vel assumptum, reliquens locum ad pœnitendum; tamen per se nullo modo habet, quod sit causa influens in pœnitentiam. Quarè per se non habet causare effectus contrarios respectu eorum, quos per se causat prudentia impropriè sumpta, & sic ratione effectuum contrariorum non sequitur, quod prudentia methaphorica, & incontinentia habeant inter se contrarietatem, & fundent expulsionem ab eodem subiecto. Præter quàm quod vni, & eidem principio convenit, quod per se sit causa contrariorum effectuum, seu actuum; idem enim intellectus habet, quod per se sit causa assensus, & dissensus; & eadem voluntas per se etiam est causa amàdi, & odio habendi. Et sic ex causalitate effectuum contrariorum, non convincitur intentum argumenti.

AD Septimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem, virtus moralis non potest componi, & compati cum incontinentia, distinguo antecedens; virtus moralis perfecta, & quæ secum ratione connexionis, quam habet cum illis affert assistentiam reliquarum virtutum moralium, concedo antecedens. Virtus moralis imperfecta, quæ non affert secum, aut non associatur alijs virtutibus eiusdem generis, nego antecedens, & consequentiam. Nàm virtus moralis, cui attribuit Aristoteles, quod sit incompatibilis cum incontinentia, est virtus moralis perfecta fundans, & habens connexionem cum reliquis virtutibus moralibus; ita vt sinè illis esse non possit; & cum prudentia partialis; etiam si aliquomodo habeat rationem virtutis, & virtutis moralis, quantum ad materiam, in qua, aut circà quam præstat directionem, tamen non sit virtus perfecta afferens, secum reliquas virtutes morales, ideò non affert secum continentiam, nec fundat incompatibilitatem cum incontinentia.

AD Octavum argumentum respondetur; quod ratio, seu causa legitima, ob quam prudentia partialis, seu particularis non fundat incompatibilitatem cum incontinentia; non est præcisè; quia nõ est virtus generalis; sed quia cum sit virtus particularis, est ita imperfecta, quod nõ fundat necessariã connexionem cum reliquis virtutibus moralibus; ob quod non affert secum continentiam immediatè contrariam, & repugnantem incontinentiæ; & ideò nec immediatè, nec mediatè opponitur, aut repugnat incontinentiæ.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; bonum, & malum attinentia ad quancunque lineã inter se contrariantur, distinguo maiorẽ; contrariantur, quasi signatè, omitto maiorem. Contrariantur exercitè, & fundando legitimam expulsionem ab eodem subiecto, nego maiorem, & omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si in quacunque linea inter bonum, & malum detur aliqualis contrarietas, seu oppositio, quasi signatè; tamen non datur contrarietas rigorosa, & exercita inferẽs expulsionem ab eodem subiecto; nisi bonum, & malum habeant determinatas circunstantias, aut rationes impedientes concurrentiam, aut coexistẽtiam vtriusque extremi; quod non cuadit inter prudentiam incompletam, seu partialem, & incontinentiam, vt ex dictis constat.

AD Decimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; incontinentia, cum sit peccatum, habet auferre omne dictamen rectum rationis, distinguo maiorem; incontinentia actualis, & transiens, & determinatè pro illo tunc, pro quo transit: omitto maiorem. Incontinentia permanens, seu se habens per modum habitus, aut dispositionis, nego maiorem. Sed prudentia partialis affert, & conservat rectum dictamen rationis, distinguo minorem, in illo tempore, in quo exerceatur incontinenia & circà propriam materiam illius, nego minorem. Pro alio tempore, aut circà aliam materiam diversam transeat minor, & nego consequentiam. Quia id non obstat, ad hoc vt prudentia partialis, & incontinentia, saltim in actu primo compatiantur, etiam si in actu secundo, seu quantum ad exercitia habeant incompatibilitatem.

AD Vndecimum argumentum respondetur, imprimis; quod vt paulò anteà diximus insolutione ad sextum argumentum: ex eo quod aliqua causent effectus contrarios, non ex eo convincitur, quod habeant esse contrarium. Nàm ab vna, & eadem potentia secundum speciem procedunt effectus valde contrarij; vt constat ex exemplis ibi appositis in intellectu, & voluntate. Et sic non obstat, quod prudentia particularis dicter, & præcipiat, quod non exerceatur, aut committatur actus incontinentiæ; & aliàs incontinentia violet hoc præceptum; ad hoc vt dicta extrema non sint incompatibilia, aut contraria. Vel secundo dicitur, quod casu, quo inter se habeant contrarietatem; solum habent, quod sint contraria in acceptione lata; non autem in acceptione stricta; & sic possunt inter se componi.

AD Duodecimum argumentum respondetur, quod Divus Augustinus attribuit prudentiæ, quod sit scientia rerum appetendarum, & vitandarum, eo modo, quo fuerit prudentia; ita vt prudentia generalis, seu vniversalis; & simpliciter dicta, id absolute habeat; & prudentia particularis id participet secundum quid. Quare prudentia partialis, seu particularis; cum solum habeat secundum quid hoc, quod est dictare, quæ sint vitanda; non convenit per se, quod præcisè dictet aut dirigat circa materiam incontinentiæ. Et sic respectu incontinentiæ non habet fundare directam oppositionem mediate, nec immediate, ob quod potest optime compati, & coexistere cum incontinentia.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem similiter concedo maiorem, & nego minorem. Nec contra hoc convincit, aut suadet aliquid doctrina incontrarium adducta ex Aristotele; immò potius ex ea probatur contrarium illius, quod intendit argumentum. Nàm Aristoteles dicit; quod prudentiæ non est virtus; hoc est, quod prudentia non indiget aliqua alia virtute dirigente, aut perficiente ipsam, aut eius operationes; eo modo, quo ars indiget alia virtute dirigente, aut rectificante eius factiones, nempe prudentia, aut iustitia. Et sic ex eo quod prudentiæ non est virtus; clare deducitur; quod ipsa in se sit virtus, & perfectissima virtus moralis habens connexionem cum reliquis virtutibus moralibus, ita vt secum illas afferat, constituendo subiectum, cui inest studiosum, & simpliciter studiosum; ob quod non compatitur cum vitio incontinentiæ.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concessa maiori distinguendo minorem. Sed prudentia absolutè sumpta videtur habere rationem artis distinguo minorem. Secundum quid, & per quandam similitudinem, omitto minorem. Simpliciter, seu quantum adesse substantiale, & specificum, nego minorem, & consequentiam. Nec contra hoc suadetur aliquid ex loco adducto ex libro secundo Paralipomenon: nàm ibi non attribuitur prudentiæ quod sit ars, nec arti, quod proprie habeat rationem prudentiæ; sed sensus legitimus est, quod aliqui artifices, in quibus simul cum artibus adest prudentia; ipsa prudentia simul cum arte solet concurrere ad perficiendum factiones artificiales. Et Angelicus Magister attingens hanc materiam 2.2. quæstione 47. articulo 3. insolutione ad 2. inquit. *Quod Philosophus dicit artis esse virtutem: quia non importat rectitudinem appetitus. Et ideo ad hoc vt homo recte vtatur arte, requiritur; quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ sunt artis: tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem. Tum quia ars habet determinata media, per quæ peruenitur ad finem, dicitur tamen aliquis prudenter operari in his, quæ sunt artis per similitudinem quandam. In quibus autem artibus propter incertitudinem eorum, quibus peruenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali, & innauigatoria: Vt dicitur in libro tertio Æthicorum.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur, quod sapientia non dicitur prudentia per identitatem, aut formalem coincidentiam, sed per quandam similitudinem, quam declarat Angelicus Magister loco vbi proxime articulo 2. insolutione ad 1. & quod sapientia, & prudentia absolute sumptæ, & absolute loquendo distinguantur substantialiter, & specifice; constat ex Aristotele, & ex latissime dictis in superiori libro sexto enumerando, & declarando virtutes intellectuales, quarū vna est prudentia, & altera sapientia. Et ratio discriminis inter duas prædictas virtutes in ordine ad hoc, quod sapientia possit compati cum incontinentia, secus vero prudentia perfecta, & simpliciter dicta; stat in hoc; quod vt docent Aristoteles, & Angeli-

gelicus Præceptor: de ratione prudentiæ perfectè, & ſimpliciter talis eſt, quod faciat appetitum rectum: etiam ſi non immediatè, & formaliter per ſe ipſam informando aliquam potentiam appetitivam, tamen mediatè: id eſt mediantibus alijs virtutibus moralibus, cum quibus connectitur, & quas ſecum affert: & cum ſtante appetitu recto, non habeat locum incontinentia, quæ per ſe affert deordinationem appetitus; inde provenit, quod prudentia propria, perfecta, & ſimpliciter dicta non poteſt componi, aut compati cum incontinentia. At vero ſapientia, etiam ſi habeat elevatiorem, & præſtantiorem modum cognoſcendi; aut operandi, ac habet prudentia, cum tamen de ratione illius non ſit, quod faciat appetitum rectum; poteſt contingere, & ſtare, quod ſapientia, & incontinentia ſimul compatiantur in eodem ſubiecto.

AD Decimum ſextum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem, non habent inter ſe maiorem oppoſitionem, & incompatibilitatem prudentia propriè, & ſimpliciter dicta, & incontinentia, quàm ſapientia, eſt ſtultitia; diſtinguo maiorem: quam ſapientia, & ſtultitia, quæ ſunt eiuſdem de eodem, & inter ſe habent directam correſpondentiam, concedo maiorem. Quā ſapientia, & ſtultitia quomodocunque ſumptis, nego maiorem. Sed ſapientia, & ſtultitia poſſunt compati ſimul in eodem ſubiecto, diſtinguo minorem. Sapientia, & ſtultitia ſumptæ in hac ſecunda; ſeu vltima conſideratione, concedo minorem. Sapientia, & ſtultitia ſumptæ primo modo, nego minorem, & conſequentiam. Vnde in eadem 2. 2. quæſtione 46. articulo primo ad ſecundum, hoc ipſum declarat Angelicus Parens, dicens: *Quod ſicut eſt quædam ſapientia mala, quæ dicitur ſapientia ſæculi, quæ accipit pro cauſa altiſſima, & fine vltimo aliquod terrenum bonum; ita etiam eſt aliqua ſtultitia bona huic ſapientiæ malæ oppoſita, per quam aliquis terrena contemnit, & de hac ſtultitia loquitur Apoſtolus.*

AD Decimum ſeptimum argumentum reſpondetur; diſtinguendo maiorem; ratio prudentiæ ſecundum Ariſtotelem ſalvatur in hoc, quod eſt benè conſiliari, diſtinguo maiorem; in hoc quod eſt benè conſiliari de omnibus generaliter attinentibus ad vitam rationalem, ſeu humanam, concedo maiorem. In hoc quod eſt bene conſiliari quomodocunque, ſeu in hac, aut illa materia tantum, nego maiorem. Sed benè conſiliari poteſt componi cum incontinentia, diſtinguo minorem; benè conſiliari in hac, vel illa materia particulari, tranſeat minor. Benè conſiliari vniverſaliter, ſeu generaliter circà omnia attinentia ad humanam vitam, nego minorem, & conſequentiam. Quia de ratione prudentiæ ſimpliciter dictæ eſt, quod generaliter conſilietur benè de omnibus, quæ pertinent ad vitam humanam, ſeu rationalem: & hoc non compatitur cum incontinentia; ac per conſequens: nec prudentia ſimpliciter dicta componitur cum ea.

AD Decimum octavum argumentum reſpondetur; diſtinguendo etiã maiorem; regnativa, ſeu facultas ad regnandum habet rationem prudentiæ; diſtinguo maiorem facultas ad regnandum, ſecundum quod dicit habitum determinatè diſponentem, & dirigentem ad ordinandum omnia; quæ pertinent ad vitam particularem proprij ſubiecti, & ad conſervationem Regni conformiter ad rectam rationem, concedo maiorem. Facultas ad regnandum quomodocunque ſumpta, aut conſiderata, nego maiorem. Sed facultas ad regnandum compatitur cum incontinentia, diſtinguo minorem. Facultas ad regnandum quomodocunque, omitto minorem. Facultas ad regnandum, determinans, & diſponens omnia conformiter ad rectam rationem, nego minorem; & conſequentiam. Quia huiuſmodi regnativa, in qua propriè, & per ſe ſtat, aut ſalvatur ratio prudentiæ ſimpliciter dictæ, non compatitur ſecum in ordinationem voluntatis; ac per conſequens, nec incontinentiam.

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur, diſtinguendo maiorem ea, quæ inter ſe habent ſimilitudinem, habent etiam propinquitatem, & conformitatem, & ſic poſſunt compati, & coexiſtere in eodem ſubiecto, diſtinguo maiorem; ſi ex alio capite non fundent aliquam repugnantiam, concedo maiorem. Si aliundè habeant repugnantiam, nego maiorem. Sed prudentia, & incõtinentia habent inter ſe ſimilitudinem, & approximationem, diſtinguo minorem; ita vt ſimul cum tali ſimilitudine, & approximatione ex alio capite fundent, & habeant repugnantiam, concedo minorem; ita vt inſiſtant in ſimilitudine, & approximatione ſinè repugnantia, nego minorem, & conſequentiam. Quia in omnibus cõtrarijs rigoroſè ſumptis, repe-

ritur, quod habeat conformitatem, seu similitudinem, & approximationem in eodem genere, intra quod continentur; & quia aliàs fundant repugnantiam; ab eodem subiecto mutuò se expellunt, & in eo possunt coexistere: & sic non obstat, quod prudentia simpliciter dicta, & continentia conveniant, seu assimilentur in aliquo; ad hoc vt alias sint incompatibiles.

AD Vigesimum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem; & ad probationem, omissa maiori, distinguo minorem. Sed aliqua bruta animantia habent aliquas prudentias nativas, seu præstitas à natura per modum proprietatis, distinguo minorem, quasdam prudentias impropriè sumptas, seu methaphorice acceptas, omitto minorem. Quasdam prudentias proprie dictas, seu veras, nego minorem, & consequentiam. Prudentia enim vere, & propriè dicta, non habet esse à natura, sed per assuefactionem humanam. Et sic quanvis incontinentia compatiatur cum omnibus facultatibus, aut proprietatibus humanis naturalibus, quæ ad ipsam naturam consequuntur; tamen non componitur aut compatitur cum prudentia perfecta, & simpliciter dicta.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, concessa maiori, & omissa minori, negando consequentiam. Quia maior activitas in vitijs arguit maiorem gravitatem, aut deteriorit atem cæteris paribus, vt in argumento proponitur; secus vero si cætera non sint paria. Et cum incontinentia, quæ fundatur, aut aliquomodo occasionatur ex cholera, & melancholia, licet sit magis activa, quàm illa, quæ provenit ex sanguine, & pituita; tamen hæc excedat aliam; tum in maiori deliberatione, & voluntarietate, ad quam præstat locum; tum plurimum ob detentionem, & incurabilitatem, seu ex maiori difficultate, quam ostendit ad curationem; inde est, quod ista est peior illa; & sic magis contraria prudentiæ; & maiorem repugnantiam, seu incompatibilitatem habet respectu illius.

AD Vltimum argumentum respondetur, quod incontinentia naturæ, dicitur illa, quæ in ipsa natura supponit aliquam occasionem, seu causam, ad quam specialiter consequatur, vt sunt humores naturales: & huiusmodi dependentia, tanquam à fundamento, seu occasione à natura, non tollit, quod talis incontinentia sit simpliciter, & perfectissimè voluntaria, sicut incontinentia, quæ præcisè habetur per consuetudinem. Et cum aliàs illa excedat istam in permanentia, & diuturnitate ex illa maiori firmit ate, quam habet à natura, seu à causa naturali: consequens est, quod illa est peior ista, & magis contraria, & repugnans respectu prudentiæ simpliciter dictæ.

TRAC-

TRACTATVS SECVNDVS.

DE VOLVPTATE, ET DOLORE.

CAPVT VNDECIMVM.

DE VOLVPTATE.

LITTERA TEXTVS.



D Ipſum autem ciuilem Philoſophum pertinet de Voluptate contemplari, atque dolore. Hic enim architectus eſt finis, ad quem reſpicientes vnumquodque, aut malum, aut bonum ſimpliciter dicimus. Inſuper, & neceſſarium eſt de ipſis conſiderare. Et Virtutem enim morum, & vitium circa dolores, Voluptateſque poſſuimus. Et fœlicitatem plurimi cum voluptate aſſerunt eſſe. Quibuſdam igitur nulla Voluptas aut per ſe, aut peraccidens bonum eſſe videtur. Non enim bonum idem eſſe putant, ac voluptatem. Quibuſdam non nullæ quidem bonæ: pleræque autem prauæ eſſe videntur. Sunt, & qui tertio cenſent, & ſi omnes ſint bonæ: ſummum tamen bonum voluptatem eſſe non poſſe. Non bonum igitur omnino eſſe putatur. Quia omnis voluptas generatio eſt ſenſibilis ad naturam; generatio verò nulla genus idem ſubit, quod fines. Nulla enim ædificatio domus eſt. Praterea vir temperans fugit ipſas Voluptates. Præterea vir prudens perſequitur ipſam vacuitatem doloris, non id, quod affert voluptate. Præterea Voluptates impedimento prudentiæ ſunt. Atque quo magis hiſce quiſpiam gaudet, eo magis impeditur, vt in venerea fit voluptate. Nemo namque dum eſt in illa, mente quiſquam perſpicere poteſt. Præterea ars nulla eſt voluptatis. Et tamen omne bonum artis eſt opus. Inſuper, & pueri, & ferè ipſas voluptates ſequuntur. Non eſſe autem omnes ſtudioſas exiſtimatur: quia ſunt, & turpes, atque infames. Et quia afferunt detrimentum: eorum enim, quæ Voluptatem efficiunt: non nulla pariunt morbos. Ex eo enim Voluptas ſummum bonum non eſſe putatur: quia non eſt finis, ſed generatio. Hæc igitur ferè ſunt, quæ de voluptate dicuntur.

EXPO-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

PERACTIS Per decem capita in primo tractatu huius libri, illis, quæ ad continentiam, & incontinentiam pertinent; ab hoc capite vndecimo incipit Aristoteles novum tractatum de voluptate, & dolore, & circà hanc materiam quatuor capita instituit ipse Aristoteles. In quorũ primo ostendit ad moralem Philosophum pertinere agere de voluptate, & proponit anti quorum sententias circà illam. In secundo capite reijcit varias opiniones antiquorũ philosophorum circà voluptates, & dissuit fundamenta ipsorum. In tertio ostendit dari varios modos, seu species voluptatum; quia datur voluptas, quæ est bonum, & etiam voluptas, quæ est summum bonum. In quarto tandem, & vltimo capite agit specialiter de aliquibus delectationibus corporeis proponendo, & solvendo quasdam dubitationes circà illas. Quibus absolvitur, & concluditur hic secundus tractatus, & totus præsens liber septimus. Et specialiter deveniendo ad expositionem istius primi capitis; circà materiam propositam tria facit Philosophus. Primo probat, quod delectationes, & dolores sunt materia pertinens propriè ad Philosophum moralem. Secundo refert tres opiniones antiquorum circà delectationem, & proponit fundamenta primæ opinionis. Et tandem tertio proponit fundamenta secundæ, & tertiæ opinionis. Et hæc de littera præsentis capitis in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima quidem parte capitis dicit Philosophus. *Ad ipsum autem ciuilem Philosophum pertinet de voluptate contemplari, atque dolore. Hic enim architectus est finis. Ad quem respicientes, vnumquodque aut malum, aut bonum simpliciter dicimus. Insuper, & necessarium est de ipsis considerare. Et virtutem enim morum, & vitium circà dolores, voluptatesque possumus. & fœlicitatem plurimi cum voluptate asserunt esse.* In hac prima parte statuit Philosophus sequentem conclusionem. Ad Philosophum moralem propriè pertinet agere de delectatione, & dolore. Et propositam conclusionem probat tribus rationibus. Quarum prima sic procedit. Ad Philosophum moralem pertinet agere de bono, & malo. Ergò etiam pertinet ad ipsum agere de voluptate, & dolore. Antecedens constat; quia finis proprius scientiæ moralis est declarare esse, seu essentiam, & rationem proprijssimã fœlicitatis, & media bona, & virtuosa, per quæ ad ipsam pervenitur, & habitus, & actus malos, seu vitiosos, per quos homines recedunt à vera fœlicitate, seu ab illius assecutione detinentur, & retardantur. Sed in hoc præcisè includitur bonum, & malum. Ergò certissimum est pertinere ad philosophum moralem agere de bono, & malo. Et consequentiam probo; bonum, & malum in linea morali connectuntur cum dolore, & delectatione, & ab illis dependent; tanquam à regula, à qua desumuntur. Sed non potest completè, & exactè tractari, & manifestari aliquid pertinens ad aliquam scientiam, absque eo quod manifestetur illud, cum quo habet necessariam connexionem; & à quo dependet. Ergò si bonum, & malum propriè pertinent ad philosophum moralem, & propriè agitur de illis in hac scientia Æthica: etiam debent pertinere voluptates, & dolores; & debet tractari de illis. Cætera patent, & maiorem probo; tum ex communi dicto; tùm ex communi iudicio prudentum. Nàm ille dicitur, & iudicatur bonus moraliter, qui fugit inordinatas delectationes, quales sunt, quæ habentur ex gula, ebrietate, adulterio, & qui amplectuntur moderatas voluptates, vt sunt, quæ percipiuntur ex moderato cibo, & potu, & qui substinent dolores, quos debent substinere conformiter ad rectam rationem. Et è contrario illi iudicantur, & dicuntur à prudentibus mali moraliter, qui excedendo moderatas, & temperatas delectationes, admittentes approbationem rectæ rationis; prosequuntur delectationes vehementes, seu quomodocunque excessivas; quales sunt incontinentes, & intemperati; & etiam, qui fugiunt tolerantiam dolorum moderatorum, quando oportet illos subsstinere; vt apparet in timidis. Ergò delectationes, & dolores se habent, tanquam regula, & mensura, à qua dependet, &

per

per quam ostenditur, & cum qua habet magnam connexionem bonitas, & malitia moralis. Et consequenter, si ad Philosophum moralem pertinet agere de bono, & malo, seu de bonitate, & malitia; etiam pertinet agere de voluptate, & dolore.

SED Dices, quod etiam si aliqua particularis bonitas, aut malitia, seu aliquod bonum, & malum particulare reguletur, aut connectatur cum delectationibus, & doloribus: tamē respectu boni, & mali vt sic, & prout attingitur, & tractatur a hac scientia, per accidens se habent voluptas, & dolor; quia in prudētia, & iustitia, & alijs virtutibus intellectualibus datur vera, & propria bonitas; & etiam intervenit malitia, seu datur propriè bonum, & malum moraliter, & tamen non datur dependentia, vel connexio cum delectationibus, aut doloribus: quia prædictæ virtutes nullam dependentiam, vel ordinē dicunt ad appetitum concupiscibilem, ad quem proprijssimè pertinent dolores, & delectationes. Et sic ex prædicta connexione, & ratione proposita solum videtur convinci, aut inferri, quod delectationes, & tristitiæ pertineant ad hunc tractatum per accidens, non verò per se.

SED Contra hoc sic insurgo; imprimis: quia ad Philosophum moralē non per accidens, sed per se pertinet agere de temperantia, & fortitudine; vt constat ex his, quæ latè de istis duabus virtutibus disputat, & docet Aristoteles in superiori libro tertio à capite sexto vsque ad finem libri. Sed fortitudo, & temperantia per se versantur, & per se respiciunt delectationes, & dolores, tanquā materiam; circà quam versantur. Ergò etiam pertinent per se, & non per accidens delectationes, & dolores ad Philosophiam moralem.

SECVNDO Quia vt Aristoteles docet in capitibus 12. & 13. sequentibus: delectatio est operatio connaturalis, seu conveniens, non impedita. Sed in omni virtute morali reperitur, quod per se habeat operationes sibi connaturales, seu convenientes: cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum; id est, operans perfectissimè conformiter ad naturam habentis eam. Ergò omnis virtus per se dicit ordinem ad delectationem. Et consequenter, non solum per accidens, nec solum ratione huius, vel illius virtutis in particulari, sed per se, & ratione omnium virtutum, ad quas pertinent delectationes, & dolores, debent admitti pro materia huius scientiæ moralis.

CONFIRMATVR; Quia vt docet Divus Thomas 1. 2. quæstione 32. articulo primo, delectatio dependet à duobus; nempe, & à consecutione boni convenientis, & à cognitione eiusdem consecutionis, & possessionis. Sed in omni virtute, & in omni illius actu reperitur assecutio boni convenientis, nempè honestatis ipsius virtutis; & cognitio talis adeptionis. Quia virtuosus non operatur temere, nec à casu, sed cum quieta, & perfecta cognitione. Ergò in omni opere virtutis reperitur, quod per se connectatur cum delectatione. Et cōsequenter, si ad Philosophiam moralem pertinet, quod per se agat de omni virtute: etiam per se, & ratione omnium virtutum, de quibus agit pertinet ad eandem scientiam, quod agat de voluptatibus, & doloribus.

SED Dices: quod vt docet Divus Thomas prima parte quæstione 6. articulo 6. delectatio dicit vltimum terminum motus, præstantem quietem appetitui, & appetenti: quia cum delectatio sit proprietas consecuta, seu præstita à bono delectabili, & bonum delectabile differat à bono vtili; in hoc, quod vtile habet rationem medij, non præstantis quietem, sed vlterius tendentis ad finem; & bonum delectabile, se habeat per modum finis terminantis, & habentis rationem possessionis, & quietis. Et cum ratio quietandi appetitum, non inveniatur nisi in adeptione vltimi finis; quia adhuc præmisso quolibet opere cuiuscunque virtutis; adhuc appetitus remanet inquietus, & vlterius tendens ad aliud assequendum, in quo quiescat, & vltimo terminetur: inde est; quod ratio quietis; quæ est necessaria ad delectationem, non reperitur in quocunque opere virtutis; & sic non rectè convincitur ex superioribus probationibus, quod quælibet operatio virtuosa habeat per se annexam delectationem; & quod ratione talium operum vniversaliter conveniat ad Philophiam civilem, seu moralem agere de delectationibus.

SED Contra hoc est; quia quando in prædicto loco primæ partis explicans Sanctus Doctor propriam rationē boni delectabilis ad distinctionem aliorum bonorum dicit, quod delectatio exprimit, & attrahit quietem, non asserit, quod debeat vltimo quietare; sed tantum præstare quietem respectu illius boni, seu con-

convenientiæ, quæ tunc adquiritur, ſed per quamlibet operationẽ virtuoſam adquiritur aliquod bonum, ſeu aliqua conuenientia, & reſpectu illius conuenientiæ quieſcit appetitus. Ergò quælibet operatio virtuoſa affert ſecum aliquam delectationem, & cum illa neceſſario connectitur. Et ſic Philoſophus moralis agens per ſe de omnibus operationibus virtuoſis, debet etiam per ſe agere de delectationibus.

SED Dices; quod ſi ad rationem delectationis ſufficeret quies reſpectu illius boni, quod adquiritur, & non exigeretur quies vltima, qualis præſtatur ab vltimo fine; ſequeretur, quod etiam bonum vtile, vt vtile præſtaret delectationem, ſeu eſſet bonum delectabile. Nam etiam in vſu boni vtilis adquiritur illa conuenientia, & vtilitas, & reſpectu illius non manet in potentia, ſeu in quietus appetitus, ſed quantum ad illam conuenientiã, & vtilitatem manet quietus, & terminatus. Ergò etiam habebit delectationem, & ſic bonum vtile, vt vtile erit delectabile. Et cum hoc ſtare non poſsit. Dicendum videtur; quod ad rationem delectationis exigitur non quæcunque quies, ſed quies perfecta, & completa, qualis habetur in vltimo fine. Et cum hoc non ſalvetur in omnibus virtutibus, & earum operibus. Ideo in operibus virtutum non dantur delectationes, nec ratione talium operum, delectationes pertinent ad moralem Philoſophiam.

SED Contra hoc eſt; quia ad hoc vt ſalvetur quies præſtans delectationem, eſt neceſſarium; quod id, quod cauſat quietem habeat rationem termini; quia ſine adquiſitione termini, nullo modo ceſſat motus, nec poteſt dari quies. Sed bonum vtile, vt vtile, nullo modo habet rationem termini; ſed ſolum rationem medij ordinati ad finem, vt finis eſt. Ergò in bono vtili, vt vtile eſt, non poteſt ſalvari ratio boni delectabilis. At vero in actibus, ſeu operationibus virtutum comparatis ad virtutes ipſas, ſeu ad operantes per illas; reperitur aliqualis adquiſitio termini; qui vt talis terminus præbet quietem. Sed talis quies, & conuenientia eſt ſufficiens ad delectandum. Ergò in operibus virtutum reperitur delectatio per ſe annexa eis. Sed omnia opera virtutum per ſe pertinent tanquã propria materia ad Philoſophiam moralem. Ergò etiam delectationes, ſeu voluptates, quæ cum illis operationibus connectuntur, debent pertinere per ſe ad eandem ſcientiam moralem.

PRÆTERQVAM Quod etiam ſi delectatio exigeret quietem perfectam vltimo terminatem, qualiter præſtatur ab vltimo fine; ex hoc non inficiatur principale intentum, ſed potius firmatur probatio; nam delectatio conſequitur ad vltimum finem, & eſt connexa cum illo tanquam proprietas, vel completum illius. Ergò ad illam ſcientiam, ad quam pertinet agere de vltimo fine, pertinet etiam agere de delectatione. Sed ad Philoſophiam moralem propriè, & per ſe pertinet agere de fœlicitate, in qua ſtat vltimus finis vitæ humanæ. Ergò etiam pertinet ad eandem ſcientiam, quod per ſe agat de delectationibus.

DEINDE Dices; quod quanvis per quamlibet operationem virtuoſam conſequatur aliqua quies, non videtur ex hoc, quod quælibet operatio virtuoſa cauſet delectationem; quia vt docet Angelicus Magiſter 1.2. quæſtione 32. articulo ſecundo motus eſt propria cauſa delectationis in hominibus; quod conſtat ex eo, quod homines delectantur in alternationibus, & mutationibus de vno ad alterum. Et Quies, ſeu permanentia in aliqua determinata re, ſoleat afferre, & cauſare faſtidium potius quàm delectationem; & ſic cùm quies, & motus contrarientur, debent contrarios effectus cauſare, & cauſando motus delectationẽ quies illam non cauſabit. Vnde licet per quãlibet operationem virtuoſam conſequatur quies in bono adepto; ex inde non ſequitur, quod quælibet operatio virtuoſa habeat connexionem cum delectatione, nec quod ſcientia moralis; ex eo quod per ſe agit de operationibus virtuoſis; debeat etiam agere de delectationibus.

SED Contra eſt. Primo quià vt idem Angelicus Magiſter in eodem loco declarat; intantum motus eſt cauſa delectationis; inquantum per illum aſſequitur, & poſidetur aliquod bonum, ſeu aliqua res deſiderata; & in illa habetur quies, ſeu præſentia, & poſſeſsio. Ergò id, quod propriè, & immediatius cauſat delectationem; eſt quies in re conueniente adepta. Sed per quamlibet operationem virtuoſam datur adeptio rei conuenientis; nempe honeſtatis ipſius virtutis, & quies in illa. Ergò datur annexa delectatio.

SECVNDO Quia quanvis motus formaliter ratione ſui habeat cauſare delectationem; hoc non impedit, quod etiam

etiam quies per se sit causa illius. Ergò proposita solutio, seu evasio non tollit vim superiorum probationum. Antecedens probo; nam vt communiter docetur libro quinto Phisycorum, motus, & quies inter se non contrariantur, sed potius inter se connectuntur; quia ea, quæ taliter se habent, quod vnum per se, & ex se est propter aliud, & ordinatur ad aliud assequendum, non contrariantur, sed potius conformãtur, & connectuntur, vt appareat in qualibet operatione, seu actione respectu sui proprij termini; & cum motus etiam se habeat respectu quietis, tanquam operatio, & via ordinata ad assequendam quietem, tanquam proprium terminum: sic motus, & quies non contrariantur, sed potius conformãtur. Sed eo ipso, quod non contrarientur, nullum est impedimentum ad hoc, vt quanvis motus causet delectationem; id ipsum conveniat quieti. Ergò quies per se conservat, quod sit causa delectationis, & cum quælibet operatio virtuosa, vt dictum est, sit causa quietis, & possessionis in bono; etiam erit causa delectationis.

DEINDE Quia etiam si motus possit causare aliquam delectationem, nõ tollit, quod summa, & suprema delectationum sit in requie æterna; vnde, ad delectandum vltimo, & perfectissimè, non exigitur, seu optatur, & deprecatur motus, sed æterna requies. Ergò proprius competit requies, terminatio, & possessio ad delectationem, quàm motus, & magis connectitur delectatio cum requie, quàm cum motu. Et consequenter, ad scientiam ad quam pertinet agere de requie, in qua est delectatio, pertinet etiam agere de delectatione, & cũ moralis scientia agat de virtutibus, per quas habetur huiusmodi requies, etiam ad ipsam pertinet tractare de delectationibus.

PRÆTERQVAM quod adhuc admisso, quod delectationes taliter dependerent à motu, & cum illo connecterentur, quod sine motu non darentur; tamen ex hoc non aufertur, quod delectatio per se connectatur cum operationibus virtuosis. Quia operationes virtuosæ sunt quidam motus. Ergò si delectatio connectitur cum motu, & consequitur ad illum: debet connecti cum operationibus virtuosis, & consequi ad illas. Ac perconsequens, ad scientiam moralem, ad quam pertinet agere de virtutibus, & operibus virtuosis, pertinet etiam agere de delectationibus connexis cum talibus operationibus, seu motibus.

SED Dices: quod motus, cum quibus connectuntur delectationes; sunt motus verè, & propriè dicti; nempè illi; qui identificantur cum actionibus, quæ legitimè, & rigorosè sunt actiones pertinentes ad prædicamentum actionis. Et cum operationes virtutum sint actus immanentes, qui potius videntur habere rationem qualitatis quàm actionis, vt probabimus libro secundo de Anima; inde est, quod in talibus operibus non salvatur ratio motus exacta ad causandam delectationem, seu motus habentis connexionem cum delectatione; & ideò licet ad hanc scientiam moralẽ pertineat agere de operibus virtutum, non sequitur, quod similiter pertineat ad ipsam agere de voluptatibus, seu delectationibus.

NAM Contra hoc est; imprimis, quia ad talem restrictionem nullum apparet fundamentum. Ergò casu quo attribuatur motui, quod causet delectationem, seu connectatur cum illa; omni motui debet id competere, & cum operationes virtutum licet non sint motus propriè dicti; tamen habeant rationem motus, seu transmutationis in communi acceptione; debent etiam habere connexionem cum delectatione.

SECVNDO Nam adhuc admisso, quod causate delectationem solum competat motui propriè dicto, seu motui, qui identificatur cum actione transeunte, quæ est vera actio de prædicamento actionis; & concesso etiã, quod actiones immanentes, quales sunt operationes aliquarum virtutum, sint qualitates attinentes ad prædicamentum qualitatis, & non ad prædicamentum actionis, ob quod non sunt rigorosè, & propriè motus; tamen negari non potest; quod actus, seu operationes aliquarum virtutum sint externæ, & quod habeant rationem actionis transeuntis: vt apparet iniustitia respectu æqualitatis, quam ponit, seu constituit in rebus; & in fortitudine respectu aggressionis exterioris, ad quam dicit ordinem; & in liberalitate respectu donationum externarum. Ergò in his omnibus debet admitti, quod causent delectationes, & connectantur cum eis. Sed omnes tales operationes, ex eo quod sunt virtuosæ, per se pertinent ad hanc civilem scientiam. Ergò ad eandem scientiam moralem pertinet etiam, quod tractet de delectationibus.

DEINDE Omnia prædicta confirman-

firmantur ſecunda ratione, quam in præſenti textu adducit Ariſtoteles, quæ ad hanc formam reducitur. Ad iſtam ſcientiam moralem per ſe pertinet agere. De vitijs, & virtutibus. Sed virtutes, & vitia verſantur circà delectationes, & dolores per ſe. Ergò ad hanc moralem ſcientiam pertinet per ſe agere de delectationibus, & doloribus. Maior conſtat ferò ex toto hoc tractatu, & ſpecialiter ex libro ſecundo de generatione, conſervatione, & eſſentia virtutum, & vitiorum ſecundum ſe; & ex tertio libro, vbi agitur de voluntario, & involuntario, de conſultatione, & electione, & voluntate, prout ſunt principia humanorum actuum, & cauſæ, & effectus virtutum, & vitiorum; & de fortitudine, & temperantia, & vitijs eis contrarijs; & ex quarto libro; vbi ſermo eſt de liberalitate, magnificentia, magnanimitate, philotimia, ſeu modeſtia, manſuetudine, affabilitate, veracitate, comitate, verecundia, & de vitijs, quæ illis contrariantur; & ſic in alijs libris. Ergò certiſsima eſt maior propoſitio. Et minorem probo: omnes enim virtutes, per ſe attendunt, aut ordinantur ad eliciendas operationes virtuoſas, & perfectas. Sed operationes virtuoſæ perficiuntur delectatione. Ergò omnis virtus propriè, & per ſe verſatur circà delectationes. Maior conſtat ex ipſa ratione, & diffinitione virtutis. Quia vt Ariſtoteles dicit; virtus eſt, quæ bonum facit habentem, & eius opus, ſeu operationem perfectam reddit. Ergò omnes virtutes per ſe ordinantur ad eliciendas operationes virtuoſas, & perfectas. Et minorem probo; tùm ex his, quæ docet Ariſtoteles in ſequenti libro decimo, capite quarto; vbi dicit: *Quod voluptas perficit operationem virtuoſam, ſed non eo modo, quo ſenſibile, & ſenſus eam perficiunt. Sed vt pullulans quidam finis; perinde atque pulchritudo in ijs, qui vigent ætate.* Tum ex his, quæ docet Angelicus Magiſter 1. 2. quæſtione 33. articulo 4. quià voluptas ſe habet reſpectu operis virtuoſi, ſicut ſanitas reſpectu curationis Medici. Sed ſanitas reſpectu operationis Medici, ſe habet tanquã quid terminans cõplẽs, & perficiens ipſam curationem. Ergò etiam delectatio ſe habet reſpectu operis virtuoſi, tanquam perfectio, & complementum. Sed omnis operatio per ſe reſpicit, & per ſe verſatur circà perfectionem ipſius. Ergò etiam omnis operatio virtuoſa; per ſe verſatur circà voluptates. Et cum ſcientia moralis per ſe reſpiciat opera virtuoſa, debet etiam per ſe agere de delectationibus.

SED Hæc probatio videtur involvere falſam doctrinam; & ſuper eam inniti. Quia falſum apparet, quod delectatio ſit ratio perficiens operationem virtuoſam; cum potius è contrario ſit medium impediens, & vitians ipſam operationem virtutum; vt conſtat in incontinentia, & alijs vitijs; quia per delectationem perturbatur ratio; & impeditur vſus perfectus illius. Sed id, quod impedit vſum rationis, non poteſt perficere operationem virtuoſam, ſed potius illam inficit, & vitiat. Ergò falſum eſt, quod delectatio perficiat operationes virtuoſas; & ſic quamvis operationes virtuoſæ, per ſe reſpiciant finalẽ perfectiones; non ex eo ſequitur, quod tales operationes per ſe verſentur circà delectationes; nec quod ſcientia moralis, per ſe illas reſpiciat.

SED Pro clarà huius diſſolutionis reiectione; animadvertendum eſt. Duplex genus delectationum, prout ad præſentem inſtitutionem pertinent, poſſe conſiderari; nàm aliæ ſunt delectationes ſenſibiles, aut ſenſuales, quæ per guſtum, & tactum percipiuntur, vehemẽtes, & valde excedentes vſum rectę rationis, ſeu dictamen illius; vt apparet in delectationibus vehementibus, & exceſsivis, circà quas verſatur, ſeu quas proſequitur incontinentia. Et loquendo de huiuſmodi delectationibus; verum eſt, quod impediunt vſum rationis, & non ſe habent tanquam complementa, & perfectiones operum; & licet hoc modo non pertineant ad hanc ſcientiam tanquam perfectiones operis virtuoſi; vt ſic ſunt per ſe materia vitiorum; & cum ad iſtam ſcientiam moralem per ſe pertineat agere de vitijs, etiam per ſe pertinet agere de talibus delectationibus. Aliæ autem ſunt delectationes, quæ ſolum afferunt, & dicunt complacentiam, ſeu gaudium de poſſeſsione boni, ſeu convenientiæ adeptæ, & quiete in illa; ſupponendo conformitatem cum recta ratione. Et in hoc ſenſu, vel loquendo de huiuſmodi delectationibus, procedit ſuperior probatio. Et in iſta acceptione certum eſt delectationes non impedire vſum rationis; ſed potius illa delectatio, quæ conſequitur ad rectam rationem confirmat, & confortat ipſum rationis vſum, & modum operandi virtuosè, ſeu inclinationem ad talia opera. Ergò ſumendo, ſeu accipien-

piendo prædictam probationem in debito ſenſu, debite concludit intentum.

DEINDE Quia ex eo quod omnes delectationes non perficerent opera virtuoſa, ſed impedirent vſum rationis, quanvis auferretur, quod ex tali ratione perficiendi opera virtuoſa, non pertinerent ad hunc tractatum: tamen ex eadē ratione, qua excluduntur ex illo capite, pertinent ad hanc ipſam ſcientiam. Ergò nunquam impeditur veritas concluſionis. Antecedens probo: quia caſu, quo non perficiant opera virtuoſa, ſed impediant vſum rationis, ſe habebunt eo modo, quo ſe habent opera incontinentiæ, quæ etiam ſunt obſcurativæ, & impeditivæ vſus rationis. Sed opera incontinentiæ pertinent ad hunc tractatum; ex eo, quod liberè ſunt impeditivæ vſus rationis, & illum vitiant. Ergò etiam ſi omnes delectationes eſſent impeditivæ: aut eſſent impedientes vſum rationis; tamen quia voluntarie, & liberè impedirent illum ex illo capite pertinerent ad iſtam ſcientiam moralem, ſicut attinet incontinentia, & ſic ſemper ſalvatur concluſio.

SED Dices adhuc, quod quanvis ex probationibus adductis convincatur propoſita concluſio quantum ad vnam partem videlicet quantum ad hoc, quod delectationes per ſe pertineant ad iſtam ſcientiam: tamen non convincitur, nec ſuadetur, quantum ad aliam partem, quam proponit Ariſtoteles; ſcilicet quoad hoc, quod etiam dolores pertineant ad eandem ſcientiam, quia dolores non videntur voluntarij, ſed involuntarij; & contra naturam, ſeu violenti, & cum violenta non videantur pertinere per ſe ad Philoſophum moralem, ſed ad naturalem, etiam dolores idem habere videntur.

SED Contra hoc eſt. Quia ſicut delectationes ſenſibiles ſunt materia temperantiæ; etiam dolores attemperati ſunt materia eiuſdem temperantiæ; vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro 3. capite 10. 11. & 12. quia ſicut ad temperantiam pertinet proſequi moderatas delectationes, quæ rectæ rationi conformantur; ita etiam ad ipſam pertinet attemperare appetitum ad amplectendos, & proſequēdo dolores; quæ rationi rectæ conformātur, ſeu qui ſecundum rectam rationem debent amplecti. Et etiam ad virtutem fortitudinis pertinet ſubſtinere dolores occurrentes in bello, prout recta ratio dictat, vt docet Ariſtoteles in eodem libro à capite 6. vſque ad 9. Sed delectationes pertinent ad hanc ſcientiam; ex eo quod ſunt materia, circa quam virtutum moralium. Ergò cum dolores etiam habeant eſſe materia, circa quam earundem virtutum moralium; etiam dolores debent pertinere per ſe ad eandem ſcientiam moralem.

SECVNDO Quia ratio differentiæ, quæ in propoſita ſolutione aſsignatur, ad hoc vt delectationes pertinerent ad hanc ſcientiam moralem, & non dolores, eſt; quia delectationes ſunt voluntariæ; & dolores non ſunt voluntarij. Sed in doloribus ſalvatur ſufficientiſsimè ratio voluntarij. Ergò eodem modo; àc delectationes pertinent ad hanc ſcientiam, debent pertinere dolores. Maior conſtat, & minorem probo; quia dolores, quia ex moderatione, & diſpoſitione temperantiæ ſubſtinentur; voluntariè amplectuntur, & proſequuntur, & ſimiliter dolores, qui in bello ex propenſiones fortitudinis tolerantur, à recta ratione proponuntur, & approbantur ex præcedente conſultatione recta, & ex perfectiſsima electione proſequuntur. Sed in hoc proprijſsimè includitur, & ſalvatur ratio voluntarij. Ergò in doloribus, qui ad virtutes morales pertinent, ſalvatur proprijſsimè ratio voluntarij; & conſequenter, eodem modo debent pertinere ad hanc ſcientiam, ac pertinent delectationes.

DENIQVE, Quia prædicti dolores; etiam ſi non eſſent voluntarij, ad minus eſſent involuntarij liberè; prout involuntarium opponitur, ſeu cōtrariatur voluntario. Sed hoc eſt ſufficiens, vt ad prædictam ſcientiam pertineant. Ergò ſemper manet, quod dolores pertineant ad iſtam ſcientiam tanquam propria materia illius. maior declaratur ſic; reſpectu enim talium dolorum datur libertas in ordine ad hoc vt amplectantur, aut fugiantur. Ergò datur ratio ad hoc vt ſint voluntarij, vel involuntarij liberè. Sed ad hanc ſcientiam moralem pertinet agere tam de voluntario, quàm de involuntario. Ergò etiam ſi illi dolores, de quibus oſtenſum eſt, pertinere ad virtutes fortitudinis, & temperantiæ, ſint involuntarij: tamen optimè poteſt ſtare, quod pertineant tanquam legitima materia ad iſtam ſcientiam moralem.

TERTIA Tandem ratio, qua Aristoteles probat propositam conclusionem procedit sic; ad Philosophum moralem attinet agere de vltimo fine vitæ humanæ; nempe de fœlicitate. Ergò etiam pertinet ad eam agere de voluptate, & ex consequenti de dolore. Antecedens constat, ex eo quod præcipuum intentum huius scientiæ est, ostendere, in quo consistat humana fœlicitas. Et consequentiam probo: tum quià dubium est: àn fœlicitas consistat in voluptate, & aliqui in vuluptate eam statuunt. Ergò voluptas est valde affinis fœlicitati, & valde connexa cum illa; & sic attinendo ad hunc tractatum agere de fœlicitate, etiam pertinet agere de delectatione, seu de voluptate, de qua necessario disputatur: àn consistat, vel non consistat in ea. Tum quià ad illum habitum, seu scientiam, ad quam pertinet per se agere de aliquo fine, vt assequendo etiam pertinet agere de omnibus, quæ ad talem finem assequendum, & assecutum, per se pertinent antecedenter, & subsequenter ad assecutionem: quià aliàs imperfecte, & diminute talis scientia ageret de illa assecutione. Sed ad naturalem fœlicitatem assecutam, tanquam vltimum finem humanæ vitæ pertinent quàm plures delectationes antecedentes, & subsequentes; antecedentes quidem; quia ad humanam fœlicitatem, assequendam præcedunt plura opera virtuosa, in quorum singulis reperitur sua voluptas, seu delectatio, subsequenter; quia fœlicitas humana necessariò debet compleri per voluptatem; quia deficiente voluptate, non videtur humanus appetitus satiatus, aut quietus, sed inquietus, & anxius, cum quo non compatitur, pervenisse ad terminum, & inveniri in vltimo fine fœlicissimo. Ergò cum ad hanc scientiam moralem, per se pertineat agere de fœlicitate, quæ est vltimus finis vitæ humanæ, etiam pertinet agere de delectationibus, seu voluptatibus.

DEINDE Probatur conclusio, & confirmatur hæc vltima ratio ex doctrina Divi Augustini, quam tradit super illud Psalmi 7. *Scrutans corda, & renes Deus*; vbi dicit, quod finis curæ, & cognitionis est delectatio, ad quam quis nititur perveniri. Ergò cura, seu propensio, & inclinatio habent pro fine delectationem. Sed circa fœlicitatem humanam datur maxima cura, propensio, & cognitio. Ergò debet attendi ad delectationem. Sed hæc scientia moralis maxime attendit, & maxime versatur circa fœlicitatem. Ergò etiam debet attendere maxime ad delectationem, tanquam ad propriam materiam ipsius.

PRÆTEREA cum ad fœlicitatem sit valdè consona, seu conducens amicitia; ad hanc scientiam per se pertinet agere de amicitia, & de omnibus, quæ cum amicitia connectuntur. Sed cum amicitia valde connectitur delectatio, & dolor; siquidem maxime delectantur homines de bonis amicis, & de conversatione, seu communicatione illorum; & valde dolent de amissione, & de infortunijs eorum. Ergò ad istam scientiam, ad quam per se pertinet agere de amicitia, per se etiam debet pertinere agere de delectationibus, & doloribus, qui cum amicitia habent magnam sequælam, seu connexionem.

SED Contra conclusionem Philosophi, & eius probationes remanent proponenda, & solvenda aliqua argumenta. Et primo contra primam rationem, qua probat Aristoteles propositam conclusionem; argumentatur D. Thomas 1. 2. quæstione 34. articulo 4. in hunc modum. Ideò Aristoteles probat, quod ad scientiam moralem pertinet agere de voluptate, & dolore: quià voluptas, & dolor se habent tanquam regula, & mensura ad dignoscendum bonum, & malum moraliter; & cum ad hanc scientiam pertineat agere de bonitate, & malitia morali; etiam pertinet agere de voluptate, & dolore, qui se habent, tanquam mensura, seu regula bonitatis, & malitiæ moralis. Sed hoc est falsum. Ergò falsa est etiam talis probatio; àc per consequens conclusio in eo fundata. Maior constat, & minorem probo: in vnoquoque genere id, quod habet rationē mensuræ, habet etiam rationem primi intra tale genus. Quare libro 10. Methaphisycę textu 3. dicitur; quod primum in vnoquoque genere est mensura cæterorum. Sed delectatio, & dolor intra genus moris non habent rationem primi. Ergò falsum est, quod habeant rationem regulæ, seu mensuræ. Cætera patent, & vltimam minorem probo; omnes affectus, seu passiones humanæ pertinent eodem modo ad lineam moralem. Sed inter affectus humanos, priores sunt amor, & odium, & desiderium, quàm delectatio, & dolor, eius contrarium. Ergò in genere moris delectatio, & dolor non habent rationem primi, nec possunt habere

habere rationem menſuræ reſpectu bonitatis,& malitiæ. Et conſequenter, probatio concluſionis innitens huic principio videtur falſa ; & ſic quantum eſt ex meritis probationis, etiam ipſa concluſio.

SECVNDO, Id quod habet rationem regulæ,& menſuræ debet eſſe valde regulare,& vniforme. Sed delectationes, & dolores non habent rationem vniformem,& regularem. Ergò delectationes, & dolores non poſſunt habere rationem regulæ,& menſuræ reſpectu bonitatis,& malitiæ moralis. Maior roboratur, & declaratur ſic: vt enim docetur libro decimo Methaphiſycæ,& communiter libro quarto Phiſycorum circa caput 11. Ariſtotelis: ideò motus primi mobilis aſſignatur pro menſura,& regula cæterorum motuum inferiorum; quia talis motus eſt valdè regularis, vniformis, & invariabilis;& ſic etiam per inductionem conſtat in reliquis regulis,& menſuris. Ergò certa eſt maior,& minorem probo: nam attendendo ad delectationes: aliæ ſunt bonæ, aliæ pravæ, aliæ mediocres, & aliæ magnæ;& aliæ valde vehementes,& maximæ; abſque eo quod inter eas poſsit aſſignari aliqua determinata, quæ habeat legitimè rationem regulæ reſpectu cæterarum:& ſimilitèr idem reperitur, ſeu currit attendendo ad dolores. Ergò delectationes, & dolores non habent rationem rei vniformis,& regularis, ſeu invariabilis;& ſic non participant illud, quod neceſſariò exigitur ad rationem menſuræ; quare non poſſunt eſſe regula, aut mẽſura bonitatis,& malitiæ moralis; nec ex tali ratione pertinere ad iſtam ſcientiam civilem.

TERTIO Nàm facta comparatione inter cauſam,& effectum; certius,& ſecurius iudiciũ efficitur, iudicando effectum per cauſam, tanquàm per regulã,& menſuram, quã econtrariò iudicando cauſam per effectum. Quià omnis menſura habet rationem ſpecificativi reſpectu menſurati;& ſic habet rationem cauſæ : ob quod proprius cõpetit ratio menſuræ cauſis in ordine ad menſurandos effectus, quàm econtrà effectibus ad menſurandas cauſas. Sed inter operationes,& delectationes, operatio ſe habet, vt cauſa reſpectu delectationis ; ſiquidem omnis cauſa eſt prior ſuo cauſato; & delectatio non eſt prior operatione, ſed potius conſequitur ad operationem,& eſt poſterior illa, tanquàm effectus ipſius. Ergò potius operatio debet habere rationem menſuræ reſpectu delectationis: ità vt illa dicatur bona delectatio, quę conſequitur ad bonam operationem;& illa dicatur mala delectatio, quæ conſequitur ad malam operationem, quam econtrariò iudicentur operationes per delectationes. Et ſic delectationes non habent propriè rationem menſurę reſpectu operationum humanarum; nec ex tali ratione infertur benè, quod delectationes,& dolores pertineant ad iſtam ſcientiam moralem ; ſicut per primam probationem adductam intendit convincere Ariſtoteles.

QVARTO Deinde contra eandem concluſionem arguitur. Præcipua vis rationum, quibus ſuadetur propoſita concluſio Ariſtotelis, ſtat in hoc : quod virtutes, & opera virtuoſa; amicitia, & cætera alia, de quibus agit Philoſophia moralis, connectuntur cum delectatione,& dolore; ob quod tractando de illis, debet etiam ſcientia moralis agere de iſtis. Sed hæc ratio nihil convincit. Ergò vel concluſio eſt falſa, vel ad minus non manet legitimè probata. Maior ex progreſſu probationum conſtat;& minorem probo; optimè ſtat, quod aliqua duo inter ſe maximè connectantur ; & quod vnum eorum per ſe pertineat ad vnam potentiam, ſeu ad vnum habitum, & ſcientiam:& aliud non pertineat ad eandem ſcientiam, vel potentiam. Ergò ex connexione duorum extremorum inter ſe, non convincitur, quod ſi vnum eorum pertinet ad vnam potentiam, vel ſcientiam, aliud etiam debeat pertinere. Antecedens probo : imprimis ; lux, & calor valdè connectuntur cum ſubſtantia, ſinè qua non poſſunt naturaliter conſervari ; & tamen lux,& calor pertinent ad potentiam viſivam tanquam ſenſibilia per ſe,& propria reſpectu talis potentiæ ; & ſubſtantia non correſpondet eidem potentiæ viſivæ, tanquam ſenſibile per ſe ; ſed ſolum vt ſenſibili per accidens; vt docet Ariſtoteles libro ſecundo de Anima capite 6. item verum, & bonum valde inter ſe connectuntur; ita vt realiter identificentur ; & tamen verum formaliter, vt tale pertinet ad intellectum;& bonum, vt bonum, non attinet ad intellectum, ſed ad voluntatem. Et etiam quãtitas maximè connectitur cum ente, quod tecũ identificat per tranſcendentiam : & tamen quantitas, ſecundum ſe conſiderata, pertinet, tanquam obiectum proprium ad ſcientias mathematicas ; & ens, vt ens non pertinet propriè ad tales ſcientias. Ergò optimè compo-

nitur; quod aliqua inter ſe fundent magnam connexionem; & quod non obſtante tali connexione, vnum illorum, & non aliud pertineat ad aliquam determinatam ſcientiam, vel potentiam. Et conſequentèr, ex eo quod delectationes, & dolores connectantur cum virtutibus, & operationibus virtuoſis; amicitia, & cæteris alijs, quæ tractantur in hac ſciẽtia morali, nõ infertur legitime, quod debeant ad eandem ſcientiam pertinere.

QVINTO Omnis delectatio, vel eſt naturalis, aut eſt contra naturam. Sed quomodocunque ſe habeat, non videtur pertinere ad iſtam ſcientiam moralem. Ergò ad dictam ſcientiam nullo modo pertinet agere de delectationibus. Maior conſtat: tùm quia nõ videtur aſsignabile aliquod aliud genus delectationum, præter duo genera aſsignata. Tùm quia Ariſtoteles in ſuperiori capite 5. huius præſentis libri, dividens delectationes, & delectabilia, nullum aliud genus aſsignat. Et minorem probo; nàm ſi delectationes ſunt naturales; videntur propriè pertinere ad ſcientiam tractantem de natura, ſeu de rebus naturalibus. Sed hoc propriè pertinet ad naturalem Philoſophiam, & non ad hanc moralem ſcientiam. Ergò imprimis ſi delectationes ſunt naturales, non pertinent ad moralem Philoſophiam. Si autem delectationes ſunt contrà naturam; vel ſunt violentæ; & ſic pertinent ad eandem ſcientiam naturalem, ad quam pertinet agere de natura. Vel ſunt beſtiales, ſeu ferinæ; & ſic videntur pertinere ad tractatũ de animalibus. Ergò nullo modo pertinet ad ſcientiam æthicam, ſeu civilem agere de delectationibus cuiuſcunque generis ſint; ſivè naturales, ſivè contra naturam.

SEXTO Deinde delectatio propriè habet rationem paſsionis. Sed paſſio non videtur pertinere ad Philoſophum moralem. Ergò nec delectatio. Maior conſtat ex his, quæ docet, & probat D. Thomas 1.2. quæſtione 31. articulo 1. Et minorem probo; quià paſsio dicitur à patiendo; & pati eſt proprium materiæ primæ, quæ eſt potentia paſſiva. Sed ad Philoſophum moralem non pertinet agere de materia prima. Ergò nec agere de paſsione. Secundo quià paſsio eſt motus, ſeu cum motu identificatur, vt docetur libro tertio Phiſycorum textu 19. & 20. Ergò ad illam ſcientiam pertinet agere de paſsione, ad quam pertinet agere de motu. Sed motus eſt propriùm obiectum, ſeu paſsio, quæ demonſtratur à Philoſophia naturali. Ergò ad Philoſophiam naturalem, & non ad moralem pertinet agere de paſsionibus. Tertiò, paſsio ex ſe dicit, & ſecum importat quandam commotionem, & tranſmutationem, ſeu alterationem, removendo ſubiectum à ſua propria, & connaturali diſpoſitione, ſtatuendo illud via corruptionis. Ergò ad illam ſcientiam pertinet per ſe agere de paſsione, ad quam per ſe pertinet agere de alteratione, & corruptione. Sed hoc proprie pertinet ad tractatum de ortu, & interitu rerum naturalium, in quo ſtat tertia pars Philoſophiæ naturalis. Ergò ad Philoſophiam naturalem, & non ad moralem pertinet agere de paſsionibus. Et cum delectatio ſit paſsio: conſequens eſt; quod ad iſtam ſcientiam æthicam, ſeu moralem Philoſophiam non pertinet proprie agere de delectationibus, aut doloribus.

DENIQVE, Si ad Philoſophum moralem per ſe pertineret agere de delectatione; præcipuè ad ipſum pertineret agere de maxima delectatione. Sed ad moralem Philoſophum non pertinet propriè agere de huiuſmodi delectatione maxima. Ergò nec de cæteris delectationibus. Maior videtur certa, & minorem probo; nàm ſecundum Ariſtotelem in ſuperiori libro primo, capite 7. & 8. maxima delectatio eſt, quæ habetur ex operatione ſapientiæ. Ergò ad illam ſcientiam pertinet proprie agere de maxima delectatione, ad quam pertinet agere de ſapientia. Sed agere de ſapientia proprius videtur pertinere ad Logicam ratione librorum poſteriorum, quos includit, vel ad Methaphiſycam, quam ad ſcientiam moralem. Ergò ad iſtam ſcientiam moralem non pertinet agere de maxima delectationum, nec de aliqua alia.

RESPONDETVR Tamen ad primum, conceſſa prima maiori, negando minorem; & ad probationem diſtinguo maiorem; menſura in vnoquoque genere habet rationem primi ſecundum omne genus cauſæ, nego maiorem. In aliquo genere cauſæ, omitto maiorem. Sed delectatio non habet rationem primi in genere morali, diſtinguo minorem; ſecundum omne genus cauſæ, concedo minorem: in aliquo determinato genere, nempe in genere cauſæ finalis, nego minorem, & conſequentiam. Quià in linea morali, licet via generationis, & in genere cauſæ efficientis, materialis, aut formalis delectatio non habeat, quod ſit primum; tamen in genere cauſæ fina-

finalis eſt abſolute primum in intentione cum moveat tanquam vltimum, in quo appetitus terminat eius deſiderium, & quieſcit. Et ſic delectatio ineſſe morali habet rationem menſuræ; & ratio probativa Ariſtotelis, quæ in hoc principio fundatur, ſuadet, & convincit optimè intentum.

AD Secundum reſpondetur; quod regula, & menſura debent eſſe vniformes: non quidem abſolutè, & omnibus modis, ſed ſatis eſt, quod hoc habeant ſub aliqua ratione: & delectationes habent vniformitatem, ſecundum quod habent rationem quietis reſpectu appetitus: itaque ſunt menſura bonitatis, & malitiæ per modum quietis; & ille dicitur bonus moraliter, qui habet voluntatem quieſcentem in vero bono; ille autem dicitur malus, cuius voluntas proſecuta eſt malum, & in eo quieſcit; & hoc modo ſalvatur ratio regulæ, & menſuræ in delectationibus. Et in hac conſideratione procedit prima ratio Philoſophi.

AD Tertium reſpondetur conformiter ad doctrinam primæ ſolutionis; quod licet iudicium, & menſuratio debeat procedere à cauſa ad effectum, non eſt neceſſarium, quod præciſè procedat à cauſa effectiva, vel materiali, ſed ſatis eſt; quod procedat à cauſa finali ad effectum finalizandum. Et cum voluntas, ſeu delectatio habeat rationem cauſæ finalis reſpectu actuum humanorum; hoc eſt ſufficiens, vt poſsit illos regulare; & menſurare, ſeu ad hoc vt ſe habeat vt regula, & menſura reſpectu eorum.

AD Quartum reſpondetur, quod connexio aliquorum extremorum poteſt contingere dupliciter; ſcilicet vel taliter quod connectantur ſecundum aliquam rationem pure materialiter ſe habentem, & non participantem rationem formalem pertinentem ad talem ſcientiam, ſeu potentiam; vel poſſunt connecti in aliquo participante rationem formalem propriam illius ſcientiæ, ſeu potentiæ. Et ſi connectantur tantum primo modo, verum eſt, poſſe vnum illorum extremorũ, pertinere ad vnam potentiam, vel ſcientiam, abſque eo quod aliud pertineat ad eandem ſcientiam. Et hoc convincũt legitimè exempla in argumento allata. Si autem connectantur ſecundo modo, videlicet ſecundum aliquam rationem formalem, quam participant reſpectu illius ſcientiæ, vel potentiæ: hoc modo impoſsibile apparet, quod ſuppoſita tali connexione, non pertineant ambo extrema ad talem ſcientiam, vel potentiam. Et cum delectationes, & dolores connectantur cum actibus ſtudioſis, & cum amicitia, & virtijs: & cum humana fœlicitate ſub ratione bonitatis, & malitiæ moralis, quæ eſt ratio formalis, & per ſe inſpecta ab hoc tractatu; & ſub hac ratione procedant probationes adductæ. Fit conſequens, rectè ex illis convinci, ad hanc moralem ſcientiam pertinere agere de delectationibus, & doloribus.

AD Quintum reſpondetur; quod delectationes poſſunt dici naturales dupliciter: videlicet, vel vt conſecutæ ad propenſionem, ſeu inclinationem purè innatam, eo modo, quo convenit lapidi delectari de eo, quod quieſcat in ſuo centro. Vel poſſunt dici naturales, ſeu conformes naturæ ſecundum inclinationem elicitam, ex eo quod ſunt conformes naturæ humanæ, vt humana; & rationalis eſt. Et ſi primo modo ſumantur, vt ſic verum eſt, quod non pertinent ad hanc ſcientiam; ſed ad naturalem Philoſophiã conſiderantem res purè naturales, & inclinationes, ſeu proprietates, quæ ad illas ſecundum talem rationem conſequuntur. Si autem conſiderentur delectationes ſecundo modo; cum ſic habeant rationem bonitatis, & malitiæ, non obſtante, quod ſint connaturales; fit conſequens, quod in hac acceptione participant rationem propriam huius ſcientiæ, & hoc modo rectè aſſeritur in concluſione pertinere ad ipſam.

AD Sextum reſpondetur, conceſſa prima maiori; negando minorem, & ad primam probationem dicitur; quod pati poteſt accipi multipliciter; videlicet, vel pro hoc, quod eſt tranſmutari per receptionem formæ ſubſtantialis; & in hac acceptione pati, & paſsio eſt quid proprium materiæ primæ; alio modo poteſt, & ſolet ſumi paſsio, pro quacunque receptione alicuius actus, ſeu formæ in qualibet potentia, aut ſubiecto. Et hoc modo paſsio eſt ratio generaliſsima, pertinens ad omne id, quod quomodocunque exercet rationem cauſæ materialis. Alio modo ſumitur paſsio pro quadam determinata tranſmutatione, qua appetitus ſenſitivus, tam concupiſcibilis, quã iraſcibilis per ſuos affectus commovet ſeu immutat ſenſibiliter hominem; & hoc modo habet delectatio, quod ſit paſsio. Sed ſub hac ratione non habet, quod ſit propria materiæ primæ, ſed habet eſſe liberum, & propriam bonitatem, &

malitiam; ob quod proprie pertinet ad hunc præsentem tractatum.

AD Secundam probationem dicitur; quod quanvis motus purè naturalis, prout naturalis est, pertineat ad scientiam naturalem, tamen motus passionis, prout habet rationem liberi; & participat esse bonum, aut esse malum voluntariè, & moraliter; hoc modo est propria materia huius scientiæ moralis. Et cum delectatio, quæ est passio: etiam si habeat rationem motus, non sit motus purè naturalis, sed motus in secunda acceptione relata; inde est, quod delectatio, & aliæ similes passiones propriè pertinent ad hanc scientiam moralem tanquam materia illius.

AD Tertiam probationem respondetur; quod transmutatio, & alteratio, quam passio causat in subiecto, non est purè innata, seu absolute naturalis, sed est libera, seu dependens à potestate, & dominio voluntatis, & sub hac ratione pertinet ad eandem scientiam, ad quam attinet agere de voluntario, & involuntario. Et cum talis sit scientia moralis. Inde est, quod ad scientiam moralem pertinet etiam agere de passionibus, & specialiter de delectationibus.

AD Septimum argumentum respondetur, concessa prima maiori, negando minorem. Et ad probationem similiter. Nàm ad hanc scientiam moralem proprijssimè pertinet agere de sapientia, & delectatione, quæ ad ipsam sapientiam consequitur. Nàm in sexto libro antecedenti, tanquàm de propria materia tractat Aristoteles de habitibus, seu virtutibus intellectualibus; & inter illas tractat de sapientia, sicut de virtute perfectiori, & nobiliori inter reliquas, & de eius perfectissimis actibus, ostendendo convenientiam, & differentiam, quam habent cum reliquis habitibus perficientibus intellectum. Et etiam in libro decimo concludit tractatum, ostendendo humanam fœlicitatem consistere in actu supremæ virtutis intellectualis speculativæ, quæ sinè dubio est sapientia. Et quod perficitur fœlicitas delectatione illius actus contemplativi sapientiæ. Et sic ad moralem pertinet agere de sapientia, & de omni libera delectatione. Et hæc de prima parte capitis.

***

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte capitis sic prosequitur Philosophus: *Quibusdam igitur nulla voluptas aut perse, aut peraccidens bonum esse videtur. Non enim bonum idem esse putant, ac voluptatem. Quibusdam non nullæ quidem bonæ: pleræque autem pravæ esse videntur. Sunt, & qui tertio censent, & si omnes sint bonæ summum tamen bonum voluptatem esse non posse. Non bonum igitur omnino esse putatur. Quia omnis voluptas generatio est sensibilis: ad naturam. Generatio verò nulla genus idem habit, quod fines. Nulla enim ædificatio domus est. Præterea vir temperans fugit ipsas voluptates. Præterea vir prudens persequitur vacuitatem doloris, non id, quod afficit voluptate. Præterea voluptates impedimento prudentiæ sunt. Atque quo magis hisce quispiam gaudet, eo magis impeditur, vt in venerea fit voluptate. Nemo namque dum est in illa, mente quisquam perspicere potest. Præterea ars nulla est voluptatis. Et tamen omne bonum artis est opus. Insuper, & pueri, & feræ ipsas voluptates sequuntur.*

IN Hac secunda parte; præmisso quod ad Philosophum moralem propriè pertinet agere de voluptate: affert, seu refert Aristoteles tres celebriores opiniones antiquorum de voluptate. Quarum prima asserebat; nullam voluptatem esse bonam, sed generaliter, & sinè exceptione aliqua, omnem delectationem esse malam. Secunda autem opinio asserit; quod nec omnes sunt bonæ, nec omnes sunt malæ: sed aliquæ bonæ, & aliæ pravæ. Tertia tandem opinio dicebat; quod casu quo; vel supposito, quod omnes delectationes sint bonæ, tamen nulla earum est optima.

ET Etiam proponit fundamẽta primę sententiæ, quæ ad sex rationes reducũtur Et prima ratio est. Nulla generatio sensibilis, seu naturalis est bona. Sed delectatio solum repetitur in generatione naturali. Ergò nulla delectatio est bona. Minorem enim supponebant antiqui pro certa: quià dicebant, tunc solum homines delectari; quando aliquid de novo generabant. Et maior suadetur sic: quià cum finis, & bonum sint idem, solum reperitur ratio boni, vbi intervenit ratio finis. Sed omnis generatio, cum habeat rationem viæ, tendentiæ, & causalitatis respectu effectus geniti, non habet rationem finis. Ergò nulla generatio potest esse bona. Ac per consequens, cum delectatio

tatio solum reperiatur in generationibus; si nulla generatio potest esse bona, similiter, nec delectatio.

SECVNDA Autem ratio sic procedit. Si delectatio esset bona, non esset bonum illam fugere, nec fugiens delectationes esset virtuosus, & dignus laude: cum virtuosus habeat operari in omnibus conformiter ad vsum rationis, & recta ratio dictet, quod bona sunt prosequenda, & non fugienda. Sed temperatus dicitur virtuosus, & laudatur, & similiter continens: quia fugiunt delectationes. Ergò delectationes generaliter loquendo, habent, quod sint malæ.

TERTIA Ratio est huiusmodi: illud, quod non est conforme rectæ rationi, non est bonum moraliter. Sed nulla delectatio est conformis rectæ rationi. Ergò nulla delectatio est bona. Maior constat: quia omne bonum morale desumitur per respectum, & conformitatem ad rectam rationem. Et minorem probo; nulla delectatio est conformis prudentiæ. Ergò nec rectæ rationi. Consequentia patet; & antecedens probo; prudentia, cum ex se habeat præstare seu assignare medium in passionibus, præstituendo medium virtutibus moralibus, habet prosequi, seu determinare, & approbare non quidem id, quod in se est triste, nec quod in se est delectabile; sed media via incedit inter triste, & delectabile. Ergò nulla delectatio est conformis prudentiæ, & consequenter, nec bona.

QVARTA Ratio pro sententia antiquorum, est. Id, quod contrariatur bono, non potest esse bonum; quia teste Aristotele in capite de oppositis; bono solum contrariatur malum; etiam si malo contrarietur, tàm malum, quàm bonum. Sed delectatio contrariatur bono. Ergò delectatio non potest esse bona. Maior ex allegatis constat, & minorem probo: delectatio contrariatur sapientiæ, & prudentiæ. Sed sapientia, & prudentia sunt bonum morale. Ergò delectatio contrariatur bono morali. Cætera patent, & maiorem probo; id, quod est impeditivum exercitij, seu operationum sapientiæ, & prudentiæ, est contrarium ipsarum: siquidem proprium est contrarium, se ad invicem expellere, & proprias operationes impedire. Sed delectatio impedit operationes sapientiæ, & prudentiæ; vt deducitur ex delectatione venerea, ratione cuius quicunque est in ea constitutus, quantumvis sit sapiens, & prudens, non potest aliquid intelligere. Ergò delectatio contrariatur sapientiæ, & prudentiæ; & etiam bono morali; & sic nulla delectatio potest esse bona, sed omnes delectationes sunt moraliter pravæ.

QVINTA Ratio intendit suadere assumptum hoc modo. Si aliqua delectatio esset bona, correspondaret alicui arti, seu habitui, tanquam proprius finis illius. Sed delectatio non correspondet alicui arti, seu habitui, tanquam proprius finis illius: siquidem non est assignabilis aliquis habitus, cui tanquam talis finis delectatio correspondeat. Ergò delectatio non potest esse bona. Cætera patent, & maiorem probo; bonum, & finis connectuntur. Ergò omne id, quod habet rationem boni; debet etiam habere rationem finis saltim respectu alicuius artis, seu habitus. Sed vt ostensum manet delectatio respectu nullius artis, seu habitus habet rationem finis. Ergò nulla delectatio habet per se, quod sit moraliter bona.

SEXTA Tandem ratio concludit intentum sic. Id, quod est puerile, & bestiale, non est bonum. Sed delectationes sunt quid puerile, & bestiale. Ergò delectationes non sunt bonæ. Maiorem sic declaro, id, quod est vituperabile, seu odio habetur apud prudentes, non est bonum: quia bonum, vt bonum, nunquam vituperatur, aut odio habetur conformiter ad rectam rationem. Sed res, seu operationes, quæ inter homines videntur pueriles, seu bestiales, vituperantur, & odio habentur apud prudentes. Ergò id, quod est puerile, aut bestiale, seu ferinum non est bonum. Et primam minorem probo sic; pueri enim, & bestiæ maximè appetunt, & querunt delectationes. Ergò delectationes sunt quid puerile, & bestiale; & consequenter nulla delectatio est bona. Et hæc de secunda parte huius præsentis capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte concludit Aristoteles caput: dicens: *Non esse autem omnes studiosas existimatur: quia sunt, & turpes, atque infames. Et quia afferunt detrimentum: eorum enim, quæ voluptatem efficiunt; non nulla pariunt morbos. Ex eo enim voluptas summum bonum non esse putatur: quia non est finis, sed generatio. Hæc igitur ferè sunt, quæ de voluptate dicuntur.* In hac quidem tertia parte proponit Philo-

Philoſophus fundamenta ſecundæ, & tertiæ opinionis antiquorum. Et primum fundamentum ſecundæ ſententiæ ſic procedit; ad probandum, quod non omnes delectationes ſint bonæ: quia illud, quod ſecum affert infamiam non poteſt eſſe bonum. Sed aliquæ delectationes afferunt ſecum infamiam. Ergò aliquæ delectationes non ſunt bonæ. Maior conſtat; quia malum ex quocunque defectu. Et minorem probo; nam delectationes, quæ habentur in comiſsione ſacrilegij, adulterij, inceſtus, & aliæ ſimiles, afferunt ſecum infamiam. Ergò dantur aliquæ delectationes inferentes, ſeu adducentes ſecum turpitudinem, ſeu infamiam. Et ſic non poſſunt omnes eſſe bonæ.

SECVNDA Autem ratio pro eadem ſententia, argumentatur in hunc modum; imprimis dantur aliquæ delectationes bonæ, vt delectatio de bonis amicis, & delectatio de quocunque opere virtuoſo; quæ cum ſint de bono obiecto, & de materia conformi rectæ rationi, ſunt bonæ, vt clare patet. Deinde dantur aliæ delectationes malæ: quia illæ delectationes, quæ ſunt nocivæ ſunt malæ. Sed dantur aliquæ delectationes nocivæ, vt ſunt illæ, quæ cauſant morbos, ſeu ægritudines, vt apparet in eis, quæ habentur circà ſumptionem nimij, aut exceſsivi cibi, aut potus. Ergò dantur aliquæ delectationes bonæ, & aliquæ malæ, Et conſequenter, nec omnes ſunt pravæ, nec omnes ſunt bonæ.

DENIQVE Tertia ſententia fundatur in hoc; quòd admiſſo; quod omnes delectationes ſint bonę; non detur aliqua, quæ ſit optima. Quia id quod eſt optimũ habet rationem finis. Sed cum omnis delectatio ſit generatio; quæ eſt medium via, & tendentia ad terminum, nulla delectatio habet rationem finis. Ergò etiam ſi omnes delectationes ſint bonæ, nulla habet, quod ſit quid optimum. Et hæc de iſto capite.

***



QVÆSTIO VNICA.

Vtrum delectatio, & dolor ſint veræ paſſiones humanæ, ob quod ad moralem Philoſophum pertineat agere de illis?

DVO Sunt, quæ in hoc præſenti capite vndecimo præcipuè efficit, aut proponit declaranda Ariſtoteles. Primum eſt, quod triſtitia, & dolor ſunt materia legitima pertinens ad iſtum tractatum; ſecundum eſt; àn delectatio, & dolor participent, vel non participent rationem bonitatis, aut malitiæ moralis. Et quià reſolutionem, & declarationem huius ſecundi puncti remittit, aut omittit Philoſophus, efficiendam in capitibus ſequentibus; reſolvens, & determinans tantum primum dubium in hoc præſenti capite. Ideò veſtigijs eiuſdem Ariſtotelis adhærendo; pro maiori declaratione, & exornatione doctrinæ quam tradit in præſenti capite; proponimus diſputandum; vtrum delectatio, & triſtitia, de quibus ſermonem inſtituit in præſenti capite Ariſtoteles, habeant vere, & propriè rationem paſsionis humanæ, vel tali ratione careant.

ET Pro huius difficultatis determinatione, noto primo delectationẽ dupliciter poſſe ſumi; nempè, & in acceptione propria vera, & ſtricta, & in acceptione lata, extendente ſe ad conſiderationem impropriam, & methaphoricam. Nam cum delectatio propriè dicta ad diſtinctionem amoris abſolutè ſũpti; & ad differentiam cupiditatis, dicat, & exprimat complacentiam, aut quietem in aliquo conveniẽti; vbicunque ſalvatur huiuſmodi complacentia, ſeu terminatio, & quies in aliquo conveniẽti; etiam ſalvatur aliquo modo delectatio; & cum talis quies, ſeu terminatio; & complacentia; ſeu quaſi complacentia de re conveniẽti, & poſſeſſa, propriè reperiatur in viventibus participantibus vitam cognoſcitivam, & impropriè. & per methaphoram conveniat, & attribuatur rebus purè naturalibus, vt elementis quando habent quietem in proprio centro; etiam delectatio habet duas prædictas conſiderationes, ſeu acceptiones. Et quando in præſenti dubitamus, & proponimus diſputandum; vtrum delectatio

ſit

sit passio humana, non procedit dubium, nec instituitur disputatio delectatione sumpta in tota sua amplitudine, & extensione, prout comprehendit delectationem methaphoricam: sed determinatè de delectatione attinente ad res, seu ad viventia cognoscitiva

NOTO Secundo, quod adhuc loquendo de delectationibus, quæ conveniunt viventibus cognoscitivis, illæ sunt in duplici differentia: nam aliæ sunt, quæ consequuntur, & habentur, mediantè cognitione intellectuali in appetitu rationali, seu voluntate; & proprio, & speciali titulo dicuntur, seu denominantur gaudia. Et aliæ sunt quæ consequuntur ad cognitionem sensitivam in appetitu sensuali, & specialiter in parte, seu appetitu concupiscibili. Et cum omnes huiusmodi delectationes sint proprij actus, seu affectus hominis, quatenus operatur modo libero, & humano: de omnibus potest dubitari: àn habeant, vel non habeant rationem humanæ passionis, secũdum quam rationem correspondeant, & legitimè pertineant, tanquam propria materia ad hunc tractatum, seu moralem scientiam, & de omnibus illis procedit quæstio.

NOTO Tertio circà dolorem: quod cum dolor directè contrarietur delectationi, in aliquo convenit cum illa, & in aliquo differt ab ea. Differt enim: & contraponitur dolor delectationi in eo, quod delectatio per se, & formaliter versatur circà bonum: seu vt conveniens subiecto, quod delectatur: at verò dolor per se versatur circà malum, vt tale, seu vt disconveniens, & nocivum respectu patientis dolorem. Deinde conveniunt, seu conformantur delectatio, & dolor in modo respiciendi propria obiecta: nã sicut delectatio non versatur circà bonum vt sic, sed circà bonum, vt habitum seu vt præsens, & possessum: ita pariformiter dolor non respicit, aut non versatur circà malum quomodocunque, sed circà malum, vt præsens: & iam nocens, seu molestans. Et de huiusmodi dolore, est similis controversia, & proponitur æquo modo disputandum àc, delectatione: vtrum sit verus affectus, aut propriè constituat passionem humanam: nec ne?

NOTO Vltimo, quod cum dolor absolutè sumptus dicat fugam, seu repugnantiam, & quasi recessum à malo, quod mediantè apprehensione proponitur, vt fugiendum, & vt præsens, seu molestans: cum sit duplex apprehensio, per quam proponatur, seu repræsentetur malum vt præsens; & duplex appetitus, per quem exerceatur fuga à tali malo; datur etiam duplex differentia doloris: nã malum aliquando proponitur, vt præsens, & molestans per intellectum, & exercetur fuga ab illo per voluntatem; & tunc affectus, per quem fit recessus propriè dicitur tristitia. Aliquando autem malum repræsentatur, vt molestans de præsenti per sensum internum, nempè per stimativam, aut cogitativam; & fugitur per actum appetitus concupiscibilis; & tunc fuga dicitur propriè, & in acceptione magis communi dolor. Et de dolore secundum vtranque rationem propositam, proponimus nunc disputandum, ,& declarandum: àn habeat, vel non habeat rationem passionis humanæ.

SIT Prima conclusio: delectatio sumpta pro complacentia, seu voluptate sensuali, quam exercet appetitus cõcupiscibilis circà obiectum præsens, propositum per imaginativam, vt bonum, seu vt conveniens: verè, & strictè habet rationem humani affectus, seu passionis, de qua legitimè pertinet agere ad istam moralem scientiam. Hæc conclusio deducitur primo ex doctrina, quam tradit Aristoteles in hoc præsenti capite, dum dicit: *Virtutem enim morum, & vitium circà dolores, voluptatesque possumus.* Tunc sic: materia circà quam statuit: seu ponit Philosophus virtutes morum, sunt humanæ passiones, vt constat specialiter ex toto libro secundo præcedenti, & præcipue ex capite 3. & 5. Sed in tali materia dicit esse voluptates, seu delectationes. Ergò secundum doctrinam Aristotelis, delectationes humanæ, quæ exercentur per appetitum concupiscibilem, sunt verè, & propriè humanæ passiones.

SED Dices: Aristotelem solum dicere voluptates esse materiam virtutũ moralium versantium circà passiones humanas, sed non determinare, quod tales voluptates sint illæ, quæ correspondẽt appetitui concupiscibili, seu exercentur ab eo, sed solum assignat in determinatè voluptates. Et cum tales voluptates, seu delectationes propriè dentur, & salventur in voluntate; etiam videtur salvari doctrina Aristotelis in eo, quod affectus voluntatis habentes rationem voluptatis, seu delectationis, sint humanæ passiones; absque eo quod talis ratio passionis; humanæ debeat attribui delectationibus quę eliciuntur, seu exercentur ab appetitu concupiscibili.

SED

SED Contra hoc est; nàm vt ex doctrina, & locis relatis constat; Aristoteles attribuit voluptatibus, seu delectationibus, quod sint materia virtutis morum; & quod habeant rationem passionũ. Sed hoc non potest verificari, aut salvari de voluptatibus, aut delectationibus ad voluntatem attinẽtibus, in quibus propriè, & strictè reperitur ratio gaudij; vt in conclusione sequenti ostendemus. Ergò illa doctrina Philosophi determinatè debet intelligi, & exponi de voluptatibus, seu delectationibus sensualibus; & consequenter, tales delectationes debent induere, & habere verè, & propriè rationem passionum humanarum.

DEINDE Eandem conclusionem docet Angelicus Magister inter alia quamplurima loca; in expositione præcedentis libri secundi lectione 5. & in libro quarto Sententiarum distinctione 49. quæstione 3. articulo 1. quæstiuncula 1. & 1. 2. quæstione 31. articulo primo: vbi in argumento *Sed contra* imprimis eam suadet ex doctrina, quam habet D. Augustinus libro 14. de Ciuitate Dei, à capite 6. vsque ad nonum inclusivè, in quibus capitibus proponens, & declarans D. Augustinus passiones animæ inter illas statuit, aut assignat lætitiam, seu delectationem. Sed non spiritualem, & attinentem ad voluntatem, vt superius diximus, & in secunda conclusione amplius manifestabimus. Ergò secundum doctrinam D. Augustini voluptas, seu delectatio sensualis verè, & propriè habet rationem humanæ passionis.

ET Deinde in corpore eiusdem articuli demonstrat Angelicus Parens eandem conclusionem sequenti ratiocinio. *Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitiui proprie passio nominatur; sicut supra dictum est. Affectio autem quæcunque ex apprehensione sensitiua procedens est motus appetitus sensitiui; hoc autem necesse est competere delectationi. Nàm sicut Philosophus dicit in libro primo Rhetoricæ: delectatio est quidam motus animæ, & constitutio simul tota, & sensibilis in naturam existentem. Ad cuius intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus, aliqua consequi suas perfectiones naturales; ita hoc contingit in animalibus; & quamuis moueri ad perfectionẽ, non sit totum simul; tamẽ consequi naturalẽ perfectionem, est totum simul. Hæc autẽ est differentia inter animalia, & alias res naturales, quod alias res naturales; quoniã constituuntur in id, quod conuenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt. Sed animalia hoc sentiunt, & ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitiuo, & iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est motus animæ ponitur in genere. Per hoc autem, quod dicitur constitutio in existentem naturam; id est, in id, quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis; scilicet præsentia connaturalis boni. Per hoc autem, quod dicitur simul tota; ostendit, quod constitutio non debet accipi, prout est inconstitui, sed prout est inconstitutum esse, quasi in termino motus. Non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit. Sed magis consistit in factum esse, vt dicitur in septimo Æthicorum. Per hoc autem, quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergò patet, quod cum delectatio sit motus in appetitu animali; consequens apprehensionem sensus; delectatio est passio animæ.*

ECCE Vbi declarans Angelicus Magister proprium conceptum delectationis sensualis, ad distinctionem aliorum motuum, seu affectuum, qui exercentur in parte sensuali; concludit: quod delectatio, seu voluptas attinens ad appetitum concupiscibilem est passio animæ humanæ, seu hominis.

DEINDE Suadetur conclusio ex doctrina, quam tradit idem Angelicus Magister loquens de humanis passionibus in communi consideratis. Ratio enim passionis propriæ dictæ salvatur in delectatione corporali elicita, seu exercita ab appetitu concupiscibili. Ergò talis delectatio habet verè, & ptopriè, quod sit passio. Consequentia patet, & antecedens probo; ratio passionis humanæ propriè sumptæ stat in eo, quod sit motus, seu affectus vitalis afferens aliquàm transmutationem, aut indispositionem in proprio subiecto præsupponendo aliquam cognitionem, à qua procedat, seu originetur, & causetur talis affectus, seu motus appetitivus: vt constat ex doctrina, quam de passionibus tradunt D. Ioãnes Damascenus in libris de Fide Orthodoxa, & D. Gregorius Nisenus in Philosophia, & cũ illis Angelicus Magister. Sed totum hoc salvatur, & propriè reperitur in delectatione sensuali. Ergò delectatio sensualis exercita, seu elicita ab appetitu concpiscibili habet verè, & propriè rationem passionis humanæ.

CON-

CONFIRMATVR Ex doctrina, quam tradit Angelicus Magiſter 1. 2. quæſtione 22 articulo 2. in argumento, ſed contra, vbi ait: *Quod Auguſtinus dicit in nono de Ciuitate Dei, quod motus animi Græci Pathos, noſtri autem, ſicut Cicero perturbationes; quidam affectiones, vel affectus. Quidam verò ſicut in Græco habetur expreſsius, paſsiones vocant.* Sed ratio affectus, affectionis, motus animi aliquomodo perturbantis, ſeu perturbationis ſalvatur propriè in delectatione ſenſuali. Ergò ratio paſsionis proprie reperitur in tali delectatione; àc perconſequens, dicta delectatio debet eſſe propriè, & ſtrictè humana paſsio.

DEINDE Suadetur concluſio ex doctrina, quam in præcedentibus capitibus tradit Philoſophus, & quam in proprijs locis fusè proſecuti ſumus in præcedenti tractatu primo, agentes de continentia, & incontinentia. Nam cõtinentia, & incontinentia propriè verſantur, tanquam circà materiam remotam, circà humanas paſsiones; incontinentia quidem eas proſequendo; & continentia eis reſiſtendo, & quanvis fortiſſimæ, & vehementiſsimæ ſint, illas ſubijciendo, & contemnendo. Sed continentia, & incontinentia proprijſsimè, & ſtrictiſsimè ſumptæ verſantur circà delectationes ſenſuales attinentes ad partẽ concupiſcibilem, tãquam circà propriam materiam remotam, vt in dicto tractatu primo eſt demonſtratum. Ergò delectationes ſenſuales attinentes ad partem concupiſcibilem habent verè, & ſtrictè rationem humanæ paſsionis.

DENIQVE Hoc ipſum ſuaderi, & comprobari poteſt exemplo, ſeu paritate deſumpta à reliquis paſsionibus humanis. Amor, & odium cupiditas, & timor ira, ſpes, & deſperatio, habent propriè, & cum omni rigore rationem humanæ paſsionis, vt Ariſtoteles docet in ſuperiori libro ſecundo capite quinto. Et ibidem; & in alijs quàm pluribus locis demonſtrat Angelicus Magiſter. Ergò etiam delectatio ſenſualis elicita, & exercita ab appetitu concupiſcibili debet induere ſtrictè, & rigoresè rationem humanæ paſsionis. Antecedens conſtat, & conſequentiam probo; quia omnes cauſæ, ſeu legitimæ rationes interveniẽtes, ad hoc vt omnes alij dicti affectus ſint paſsiones; concurrunt, & interveniunt in dicta delectatione, vt conſtabit aſsignando, & attentè meditando tales cauſas, ſeu rationes. Ergò ſicut illi affectus, induunt, & habent vere, & propriè rationem paſsionum, etiam delectatio pertinens ad, partem concupiſcibilem debet conſtituere vere, & cum omni proprietate, & rigore humanam paſsionem.

SIT Secunda concluſio; voluptas, ſeu delectatio, quæ ſpecialiter, & cum proprietate dicitur gaudium; & determinatè pertinent ad appetitum rationalem, ſeu voluntatem, non conſtituit vere, & propriè humanam paſsionem. Hæc concluſio non eſt ità expreſſa in Ariſtotele ſicut præcedens. Sed eſt conformis eius doctrinæ; & expreſſa Divi Ioannis Damaſceni, & aliorum Patrum. Et eam probat Angelicus Parens, & Magiſter ex doctrina eiuſdem Divi Ioannis Damaſceni, deſumpta ex libro ſecundo Fidei Orthodoxæ capite 22. vbi deſcribens paſsiones animæ, dicit: *Quod paſsio eſt motus appetitiuæ virtutis ſenſibilis in imaginatione boni, vel mali.* Et aliter. *Paſsio eſt motus irrationalis animæ per ſuſceptionem boni, & mali.* Sed gaudium, ſeu delectatio attinens ad voluntatem, quæ eſt appetitus rationalis; non habet, quod ſit motus appetitivæ virtutis ſenſibilis, aut motus irrationalis animæ; cum ſit affectus ſpiritualis appetitus rationalis. Ergò ratio, ſeu diffinitio paſsionis humanæ propriè dictę non verificatur de delectatione, aut de aliquo alio affectu attinente ad voluntatem; & conſequenter, nec delectatio, ſeu gaudium, nec aliquis alius affectus ex his, quæ eliciuntur, & formaliter exercentur ab humana voluntate, poſſunt habere propriè rationem humanæ paſsionis.

ET Huius concluſionis legitimam rationem tradit Angelicus Magiſter 1. 2. quæſtione 22. articulo 3. in corpore, dicens: *Quod paſsio propriè inuenitur vbi eſt tranſmutatio corporalis, quæ quidem inuenitur in actibus appetitus ſenſitiui, & non ſolum ſpiritualis, ſicut eſt in apprehenſione ſenſitiua, ſed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectiui, non reperitur aliqua tranſmutatio corporalis: quia huiuſmodi appetitus non eſt virtus alicuius organi. Vnde patet, quod ratio paſsionis magis propriè inuenitur in actu appetitus ſenſitiui, quam intellectiui.*

QVOD Quidem ratiocinium reducitur ad hoc; ſcilicet, conceptus, ſeu ratio paſsionis propriè dictæ ſtat in hoc, quod ſit motus vitalis regulatus per aliquam cognitionem; afferens, ſeu inferens aliquam corporalem tranſmutationem. Sed gaudium, & alij affectus attinentes

nentes ad voluntatem, per se non habent inferre, aut causare propriè, & formalitèr aliquam transmutationem corporalem, ex eo quod sunt spirituales actus. Ergò nec constituunt passionem humanam propriè, & rigorosè acceptam.

SIT Tertia conclusio, dolor sumptus determinatè pro affectu sensuali, seu qui exercetur ab appetitu concupiscibili fugiente malum propositum, vt molestans de præsenti, habet verè, & propriè rationem humanæ passionis. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele in hoc capite verbis relatis pro suadenda prima conclusione. Et expressius ex superiori libro secundo, capite 5. vbi referens humanas passiones strictè sumptas, & assignans distinctè quàm plures earum, concludit, dicens: *Quod & omnia ea, quæ voluptas sequitur, aut dolor*, sunt humanæ passiones; ponens voluptatem, & dolorem inter reliquas passiones humanas, ostendens habere talem rationem passionis. Et tandem eadem conclusio deducitur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro 3. capite 10. vbi principaliter intendens assignare materiam correspondentem virtuti temperantiæ, & vitio intemperantiæ: determinat, & assignat pro tali materia delectationem, & dolorem. Sed temperantia, & intemperantia propriè versantur tanquam circà legitimā materiam circà passiones humanas. Ergò cū propriè versentur circà humanas delectationes, & dolores; consequens apparet, quod tàm dolores, quàm delectationes sunt veræ humanæ passiones.

ET Eandem conclusionem docet, & probat Angelicus Magister 1. 2. quæstione 35. articulo 1. vbi in argumento Sed contra, illam probat ex Divo Augustino, libro 14. de Civitate Dei, capite etiam 14. vbi docet D. Augustinus, quod dolor est passio animæ. Et ad hoc suadendum adducit, seu inducit illū versum Virgilij, dicentis: Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque. Ergò secundum doctrinam D. Thomæ, & D. Augustini, dolor constituit veram passionem humanam, & inter illas est enumeranda, non minus, quàm metus, delectatio, & cupiditas, & cum timor, & cupiditas sint verè, & cum proprietate humanæ passiones, intra talem lineam debet etiam annumerari dolor.

DEINDE Eandem conclusionem illustrat, & manifestè convincit Angelicus Præceptor in loco allegato in corpore; vbi ait: *Quod sicut ad delectationem duo requiruntur; scilicet coniunctio boni, & perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur: scilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, & perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur, si non habeat respectu eius cui coniungitur rationem boni, vel mali, non potest causare delectationem, vel dolorem. Ex quo patet, quod aliquid sub ratione boni, vel mali est obiectum delectationis, & doloris, bonum autem, & malum, inquantum huiusmodi sunt obiecta appetitus. Vnde patet quod delectatio, & dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitus, seu inclinatio consequens apprehensionem pertinet ad appetitum intellectiuum, vel sensitiuum. Nàm inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, vt in primo dictum est. Cum igitur delectatio, & dolor præsupponat in eodem subiecto sensum, vel apprehensionem aliquam; manifestum est, quod dolor, sicut & delectatio est in appetitu intellectiuo, vel sensitiuo. Omnis autem motus appetitus sensitiui dicitur passio, vt supra dictum est; & præcipuè illi, qui in defectum sonant. Vndè dolor secundum quod est in appetitu sensitiuo, propriissimè dicitur passio animæ, sicut molestiæ corporales dicuntur propriæ passiones corporis. Vnde Augustinus 14. de Ciuitate Dei, dolorem specialiter ægritudinem nominat.* Ex quibus clarè constat; dolorem seu sitivum, seu attinentem ad appetitum concupiscibilem per modum proprij actus, induere, & habere legitimè rationem humanæ passionis.

ET Deinde suaderi potest proposita conclusio à paritate desumpta ex alijs passionibus humanis; nàm eadem ratio, quæ datur in cæteris; salvatur etiam in dolore; cum sit affectus sensualis inferens corporalem transmutationem. Ergò sicut delectatio, cõcupiscentia, amor, & odium, & alij similes affectus, habent quod sint passiones humanæ; similitèr dolor sensualis attinens ad appetitum concupiscibilem debet esse humana passio.

SIT Quarta, & vltima conclusio; tristitia sumpta determinatè pro affectu seu actu proprio voluntatis, fugiente, seu odio habente malum propositum, vt præsens, seu vt molestans, non habet verè, & propriè rationem humanæ passionis, sed ad summum potest induere rationem affectus, seu passionis in acceptione

tione latiſsima. Hæc concluſio manifeſtè deducitur ex dictis circà ſecundam concluſionem. Et ſuaderur eiſdem doctrinis, & rationibus, quibus illam concluſionem probavimus. Quia de ratione paſsionis humanæ propriè dictæ eſt, quod ſit affectus ſenſualis, cauſans per ſe immutationem, ſeu tranſmutationem corporalem. Sed triſtitia, quæ eſt dolor attinens ad voluntatem, non habet inferre, aut cauſare per ſe tranſmutationem corporalem. Ergò non poteſt conſtituere paſsionem humanam; ſed ad ſummum poterit eſſe paſsio, ſumpta paſſione in acceptione lata; ſecundum quod paſsio dicit idem, àc affectus humanus. Et pro confirmatione, & corroboratione huius concluſionis, & doctrinæ pro illa adductæ; poteſt videri, quæ tradit Angelicus Magiſter loco vbi proximè, articulo 2. vbi diſtinguit dolorem communiter dictum, & triſtitiam propriè, & ſpecialiter acceptam per hoc, quod dolor communitet dictus dicit actum, ſeu affectum partis ſenſualis; triſtitia autem exprimit affectum elicitum à voluntate, ob quod ille dolor verè, & rigoroſè habet rationem humanæ paſsionis; ſecus vero triſtitia.

§.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem, ad probādum, quod delectatio ſenſualis non conſtituat paſsionem humanam verè, & propriè dicta m. Id, quod condividitur à paſsionibus humanis, non poteſt induere, & habere verè, propriè, & ſtrictè rationem talis paſsionis. Sed delectatio condividitur à paſsionibus humanis. Ergò delectatio non poteſt conſtituere paſsionem humanam. Maior conſtat percurrendo omnia, quæ inter ſe condividuntur, & minorem probo ex doctrina D. Ioannis Damaſceni, libro ſecundo Fidei Orthodoxæ, capite 22. vbi diſtinguit operationem à paſsione, dicens: quod operatio eſt motus, qui eſt ſecundum naturam; paſsio verò eſt motus contra naturam; ſed ſecūdum doctrinam, quam tradit Ariſtoteles in capite 12. & 13. ſequentibus huius præſentis libri ſeptimi delectatio eſt operatio. Ergò delectatio condividitur à paſsionibus. Et ſic non poteſt conſtituere paſsionem humanam propriè, & ſtrictè ſumptam.

SECVNDO Arguitur. Ratio delectationis contrariatur propriè rationi humanæ paſsionis. Ergò delectatio non poteſt induere, & habere propriè, quod ſit paſsio humana. Conſequentia patet, & antecedens probo; vt enim docetur libro tertio Phiſycorum; & etiam libro tertio de Anima, textu 28. pati eſt moveri: ita vt paſsio propriè dicta conſiſtat in motu; & aliàs ratio delectationis, ad diſtinctionem deſiderij, ſeu cupiditatis, & concupiſcentiæ, quæ dicunt tendentiam in bonum, non habitum, ſed habendum; conſiſtit in quiete; nàm delectatio ſolum habetur de bono poſſeſſo, in quo appetitus quieſcit. Sed motus, & quies, inter ſe contrariantur. Ergò etiam contrariantur ratio paſsionis, & ratio delectationis abſolutè loquendo, & ſic delectatio nullo modo, aut ſecundum nullam rationem poteſt eſſe paſsio humana propriè dicta.

TERTIO Arguitur de ratione paſsionis eſt, quod inferat, ſeu cauſet aliquam tranſmutationem, & quaſi alterationem, removendo ſubiectum à ſua propria, & nativa, ſeu connaturali diſpoſitione, vt conſtat ex conceptu proprio huiuſmodi paſsionum humanarum. Sed delectatio, per ſe non affert aliquam tranſmutationem alterativam removentem proprium ſubiectum à ſua connaturali diſpoſitione. Ergò delectatio non eſt legitimè humana paſsio. Maior patet ex ipſa ratione paſsionis. Et minorem probo; cum enim de ratione delectationis ſit perficere humanam operationem, vt docet Ariſtoteles in libro decimo ſequenti, capite quarto, delectatio per ſe habet, quod ſit quædam perfectio delectati, ſeu hominis complacentis per illam. Sed nulla perfectio propriè talis reſpectu alicuius ſubiecti, habet removere tale ſubiectum à ſua connaturali diſpoſitione, alterando illud. Ergò delectatio per ſe non affert aliquam tranſmutationem alterativam reſpectu proprij ſubiecti. Et ſic non poteſt habere propriè rationem paſsionis humanæ.

QVARTO Arguitur ex doctrina, quam tradit Philoſophus in libro decimo ſequenti, capite tertio, & quarto vbi dicit, quod ſecūdum nullum tempus accipiet quis delectationem; indicans,

quod delectatio non est in tempore, sed quod præscindit à tempore. Ex qua doctrina sic argumentor. Delectatio abstrahit à tempore. Sed nulla passio humana potest abstrahere à tempore. Ergò delectatio non potest habere proprie, quod sit passio humana. Maior constat ex doctrina adducta ex Aristotele: & eam amplius expendit, & declarat Angelicus Magister prima secundæ quæstione 31. articulo secundo. Et minorem probo: omnis passio habet, quod sit motus. Sed nullus motus abstrahit à tempore, sed in tempore exercetur, & per tempus commensuratur, qui est numerus motus secundum prius, & posterius. Ergo nulla passio humana potest abstrahere à tempore: & cum delectatio abstrahat à tempore; consequens est, quod delectatio non potest habere propriè & rigorosè rationem humanæ passionis.

QVINTO Arguitur; inter passiones humanas, quæ propriè obtinent rationem talium; solum datur contrarietas, non inter eas, quæ sunt eiusdem lineæ specificæ, seu eiusdem speciei, sed inter illas, quæ sunt specie differentes; amor enim solum fundat contrarietatem cum odio; spes cum desperatione; timor cum audatia; non autem contrariatur amor cum amore, aut spes cum spe, & sic de ceteris. Sed delectatio fundat contrarietatem intra eandem lineam; ita vt vna delectatio contrarietur alteri. Ergò delectatio non potest habere propriè rationem humanæ passionis. Maior ex adductis exemplis apparet certa; & minorem probo; ea, quæ intra idem genus existentia ad invicem se impediunt, sunt contraria, vt docet Aristoteles libro decimo Methaphisycæ textu 13. sed aliquæ delectationes humanæ, concurrentes, ad invicem se impediunt, vt docet idē Aristoteles in libro decimo sequenti capite quinto. Ergò delectatio fundat contrarietatem intra suam propriam lineam specificam, & sic non potest esse humana passio.

SEXTO Arguitur; cum enim humanæ passiones propriè dictæ per se habeant immutare, seu transmutare subiectum à suo connaturali statu, & propria dispositione, alterando, & perturbando illud: ex se etiam habent, quod sint impedivæ vsus rationis. Sed delectatio non habet, quod sit impeditiva vsus rationis; sed potius ex se habet, quod disponat ad perfectiorem exercitationem eiusdem rationis; ex eo quod delectatio consistit in quiete, & quies maximè confert, aut conducit ad debitum vsum rationis. Quare libro septimo Phisycorum textu vigesimo dicitur; quod in sedendo, & quiescendo fit anima sciens, & prudens. Et etiam sapientiæ octavo, *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*; scilicet cum sapientia. Ergò delectatio non potest constituere, verè, & propriè humanam passionem.

SEPTIMO Arguitur: passiones humanæ, non habent ex se, quod sint determinatè bonæ; aliàs non indigerent attemperatione, & moderatione efficienda per virtutes morales; per quas tales humanæ passiones corriguntur, seu rectificantur. Sed delectationes, absolutè loquendo, habent, quod sint bonæ; cum versentur circà obiectum bonum; nempè circà bonum delectabile, à quo desumunt suam propriam speciem, seu specificationem. Ergò in delectationibus non salvatur id, quod est proprium passionum, nec possunt esse passiones.

OCTAVO Arguitur; passiones humanæ sunt actus, seu affectus proprij hominis, vt homo est, ob quod humanæ denominantur. Sed delectationes sensuales sunt communes, tàm brutis, quā hominibus; cum in brutis animantibus experiatur, quod sensibiliter complaceant, seu delectentur. Ergò delectationes sensuales attinentes ad appetitum concupiscibilem non possunt induere, & habere strictè, & rigorosè rationem humanæ passionis.

NONO Arguitur contra secundam conclusionem ad probandum; quod gaudium propriè dictum constituat determinatam passionem humanā. Nam Aristoteles in superiori libro secundo capite quinto in principio assignat, & enumerat passiones humanas propriè, & strictè sumptas sub nomine affectuum; vt communiter docēt omnes eius interpretes in expositione eiusdem loci. Sed inter reliquos affectus, seu passiones, ponit, & enumerat gaudium; dicens: *Atque affectus quidem voco: cupiditatem, iram, metum, fiduciam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium, &c.* Ergò secundum mentem, & doctrinam Aristotelis gaudium constituit verè, & strictè humanam passionem.

DECIMO Arguitur; delectatio absolutè sumpta, seu communiter dicta constituit humanam passionem propriè dictam, vt constat

ex

ex dictis in prima conclusione, & eius probationibus. Sed delectatio, & gaudium sunt idem. Ergò sicut delectatio constituit passionem strictè sumptam, etiam gaudium debet similiter eam cõstituere. Maior patet, & minorem probo: in actibus, & affectibus humanis vnitas, & distinctio eorum attenditur, & desumitur ex obiectis, quę per se respiciũt: sicut & in potentijs, & habitibus. Sed delectatio, & gaudium attendunt, seu per se respiciunt idem obiectum formale; nempè bonum, vt adeptum, seu vt possessum. Ergò delectatio, & gaudium coincidunt, seu sunt idem. Et sic eodem modo debent constituere humanam passionem propriè, & strictè acceptam.

VNDECIMO Arguitur, si propter aliquam rationem gaudium non esset passio propriè, & strictè sampta; maximè quia pertinet ad appetitum rationalem, seu ad voluntatem: & in voluntate non possunt dari passiones strictè sumptæ. Sed non obstat, quod gaudium pertineat ad voluntatem, ad hoc vt constituat passionem humanam, strictè sumptam. Ergò sine legitima ratione denegatur gaudio, quod sit verè, & propriè humana passio. Maior constat ex probationibus adductis, & minorem probo: delectatio absolutè sumpta constituit humanam passionem. Sed delectatio reperitur in voluntate: vt constat ex illo Psalmi 36. *Delectare in Domino*, quod solum convenit voluntati, aut solum de illa verificatur. Ergò non obstat, quod gaudium pertineat ad voluntatem, ad hoc vt strictè, & rigorosè constituat passionem humanam. Et consequenter, sine legitima ratione denegatur eidem gaudio, quod similem passionem constituat.

DVODECIMO Arguitur: illud, circà quod tanquam circà propriam materiam versatur temperantia, habet rationem passionis humanæ, strictè, & rigorosè sumptæ. Sed tẽperantia versatur tanquàm circà propriam materiam, circà gaudium attinentem ad voluntatem. Ergò gaudium residens in voluntate debet esse strictè, & rigorosè humana passio. Maior est certa: quia temperantia est virtus cardinalis, ad quam per se solum pertinet moderare, seu attemperare passiones. Et minorem probo: temperantia per se respicit, & per se versatur tanquàm circà propriam materiam circà maximas delectationes, quæ conveniunt hominibus, aut in ipsis hominibus reperiuntur; quià cum per se tendat ad moderandum, & attemperandum, & moderari, & attemperari solum conveniat rebus magnis, aut excessivis: ideò versans temperantia circà delectationes, solum, aut principaliter debet versari circà delectationes maximas, quæ conveniunt hominibus. Sed maximæ delectationes, quæ in hominibus reperiuntur sunt delectationes spirituales, vt docet Aristoteles in libro decimo sequenti, capite 7. & 8. & amplius declarat Angelicus Magister 1. 2. quæstione trigesima prima, articulo quinto. Ergò temperantia debet versari tanquàm circà propriam materiam circà delectationes spirituales, qualis est gaudium, quod exercetur à voluntate. Et sic tale gaudium debet induere, & habere propriè, & strictè rationem humanæ passionis.

DECIMO Tertio arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum quod dolor communiter dictus, non habeat propriè, quod sit passio humana. Passiones humanæ, ex eo quod humanæ sunt, & propriæ hominis, vt homo est, debent esse in anima rationali, quæ est constitutiva hominis inesse talis. Sed dolor sensibilis, aut sensualis communiter dictus, non est in anima, sed subiectatur in corpore: quia aliàs non esset dolor sensualis, seu corporalis, sed spiritualis; vnde de tali dolore loquens Divus Augustinus in libro de vera Religione, capite 12. inquit: quod dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam malè vtendo anima corruptioni obnoxia vit. Ergò dolor corporalis, seu sensualis non constituit passionem propriè, & strictè sumptam,

DECIMO Quarto arguitur, passiones humanæ propriè dictæ pertinent ad vim, seu ad potentias appetitivas. Sed dolor sensualis communiter dictus non pertinet ad potentias appetitivas, sed ad apprehensivas. Ergò dolor sensualis communiter dictus non habet propriè rationem humanæ passionis. Maior est certa: & minorem probo: tùm quia dolor sensualis communiter dictus videtur pertinere ad tactum; & quod mediante tactu, aut per ipsum tactum formaliter exercetur. Sed tactus est potentia apprehensiva. Ergò dolor corporalis, aut sensualis communitèr dictus, pertinet ad potentias apprehensivas, & non ad appetitivas. Tùm quià Di-

vus Augustinus in libro de natura boni capite 20. quod dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori. Sed nomine sensus non significatur, aut intelligitur potentia aliqua appetitiva, sed potentia sensitiva apprehensiva, seu cognoscitiva. Ergò dolor sensualis non attinet proprie ad potentias humanas appetitivas: & sic non potest constituere passionem humanam strictè sumptam.

DECIMO Quinto arguitur ex doctrina, quam tradit Divus Augustinus 8. super Genesi ad litteram vbi ait, *nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna.* Ex qua doctrina sic argumentor: nulla passio humana pertinet ad lineam, seu facultatem pure naturalem: sed determinate, & propriissimè pertinent omnes ad lineam animalem: vt constat, eas percurrendo, & attente considerando. Sed vt in relata doctrina indicat Divus Augustinus dolor communiter dictus pertinet ad lineam, seu facultatem pure naturalem. Ergò dolor humanus communiter dictus non constituit humanam passionem proprie, & rigorose.

DECIMO Sexto arguitur. Id, quod in vna linea constituit veram passionem: non videtur esse materia alterius passionis proprie dictæ; cum omnes inter se condividantur, & æquo modo se habeant. Sed dolor sensualis est materia, circa quam versatur, & in qua propriè exercetur alia passio humana. Ergò dolor sensualis communiter dictus non potest proprie inducere, aut habere rationem humanæ passionis. Maior apparet certa, & minorem probo: delectatio est vna ex humanis passionibus proprie dictis. Vt ex prima conclusione, & eius probationibus constat. Sed delectatio exercetur circa dolorem, tanquàm circa legitimam materiam, vt constat ex doctrina, quam habet Divus Augustinus in libro de vera, & falsa pœnitentia capite 13. vbi inquit; quod semper pœnitens doleat, & de dolore gaudeat: indicans, quod gaudium, seu delectatio proprie versatur circa dolorem. Ergò dolor sensualis est materia, circa quam exercetur alia passio humana, & sic non potest habere proprie, & legitime rationem passionis.

DECIMO Septimo arguitur: vt enim superius argumentabamur circa delectationem; cum passiones humanæ, ex eo quod humanæ sunt, solum conveniant hominibus, aut sint propriæ ipsorum hominum; solum potest habere rationem humanæ passionis illud, quod se habet, vt speciale respectu ipsorum hominum. Sed dolor sensualis, seu communiter dictus, non se habet, vt quid speciale respectu hominum: cum etiam similis dolor detur, & experiatur in brutis animantibus. Ergò ratio humanæ passionis non salvatur proprie in dolore sensuali; & sic talis dolor non potest esse vere, & rigorose humana passio.

DECIMO Octavo arguitur, ex doctrina, quam habet Aristoteles libro primo Rhetoricæ capite 10. vbi diffiniens passionem; inquit; quod passio est motus animæ: assignans pro ratione generica, quam contrahunt, & participant, & in qua conveniunt omnes humanæ passiones; motum. Sed dolor non habet rationem motus. Ergò dolor non potest legitimè constituere humanam passionem. Maior constat ex Aristotele, & ex communi conceptu, qui habetur de passionibus. Et minorem probo; omnis motus dicit tendentiam ad aliquem terminum adquirendum, vel fugam, & recessum ab aliquo. Sed dolor; cum solum versetur circa malum præsens, dum præsens, aut vt præsens est, nec dicit tendentiam ad illum, nec remotionem ab illo, quià per talem remotionem à malo molestante excluditur dolor. Ergò dolor non habet, quod sit motus animæ; àc per consequens, nec potest esse passio humana stricte sumpta.

DECIMO Nono arguitur contra quartam, & vltimam conclusionem adprobandum, quod tristitia stricte sumpta constituat humanam passionem. Et argumentum fundatur in doctrina, quam tradit Apostolus capite 9. ad Romanos in principio, dum dicit: *Tristitia est mihi magna, & cõtinuus dolor cordi meo.* Sumens pro eodem tristitiam, & dolorem, vt exponit Angelicus Magister 1. 2. quæstione 35. articulo 2. in argumento sed contra. Tunc sic tristitia est idem, ac dolor. Sed dolor est passio humana proprie dicta. Ergò etiam tristitia debet per se constituere passionem.

VIGESIMO Arguitur, ratio passionis proprie, & stricte sũptę non minus salvatur in tristitia, prout est affectus elicitus seu exercitus à volũtate, quã in dolore, qui est affectus partis concupiscibilis. Sed dolor consti-

constituit passionem stricte sumptam. Ergò etiam tristitia, quæ exercetur à voluntate, debet eodem modo constituere passionem. Cætera patent, & maiorem probo: ratio passionis humanæ, quatenus passio humana est, videtur consistere in eo, quod sit affectus taliter afficiens, & disponens subiectum, quod causet in eo aliquam transmutationem, seu indispositionem. Sed tristitia vehemens, & continuata existens in voluntate habet rationem affectus humani, taliter afficientis, quod causet indispositionem, & transmutationem corporalem. Ergò ratio humanæ passionis simili modo reperitur, & salvatur in tristitia attinente ad voluntatem, àc in dolore pertinente ad partem concupiscibilem; & sic eodem modo debent constituere humanam passionem.

VIGESIMO Primo arguitur: misericordia constituit humanam passionem, & numeratur ab Aristotele cum reliquis passionibus in superiori libro secundo capite 5. Sed misericordia proprie videtur pertinere ad voluntatem; cum se habeat, vt pars charitatis, quæ in voluntate legitime subiectatur. Ergò in voluntate possunt dari humanæ passiones. Sed hoc supposito, non est ratio aliqua impediens, quo minus tristitia stricte sumpta constituat passionem. Ergò sine fundamento, aut ratione denegatur ei talis constitutio.

DENIQVE Arguitur, cum enim proprium sit passionis humanæ afferre, & causare immutationem corporalem, alterando proprium subiectum, & removendo illud à sua connaturali dispositione: illud, in quo strictè, & modo specialissimo, hoc salvatur: videtur habere stricte, & specialissime rationem passionis. Sed inter omnes alias humanas passiones, quæ cum omni proprietate talem rationem, & denominationem participant, tristitia proprie sumpta, & prout pertinet ad voluntatem, habet causare immutationem corporalem, causando alterationem in proprio subiecto, & maxime removendo illud à sua debita, & connaturali dispositione; vt colligitur tum ex illo Proverbiorum 17. *Spiritus tristis desiccat ossa*; tum ex eo quod dicitur in capite 25. sequenti: *Sicut tinea vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi.* Tum denique ex eo quod habetur Ecclesiastici 38. *à tristitia festinat mors.* Ergò tristitia stricte sumpta, & prout pertinet ad voluntatem, habet constituere humanam passionem stricte, & rigorosè acceptam.

RESPONDETVR, Tamen ad primum argumentum; admissa maiori, negando minorem. Et ad probationem distinguo maiorem, operatio distinguitur à passione, distinguo; operatio pure naturalis, aut aliàs operatio spiritualis, omitto maiorem; operatio sensualis, seu quæ propriè exercetur per appetitum sensitivum, nego maiorem. Sed secundum Aristotelem delectatio est operatio distinguo minorem; est operatio sensualis, seu exercita ob appetitu sensitivo, concedo minorem. Est operatio, aut pure naturalis, aut spiritualis, nego minorem, & consequentiam. Quia operatio quam Divus Ioannes Damascenus condividit à passione, non est operatio absolute sumpta, & generaliter loquendo de omni operatione. Sed operatio illa, quæ aut est purè naturalis, aut habet esse spirituale, non autem illa operatio, quæ habet rationem motus sensualis removentis proprium subiectum à sua ordinaria, & connaturali dispositione, Et cum delectatio, quæ exercetur ab appetitu concupiscibili, non sit operatio pure naturalis, nec spiritualis, sed motus sensualis: inde est, non condividi à passione, sed rationem passionis obtinere. Vel aliter respondetur; dicendo, quod Divus Ioannes Damascenus dividit operationem à passione, loquendo de operatione primaria, seu de operatione cognoscitiva, per quam passiones diriguntur. Vnde D. Thomas 1.2. quæstione 31. articulo 1. ad 1. cum proposuisset hoc argumentum respondet; *quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, vt habetur in secundo de anima; & ideo quando constituitur res in propria operatione connaturali, & non impedita, sequitur delectatio, quæ constituit imperfectum esse, vt dictum est. Sic igitur, cum dicitur, quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.*

AD Secundum argumentum respondetur. Negando primum antecedens. Et ad probationem, distinguo primam partem maioris, pati est moveri, secundum quod motus sumitur strictè pro tendentia ad adquirendum aliquem terminum non dum habitum, nego maiorem. Secundum quod motus sumitur præcisè pro quacunque operatione, qua quomodolibet immutatur subiectum, omitto maiorem. Et aliàs delectatio dicit quietem, distinguo hanc partem, dicit quietem carentem omni operatione,

nego. Dicit quietem includentem operationem, transeat. Et omissa minori, nego consequentiam. Vnde Angelicus Magister vbi supra in solutione ad secundum dicit: *Quod in animali duplex motus considerari potest. Vnus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergò in eo, qui iàm consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitiuæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum; ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectio motus quidam est.*

AD Tertium argumentum respondetur, quod licet in humanis passionibus, prout plurimum, & specialiter quando sunt excessivæ, aut vehementes, reperiatur, quod immutant proprium subiectum, causando alterationem aliquam, per quam aliquando removeatur subiectum à sua propria, & connaturali dispositione; tamen hoc non est de ratione omnis passionis, absolute, & generaliter loquendo. Quare quanvis id non caussat delectatio; non ideò debet amittere, quod perfectissime habeat rationem humanæ passionis. Ita D. Thomas ibidem in solutione ad tertium, dicens: *Quod quanuis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptiuis, & in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, & tristitia, & timor in anima: tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones. Et secundum hoc delectatio dicitur passio.*

AD Quartum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; delectatio abstrahit à tempore, distinguo maiorem; abstrahit à tempore, seu à commensuratione, quantum est ex se, & ex perfecto modo procedendi, quem observat, operando magis inquiete, quàm per motum: omitto maiorem. Abstrahit à tempore absolute, nego maiorem. Sed nulla passio humana potest abstrahere à tempore, distinguo minorem; absolute, & omnibus modis, omitto minorem. Aliquo modo, & quantum est ex se, & ex proprio modo procedendi, seu operandi, nego minorem, & consequentiam. Quia vt Angelicus Præceptor declarat in loco relato in argumento, & præcipue in solutione ad primum. *Motus dupliciter dicitur. Vno modo, qui est actus imperfecti; scilicet existentis in potentia, in quantum huiusmodi, & talis motus est successiuus, & intempore. Alius autem motus est actus perfecti; id est, existentis in actu sicut intelligere, sentire, & velle, & huiusmodi; & etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successiuus, nec per se in tempore.* Vt amplius declarat in corpore eiusdem articuli.

AD Quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; intrà genus humanarum passionum solum datur contrarietas inter illas, quæ sunt diversæ lineæ; & non inter eas, quæ pertinent ad eandem lineam; distinguo maiorem; per se loquendo; omitto maiorem. Per accidens, seu ratione alicuius causæ accidentaliter occurrentis, nego maiorem. Sed delectatio fundat contrarietatem intra eandem lineam; ita vt vna delectatio sit contraria alteri, distinguo minorem; fundat contrarietatem per se, nego minorem per accidens, transeat minor. Et nego consequentiam. Ita deducitur ex Angelico Magistro in eadem quæstione articulo 8. dum in corpore dicit: *Quod delectatio in affectionibus animæ sicut dictum est, proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrarijs terminis: sicut quies, quæ est sursum ei, quæ est deorsum, vt dicitur in quinto Phisycorum. Vnde, & contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.*

AD Sextum argumentum respondetur conformiter ad dicta in solutione ad tertium argumentum; humanæ passiones, ex eo quod habent immutare subiectum etiam habent impedire vsum rationis, distinguo maiorem; plurimum, & specialiter quando sunt vehementes, concedo maiorem. Generaliter, & absolute loquendo in omni casu, & omnibus passionibus, nego maiorem. Sed delectatio non habet, quod sit impeditiva vsus rationis, distinguo minorem; delectatio spiritualis, omitto minorem. Delectatio sensibilis, aut sensualis, sub distinguo; non habet, quod sit impeditiva vsus rationis, per se, & specialiter quãdo est attemperata, concedo minorem. Quando est magna, seu excessiva, nego minorem, & consequentiam. Conformiter ad doctrinam Angelici Magistri 1. 2. quæstione 33. articulo 3.

AD Septimum argumentum respondetur, omissa maiori distinguendo minorem. Sed delectationes, absolute loquendo

quendo, habent, quod sint bonæ, distinguo minorem; quod sint bonæ quomodocunque, seu bonitate præscindente à bonitate morali, & naturali, omitto minorem. Quod sint bonæ bonitate morali determinate, nego minorem, & consequentiam. Quia hoc non tollit, quod vere, & proprie habeant delectationes sensuales rationem passionum. Quę doctrina deducitur ex illa, quam habet D. Thomas 1. 2. quæstione 34. articulo 2. ad 1. vbi ait: *Quod honestum, & vtile dicuntur secundum rationem: & ideò nihil est honestum, vel vtile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandòque in illud tendit, quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali.*

AD Octavum argumentum respondetur, omissa maiori, distinguendo minorem. Sed delectationes sensuales sunt communes brutis, & hominibus, distinguo minorem: delectationes sensuales nudè sumptæ, & prout abstrahunt à subiectione, seu subordinatione ad rectam rationem, omitto minorem. Delectationes sensuales, prout dicunt subordinationem ad rationem eo modo, quo reperiuntur in hominibus, nego minorem. Et etiam consequentiam, loquendo de delectationibus sensualibus, quæ cum dicta subordinatione ad rationem reperiuntur in hominibus.

AD Nonum argumentum respondetur, concedendo maiorem; & distinguendo minorem. Sed inter reliquas passiones humanas enumerat Aristoteles gaudium, distinguo minorem: gaudium sumptum in acceptione lata, & prout dicit delectationem sensibilem, aut sensualem; concedo minorem. Gaudium stricte sumptum, & prout pertinet ad voluntatem, nego minorem, & consequentiam.

AD Decimum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: delectatio absolute sumpta constituit passionem humanam, distinguo maiorem. Delectatio sensualis, quæ pertinet ad appetitum concupiscibilem, concedo maiorem. Delectatio prout abstrahit à sensuali, & spirituali, nego maiorem. Sed delectatio, & gaudium sunt idem, distinguo minorem: delectatio, & gaudium, secundum quod pertinent ad eandem potentiam, seu exercentur ab eodem appetitu, concedo minorem. Secundum quod correspondent diversis potentijs, aut exercentur ab illis, nego minorem, & consequentiam. Nam licet hæc nomina; scilicèt gaudium, & delectatio soleant accomodari ad significandum promiscuè, & indifferenter actum complacentiæ attinentem, tam ad appetitum sensitivum, quàm ad appetitum rationalem; & quando determinatè accommodantur ad significãdum complacentiam eiusdem potentiæ sint in re idem; tamen si rigorosè, & proprius vsurpentur, gaudium habet, quod sit nomen magis legitimum ad significandum complacentiam voluntatis: delectatio autem ad significandum complacentiam attinentem ad appetitum sensualem, & sic significãt res diversas. Et hoc modo asserimus; quod delectatio sensualis constituit passionem humanam propriè dictam; secus autem gaudium.

AD Vndecimum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem constat solutio ex dictis in præcedenti solutione: quia delectioni attribuitur, quod sit passio, non quidẽ sumpta in omni generalitate, & amplitudine: sed secũdum quod dicit operationem sensibilem, aut sensualem, per quam habetur complacentia de bono possesso. & cum huiusmodi operatio sensualis non habeat locum, aut salvetur in aliquo actu voluntatis; ideò gaudium, seu delectatio, prout attinet ad voluntatem non constituit humanam passionem.

AD Duodecimum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem; & ad probationem, distinguo maiorem: temperantia versatur circà maximas delectationes, quæ reperiuntur in hominibus: distinguo maiorem; circà maximas delectationes sensuales, & quæ per se habent, quod ratione suæ magnitudinis, & vehementiæ sint impeditivæ vsus rationis, aut boni eiusdem rationis, concedo maiorem. Circà maximas delectationes humanas, loquendo etiam de spiritualibus, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia temperantia, cum subiectetur in concupiscibili solum versatur circà delectationes attinentes ad illam potentiam moderando eas, ne impediant vsum rationis; non autem circa delectationes spirituales attinentes ad voluntatem. Et sic ex hoc capite non sequitur, quod tales delectationes sint passiones.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem, passiones humanæ, ex eo quod humanæ sunt,

sunt, debent esse in anima rationali, quæ est constitutiva eiusdem hominis; distinguo maiorem; in anima rationali, prout informante secundum gradum sensitivum, determinatum organum corporale, concedo maiorem. In anima rationali nude sumpta, nego maiorem. Sed dolor corporalis non est in anima, sed in corpore, distinguo minorem; non est in anima nude sumpta, & secundum suam præcissam entitatem considerata, concedo minorem. Non est in anima, prout informante secundum gradum sensitivum determinatum organum corporale, nego minorem, & consequentiam. Ita D. Thomas 1.2. quæstione 35. articulo 1. ad 1. vbi ait: *Quod dolor dicitur esse corporis; quia causa doloris est in corpore; puta, cum patimur aliquid nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima. Nam corpus non potest dolere, nisi dolente anima; vt dicit Augustinus.*

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod dolor dicitur pertinere ad tactum, & ad alios sensus, præsuppositive, & quasi ministerialiter; quia tactus, & alij sensus interiores ministrant, & deserviunt ad formationem doloris, eodem modo, ac deserviunt ad formandam, & habendam delectationem, quæ est contraria doloris. Vnde sicut complacentia, seu delectatio, non stat, aut consistit formaliter in tactu, aut in aliqua alia potentia apprehensiva, sed in actu potentiæ appetitivæ: ita pariformiter dolor. Et sic conservat rationem passionis. Vnde Angelicus Parens ibidem in solutione ad secundum, inquit: *Quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitiuæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem; sicut ad delectationem.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur, omissa, aut concessa maiori, distinguendo minorem. Sed dolor communiter dictus, pertinet ad facultatem pure naturalem, distinguo minorem; pertinet ad facultatem pure naturalem; quasi originativè, aut fundamentaliter, concedo minorem. Proprie, & formaliter, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si facultas dolorifica, & ipse dolor corporalis fundentur in natura; tamen formaliter pertinent ad animam secundum gradum sensitivum. Vnde Divus Thomas in eodem loco, solutione ad tertium dicit. *Quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ; non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit, vt bonum; quod cum remoueri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitiuo.*

AD Decimum sextum argumentum respondetur; negando absolute primam maiorem; quia optime componitur, & stat; quod humanæ passiones, multoties aliquæ se habeant vt materia, circa quam aliæ passiones versentur, & exerceantur. Nàm cum ad contraria, ex eo quod contraria sunt attineat, quod inter se pugnent, & mutuo inter se agant debellando vnum aliud; & passiones humanæ fundent, & habeant contrarietatem; vt apparet in amore, & odio; in spe, & desperatione, timore, & audacia; delectatione, & dolore; ideò aliæ in alijs possunt agere; absque eo, quod ex hoc capite amittat delectatio rationem passionis proprie dictæ, aut quod possit ei legitime denegari talis ratio.

AD Decimum septimum argumentum respondetur ex dictis in superiori solutione ad octavum argumentũ, concessa maiori, distinguendo minorem; sed dolor sensualis, aut communiter dictus non se habet, vt quid speciale respectu hominum, distinguo minorem; dolor sensualis præcisè sumptus, & prout abstrahit ab ordine, aut subordinatione ad rationem, concedo minorem. Dolor sensualis, secundum quod ab intrinseco, seu ratione principij, à quo causatur, habet subordinationem ad rationem, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si dolor primo modo acceptus sit affectus communis, tam brutis animantibus, quàm hominibus; tamen in secunda acceptione habet dolor, quod sit passio specialissima respectu ipsorum hominum.

AD Decimum octavum argumentum respondetur; omissa, seu admissa maiori, conformiter ad doctrinam traditam in præcedentibus solutionibus, distinguendo minorem. Sed dolor non habet rationem motus; distinguo minorem; secundum quod motus dicit viam, seu tendentiam in aliquem terminum, concedo minorem. Secundum quod motus accipitur pro eodem, ac operatio appetitus sensualis, nego minorem, & consequentiam. Nam licet ratio motus successivi, & propriè dicti, non conveniat dolori; convenit tamen illi; quod sit operatio appetitus concupiscibilis removens subiectum à sua connaturali dispositione; & cum hoc sufficiat ad rationem passio-

sionis, consequens est, quo dolor, verè, & propriè habeat talem rationem.

AD Decimum nonum argumentum respondetur; suppositâ & admissâ doctrina, inqua fundatur; distinguendo maiorem; tristitia est idem ac dolor; distinguo maiorem. Quando ambo nomina accomodantur ad significandum motum, seu affectum eiusdem appetitus, concedo maiorem. Quando dicta nomina contraponuntur, & appropriantur ad significandos motus diversorum appetituum, nego maiorem. Sed dolor constituit passionem humanam propriè dictam, distinguo minorem; secundum quod dolor determinatè sumitur pro actu, seu affectu elicito ab appetitu concupiscibili, versante circà malum vt præsens, concedo minorem. Secundum quod dolor sumitur pro actu, seu affectu voluntatis versante circà similè obiectũ, nego minorem, & consequentiam. Quia ad eum modum, quo se habent illa duo nomina, scilicet gaudium, & delectatio in ordine ad significandam complacentiam, vt in solutione ad decimum argumentum declaravimus; sic pariformiter se habent dolor, & tristitia; & idem, quod de illis diximus, dicimus nunc de tristitia, & dolore.

AD Vigesimum argumentum respondetur, negando maiorem: & ad probationem, distinguo maiorem; ratio passionis humanæ stat in eo, quod sit affectus causans transmutationem in proprio subiecto, distinguo, quod sit affectus sensualis, seu sensibilis causans modo sensibili prædictum effectum, concedo maiorem. Quod sit affectus quomodocunque, aut quomodocunque causans effectum prædictum, nego maiorem. Sed tristitia magna, seu vehemens existens in voluntate est affectus humanus causans transmutationem corporalem, distinguo minorem. Est affectus spiritualis, transeat minor. Est affectus corporeus, aut sensualis, nego minorem, & consequentiam.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur; notando, quod sicut gaudium, & delectatio absolutè loquendo, solent promiscuè accipi, seu accommodari ad significandum actus similes, complacentiæ, qui exercentur, tam à concupiscibili, quam à voluntate; pariformiter etiam *misericordia* accomodatur ad significandum similes actus compassionis malorum alienorum, quiquidem actus solent elici, seu exerceri tam ab appetitu concupiscibili, quam ab appetitu rationali, seu à voluntate. Et quãdo Aristoteles proponit, & enumerat misericordiam inter humanas passiones; loquitur de misericordia secundum quod determinatè dicit affectum, seu effectum appetitus concupiscibilis, non autem secundum quod dicit affectum voluntatis elicitum à charitate. Et sic ex ratione misericordiæ, nullo modo convincitur, aut deducitur, quod tristitia, aut aliquis alijs affectus propriè pertinens ad voluntatem habeat, verè, legitimè, & stricte rationem humanæ passionis.

AD Vltimum argumentum respondetur eodem modo, seu ex eadẽ doctrina, qua satisfactum, seu responsum est ad vigesimum argumentum præcedens; videlicet quod ad rationem humanæ passionis attinet causare transmutationem corporalem non quomodocunque, sed sensibiliter, seu tanquam causa habens formaliter esse sensuale, seu sensibile. Et cum tristitia, & cæteri alij affectus attinentes ad apetitum rationalem, non habeant, quod sint formaliter sensibiles, sed entitativè sint spirituales; consequens est, quod in tristitia attinente ad voluntatem, non salvatur id, quod exigitur ad rationem humanæ passionis; & sic talis tristitia non est verè & strictè humana passio.

***

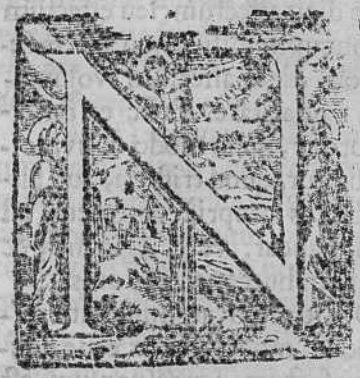




CAPVT DVODECIMVM.

IMPROBATIO RATIONVM DE VOLVPTATE.

LITTERA TEXTVS.



ON effici autem ob ea, quæ dicta sunt, vt voluptas bonum non sit, nec id, quod est optimum, ex hisce sanè constabit. Primum namque cum bonum sit duplex (est enim aliud, absolute, aliud alicui bonum) & naturæ ipsæ, & habitus hæc sequentur. Quare sequentur, & motus, & generationes. Atque earumque quam praua videntur esse: quædam sunt simpliciter praua, alicui vero non sunt, sed expetibiles huic. Quædam nec huic: sed nonumquam, & tempore paruo, expetibiles vero non sunt. Quædam neque voluptates sunt, sed videntur: quæ sunt cum dolore, & medicaminis gratia, quales sunt ægrotantium. cæterea cum bonorum aliud sit operatio aliud habitus; operationes, quæ ad naturalem constituunt habitum, per accidens afficiunt voluptate. Est igitur operatio in cupiditatibus, restantis habitus, atque naturæ. Nàm, & sine dolore, cupiditateque sunt voluptates, vt operationes contemplandi non deficiente natura. Signum autem est, quod non eisdem gaudent homines, cum repletur, & cum est constituta natura; sed cum est constituta ijs, quæ simpliciter afficiunt voluptate, cum repletur, & contrarijs. Nam, & acribus gaudent, & amaris, quorum nihil prorsus, aut naturæ, aut simpliciter afficit voluptate Quare, nec voluptates. Nàm vt ea, quæ voluptatem efficiunt, inter se se distant ipsis, & voluptates eæ, quæ ab illis proueniunt. Atqui non necesse est aliquid aliud esse præstabilius voluptate vt quidam inquiunt, generationis ipsius finem. Non enim generationes, neque cum generatione sunt omnes, sed operationes, & finis. Nec eueniunt, dum fiunt, sed cum fit vsus, nec omnium est finis aliud quidquam, sed earum, quæ ducunt ad perfectionem naturæ. Qua propter, & non bene se se habet, voluptatem dicere generationem esse sensibilem. Sed dicendum est potius generationem eius habitus esse, qui est secundum naturam, & pro hoc sensibilem sine impedimento. Videtur autem ex eo generatio quædam esse: quia est proprie bonum. Operationem enim generationem esse existimant: est autem diuersum. At vero si voluptates esse prauas ex eo censent: quia non nullæ rerum afferentium voluptatem morbos efficiunt, idem, & in salubribus rebus censebunt. Non nullæ autem obsunt pecuniaræ rei. Hoc igitur pacto prauæ sunt ambæ. At non sunt ob id ipsum prauæ. Nàm obest interdum ad sanitatem, & contemplatio. Impedit autem neque prudentiam, neque habitum vllum voluptas ea, quæ ab vnoquoque prodijt. Sed alienæ. Nàm eæ voluptates, quæ a contemplatione emergunt, & disciplina, conferunt potius ad contemplandum, atque discendum. Id præterea, quod dicitur, nullam vllius artis opus voluptatem esse, cum ratione accidit. Nec enim vlla alia operatio artis est: sed potentiæ: quanquam, & vnguentaria ars, & coquinaria voluptatis esse videntur. Temperantem autem fugere voluptatem; & prudentem sequi vacuitatem doloris, pueros denique prosequi, belluasque; afficientes res voluptate; eodem omnia modo soluuntur. Nàm cum voluptatum (vt dictum est) aliæ sint absolutæ bonæ; aliæ non bonæ: tales voluptates, tam pueri, quam bellnæ persequuntur. Et harum indolentiam prudens, quas cupiditas comitatur, & dolor: quæque corporis sunt. Hæ namque tales sunt, & harum exuperationes, quibus intemperans est. Qua propter has temperans fugit. Nam sunt voluptates, & temperantis.

EXPO-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

PROPOSITIS In capite præcedẽti opinionibus Antiquorũ Philoſophorum circâ voluptatem, & fundamentis, quibus nitebantur illæ opiniones; in hoc præſenti capite duodecimi huius libri, & ſecundo huius tractatus, ſex ſunt, quæ cum diſtinctione efficit Ariſtoteles in ſex partibus, in quibus dividitur caput. Primo præmittendo aliquas diſtinctiones, & quædam notabilia conducentia ad intentum; arguit in communi contra primam, & tertiam opinionem: & ſpecialiter contra primam probationem primæ opinionis. Secundo directè arguit contra rationem fundamentalem tertiæ ſententiæ, & eam diluit, & opinionem reijcit. Tertio diſputat contra probationes ſecundæ opinionis; oſtendendo, quod licet illa opinio ſit vera: tamen fundamenta, quibus pro illa ſtabilienda vtebantur antiqui, ſunt falſa, & nihil convincentia. Quarto ſpecialiter arguit contra quartam rationem probativam primæ opinionis. Quinto diluit, ſeu diſolvit quintam rationẽ eiuſdem primæ opinionis; & eam convincit nullitatis. Sextò tandem, & vltimo ſolvit ſecundam tertiam, & ſextam rationẽ propoſitas ad ſuadendam dictam primam opinionem. Et manifeſtat tales probationes parùm difficultatis, & efficatiæ habere; ex eo quod facilimè diluuntur, & hæc de præſenti capite in ſumma.

PRIMA PARS.

IN prima parte capitis dicit Philoſophus. *Non effici autem ob ea, quæ dicta ſunt, vt voluptas bonum non ſit, nec id, quod eſt optimum, ex hiſce ſanè conſtabit. Primũ namque cum bonum ſit duplex (eſt enim aliud abſolutè aliud alicui bonum;) & naturæ ipſæ, & habitus hæc ſequentur. Quare ſequentur, & motus, & generationes. Atque earum, quæ quam prauæ videntur eſſe: quædam ſunt ſimpliciter prauæ, alicui vero non ſunt. Sed expetibiles huic; quædam nec huic; ſed non vnquam, & tempore paruo, expetibiles vero non ſunt. Quædam neque voluptates ſunt; ſed videntur, quæ ſunt cum dolore, & medicaminis gratia, quales ſunt ægrotantium. Præterea cum bonorum, aliud ſit operatio; aliud habitus: operationes, quæ ad naturales conſtituunt habitum peraccidens afficiunt voluptate. Eſt igitur operatio in cupiditatibus reſtantis habitus, atque naturæ. Nam, & ſine dolore, cupiditateque ſunt voluptates, vt operationes contemplandi, non defficiente natura. Signum autem eſt, quod non eiſdem gaudent homines, cum replentur, & cum eſt conſtituta natura. Sed cum eſt conſtituta ijs, quæ ſimpliciter afficiunt voluptate; cum repletur, & contrarijs. Nam, & acribus gaudent, & amaris. Quorum nihil prorſus, aut natura, aut ſimpliciter afficit voluptate. Quare nec voluptates. Nam vt ea, quæ voluptatem efficiunt inter ſe ſe diſtant. Sic, & voluptates, quæ ab eis prouenium.*

IN hac prima parte dicit Philoſophus, quod ex rationibus, quibus antiqui vtebantur, nullo modo ſequitur, quod omnes voluptates careãt bonitate, aut ſint pravæ. Et pro ſolutione talium rationum, & clariori confutatione earum proponit quædam notabilia; quæ ad tres diviſiones, ſeu diſtinctiones reducuntur. Quarũ prima eſt de rebus, de quibus poteſt eſſe delectatio; quod eis poteſt convenire bonitas cauſans delectationem, aut ſimpliciter, aut ſecundum quid. Secunda diſtinctio eſt de delectatione, & claudit alias quatuor diviſiones, ſeu diſtinctiones ſecundum quatuor rationes, ſeu conſiderationes, quæ inveniuntur in delectatione. Tertia tandem diſtinctio eſt de bonis, & delectationibus, quæ ad ipſa bona conſequuntur reſpectu diverſarum rerum, in quibus poſſunt inveniri.

ET Prima diſtinctio ſtat in hoc, quod res habentes bonitatem, & cauſantes delectationem, poſſunt eſſe bonæ dupliciter; nempe vel ſecundum quid, vel ſimpliciter. Et in præſenti vocat Ariſtoteles bonum ſimpliciter illud, quod inſe habet bonitatem abſolutè, ſine reſtrictione, aut coarctatione ad hoc, vel illud ſubiectum. Bonum autem ſecundum quid dicit illud, quod cum determinatione, & reſtrictione eſt bonum huic, vel illi ſubiecto. Et cum ſubiecta, quæ præcipuè attinent ad hanc controverſiam, & in quibus reperitur delectatio, ſint natura, habitus, actus, motio, & generatio. De omnibus his dicit Ariſtoteles, quod compe-

tit

tit eis, quod sint bona; aut absolute, & simpliciter, aut secundum quid, seu respectivè ad aliquem.

ET Sigillatim declarando in omnibus propositam distinctionem. In natura reperitur, quod aliqua sit bona, & causans delectationem simpliciter; vt videre est in natura virtutis. Alia vero natura reperitur, quæ habet bonitatem secũdum quid, vt apparet infœno respectu iumentorum. Et in natura medicamenti amari respectu infirmi indigentis tali medicamento. Habitus etiam habet idem: nàm aliqui habitus sunt boni simpliciter; videlicet illi, qui ex propria ratione ordinantur ad bonum simpliciter; vt apparet in habitibus virtuosis, qui per se ordinantur ad fœlicitatem, in qua stat ratio summi boni. Alij autem habitus sunt boni solum secundum quid; vt habitus curandi, seu medicinæ respectu Medici, vel infirmi; aut habitus petendi elemosynàm, vel lucrandi cum debitis circunstantijs, respectu indigentis. Et actus, motus, seu motiones, & generationes habent participare eodem modo bonitatem: nàm alij actus sunt boni simpliciter vt operationes virtutum, & motus ad sanitatem; & generatio scientiæ, vel prudentiæ; & alia quæcunque generatio simpliciter, quæ conformiter, ad rectam rationem exequitur. Alij autem actus sunt boni secundum quid, seu alicui, vt actus lucrandi indigenti: motus aquæ, seu irrigatio respectu terræ sitientis, & generatio herbæ respectu animalium, ad hoc vt sit illis in cibum. Et hæc est prima distinctio.

SECVNDA Distinctio, seu divisio est de delectatione, & continet alias quatuor distinctiones; & primo est, quod delectationes, aliæ sunt bonæ simpliciter, & aliæ sunt bonæ secundum quid tantum. Pro cuius distinctionis maiori intelligentia; considerandum est, quod cum delectatio solum sit de bono, seu tantum ad ipsum bonum consequatur; eo modo, quo fuerit bonum, ad quod consequitur delectatio, erit, & delectatio ipsa. Et sic delectatio bona simpliciter est illa, quæ habetur de bono simpliciter, quales sunt operationes virtuosæ. Delectationes autem secundum quid bonæ, sunt illæ, quæ habentur de bono, quod est tale solum secundum quid, vt delectatio, quam habet lucrans de lucro.

SED Contra hanc expositionem, & doctrinam potest obijci: quià optime stat, quod aliquid, ad quod aliud sequitur habeat esse secundum quid, & id, quod ad ipsum sequitur, habeat esse simpliciter. Ergò quanvis delectatio consequatur ad bonitatem, tanquàm secundum ad primum, bene stabit, quod bonum, in quo fundatur, seu ad quod consequitur delectatio sit bonum secundum quid, & tamen delectatio consecuta sit bona simpliciter. Antecedens probo, ad obiecta specificativa scientiarum consequitur tanquam proprietas, seu formalitas cum ipsis connexa scibilitas; cum solum illud, quod participat rationem scibilis, possit obtinere propriè rationem obiecti scientiæ. Sed stat optime, quod aliqua obiecta scientiarum, secundum se sumpta habeant esse, seu sint entia secundum quid; & tamen scibilitas consecuta ad ea habeat esse simpliciter, vt apparet in obiectis Logicæ, & Mathematicæ, quæ sunt ens rationis, & quantitas, in quibus solum reperitur, aut salvatur ratio entis secundum quid; & scibilitas, quæ ad ipsa consequitur est absolute, & simpliciter scibilitas. Ergò bene componitur, quod aliquid, ad quod aliud sequitur, habeat esse secundum quid; & tamen id, quod sequitur ad illud, habeat esse simpliciter. Et sic quanvis delectatio consequatur ad bonitatem, & fundetur in illa; stabit bene, quod etiam si bonum sit tale solum secundum quid, tamen delectatio, quæ de illo habetur, sit bona simpliciter. Et consequenter, non rectè assignantur ipsa bona pro regula delectationum; taliter quod delectatio, quæ habetur de bono simpliciter, sit etiam bona simpliciter, & quæ habetur de bono secundum quid habeat similem bonitatem tantum.

CONFIRMATVR, Et vrgetur amplius: quià id, quod intrà eandem lineam est maius, proprius participat rationem entis simpliciter, quàm id, quod est minus; videlicet albedo intensa vt sex, proprius est, & dicitur albedo simpliciter, quam albedo, vt quatuor. Sed potest contingere, quod circa maius bonum; hoc est, circa bonum simpliciter detur minor delectatio, quàm circà bonum secundum quid. Nàm opus fortitudinis, & actus temperantiæ sunt bona simpliciter; & actus lucrandi ad comedendum est bonum secundum quid. Et tamen lucrans potest delectari amplius, & intensius de lucro, quàm fortis, & temperatus de actibus fortitudinis, & temperantiæ. Ergò delectatio maior, & quæ simpliciter est talis, æquo modo po-

test

teſt dari de bono ſecundum quid, ac de bono ſimpliciter. Ac per conſequens, non bene declarantur delectatio bona ſimpliciter, & ſecundū quid, per ordinē ad ſimilia bona, ad quæ conſequuntur.

RESPONDETVR Ad primum, notando: dupliciter poſſe aliquid conſequi ad aliud primarium, tanquàm quid ſecundarium; ſcilicet, vel reſpiciendo primarium, ad quod ſequitur, tanquam cauſam materialem, vel tanquam rationem formalem ſui eſſe. Si enim primarium reſpectu ſecundarij ſubſecuti, ſolum habeat rationem cauſæ materialis; non eſt inconvenieus, quod talis res ſubſecuta habeat eſſe formale ſimpliciter tale; quanvis materia, ad quam conſequitur ſolum habeat eſſe ſecundum quid. Et ſic contingit in exemplis allatis Logicæ, & Mathematicarum; in quibus obiectum ſpecificativum, conſideratum præciſsè ſecundum puram, & nudam rationem entis, ſeu entitative, & materialiter, habet eſſe ſecundum quid: ſed quia formaliter; hoc eſt, ſecundum quod habent paſſiones, quæ de illis demonſtrentur, habent eſſe ſimpliciter; ideò ſcibilitas, quæ ad talia obiecta conſequitur, ſecundum illud eſſe formale eſt ſcibilitas ſimpliciter, perfecte, & abſolute talis. At verò cōparando delectationes ad bonum; cum bonum non habeat præciſse rationem materiæ, ſeu cauſæ materialis, in qua, vel circa quam verſetur delectatio; verum etiam rationem motivi, ſeu cauſæ formalis, reſpectu cuius non poteſt effectus, aut illud, quod ſecundario ſequitur, habere exceſſum: ſic non poteſt ſtare: quod ſi bonum, de quo habetur delectatio, eſt tantum bonum ſecundum quid, delectatio ſubſecuta ſit bona ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid. Et ſic iuxta conditionem boni, ad quod delectatio conſequitur, habet etiam ipſa delectatio bonitatem; ita vt obiecto adæquetur.

AD Secundum, ſeu ad confirmationem reſpondetur; quod aliud eſt, quod aliquid ſit magis bonum, ſeu bonum ſimpliciter; aliud verò, quod ſit magis, aut habeat eſſe ſimpliciter in aliqua ratione præſcindente à bonitate, & malitia. Delectatio enim ſecundum ſe, & præciſsè ſumpta, nec eſt bona, nec mala. Sed indifferens ad vtrunque. Siquidem vt inferius cum Ariſtotele oſtendemus; aliquæ delectationes ſunt bonæ, & aliæ ſunt pravę. Et ſic quod circa bonū ſecundum quid detur maior aut magis intenſa delectatio; ſolum arguit, quod talis delectatio ſit maior, aut proprius participet eſſe ſimpliciter intra nudam rationem delectationis; non verò intra lineam bonitatis; quià ſicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis: & cum nulla delectatio poſsit eſſe bona, niſi verſetur circa bonum; ità non poteſt eſſe ſimpliciter bona, niſi verſando circa bonum ſimpliciter. Vnde conſiderando delectationem non nudam præciſsè, ſed ſecundum rationem bonitatis; iuxta gradum, aut conditionem bonitatis obiecti, de quo eſt ipſa delectatio, creſcit etiam bonitas ipſius delectationis. Ideoque optime declaratur graduatio bonitatis ſimpliciter, & ſecundum quid delectationis per correſpondentiam ad bonitatem obiecti, de quo habetur delectatio.

SECVNDA Autem diviſio eſt de pravis delectationibus, & delectatio prava dividitur ad modum bonæ delectationis, per hoc quod pravæ delectationes: aliæ ſunt pravæ ſimpliciter; & aliæ ſunt pravæ, ſecundum quid. Delectationes malæ ſimpliciter ſunt illæ, quæ verſantur circa malum, quod affert, ſeu cauſat infamiam, vt delectatio de ſacrilegio, de inceſtu, aut de adulterio, & aliæ ſimiles delectationes. At vero delectationes malæ, ſeu pravæ ſecundum quid, ſunt illæ, quæ ſolum ſunt pravæ alicui, ſeu reſpectu alicuius; vt bibere reſpectu ebrij, aut alterius non indigentis ſumptione potus; vel delectatio comedendi in homine iam ſaturato, aut ſatisfacto; quæ non abſolutè, ſed ſolum ſecundum quid, hoc eſt, reſpectu illius particularis perſonæ, habent pravitatem.

ET Pro maiori declaratione huius ſecundæ diviſionis occurrit animadvertendum; quod cum delectationes pravæ ſimpliciter dicantur illæ, quæ verſantur circa obiectum inferens infamiam: tamen hoc non eſt ita intelligendum, quod quodlibet obiectū quomodocunque afferens, vel inferens infamiam, efficiat, quod delectatio, quæ de illo habetur, ſit ſimpliciter prava. Nàm ſecunda ad Corinthios capite 6. docet, & monet Apoſtolus, quod æquomodo procedamus per gloriam, & ignobilitatem, per infamiam, & bonam famam. Sed id quod monet, & conſiliatur Apoſtolus, non poteſt eſſe pravum vllo modo, & ſpecialiter non poteſt eſſe pravum ſimpliciter. Ergò non omne id, quod quomodocunque habet annexam infamiam, cauſat, quod delectatio, quæ de eo habetur, ſit ſimpliciter prava.

DEINDE Nàm maledici ab hominibus communiter, & perſequi ab eiſdem, & ſubſtinere omnem malam denominationem, habet ſpeciem infamationis, ſeu infamiæ. Et tamen delectari in hoc, non habet rationem pravæ delectationis, ſed potius delectationis optimæ; vtpotè approbatæ à Chriſto Domino, vt conſtat ex illo Matthæi cap. 5. *Beati eſtis cũ maledixerint vobis homines; & perſecuti vos fuerint, & dixerint omne malum aduerſum vos, mentientes propter me. Gaudete, & exultate; quoniam merces veſtra copioſa eſt in Cœlis.* Ergò certum eſt, non omnem delectationem habitam de obiectis, quæ apud homines cauſant infamiam, eſſe ſimpliciter pravam, nec pravam adhùc aliquo modo; ſed ſolum illam, quæ cauſat infamiam, aut illam affert vitiosè, & imprudenter, complacendo circà obiectum delectabile contra regulas, & ordinem rectæ rationis.

TERTIA Diſtinctio delectationis eſt, ſeu ſtat in quadam ſub diviſione delectationis, quæ eſt bona ſecundum quid, ſeu reſpectu alicuius. Et huiuſmodi delectatio ſubdividitur in delectationem bonã continuam, & delectationem bonã diſcretam. Delectatio bona continua eſt illa, quæ ſemper, & ſine interruptione eſt bona; vt illi, qui ęgrotat febre æthica, vel alio modo incurabili, sẽper eſt bona delectatio alicuius medicaměti aliquo modo refrigerantis, aut reparantis, ad hoc vt vita prolongetur. Delectatio autẽ bona diſcreta eſt illa, quę non cõtinuè, ſed pro aliquo determinato tempore eſt conveniens; vt cuilibet homini cõvenit comedere; & eſt bonum delectari in comeſtione; ſed non ſemper, ſed ſolum quando opus eſt ad nutritionem, ſeu reparationem, & conſervationem humanæ naturæ.

QVARTA Tandem diſtinctio delectationis, eſt quædã diviſio delectationis abſolutè ſumptæ, ſeu ſecundũ ſe cõſideratæ in delectationẽ, quæ eſt vera delectatio, & delectationes, quę nõ ſunt verè, & propriè delectationes, ſed ſolum aliqualitèr, & apparenter. Delectationes verè, & propriè ſunt illæ, quę verè, & cũ proprietate participãt rationẽ gaudij, ſeu complacẽtię de bono aliquo adepto, & de poſſeſſione, ſeu quiete in illo; ita vt nõ habeat admixtionẽ triſtitiæ, vt videre eſt in delectatione, quæ habetur de ſpeculatione, ſeu contemplatione veritatis; vel in delectatione de Deo, vt eſt in ſe. Delectationes impropriæ ſunt illæ, quæ non participant abſolutè, & ſimpliciter rationem delectationis, ſed ſolũ habẽt aliquid de delectatione, & ſimul habent admixtam triſtitiam, & dolorem; vt apparet in conſolationibus, quas participant exiſtentes in tribulatione, aut in fletu, & ſuſpirijs; & in alijs huiuſmodi, in quibus datur admixtio triſtitiæ.

SED Dices iſtam doctrinam habere multum implicationis; nàm in eodem actu non videntur poſſe coadunari, aut concurrere delectatio, & triſtitia, ſeu dolor; tùm quia dolor, & triſtitia contrariantur delectationi; & duo contraria non poſſunt ſimul concurrere in eodem ſubiecto. Tùm quia delectatio verſatur circà bonum, vt bonum; triſtitia autem, & dolor verſantur circà malum, vt malum. Sed idem actus, adhùc ſub diverſis rationiobus, non poteſt verſari circa bonum, & circà malum: quià aliàs eſſet ſimul bonus, & malus, quod ſpecialiter intra genus moris non habet locum, ſeu nõ poteſt verificari. Ergò nec poteſt verificari, quod in eodem actu detur ſimul admixtio delectationis, & triſtitiæ. Et conſequenter, non benè aſsignatur in diſtinctione tradita pro vno ex membris dividentibus illius illa delectatio, quę habeat admixtionem ex triſtitia, ſeu dolore.

RESPONDETVR Tamen, quod contraria, quantunvis contraria ſint, poſſunt compati in eodem ſubiecto, dum modo non ſint, aut exiſtant in gradibus intẽſis, ſed in gradibus remiſis. Nàm calor, & frigus rigorosè, & eum omni proprietate contrariantur, & tamen in gradibus remiſis in eodem ſubiecto compatiuntur. Et ſic non obſtat, quod delectatio, & triſtitia habeant inter ſe contrarietatem ad hoc, vt in eodem actu, ſeu ſubiecto poſsint cõcurrere, & aliquomodo commiſceri. Deinde quia contraria ſolum pugnant, & exercent contrarietatem, quando ſunt eiuſdẽ de eodem; ideſt quando verſantur circà idem obiectum, non verò quando reſpiciunt diverſa: & cum delectatio, & triſtitia, quæ concurrunt in delectatione impropria faciendo admixtionem, non verſentur circà idem obiectum, ſed circà diverſa, quorum vnum eſt bonum, & alterum eſt malum; & vnum non eſt ſubordinatum alteri, ſed aliquo modo diſparatè ſe habent: ideò poſſunt concurrere in eodem actu.

NAM Etiam voluntarium, & involuntarium inter ſe habent contrarietatem,

tatem, & compatiuntur in eodem actu ſimul, efficiendo aliqualem commixtionem ratione diuerſorum obiectorum, ſeu penès ordinem ad diuerſa obiecta, quæ reſpiciunt; vt apparet in proiectione mercium in mari, in tempore tempeſtatis, quæ reſpectu mercium proijciendarum, & vitæ conſeruandæ eſt ſimpliciter voluntaria; & reſpectu bonitatis, & amotis ipſarum mercium eſt involuntaria ſecundum quid. Quod non currit circa conſtitutionem eiuſdem actus in ratione boni, & mali moraliter: quia in præciſa conſideratione morali bonitas, & malitia actus dependẽt à fine, qui in agendis eſt id, ad quod præcipue attenditur. Et cum idem numero actus quantumvis poſsit comparari ad diuerſa obiecta, reſpectu quorum poſsit eſſe bonus, & malus; tamen hic, & nunc, prout in individuo exercetur, determinetur ab vno fine vltimo, qui non poteſt eſſe ſimul bonus, & malus, ſed determinate debeat habere vnum, vel alterum; fit conſequens: quod idem actus moraliter non poteſt habere admixtionem ex bonitate, & malitia, quanvis poſsit eſſe aliquo modo mixtus ex delectatione, & triſtitia.

QVINTA Tandem diſtinctio, ſeu diviſio, quam proponit Ariſtoteles pro notabili ad diluenda, & convincenda argumenta antiquorum, eſt de bono in ordine ad res, in quibus tanquam in ſubiectis reperitur. Et bonum dividitur tanquam in ſubiecta, quæ denominat, & in quibus reperitur in habitum, & in actum ſeu operationem: in habitum; vt apparet in ſcientia, ſapientia, & prudentia habitualibus. Et in operationem; vt videtur in actibus eorundem habituum. Inter quos eſt diſcrimen in eo quod melior, & perfectior eſt actus, quàm habitus. Quod aſſumptum brebiter ſuaderi poteſt: ex eo quod habitus, per ſe, & ex intrinſecis habet ordinari ad actum; quia habitus eſt propter actum, tanquam propter finem; actus vero econtra non eſt propter habitum, nec per ſe ad illum ordinatur. Sed melius eſt id, quod per ſe, ſe habet, vt finis reſpectu alterius, quàm id, quod alteri ſubordinatur. Ergò melior eſt actus, ſeu operatio, quàm habitus, ſeu principium operativum.

SECVNDO Quia in quacunque linea, illud eſt magis perfectum, quod intrà eandem lineam habet magis de actualitate; ſicut intra lineam, ſeu intra genus ſubſtantiæ, perfectior eſt forma ſubſtantialis, quàm materia prima; quià habet magis de actualitate. Et in linea accidentium perfectioris naturæ indicatur qualitas, quàm quantitas; quià eſt magis activa, & actualis; & ſic in cæteris rebus. Sed actus, ſeu operatio cuiuſcunque habitus, eſt magis actualis, quàm ipſe habitus; ſiquidem habitus ſecundum ſe eſt impotentia reſpectu ſuæ operationis, & reducitur ad actum per ipſam operationem. Ergò ipſa operatio eſt magis actualis, quàm habitus: & conſequenter perfectior illo; ſiquidem vt commune axioma teſtatur: propter quod vnumquodque tale, & illud magis.

SED Dices; quod omnis cauſa eſt perfectior ſuo effectu, vel cauſato. Sed habitus inquacunque linea eſt cauſa actus; ita vt ſemper, àc habitus exercetur, cauſat actum. Actus vero non ſemper eſt cauſa habitus; quià non ſemper quod exercetur actus, ſeu datur operatio, producitur habitus. Ergò perfectior videtur eſſe habitus, quàm actus. Et conſequenter, annotatio facta ad ampliorem cognitionem bonitatis habitus, & actus, non eſt debite propoſita.

RESPONDETVR Tamen diſtinguendo maiorem; omnis cauſa eſt perfectior ſuo effectu, vel cauſato; ſi ſit cauſa adæquata illius, cõcedo maiorẽ. Si ſolum ſit cauſa inadæquata, ſub diſtinguo; eſt perfectior ſecundũ quid: hoc eſt, ſecundũ præciſam rationem cauſandi, concedo etiam maiorẽ. Eſt perfectior ſimpliciter, nego maiorem. Sed habitus eſt cauſa actus, diſtinguo minorem; eſt cauſa adæquata ipſe habitus ſolus, nego minorem. Eſt cauſa adæquata ſimul cum potentia, & alijs requiſitis concurrentibus ad eliciendam eiuſdem actus, concedo minorem. Ergò habitus eſt perfectior, quàm actus, diſtinguo conſequens: eſt perfectior ſecũdum quid, concedo conſequentiam. Eſt perfectior ſimpliciter, nego cõſequentiã. Quia ad ſalvandam perfectionem cauſæ, & cauſalitatis reſpectu effectus; ſufficit exceſſus perfectionis ſecundum quid. Et hunc exceſſũ non negamus in habitibus reſpectu actuum; dum modo fateatur, actum eſſe ſimpliciter perfectiorẽ habitu.

ET Cum delectatio conſequatur ad bonum adeptum, & poſſeſſum: ſicut bonũ dividitur in actum, ſeu operationem, & habitũ; ita etiam delectatio dividitur in delectationem, quæ habetur de habitu; ſicut delectatio, quæ exercetur, & habetur circa ſcietiam adquiſitam; & delectatio, quæ datur de actu: ideſt, de operatione ſcietiæ. Et rurſus, & vltimo delectationes

quæ sunt de operatione, subdividuntur in operationes, quæ antecedunt habitum, & delectationes, quę ipsum subsequuntur. Nàm cum delectationes, quæ sunt de operatione comittentur operationes ipsas; & inter operationes correspondentes habitibus, reperiantur aliquæ antecedentes habitum; & aliæ subsequentes ipsum, etiam delectationes partiuntur, & multiplicantur eodem modo.

SED Inter dictas delectationes actuum datur notanda differentia, quantum ad hoc, scilicet quod delectationes operationum antecedentium generationem habitus adquisiti, non sunt simpliciter, & perfectè delectationes, sed solum secundum quid, & impropriè: delectationes autem, quæ comittantur operationes virtuosas procedentes ab habitu adquisito, sunt perfectè, propriè; & simpliciter delectationes, cuius discriminis ratio stat in hoc; quod operationes virtuosæ, quæ antecedunt generationem habitus, habent admixtum multum laboris, & doloris; quia cum potentia ob defectum habitus non sit completa absolutè, & perfecta quantum ad actum primum, seu perfectè expedita, ob difficultates occurrentes, & quæ cum habitu sunt vincendæ; multum laborat in eliciendo tales operationes; & sic sunt mixtæ ex delectatione, & tristitia; & cum delectationes mixtæ sint solum delectationes impropriè, & secundum quid. Inde est, quod illæ delectationes, quæ prædictos actus antecedentes habitus comittantur, sunt delectationes solum secundum quid. At vero illæ, quæ comittantur operationes procedentes ab habitu: cum iam supponant difficultatem superatam, & nimis delectabiliter versentur circà suũ obiectum; nullam habent ad mixtionem; & sic sunt delectationes simpliciter, & hæc de distinctionibus, seu anotationibus, quas proponit, & præmittit Philosophus ad diluenda argumenta antiquorum.

ET Ex his distinctionibus sic argumentatur Aristoteles contra primã opinionem antiquorum existimantium omnem voluntatem esse pravã. Dantur aliquæ delectationes bonæ. Ergò falsa est opinio asserens omnem delectationẽ generaliter esse malam. Consequentia patet; & antecedens probo: delectatio consequitur bonum: vt possessum: & vt habetur quies in illo. Sed dantur quàm plura bona, de quibus habetur possessio, quæ sunt perfectè, & simpliciter bona. Ergò delectationes, quæ habentur de talibus bonis, vt possessis, debent esse bonæ, non quomodocunque, sed simpliciter bonæ. Maior constat ex ipsa ratione delectationis, quę in nullo alio stat, aut potest poni, quàm in eo, quod sit cõplacentia de bono præsenti, prout præsens, & possessũ est, & vt habetur quies in illo. Et minorẽ probat Philosophus ex divisionibus propositis. Nam bonũ fundatur in entitate, & consequitur ad illam. Sed dantur quàm plura entia, quæ sunt absolutè, & simpliciter talia, tam in naturis, quàm in habitibus, & actibus. Ergò etiam debent dari, & admitti bona simpliciter talia. Et consequenter, cum delectatio consequatur ad talia bona, immo consistat in quiete, quæ habetur de illis; si dantur bona simpliciter talia, quæ possideantur, debent etiam dari, & admitti delectationes, quæ sint simpliciter bonæ.

DEINDE Contra primam rationem dictæ primæ opinionis sic arguit. Ex eo enim asserit, & probat hæc opinio, quod nulla delectatio est bona: quià omnis delectatio est generatio, seu repletio, & nulla generatio est bona. Sed dantur extra generationem, & repletionem aliæ delectationes, quæ sunt simpliciter tales. Ergò debent etiam admitti delectationes, quæ sint simpliciter bonæ. Maior constat ex prima antiquorum probatione. Et minorem probat Aristoteles; nàm delectatio, quæ absolute est expers omnis tristitiæ, & caret omni admixtione doloris, est delectatio simpliciter. Sed extra generationem, & repletionem naturæ datur delectatio carens omni admixtione tristitiæ, seu doloris. Ergò extra generationem, & repletionem naturæ datur delectatio, quæ est talis delectatio simpliciter. Maior constat, & secundam minorem probo. Nàm delectatio, quæ habetur de scientia, seu de actu scientifico, procedente ex habitu, & de actu sapientiæ, & de alia quacunque operatione speculativa; ex eo quod speculativa est, non habet generare, nec replere naturam: cum non sit practice operativa, sed pure contemplativa; & aliàs cum procedat ex habitu vincente omnem difficultatem, & præstante facilitatem ad tales actus eliciendos, caret omni labore causante dolorem, & tristitiam. Ergò extra generationem, & repletionem naturæ datur delectatio carens omni admixtione doloris, & tristitiæ, & quæ sit simpliciter delectatio. Et sic debent admitti delectationes, quæ sint simpliciter bonæ

CON-

CONFIRMATVR Hoc: quia ſicut ſe habent bona afferentia, ſeu cauſantia delectationes, ſic ſe habent ipſæ delectationes cauſatæ. Sed poſtquam natura, & habitus eſt genitus, & conſtitutus in ſuo eſſe perfecto, abſque eo quod in eodem ſubiecto alia natura, aut alius habitus eiuſdem rationis poſsit generari, dantur operationes bonæ, & perfectæ procedentes à tali habitu. Ergò cum ſint bonæ, & poſsideantur, debent afferre bonam delectationem. Sed talis delectatio, ſicut, & operatio eſt extra generationem. Ergò delectationes humanæ non ſunt reſtrictæ generationi; nec ratione generationis rectè infertur, quod omnes humanæ delectationes ſint pravæ. Et ex his manet pro nunc ſoluta, & impugnata prima probatio primæ ſententiæ; quia ſumit falſum principium; innitens in eo, quod humana delectatio ſit annexa generationi. Et hæc de prima parte huius capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte capitis, ſic proſequitur Ariſtoteles: *Atqui non neceſse eſt aliquid aliud eſſe præſtabilius voluptate vt quidam inquiunt, generationis ipſius finem; non enim generationes, neque cum generatione ſunt omnes, ſed operationes, & finis. Nec eueniunt, dum fiunt, ſed cum fit vſus. Nec omnium eſt finis aliud quidquam, ſed earum, quæ ducunt ad perfectionem naturæ. Quapropter, & non bene ſe ſe habet, voluptatem dicere generationem eſſe ſenſibilem: ſed dicendum eſt potius, operationem eius habitus eſſe, qui eſt ſecundum naturam, & pro hoc ſenſibilem ſinè impedimento. Videtur autem ex eo generatio quædam eſſe: quia eſt proprie bonum. Operationem enim generationem eſſe exiſtimant; eſt autem diuerſum.*

IN Hac ſecunda parte præcipuè agit Ariſtoteles contra tertiam opinionem, reijciendo illam, & diluendo eius fundamentum. Tertia autem ſententia, ſeu opinio antiquorum aſſerebat; quod etiam ſi omnes delactationes ſint bonæ, non tamen poteſt inter omnes illas aſſignari aliqua, quæ ſit optima. Et in ordine ad hoc ſtatuendum, & convincendum arguebant in favorem talis opinionis ſic. Ad hoc vt aliquid habeat rationem optimi, debet obtinere rationem finis. Sed nulla delectatio poteſt habere rationem finis. Ergò nulla delectatio poteſt eſſe quid optimum. Maiorem ſupponunt, & minorem probant; quia omnis delectatio eſt generatio, aut circa generationem verſatur. Sed nulla generatio habet rationem finis; cum omnis generatio eſſentialiter ſit via, & cauſalitas reſpectu effectus generandi. Ergò nulla generatio habet rationem finis; & conſequenter, non poteſt eſſe quid optimum. Et ſic quamvis in omnibus delectationibus ſalvetur, quod ſint bonæ; ſicut ratio boni reperitur in medijs ordinatis ad finem; tamen non ſalvatur, quod aliqua delectatio ſit quid optimum. Hæc enim eſt tertia opinio cum ſuo fundamento.

ET Contra iſtam ſententiam, & eius probationem arguitur; tum ad probandum, falſum eſſe: omnem delectationem humanam fundari, aut conſiſtere in generatione: tum ad oſtendendum, quod aliqua delectatio poſsit habere rationem finis; & ſic apparebit, quod aliqua eorum poſsit eſſe quid optimum.

ET Conformiter ad primum aſſumptum, ſeu medium arguitur ſic; ſicut ſupra arguebamus contra primam probationem primæ ſententiæ. Omnis generatio habet adiunctum aliquid laboris, & doloris. Sed datur aliqua delectatio pura, carens omni admixtione laboris, & doloris. Ergò falſum eſt, quod omnis delectatio ſit annexa generationi. Maiorem ſic oſtendo: quià omnis generatio; cum non ſupponat ſuperatam difficultatem occurrentem circa conſtitutionẽ naturæ, vel habitus, ſed adhuc dentur aliquæ diſpoſitiones contrariæ: in ordine ad illam difficultatem ſuperandam, datur multum laboris, & etiam doloris. Ergò generationes, ex ſe non habent puritatem delectationis, ſed delectationem admixtam cum dolore. Et minorem probo, nàm in illa operatione, quæ ſupponit conſtitutam naturam, & procedit ex habitu bono, & virtuoſo, datur delectatio ſine labore, aut triſtitia; quià cum circa talem operationem non occurrat difficultas, ſed ſit iàm ſuperata per habitum, non intervenit etiam labor, aut dolor. Ergò ibi datur delectatio ſine admixtione triſtitiæ; àc per conſequens, etiam datur delectatio ſine generatione.

VNDE Animadvertit Ariſtoteles errorem illorum antiquorum conſiſtere in eo, quod confundebant generationem cum operatione, non diſtinguentes inter operationem, & generationẽ. Quia quamvis verum ſit, quod omnis generatio ſit operatio; tamen èconverſo non omnis operatio eſt generatio; & in eo

allucinabãtur,& errabant antiqui. Itaque ad fundamentum eorum, concessa prima maiori, negatur minor, & ad illius probationem, nego maiorem. Quia non omnis delectatio est generatio, nec versatur circà generationem; sed quam plures generationes versantur circa res, quæ generationes non sunt,& sic possunt habere rationem finis,& esse bonæ,& optimæ. Quare Antiquorum Philosophorum fundamentum falso nititur principio, & est falsum.

DEINDE Arguitur ad ostendendum aliquam delectationem posse habere rationem finis. Quia ratio finis stat, seu consistit in eo, quod sit id, cuius grãtia cætera fiunt. Sed hoc maximè competit voluptati, seu delectationi. Ergò delectationi potest convenire, quod habeat rationem finis. Maior constat ex ipsa ratione, & diffinitione finis. Et minorem probo: quià facta comparatione inter delectationem, & cæteras res, nunquam dicitur de delectatione, quod quæratur, aut appetatur propter aliud; ridiculum enim apparet de delectatione, quod quæratur propter aliud, & aliàs de quam pluribus rebus, verificatur, quod appetantur, & prosequantur propter delectationem. Ergò in delectatione invenitur, & salvatur id, quod est proprium finis; & sic delectatio potest habere talem rationem.

DEINDE Quià vt Aristoteles docet in principio huius tractatus, libro primo capite primo, id habet rationem finis, quod omnia appetũt. Ait enim *Quæ propter bene Veteres bonum ipsum*, (seu finẽ, vt omnes, ibi exponunt) *id esse dixerunt, quod omnia appetunt*. Sed omnia appetunt delectationem, vt per omnia discurrendo patet; tam enim pueri, quam senes; tam sapientes, quàm insipientes; & adhuc bruta animantia, quæ ratione carent. Ergò delectatio habet id, quod est proprium causæ finalis; & sic debet habere rationem finis.

SED Dices, quod etiam si delectatio possit obtinere rationem finis, sub formalitate boni apparentis; non exinde sequitur, quod habeat veram, & perfectã rationem finis, sed solum apparentem. Nam etiam sapientes, & insipientes, pueri, & iuvenes, & etiam bestiæ, & feræ appetunt delectationes sensibiles, quæ non sunt simpliciter, & absolutè bonæ. Et cum ad rationem optimi non sufficiat ratio finis apparentis; sed vlterius exigatur; quod talis finis sit bonum verum: non convincitur ex probationibus adductis contra antiquos, quod possit dari delectatio aliqua, quæ habeat rationem optimi.

SED Contra hoc sic insurgo: Primo quia motivum, & vnica ratio, quã antiqui Philosophi tenentes tertiam sententiam habuerunt ad denegandam delectationem; quæ haberet rationem optimi, fuit; quia omnis delectatio habebat rationem generationis; obquod essentialiter erat via, & medium; & nullo modo poterat obtinere rationem finis. Ergò si salvatur, quod detur delectatio, quæ aliquo modo habeat rationem finis; ad minus convincitur contra tales Philosophos antiquos, quod destructo, aut deficiente suo fundamento, in quo nitebantur ad hoc denegandum, debeant contrarium admittere.

SECVNDO Quia delectatio potest habere verè, & perfectè rationem finis. Ergò, & potest dari delectatio, quę sit optima. Consequentia ex dictis in solutione allata patet. Et antecedens probo: id, quod omnia appetunt; & aliàs est conforme rectæ rationi; est finis verus, proprius, & perfectus. Sed dantur delectationes, quas omnes homines appetunt conformiter ad rectam rationem. Ergò dantur delectationes, quæ habeant rationem finis veri, proprij, & perfecti. Maior videtur certa, & minorem probo; nã delectatio, quæ habetur de fœlicitate adepta, est delectatio habens conformitatem cum recta ratione; & aliàs omnes homines appetunt illam fœlicitatem, & desiderant delectari in illa: quia omnes desiderant esse fœlices. Ergò dantur delectationes, quas omnes homines sanæ mentis appetunt cum subordinatione ad rectam rationem. Sed in illis salvatur verè, propriè, & perfectè ratio finis. Ergò datur delectatio, quæ verè, & propriè habeat rationem finis; & boni optimi.

DEINDE Arguitur contra eandem opinionem. In quacunque linea, seu genere causarum, illud proprius participat, & obtinet talem rationem, quod intra eandem lineam efficatius movet, seu influit in effectum. Sed intra genus, seu lineam causæ finalis, id, quod efficatius movet appetitum ad prosecutionem intentionis, seu ad causandum effectum est delectatio. Ergò delectatio participat proprijssimè, & perfectissimè rationem causæ finalis. Maior patet discurrendo inductivè per omnia genera causarum.

Ex

Ex eo enim quod in genere cauſæ efficientis, cauſa prima efficatius movet, ſeu influit, quàm cauſa ſecunda: proprius, & perfectius participat rationem cauſæ efficientis, quàm ipſa cauſa ſecunda: & ſic à paritate in reliquis generibus cauſarum. Ergò certa eſt maior. Et minorem probo: illud, quod nunquam habet contemni, & ratione illius, ſeu propter illud omnia contemnuntur: eſt id, quod efficatius movet intentionem, tanquàm finis ad cauſandum finaliter effectum. Sed delectatio, inquantum talis, & præcipuè ſi ſit conformis rectæ rationi, nunquam contemnitur; & aliàs ratione illius omnia ſolent contemni: immò propter eam cætera alia amplectuntur. Ergò delectatio eſt id, quod in genere cauſæ finalis efficatius movet appetitum ad proſequendum, ſeu cauſandum effectum: & ſic propriè habet rationem finis, ſeu cauſæ finalis. Et cum in hoc ſtet ratio optimi: conſequens eſt, quod aliqua delectatio, non ſolum ſit bona, verum etiam optima.

DENIQVE Ad hominem contra antiquos huius opinionis, ſic argumentor: nàm vel in iſtorum ſententia datur aliquis vltimus finis humanarum operationum; vel non: hoc vltimum eſt falſum, & contra omnem rationalem philoſophiam, in qua non ſolum admittitur, verum etiam probatur, & demonſtratur, quod eſt proprium hominis ad diſtinctionem cæterarum rerum naturalium, & aliorum viventium irrationalium, determinare ſibi finem, propter quem agat. Ergò admittendo principia, quæ ab omnibus admittuntur, & neceſſariò debent fateri; dicendum eſt hominem modo humano operantem reſpicere aliquem vltimum finem, propter quem agat. Tunc ſic: ſed talis finis non poteſt eſſe malum; ſiquidem nemo intendens ad malũ operatur. Ergò debet eſſe bonum: & cum aliàs ſit id, cui homo ſubijcit cætera alia bona, quibus vtitur in ordine ad illius aſſecutionem, talis finis debet habere rationem optimi: Sed intantum ſub ratione optimi intenditur, & appetitur; inquantum homo, per ſe ordinatur ad illius proſecutionem, ſeu adeptionem, & quietem in illo: & hoc ipſo, quod detur adeptio, poſſeſsio, & quies in bono naturaliter loquendo, non poteſt non dari delectatio, quæ conſiſtit in complacentia de tali poſſeſsione, & quiete; & cum quies dependeat à bono adepto, & conſequatur ad illud, iuxta modum boni debet eſſe quies, & delectatio de tali bono. Ergò cum tale bonum ſemel adeptum, tanquàm finis habeat rationem optimi, etiam delectatio, quæ ad talem finem conſequitur, debet participare: tum rationem finis, ſaltim conſecutivè, & ſecundario; tùm rationem optimi. Et conſequenter, quanvis non omnes delectationes ſint bonæ, ſed aliquæ ſint pravæ, tamen debet admitti aliqua delectatio, quæ ſit optima. Et hæc de ſecunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte capitis ait Ariſtoteles. *At Vero ſi Voluptates eſſe pravas ex eo cenſent; quia nonnullæ rerum afferentium Voluptatem morbos efficiunt, idem, & in ſalubribus rebus cenſebunt. Nonnullæ autem obſunt pecuniariæ rei. Hoc igitur pacto pravæ ſunt ambæ. At non ſunt ob id ipſum pravæ. Nàm obeſt interdum ad ſanitatem, & contemplatio.*

IN Hac ſecunda parte ſermo, & contentio Ariſtotelis eſt contra ſecundam ſententiam antiquorum in præcedenti capite relatam. Et controverſia non eſt in re circà concluſionem, quam proponunt, & defendunt; quia ſecunda ſententia aſſerebat, quod nec omnes delectationes ſunt bonæ, nec omnes ſunt malæ, ſed quod dantur aliquæ bonæ, & aliæ pravæ. Et hoc eſt verum, & à Philoſopho admiſſum. Sed quæſtio eſt circà vnam ex duabus rationibus, quibus hanc veram ſententiam probant antiqui. Nàm probationes illorum ad ſuadendum, quod aliquæ delectationes ſint pravæ, procedebant ſic. Omne id, quod affert, ſeu inducit morbum, ſeu aliquod aliud nocumentum, eſt pravum. Sed aliquæ delectationes afferunt, ſeu inducunt morbos, & conſequenter damnum, ſeu detrimentum, vt apparet in nimia ſumptione cibi, aut potus. Ergò tales delectationes ſunt pravæ. Et ſic iam dantur, & debent admitti, ſeu fateri pravæ voluptates.

HANC Enim rationem, ſeu probationem non admittit Philoſophus. Sed dicit maiorem aſſumptam in ea, eſſe falſam. Quia quam plures res dantur, quę afferunt nocumentum, & cauſant delectationem; & tamen delectatio, quam cauſant, non eſt prava. Ergò illa propoſitio vniverſalis, quæ aſſumitur ab antiquis, aſſerens omnem delectationem afferen-

ferentem morbum, seu aliquod aliud nocumentum, esse malum; est propositio falsa. Consequentia est certa. Et antecedens probatur; imprimis studium continuatum cum delectatione potest afferre morbum, & tamen delectatio continuata circa studium non est prava. Ergò falsum est, quod omnis delectatio, quæ affert, seu ad quam consequitur morbus, aut aliud damnum, est generaliter prava.

SECVNDO Probat Aristoteles idem antecedens. Nàm aliquæ medicinæ sunt nocivæ infirmo, in quantum consumunt bona exteriora pecuniarum, causando pauperiem; & tamen delectatio, quam habet infirmus de emptione, & applicatione talium medicamentorum non est prava. Ergò idem, ac prius.

TERTIO Delectatio, quam habet Philosophus ægrotus circa contemplationem veritatis, affert nocumentum: quia est aliquo modo causa attenuationis, & consumptionis spirituum exactorum ad alias functiones naturales, & vitales magis necessarias ad conservationem vitæ: & tamen talis delectatio non apparet prava, sed honesta. Ergò, &c. Denique ignis comburens domum nocet domui, & domino domus. Et tamen ignis non est pravus. Ergò falsum est universaliter, quod omne id, quod quomodocunque nocet, est malum, seu pravum.

ET Si inquiras; in quo igitur stet, quod aliquid sit malum, seu pravum? Respondetur; pravum esse illud, quod ex se, & secundum propriam rationem est reprehensibile, vitu perandum, & vitandum: sicut vitia, & operationes illis correspondentes. Et hæc de tertia parte capitis.

QVARTA PARS.

IN Quarta parte capitis prosequitur Philosophus dicens: *Impedit autem neque prudentiam, nequehabitum vllum voluptas ea, quæ ab vnoquoque prodijt; sed alienæ. Nàm eæ voluptates, quæ à contemplatione emergunt, & disciplina, conferunt potius ad contemplandum, atque ad discendum.*

IN Hac quarta parte agit Aristoteles contra quartam probationem adductam in capite præcedenti pro prima antiquorum sententia. Quæ quidem ratiocinatio sic procedebat. Nihil contrarium bono potest esse bonum. Sed voluptates sunt contrariæ bono. Ergò non possunt esse bonæ. Maior patet. Et minorem sic suadebant: id, quod est impeditivum boni, apparet contrarium illius; siquidem proprium est contrariorum se expellere, & se impedire. Sed delectationes sunt impeditivæ sapientiæ, & prudentiæ; cum sapiens, & prudens ratione delectationum impediantur, ne intelligant, vt communiter dicitur, & specialiter docetur de delectationibus venereis. Ergò voluptates sunt contrariæ bono; & sic non possunt esse bonæ; cum bonum bono non contrarietur.

ET Hoc argumentum solvit Philosophus concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Sed voluptates sunt contrariæ bono, distinguo; aliquæ, concedo minorem. Omnes voluptates, nego minorem. Ergò voluptates non sunt bonæ distinguo consequens; illæ, quæ opponuntur bono, concedo consequentiam. Illæ, quæ non opponuntur bono, sed potius cum illo conformantur, nego consequentiam. Quia præter illas voluptates, quæ oponuntur bono, dantur etiam aliæ quàm plures, quæ talem oppositionem nec habent, nec fundant: & de his optimè salvatur, quod sint bonæ. Ob quod quarta ratio antiquorum nullo modo convincit intentum.

Et deinde contra præfatam quartam rationem sic insurgo. Ideo ex prædicta probatione movebantur antiqui ad asserendum, quod nulla delectatio est bona; quià delectationes sunt impeditivæ, prudentiæ, & sapientiæ, & contrariantur illis. Sed non omnes delectationes contrariantur sapientiæ, & prudentiæ. Ergò quànvis illæ, quæ fundant talem contrarietatem, non possint esse bonæ; tamen cum prætèr illas remaneant aliæ; illæ, quæ remanent, erunt bonæ. Maior constat ex ipsa antiquorum probatione; & minorem sic probo: circa actus sapientiæ, & prudentiæ exercitos datur delectatio, cum detur possessio boni consistentis in illis; & quies in eodem bono, in quo stat ratio delectationis; vel id, ad quod naturaliter cõsequitur ipsa delectatio. Sed delectatio, quæ habetur de ipsis actibus sapientiæ, & prudentiæ nõ contrariatur illis, sed potius cum ipsis conformatur. Ergò non omnes delectationes contrariantur sapientiæ, & prudentiæ. Et sic poterunt dari aliquæ, quæ sint bonæ: nempè illæ, quæ dictam contrarietatem non habent.

CONFIRMATVR Hoc; quia nullum contrarium confortat suum contra-

trarium præstando illi facilitatem ad melius, intensius, & perfectius operandum. Sed delectationes, quæ habentur, de operationibus exercitis à sapientia, & prudentia, confortant animum, & præstant novam vim, & facilitatem prudentibus, & sapientibus, ad hoc vt ablato labore, & permanente propensione, & inclinatione voluntatis circà idem genus operationum prosequatur operatio, seu exercitium. Ergò operationes, quæ habentur de actibus elicitis à sapientia, & prudentia non contrariantur ipsi sapientiæ, & prudentiæ. Quare licet illæ operationes, quæ contrariantur prædictis habitibus sint malæ; tamen cum illæ, quæ habentur de actibus procedentibus ab eisdem habitibus; cum eis non adversentur, debent esse bonæ.

SED Dices, quod circà actus sapientiæ, & prudentiæ non potest dari aliqua delectatio: quia cum delectatio sit passio, seu affectus appetitus sensitivi, versans solum circà materiam sensibilem; sicut aliæ passiones; & in actibus sapientiæ, & prudentiæ nulla detur sensibilitas, aut sensualitas, nec capacitas ad terminandum actum sensibilem; fit consequens, quod circà tales actus non datur, nec potest dari propriè delectatio: sed semper remanet, quod delectatio sit contraria sapientiæ, & prudentiæ; & quod generaliter loquendo, sit mala.

SED Contra hoc est primo: quia etiam si ratio delectationis salvetur, seu reperiatur in determinato affectu, seu passione appetitus sensitivi, qui consistit in complacentia, & quiete, quæ habetur in bono sensibili possesso; tamen præter illam delectationem datur etiam delectatio spiritualis consistens in complacentia, quam habet voluntas de quocunque bono adepto; quiescendo aliquo modo in illo. Sed huiusmodi delectatio nullum habet impedimentum ad hoc, vt detur circà operationes exercitas sapientiæ, & prudentiæ. Ergò circà tales operationes potest dari vera delectatio. Sed illa nullo modo contrariatur prudentiæ, nec sapientiæ. Ergò dantur delectationes non habentes contrarietatem cum prudentia, nec cum sapientia, quæ quidem delectationes debent esse bonæ.

DEINDE Quia adhùc si non darentur, aut admitterentur delectationes spirituales, versantes circà spiritualia obiecta, qualia sunt actus sapientiæ, & prudentiæ, sed solum darentur delectationes sensibiles attinentes ad appetitum concupiscibilem; non auferetur, quod dentur aliquæ delectationes bonæ; nàm omne id, quod admittit approbat, & prosequitur temperatus, est bonum: cum temperantia sit perfectissima virtus; operans, & procedens in omnibus bene, & conformiter ad rectam rationem. Sed temperantia admittit, approbat, & prosequitur plures delectationes sensibiles, nempe omnes illas, quæ procedunt cum moderatione, & attemperatione, non excedendo regulas morum, seu dictamen rectæ rationis. Ergò tales delectationes debent esse bonæ; & aliàs sunt sensibiles attinentes ad appetitum sensitivum. Ergò inter delectationes sensibiles dantur aliquæ, quæ sunt bonæ. Et sic ex quarta ratione, qua vtebantur antiqui non suadetur, quod omnes delectationes sint malæ. Et hæc de quarta parte capitis.

QVINTA PARS.

IN Quinta autem parte capitis dicit Philosophus. *Id præterea, quod dicitur, nullam Vllius artis opus Voluptatem esse, cum ratione accidit. Nec enim Vlla alia operatio artis est: sed potentiæ: quanquam, & Vnguentaria ars, & coquinaria Voluptatis esse videntur.*

IN Hac quinta parte procedit Aristoteles contra quintam rationem, qua vtebantur antiqui primæ opinionis ad eam suadendam: & quæ procedebat in hunc modum. Omne bonum humanum debet habere rationem finis respectu alicuius artis. Sed nulla delectatio est finis alicuius artis. Ergò nulla delectatio potest esse bona. Maiorem sic suadebant; omne bonum debet proficiscere à recta ratione. Sed recta ratio est ars. Ergò omne bonum humanum debet proficiscere ab aliqua arte, obtinendo rationem finis respectu illius. Et primam minorem sic probant: nulla est assignabilis ars, ad quam correspondeat delectatio tàquàm proprius finis alicuius artis; àc per consequens, nec est bona.

ET Hanc probationem solvit Philosophus primo negando maiorem: quia operatio, & delectatio non sunt effectus tàm artis, quàm potentiæ; & sic casu, quo ad voluptatem attineat, quod habeat rationem finis; id magis debet ei competere respectu alicuius potentiæ, quàm respectu artis: & per ordinem ad potentiam

tiam deberet oſtendi ratio finis competens voluptati: & cum hoc non efficiatur in prædicta ratione; inde eſt, inutilem eſſe.

SECVNDO Negat Philoſophus minorem; ſcilicet, quod voluptas nõ correſpondeat alicui arti tanquam finis; quia ars vnguentaria; & ars coquinaria, & ars præparandi potationes inter reliquas artes numerantur; & tamen habent pro fine voluptatem, ſeu delectationem. Ergò falſum eſt, quod non detur aliqua ars, cui correſpondeat tanquam proprius finis delectatio.

DEINDE Contra prædictam rationem antiquorum ex eadem doctrina Ariſtoteles ſic inſurgo. Operatio, & delectatio proprius, & principalius debent attribui, & comparari ad id, quod principalius habet rationem principij, & cauſæ reſpectu earum, & in ordine ad illas debet aſsignari ratio finis competens talibus operationibus, ſeu delectationibus. Sed reſpectu operationum, & delectationum humanarum proprius, & principalius habet rationem cauſæ, & principij potentia eliciens operationem quàm ars; ſiquidem potentia ſe habet tanquam principium *quod* operans, & ars ſolum habet rationem principij *quo* artifex, & potentia operantur. Ergò operationibus, & delectationibus propriùs debet aſsignari ratio finis reſpectu potentiarum, quàm reſpectu artium, ſeu habituum. Sed facta comparatione ad potentias elicientes operationes; potentiæ operantes reſpiciunt tanquam proprium finem exercitium ſuarum propriarum operationum, & delectationem de illis. Ergò in delectationibus ſalvatur ſufficientiſsimè ratio finis, ad hoc vt habeant bonitatem. Et conſequenter, ex hoc capite non poteſt negari, quod dentur aliquæ delectationes bonæ.

CONFIRMATVR, Quià ars non vtitur potentia, nec potentia ſubordinatur arti; ſed potius ars; cum ſit habitus, quibus habitibus vtimur cũ volumus ex ſe habet maiorem ſubordinationem potentiæ in ordine ad operationem, & ad ea, quæ ex operatione ſequuntur. Ergò in operatione, & ea, quæ ad operationem ſequuntur principalius debet fieri comparatio ad potentiam, quàm ad artem. Sed facta comparatione operationum ad potentiam; operationes; quæ ab ipſa potentia egrediuntur, & delectatio, quę ad ipſas operationes conſequitur, habet rationem finis reſpectu ſuę potentię. Ergò debita ratio finis ad conſervandam bonitatem ſalvatur in aliquibus delectationibus. Et ſic debent admitti aliquæ delectationes bonæ, contra id, quod prima ſententia relata antiquorum aſſerit. Et hæc de quinta parte capitis.

SEXTA PARS.

IN Sexta, & vltima parte capitis ait Ariſtoteles. *Temperantem autem fugere voluptatem; & prudentem ſequi vacuitatem doloris, pueros denique proſequi, bellua ſque; afficientes res voluptate; eodem omnia modo ſoluuntur. Nàm cum voluptatum (vt dictum eſt) aliæ ſint abſolutæ bonæ; aliæ non bonæ; tales voluptates, tam pueri, quam bellua perſequuntur. Et harum indolentiam prudens, quas cupiditas comitatur & dolor; quæque corporis ſunt. Hæ namque tales ſunt, & harum exuperationes, quibus intemperans eſt. Qua propter has temperans fugit. Nam ſunt voluptates, & temperantis.*

IN Hac vltima parte capitis diluit Philoſophus ſecundam, tertiam, & ſextam rationem, quas antiqui adducebant ad ſuadendam ſuam primam opinionem. Et primo animadvertit. Quod omnes illæ rationes poſſunt eodem modo ſolvi; & facilè, per diſtinctiones traditas de voluptate. Nam cum aliæ voluptates ſint bonæ, & aliæ non: omnia componuntur optimè per diſtinctionem. Et deveniendo ad ſolvendum in particulari tres dictas ratiocinationes; primo ſolvit Philoſophus ſextam, quæ ſtabat in hoc. Quod delectationes cum proſequantur à pueris, & beſtijs videntur quid puerile, & beſtiale. Sed ea quæ ſunt puerilia, & beſtialia non videntur bona. Ergò delectationes non ſunt bonæ. Ad quod reſpondet Philoſophus, diſtinguendo maiorem. Delectationes; cũ proſequantur à pueris, & beſtijs, ſunt quid puerilè, & beſtiale, diſtinguo maiorem. Aliquæ illarum, concedo maiorem. Omnes delectationes, nego maiorem. Sed ea, quæ ſunt puerilia, & beſtialia, non videntur, aut non ſunt bona, diſtinguo minorem. Non ſunt bona ſimpliciter, concedo minorem. Non ſunt bona ſecundum quid, nego minorem. Ergò delectationes non ſunt bonæ, diſtinguo conſequens omnes vniverſaliter loquendo, concedo conſequentiam. Aliquæ, nego conſequentiam. Quia delectationes beſtiarum, & puerorum quanvis non ſint bonæ ſimpliciter, tamen ſunt bonæ

ſecun-

ſecundum quid. Et aliæ quam plures delectationes dantur in hominibus, quæ ſunt ſimpliciter bonæ, vt apparet in operationibus virtutum, & delectationibus, quæ ad illas conſequuntur.

SECVNDO Solvit Ariſtoteles tertiam probationem dictæ ſententiæ, quæ talis erat, id, quod prudens non ſequitur, ſed potius fugit, non videtur bonum. Sed prudens non ſequitur voluptates Ergò voluptates nõ ſunt bonæ. Quam rationem ſolvit Philoſophus ſub duabus diſtinctionibus. Id, quod non proſequitur prudens, non videtur bonum, diſtinguo maiorem, non videtur bonum ſimpliciter, concedo maiorem. Non videtur, nec eſt bonum ſecundum quid, nego maiorem. Quia prudentis non eſt proſequi quodcunque bonum, ſed illud, quod perfectè, & ſimpliciter eſt tale. Et etiam diſtinguo minorem: ſed prudens non ſequitur voluptates, diſtinguo, voluptates ſenſibiles, ſeu corporales habentes aliquã inordinationem; omitto minorem. Alias voluptates ſpirituales, & quę abſolute ſunt conformes rectè rationi, nego minorem, & conſequentiam. Quia hoc non tollit, quoddentur delectationes, ſeu voluptates bonæ.

ET Tandem ſolvit ſecundam rationem eiuſdem primæ opinionis dicentem; quod id, quod fugit virtuoſus eſt malum, cum fugere bonum, non ſit opus virtutis. Sed virtuoſus: nempè temperatus, fugit voluptates. Ergò voluptates non ſunt bonæ, ſed malæ.

AD Quod reſpondet Ariſtoteles; quod temperatus non fugit omnes delectationes, ſed ſolum aliquas; nempe immoderatas, & quæ excedunt regulas prudentiæ; ſed moderatas proſequitur, quia ſunt conformes rectæ rationi, & bonæ. Et hæc de iſto capite duodecimo.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum omnes delectationes ſint malæ: vel omnes ſint bonæ? aut quomodo ſe habeant?

HÆC Eſt materia, quæ principaliter attingitur, & de qua vnicè tractatur in præſenti capite, & pro illius maiori declaratione noto primò; quod prout ad præſens attinet; idem ſignificant, & pro eodem ſumuntur; complacentia, voluptas, & delectatio; nam omnia dicta nomina dicunt operationem quandam appetitus, ſeu potentiæ appetitivæ verſantem circà bonum, vt poſſeſſum, & ſecundum quod ſubiectum, quod delectatur complacet in illo, aut tanquam in termino ſuę inclinationis, in eo quieſcit. Et de huiuſmodi quiete in bono adepto, ſeu poſſeſſo, quæ per prædicta nomina ſignificatur, procedit præſens quæſtio; àn omnis quies, ſeu delectatio, quæ circà bonum poſſeſſum, ſeu adeptum habetur, ſit bona; an vero omnis huiuſmodi voluptas ſit mala; aut quomodo inter ſe, ſe habeant.

NOTO Secundo bonitatem convenientem rebus eſſe in duplici differentia; nàm alia eſt bonitas moralis, & alia eſt bonitas naturalis; eo modo, quo reperitur in bono conſtituto per ipſam bonitatem. Bonitas enim naturalis eſt illa convenientia, ſeu conformitas, quam res fundant in ordine ad alias, ratione cuius conformitatis, ſeu convenientiæ conſequitur ad ipſas res, quod ſint appetibiles aliæ ab alijs. Bonitas autem moralis determinatè deſumitur per ordinem ad rationem, & conſiſtit in conformitate, quam res humanę fundant, ſeu habent, & oſtendunt ad rectam rationem. Et quando in præſenti inquirimus de bonitate attinente ad voluptates, ſeu delectationes humanas: controverſia, & diſputatio, non procedit de bonitate purè naturali. Nam cum huiuſmodi bonitas ſit quædam paſsio, ſeu proprietas tranſcendentaliter conſecuta adens, ad modum, quo conſequitur verum; omne id, quod participat, & habet entitatem, debet etiam habere dictam bonitatem. Et cum omnes voluptates humanæ, ſeu ad homines attinentes habeant, quod verè, & cum omni proprietate, & rigore ſint entia; etiam habent, quod ſint bona bonitate naturali. Quare difficultas decidenda ſolum verſatur circà bonitatem moralem: àn ſcilicet humanæ delectationes habeant bonitatem ſecundum moralem conſiderationem; ita vt fundent conformitatem, ſeu convenientiam cum ratione; an vero omnes ſint diſſonantes rectæ rationi; ita vt ſint prauæ.

NOTO Tertio, duo genera voluptatum, ſeu delectationum capacium bonitatis, & malitiæ moralis reperiri in hominibus: nempè, & voluptates ſenſuales, & voluptates ſpiritua-

rituales. Nam cum voluptas, seu delectatio dicat complacentiam potentiæ appetitivæ circa bonum adeptum, & possessum, quiescendo, tanquàm in termino in tali bono; & detur duplex potentia, aut duplex genus potentiarum appetitivarum, per quas exerceatur similis complacentia in bono possesso, aut circa illud cum conformitate, aut dissonantia ad rectam rationem: inde est, quod de duobus generibus delectationum potest dubitari, & disputari; an participent, vel non participent bonitatem moralem; videlicet de voluptatibus sensualibus attinentibus ad appetitum cõcupiscibilem; & de voluptatibus spiritualibus, quæ exercentur per voluntatem. Et quia sine aliqua restrictione agit Aristoteles de ista materia, non determinando controversiam, quam habet cum antiquis, ad ynam, vel alteram lineam dictarum delectationum, sed absolutè, & generalitèr de illis disputando: ideò adhærendo, & obseruando modum, quem seruavit ipse Philosophus; de omnibus delectationibus vtriusque generis, inquirimus: an generalitèr loquendo, omnes habeant; quod sint bonæ moralitèr: vel omnes sint moralitèr pravæ, vel dentur aliquæ vnius generis, & aliæ alterius.

Sit prima conclusio: loquendo de voluptatibus, seu delectationibus attinẽtibus ad partem, seu appetitum concupiscibilem, nõ omnis delectatio habet, quod sit mala, sed aliquæ dantur bonæ. Hæc conclusio in primis est expressa doctrina Aristotelis in toto hoc secundo tractatu de voluptate; & in libro decimo sequenti tractatu primo per quinque priora capita, ex quibus constat talis tractatus. Et deinde suaderi, & convinci potest aliquibus ratiocinijs fundatis in doctrinis, quas varijs in locis habet Aristoteles. Et primò probatur ex illa doctrina, quam habet in superiori libro secundo, capite 3. vbi maximè, & principalissimè agẽs de virtutibus moralibus, quæ rectificant partem sensualem, existentibus in potentijs appetitivis sensitivis, docet: quod delectatio, seu operari voluptuosè, seu cum delectatione operationem taliũ virtutũ, est signum virtutis adquisitæ, seu inditiũ de eo quod operatio procedit ex habitu virtuoso: sicut è contrario operari cum dolore, seu difficultate, est signum de eo, quod operatio non procedit ex virtute, seu ex habitu.

Ex qua doctrina sic argumentor: nullus effectus subsecutus ad virtutẽ, seu ad operationem virtuosam potest habere esse pravum, aut esse effectus moralitèr malus; siquidem quanvis ex malo possit causari aliquando bonum; tamen ex bono, quales sunt virtutes, & opera virtuosa, quæ ad eas subsequuntur, non possit causari, nisi bonum. Sed ad virtutes, & operationes virtuosas ab ipsis virtutibus procedentes consequuntur, tanquàm effectus, & inditia adquisitionis, aut præsuppositionis virtutum, voluptates sensuales, quæ habentur de modo virtuoso operandi per tales virtutes. Ergò illæ voluptates, seu delectationes sensuales sunt bonæ. Ac per consequens, non omnis voluptas attinens ad lineam sensualem, aut sensitivam habet, quod sit mala.

Nec valet dicere, quod ibi loquitur Philosophus de voluptate spirituali attinente ad voluntatem; assignans pro signo, seu inditio virtutis adquisitæ, delectationem spiritualem attinentem ad appetitum rationalem, non autem voluptatem sensualem pertinentem ad appetitum concupiscibilem. Et sic ex illa doctrina Aristotelis solũ sequitur, quod delectationes spirituales habentes rationem signi, seu inditij respectu virtutis adquisitæ sint bonæ; non autem quod id conueniat voluptati alicui sensuali.

Sed contrà hoc est: quia voluptas, seu delectatio, quam assignat Philosophus pro signo, seu inditio virtutis adquisitæ, est illa delectatio, quam habet potentia eliciẽs operationem virtuosam, ex eo quod ablatis impedimentis, & superatis difficultatibus, operatur promptè, facilè, & delectabiliter. Sed potentiæ elicientes operationes virtuosas attinentes ad illas virtutes, quæ rectificant partem sensualem, sunt appetitus sensitivi, in quibus solùm dantur, & solùm possunt dari delectationes sensuales. Ergò delectationes, quas in illo loco assignat Aristoteles pro inditio virtutũ adquisitarum, sunt delectationes sensuales. Sed tales delectationes non possunt esse pravæ sed bonæ. Ergò intrà lineã sensitivã, seu sensualem non possunt esse pravæ omnes delectationes, sed aliquæ dantur bonæ.

Deinde suadetur conclusio ex alia doctrina, quam tradit Aristoteles in plurimis locis huius operis, vt videre est loco vbi proximè, & capite 7. eiusdem libri secundi, & libro tertio, capite 10. & 11. & in precedenti tractatu primo huius præsentis libri septimi cap. 4. & alijs subsequentibus: in quibus docet temperantiam versari tanquàm circà legitimam

mam materiam, circa delectationes ſenſuales attinentes ad partem, ſeu ad appetitum concupiſcibilem. Ex qua doctrina ſic argumentor: illa materia, quam per ſe reſpicit, & in qua per ſe, & immediatè exercetur quælibet virtus, habens per ſe, & perfectè rationem virtutis, debet eſſe bona; & non prava, vt per inductionem conſtat. Sed temperantia habet verè, propriè, & perfectiſsimè rationem virtutis moralis, cum ſit vna ex principalibus, ſeu cardinalibus, quæ intra talem lineam reperiuntur: & aliàs per ſe directè, & immediatè verſatur tanquam circà propriam materiam circà delectationes, ſeu voluptates ſenſuales, vt in relatis locis docet Ariſtoteles. Ergò delectationes ſenſuales, in quibus, & cum quibus exercetur virtus temperantiæ, non habent; quod ſint pravæ, ſed determinatè debent eſſe bonæ. Et ſic omnes voluptates attinentes ad dictam lineam ſenſitivam non ſunt malæ.

SED Dices falſum videri, quod materia, circà quam verſantur, & in qua exercentur virtutes, debeat eſſe moraliter bona. Quia pœnitentia eſt vera perfecta, & valde neceſſaria virtus; attinens ad lineam moralem; & materia, circà quam per ſe verſatur, & in qua per ſe exercetur, non eſt bona, ſed valde prava; nempè peccata commiſſa. Et etiam continentia habet verè, & propriè rationem virtutis moralis, vt in præcedenti tractatus aſſeruimus, & oſtendimus. & tamen reſpicit pro legitima materia delectationes, ſeu paſsiones exceſsivas, & vehementes inſurgentes contrà rationem, & fundantes diſſonantiam, ſeu contrarietatem ad ipſam, ob quod manifeſtè habent, quod ſint pravæ, ſeu malæ moraliter. Ergò quanvis temperantia verſetur tanquam circà legitimam materiam circà delectationes aliquas ſenſitivas, aut ſenſuales, hoc non aufert, quod tales delectationes ſint pravæ; & quod generaliter verificetur de omni voluptate attinente ad dictam lineam ſenſualem, quod ſit moraliter mala.

SED Contra hoc inſtauratur argumentum, & amplius manifeſtatur eius vis, ſeu efficacia; in hunc modum. Pœnitentia enim reſpiciens peccata pro materia, non reſpicit ipſa peccata pro materia proxima, in qua immediatè exerceatur, aut quam aliquo modo approbet, efficiendo cum ipſa aliquam compoſitionem, ſed ſolum reſpicit peccata, vt materiam remotam, aut removendam, & deteſtandam, & nullomodo proſequendam, Et pariformiter continentia verſans circà paſsiones vehementes, & diſſonantes rectæ rationi, non reſpicit tales paſsiones, vt proſequendas, ſed vt materiam remotam, & multum diſtantem ab ipſa continentia, & ab ea debellandam, & removendam; & ſi quæ aliæ virtutes morales reſpiciunt pro materia aliquod malum, vt verecundia; ſolum reſpiciunt malum, vt materiam remotam, & odio habendam, non autem, vt proſequendam. Ex qua quidè animadverſione. Sic inſtauratur probatio. Id, quod reſpectu virtutis moralis propriè dictæ habet rationem materiæ proximæ, approbandæ, & proſequendæ, non eſt, nec poteſt eſſe malum, ſed determinatè debet eſſe bonum. Sed aliquæ delectationes, ſeu voluptates ſenſuales attinentes ad lineam, ſeu appetitum concupiſcibilem, ſunt materia proxima, circà quam immmediatè verſatur, & exercetur temperantia, & proſecutivè ſe habet. Ergò tales delectationes non debent eſſe pravæ, ſed bonæ. Et ſic in dicta linea ſenſuali non omnes delectationes ſunt malæ.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius ex doctrina, quam tradit Philoſophus in ſuperiori libro quarto capite vltimo circa finem capitis; vbi continentiæ denegat, quod habeat abſolute rationem virtutis; ex eo quod eſt admixta, ſeu ex eo quod habet admixtionem, nempè ex eo, quod præſupponit, aut per ſe exigit malam materiam, circà quam exerceatur, quod videtur eſſe contra rationem virtutis. Vnde ſecundum mentem, & doctrinam Ariſtotelis, illi habitus, qui per ſe connotant, aut præſupponunt malam materiam, non habent ſimpliciter, & abſolutè rationem virtutis; quarè èconverſo, omnes virtutes, quæ intrà lineam moralem habent ſimpliciter, & abſolutè rationem virtutis, debent reſpicere bonam materiam, in qua exerceantur, & oſtendant ſuam legitimam activitatem. Sed temperantia intra genus virtutum moralium eſt virtus ſimpliciter, & abſolute talis; cum ſit virtus cardinalis. Ergò materia, circà quam per ſe verſatur, & exercetur debet eſſe bona. Sed talis materia, ſunt aliquæ delectationes ſenſuales, aut ſenſibiles. Ergò iam dantur aliquæ voluptates attinentes ad lineam ſenſitivam, quæ ſunt bonæ; ob quod

non poſſunt omnes eſſe generaliter pravæ.

ET Hanc eandem concluſionem docet Angelicus Magiſter, in præſenti libro à lectione 10. vſque ad 14. & 1. 2.2.quæſtione 34. articulo 1. & 2. & in quarto libro Sententiarum diſtinctione 39.quæſtione 3. articulo 4. quæſtiuncula 3.incorpore.Et in diſputatis,quæſtione 15. de veritate articulo 4. & probatur tandem ratione, quam in aliquibus ex relatis locis proponit ipſe Angelicus Parens ad ſuadendum idem aſſumptum.Bonitas moralis deſumitur in rebus humanis per ordinem ad rationem:ita vt dicta bonitas conſiſtat in conformitate ad rationem rectam.Sed dantur aliquæ delectationes ſenſuales habentes conformitatem cum recta ratione. Ergò dantur aliquæ delectationes ſenſuales, quæ ſunt bonæ.Maior conſtat,& minorem probo: illæ delectationes,quæ apud omnes prudentes habent approbationem, & laudantur, ſunt conformes rectæ rationi; cum prudentia ſit rectitudo ipſius rationis:vel vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro ſexto capite 5. ſit habitus activus vera cum ratione. Sed aliquæ delectationes ſenſibiles,aut ſenſuales approbantur,proſequuntur, & laudantur à ſapientibus, & prudentibus; nempe illæ, quæ cum moderatione habentur circa ſumptionem cibi, & potus,qui neceſſarij ſunt ad nutritionem,& præciſam reparationem, & conſervationem humanæ naturæ.Et etiam illæ, quæ habentur in balneis,& certaminibus, vt docet Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite 10. dicens:*Etenim liberaliſsimæ Voluptates, quæ per tactum proveniunt; exceptæ ſunt: Venereæ, quæ in ludis, ac certaminibus per fricationem, calorem què fiunt.* Ergò dantur aliquæ delectationes ſenſuales habentes conformitatem cum recta ratione; & quæ ſunt moraliter bonæ: ac per conſequens,falſum apparet, & eſt; quod generaliter loquendo, omnis delectatio ſenſualis debeat eſſe moraliter mala.

SIT Secunda concluſio; non omnis voluptas, ſeu delectatio ſpiritualis attinens ad voluntatem habet, quod ſit prava,ſed ad minus aliquæ habent, quod ſint moraliter bonæ. Hæc concluſio eſt manifeſta doctrina Ariſtotelis; tùm in præſenti tractatu per vltima quatuor capita huius ſeptimi libri:tum in libro decimo ſequenti,tractatu primo,per quinque priora capita. Et ſuadetur primo ratione fundata, ſeu deducta ex doctrina, quam tradit Philoſophus in dicto libro decimo capite 4. dum aſſerit, quod de ratione voluptatis eſt, quod perficiat operationem; tunc ſic; id, quod perficit operationem; debet eſſe in ſe ipſo perfectum; ſiquidem propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Sed omne perfectum eſt bonum. Ergò voluptates perficientes operationes debent eſſe bonæ.Et ſic in linea ſpirituali ad minus debent dari aliquæ voluptates bonæ.

SED Dices:ibi non loqui Ariſtotelem de voluptate ſpirituali attinente ad voluntatem, ſed de voluptate ſenſuali pertinente ad concupiſcentiam.Nàm in illo tractatu agit contra antiquos opinantes voluptatem eſſe motum, ſeu generationem:qui ſpecialiter videntur loqui de delectatione ſenſuali; & ſic Ariſtoteles impugnans eos:etiam videtur determinate agere de delectatione ſenſuali,in illo tractatu,non autem de voluptate ſpirituali, qualis eſt voluptas attinens ad appetitum rationalem, ſeu ad voluntatem.

NAM Contra hoc eſt:nam imprimis Ariſtoteles impugnans antiquos, dicentes omnes delectationes eſſe generationes, reijcit eorum opinionem ex eo quod dantur delectationes, ſeu voluptates ſpirituales, quæ non ſunt generationes,nec vllo modo ad generationem ordinantur. Ergò non loquitur determinate, & preciſè de delectationibus ſenſualibus, verum etiam de ſpiritualibus. Secundo quià in eodem tractatu loquitur de delectationibus humanis, quæ committantur humanam fœlicitatem naturalem, ſeu ad ipſam conſequuntur; oſtendens quomodo voluptas, ſeu delectatio, ſe habeat reſpectu naturalis fœlicitatis:ſed voluptas committans, & perficiens humanam fœlicitatem non eſt voluptas ſenſualis,ſed voluptas,ſeu delectatio ſpiritualis.Ergò in illo loco,non ſolum inſtituit Philoſophus ſermonem de delectatione ſenſuali, ſed de ſpirituali etiam & aliàs illi attribuit, quod ſit bona, vtpote perfecta;& perficiens humanam operationem; ſeu ipſam fœlicitatem complens. Ergò in linea ſpirituali inter voluptates attinentes ad voluntatem dantur aliquæ habentes bonitatem humanam, ſeu rationalem,& moralem, & ſic non poſſunt eſſe omnes pravæ, ſeu moraliter malæ.

DEINDE Eandem concluſio-

sionem docet sæpissime D. Thomas, & primo eam suadet 1. 2. quæstione 34. articulo 1. in argumento sed contra, sic: *In Psalmo 36. dicitur; delectare in domino: cum igitur ad nihil mali authoritas diuina inducat; videtur, quod non omnis delectatio sit mala.* Quibus verbis tale ratiocinium proponitur; authoritas diuina contenta in Sacris Litteris non consiliatur aliquid pravum, aut non inducit ad aliquod malum faciendum. Sed in Sacris Litteris cõsiliatur, aut inducitur ad exercendum delectationem spiritualem habendam circa Deum. Ergò datur aliqua delectatio spiritualis, quæ sit bona. Et sic certa est conclusio,

CONFIRMATVR Assumptum ex verbis, quæ subduntur in eodem Psalmo: scilicet, *delectare in domino: & dabit tibi petitiones cordis tui.* Tunc sic: præmium spirituale præstandum à Deo solum meretur, aut solum impetratur per operationes, aut media, quæ sunt bona moraliter. Sed ratione delectationis habendæ in domino, promititur tanquam præmium, aut remuneratio præstanda à Deo adimplectio desiderij cordialis. Ergò delectatio habenda in domino habet, quod sit moraliter bona. Sed talis delectatio est spiritualis attinens ad appetitum rationalem, qui est voluntas. Ergò iàm datur aliqua delectatio attinens ad voluntatem, quæ sit moraliter bona; ac per consequens, non omnis voluptas illius lineæ habet quod per se sit prava, aut moraliter mala. Et hoc ipsum potest comprobari, & illustrari alijs innumerabilibus locis sacris, in quibus huiusmodi gaudia, seu delectationes spirituales habendæ in domino, & in alijs rebus honestis commendatur.

ET Tandem ambæ conclusiones propositæ corroborantur ex doctrina, quam tradit Angelicus Magister in corpore eiusdem articuli, dicens: *Sicut dicitur in decimo Æthicorum aliqui censuerunt aliquas delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles, & corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam, & in cæteris intelligibilia à sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum à sensu, vt dicitur in libro secundo de anima. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas; vt sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni à delectationibus se retrahentes ad medium virtutis peruenjant. Sed hæc existimatio non fuit conueniens; cum enim nullus possit viuere sinè aliqua sensibili corporali delectatione: si illi, qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur, aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclines exemplo operum, verborum, doctrina prætermissa. In operationibus enim, & passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis mouent exempla, quàm verba. Dicendum est ergò aliquas delectationes esse bonas, & aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitiuæ virtutis in aliquo bono amato, & consequens aliquam operationem. Vnde huius ratio duplex accipi potest. Vna quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim, & malum in moralibus dicitur secundum quod conuenit rationi, vel discordat ab ea, vt supra dictum est; sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo, quod naturæ conuenit, innaturale vero ex eo quod est à natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est ex eo, quod conuenit naturæ; vt cum graue quiescit deorsum; & quædam innaturalis, quæ est in eo, quod repugnat naturæ, sicut cum graue quiescit sursum: ita, & in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior, aut inferior requiescit in eo, quod conuenit rationi; & quædam mala ex eo quod quiescit in eo, quod à ratione discordat, & à lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ; & quædam bonæ; operationibus autem magis sunt affines delectationes, quæ sunt eis coniunctæ, quàm concupiscentiæ, quæ tempore eas precedunt. Vnde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ; malarum vero malæ; multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum verò malæ.* Hæc D. Thomas, quibus amplissimè manifestat, & probat, omne id, quod ad præsentem materiam bonitatis, & malitiæ attinentis ad voluptates, seu delectationes humanas pertinet.

SIT Tertia conclusio delectationes humanæ sensuales non habent omnes, quod sint bonæ moraliter. Hæc conclusio habetur expressè in Aristotele locis supra relatis pro præcedentibus conclusionibus. Et eam non solum clare asserit, verum etiam demonstrat Angelicus Magister in præfacta doctrina. Et suadetur primò: nam omne id, quod habet esse vitiosum, est pravum, seu malum moraliter. Sed plures delectationes

attinentes ad concupiſcentiam habent eſſe vitioſum. Ergò plures delectationes ſenſuales attinentes ad concupiſcentiam ſunt moraliter malæ. Maior conſtat, & minorem probo; delectationes, in quibus exercetur intemperans, quatenus intemperans eſt, ſunt vitioſæ: cum intemperantia ſit verè, ſtrictè, & rigoroſè vitium. Sed tales delectationes propriè correſpondent, ſeu pertinent ad appetitum concupiſcibilem. Ergò plures delectationes attinentes ad appetitum concupiſcibilem habent eſſe vitioſum, & ſunt moraliter malæ. Ac per conſequens, non omnes delectationes illius lineæ habent eſſe moraliter bonæ.

CONFIRMATVR Hoc in incontinentia: nam paſsiones humanæ circà quas principaliter verſatur, & quas proſequitur incontinentia, ſunt delectationes ſenſuales vehementes, attinentes ad appetitum concupiſcibilem, & cum vehementia inſurgentes in ipſo, vt latè docet Ariſtoteles in præcedenti tractatu primo huius ſeptimi libri. Sed illæ delectationes vehementes, circà quas verſatur, & quas proſequitur incontinentia ſunt moraliter malæ, & valdè pravæ, vtpote inſurgentes contra rationem. Ergò intra lineam ſenſualem dantur delectationes aliquæ pravæ; & ſic non omnes ſunt moraliter bonæ.

CONFIRMATVR, Et declaratur hoc amplius ratione; quam vltimo loco adducit in relata doctrina Angelicus Magiſter: nam de ratione delectationis humanę eſt, quod præſupponat aliquam humanam operationem, ad quam conſequatur; ita vt ſecundum qualitatem, aut conditionem operationis, ad quam conſequitur, & circà quam exercetur; ſit ipſa delectatio, ſeu voluptas. Sed quàm plures voluptates ſenſuales attinentes ad appetitum concupiſcibilem præſupponunt in ordinatam attingentiam, aut diſonans exercitiũ, tactus, vel inſumptione cibi, aut potus, aut circà materiam venereorum. Ergò quam plures delectationes attinentes ad dictam lineam habent eſſe pravum, & ſic non omnes ſunt conformes rectæ rationi, & moraliter bonæ.

SIT Quarta, & vltima concluſio; quanvis in parte, ſeu appetitu ſpirituali dentur aliquæ voluptates honeſtæ, rectæ, & moraliter bonæ: tamen non omnes delectationes attinentes ad talem lineam participant ſimilem bonitatem, ſed aliquæ ſunt moraliter malæ. Hæc concluſio eſt conformis doctrinæ Ariſtotelis, & eam probat Divus Thomas in dicta quæſtione 34. articulo 2. in argumento, ſed contra ex illo Proverbiorum capite 2. *Qui lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus peſsimis.* Vbi ſermo potius videtur eſſe de voluptatibus, ſeu delectationibus attinentibus ad appetitum rationalem, ſeu ſpiritualem, quam de voluptatibus pertinentibus ad partem ſenſualem; nam id indicatur in illo verbo exultant, cuius legitima ſignificatio videtur magis propria voluntatis, quàm appetitus concupiſcibilis. Sed tales delectationes de malefactis, & de rebus peſsimis non poſſunt eſſe bonæ, ſed pravæ moraliter; ex eo quod delectationes conſequuntur conditionem materiæ, ſeu obiecti, circà quod verſantur. Ergò in parte ſpirituali appetitus rationalis dantur aliquæ voluptates pravæ: & ſic non habent omnes, quod ſint moraliter bonæ.

CONFIRMATVR Hoc: nam voluptates, ſeu delectationes, quæ habentur de iniuſtitijs, quæ irrogantur, ſeu cõmittuntur ſunt voluptates inſenſibiles: ſeu ſpirituales, attinentes ad voluntatem, ſicut ipſa iniuſtitia. Sed tales voluptates ſunt pravę, ſicut materia, circà quam verſantur. Ergò in voluntate dantur aliquæ delectationes pravæ, &c.

§.

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandũ, quod omnes delectationes ſenſibiles, ſeu ſenſuales attinentes ad partem concupiſcibilem ſint ſecundum ſe malæ moraliter. Illud, quod corrumpit prudentiam, & aufert, ſeu impedit vſum rationis. Eſt moraliter malũ. Sed delectatio ſenſualis generaliter loquendo, hoc habet. Ergò omnis delectatio ſenſualis eſt mala moraliter. Maior conſtat, & minorem probo ex doctrina Divi Dioniſij capite quarto de divinis nominibus; vbi abſolutè, & ſinè aliqua reſtrictione docet, quod delectatio impedit vſum rationis, & corrumpit prudentiã, quod adminus debet intelligi de delectationibus corporalibus, ſeu ſenſualibus. Ergò omnis delectatio ſenſualis habet, quod ſit impeditiva vſus rationis, & corruptiva prudentiæ;

&

Et conſequenter omnis huiuſmodi delectatio eſt prava.

SECVNDO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Cum enim ratio, & intellectus ſint idem; id, quod aufert vſum, aut exercitium intellectus, etiam impedit, & aufert vſum rationis. Sed teſte Ariſtotele, in præcedenti capite 1. huius præſentis libri, delectatio impedit, & aufert vſum intellectus; ita vt illi, qui exiſtunt in maximis delectationibus ſenſualibus, quales ſunt voluptates venereæ, nihil poſſint intelligere. Ergò delectationes ſenſuales, abſolute loquendo, auferunt vſum rationis. Sed id, quod aufert, aut impedit vſum rationis, eſt quid pravum, & malum moraliter. Ergò delectationes ſenſuales abſolute, & generaliter loquendo, habent, quod ſint moraliter malæ.

TERTIO Arguitur, illud, quod fugiunt virtuoſi, quatenus tales ſunt, eſt quid pravum; quia ſtudioſi, vt ſtudioſi ſunt, ſolum habent fugere res pravas. Sed homines ſtudioſi, vt tales, fugiunt delectationes ſenſuales; ita vt quanto magis ſtudioſi, ſeu mancipati exiſtunt virtutibus, agentes ſpeciali cura vitam virtuoſam: tanto magis fugiant, & odio habent delectationes corporeas, ſeu ſenſuales. Ergò vniverſaliter loquendo, omnes delectationes ſenſuales attinentes ad vim concupiſcibilem, habent, quod ſint pravæ.

QVARTO Arguitur, id, quod conſtituit vitium, ſeu quomodocunque habet eſſe vitioſum, eſt moraliter malum cum malitia moralis ſit de conceptu, & ratione vitij. Sed generaliter loquendo omnis voluptas, aut conſtituit vitium, aut habet ad minus aliquo modo eſſe vitioſum. Ergò omnis voluptas corporalis, ſeu ſenſualis eſt moraliter mala. Maior conſtat, & minorem probo ex doctrina, quam tradit Seneca libro octavo Epiſtolarum, Epiſtola 60. dum ait: *Vitium eſſe voluptatem credimus.* Ecce vbi voluptati abſolute ſumptæ, & conſideratæ, ſine aliqua determinatione, aut reſtrictione, attribuit; quod ſit vitium, quod ad minus debet intelligi de voluptatibus ſenſualibus. Ergò loquendo de huiuſmodi delectationibus ſenſitivis attinentibus ad concupiſcentiam, vniverſaliter loquendo omnes habent eſſe vitioſum. Ac per conſequens, omnes ſunt moraliter malæ.

QVINTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; id, quod per ſe quærunt, & per ſe proſequuntur homines vitioſi, prout vitioſi ſunt, aut ſubiecta carentia virtute; videtur eſſe vitioſum, & moraliter malum. Sed ſubiecta carentia virtute, & homines vitioſi, prout vitioſi ſunt, per ſe quærunt, & per ſe proſequuntur delectationes quaſcunque ſenſuales. Ergò omnes delectationes huius generis, ſeu lineæ ſunt vitioſæ, & malæ moraliter. Maior apparet certa, & minorem probo: pueri, & belluæ ſunt ſubiecta carentia virtutibus, & incontinentes, & intemperantes, quatenus intemperantes, & incontinentes, ſunt vitioſi. Sed omnia dicta habent ſpecialiſsimam propenſionem ad delectationes ſenſuales, per ſe quærendo, & proſequendo ipſas generaliter, quæcunque illæ ſint. Ergò ſubiecta carentia virtute, & homines vitioſi, prout vitioſi ſunt, per ſe quærunt, & per ſe proſequuntur quaſcunque delectationes ſenſuales. Et ſic omnes huiuſmodi delectationes videntur vitioſæ, & moraliter malæ.

SEXTO Arguitur, illud, quod intra genus moris, non habet, quod ſit bonum; eſt moraliter malum, ſeu pravum. Sed delectationes ſenſuales ſunt materia attinens ad lineam humanam, ſeu moralem, & intra illam non ſunt bonæ. Ergò vniverſaliter loquendo, omnes tales delectationes ſunt pravæ. Maior patet: quia delectationes dicunt exercitium, ſeu actum humanum in individuo exercitum, & cum nullus actus humanus in individuo ſit indifferens, ſed omnes habeant, quod determinate ſint boni, aut determinate mali; ideo etiam omnes humanæ delectationes debent id ipſum obſervare. Et minorem probo, ex doctrina, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo capite 3. vbi ait, quod virtus, & ars ſunt circa difficile, & bonum. Sed nulla ars, aut virtus apparet ordinata ad voluptatem ſenſualem. Ergò nulla voluptas ſenſualis habet, quod ſit bona intra genus moris. Et conſequenter, omnis huiuſmodi voluptas debet eſſe prava.

SEPTIMO Arguitur; omne id, quod affert, aut infert infamiam, habet, quod ſit malum moraliter. Sed delectatio ſenſualis, ex ſe videtur afferre, aut inferre infamiam. Ergò delectatio ſenſualis ex ſe habet, quod ſit prava. Minorem, in qua ſola apparet difficultas, probo ex doctrina, quam habet Seneca loco vbi proximè, dum

paulò inferius ait: *Scio inquam, & Voluptatem rem infamem esse. Et gaudium nisi sapienti non contingere.* Quibus verbis, distinguens inter delectationem spiritualem, quam proponit sub nomine gaudij: & delectationem corpoream; & sensualem, quam videtur proponere sub nomine voluptatis: de delectatione sensuali dicit, quod affert infamiam. Ergò delectatio sensualis, ex se habet inferre infamiã. Et cum id, quod ex se convenit delectationi sensuali, conveniat omnibus delectationibus eiusdem lineæ; omnes similes delectationes habent inferre infamiam, & sic omnes debent esse malæ moraliter.

OCTAVO Arguitur id, per quod homines assimilantur brutis; videtur constituere ipsos homines bestiales, seu ferinos: & sic debet esse aliquid malum moraliter. Sed per prosecutionem quarumcunque delectationum corporalium, seu sensibilium, assimilantur homines brutis; cum etiam bruta habeant appetitum concupiscibilem, & per illum eliciant, & exerceant delectationes similes omnibus delectationibus, quæ ab hominibus possunt exerceri. Ergò delectationes sensuales generaliter loquendo, habent, quod sint aliquid malum.

NONO Arguitur: omne bonum morale, quod ab hominibus exercetur, mensuratur aliquo tempore, sicut, & ipse homo, à quo tale bonum causatur. Sed vt ostendit D. Thom. 1. 2. quæstione 31. articulo 2. delectatio non est in tempore, aut non mensuratur tempore, secundum doctrinam, quam habet Aristoteles in libro 10. sequenti capite 3. & 4. Ergò delectatio humana non habet, quod sit bonum morale, aut bona moraliter. Sed id, quod in genere moris non est bonum, determinatè habet quod sit malum moraliter. Ergò omnis delectatio sensualis habet, quod sit moraliter mala.

DECIMO Arguitur, omnis bonitas moralis desumitur à ratione; ita vt ablata ratione, nulla bonitas possit dari attinens ad genus moris. Sed delectatio sensualis nullo modo pertinet ad rationem; immò potius talis delectatio, & omnia, quæ ad lineam sensitivam pertinent, condividuntur, & contraponuntur, seu aliquomodo contrariantur lineæ spirituali, in qua stat, seu continetur ratio; ob quod etiam aliqualitèr videtur contrariari rationi. Ergò delectatio corporea, seu sensualis nullo modo potest participare, quod sit moraliter bona, & consequenter, omnis huiusmodi delectatio debet esse mala moraliter.

VNDECIMO Arguitur, omne id, quod intra lineam humanam, seu moralem habet rationem morbi, aut perturbationis animæ, est quid moraliter malum. Sed omnis delectatio sensualis habet, quod sit morbus, aut perturbatio animæ. Ergò omnis voluptas, seu delectatio sensibilis est mala moraliter. Maior per se patet, & minorem probo; omnis passio humana (secundum Divum Augustinum libro nono de Civitate Dei capite quarto) dicitur morbus, & perturbatio animæ. Sed omnis delectatio sensualis est verè, & propriè passio pertinens ad appetitum concupiscibilem. Ergò omnis delectatio sensualis, seu corporalis habet, quod sit morbus, aut perturbatio animæ. Et consequenter, omnis huiusmodi delectatio corporea, seu sensibilis est prava.

DVODECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur; cũ enim omnis delectatio sensualis habeat vere, & strictè, quod sit passio pertinens ad lineam concupiscibilem; omne id, quod attribuitur passionibus, seu de illis verificatur, debet etiam attribui, & verificari de delectationibus sensualibus. Sed passionibus vniversaliter attribuitur, & de eis verificatur, quod sint moraliter malæ. Ergò omnis dicta delectatio habet pravitatem, seu malitiam moralem. Cætera constant, & minorem probo, omne id, quod inducit ad peccandum, aut quomodocunque est causa peccandi; est moraliter malum. Sed passiones humanæ, per se habent induere ad peccandum; ita vt sint causa peccandi; ob quod Apostolus capite octauo ad Romanos vocat eas passiones peccatorum. Ergò vniversaliter loquendo, & sinè aliqua determinatione attribuitur passionibus humanis; & de eis verificatur, quod sint malæ moraliter. Et sic etiam omnis delectatio sensualis debet esse moraliter mala.

DECIMO Tertio arguitur, contra secundam conclusionem ad probandum, quod omnes delectationes, seu voluptates attinentes ad voluntatem sint moraliter malæ. Id, quod intra genus moris; contrariatur bono, necessario debet esse malum; cum in linea morali vnum bonum non contrarietur alteri, sed bono tantum contrarietur malum. Sed omnis delectatio spiritualis attinens ad voluntatem contrariatur bono. Ergò omnis delectatio spiritualis pertinens ad vo-

lun-

luntatem, est moraliter mala. Maior est certa, & minorem probo; omnis delectatio spiritualis attinens ad voluntatem, ex eo quod delectatio est contrariatur cuicunque tristitiæ; cum ex terminis & per se loquendo delectatio, & tristitia attinentes ad eandem potentiam contrarientur. Sed intra voluntatem dantur aliquæ tristitiæ, quæ sunt bonæ moraliter, vt apparet in tristitia, quæ habetur de peccatis commissis per actum virtutis pœnitentiæ. Ergò omnis delectatio spiritualis attinens ad voluntatem contrariatur bono; & sic omnis delectatio illius lineæ debet esse mala moraliter.

DECIMO Quarto arguitur, si delectationes spirituales attinentes ad voluntatem nõ essent vniversaliter malæ, deberent esse vniversaliter bonæ: cum omnes sint eiusdem rationis, seu generis, & non detur maior ratio ad hoc vt vna earum sit mala, aut bona, àc datur ad hoc vt cæteræ aliæ idem habeant. Sed non omnes delectationes, seu voluptates, quæ exercentur à voluntate habent, quod sint moraliter bonæ, vt apparet in voluptate, quæ habetur de quacunque iniustitia commissa. Ergò vniversaliter loquendo, omnes voluptates, quæ exercentur à voluntate, debent esse malæ moraliter.

DECIMO Quinto arguitur, id, quod impedit honestam, & virtuosam operationem, ne vltra progrediatur, aut extendatur; ex se ostendit esse vitiosam, & moraliter pravam. Sed voluptas spiritualis pertinens ad voluntatem, ex se habet impedire, & derinere honestam, & virtuosam operationem, ne vltra progrediatur, aut extendatur. Ergò voluptas spiritualis pertinens ad voluntatem, per se, & vniversaliter habet, quod sit moraliter mala. Maior apparet certa, & minorem probo; terminus terminans quanlibet operationem, aut aliam quancunque rem impedit, quod talis operatio, aut res vltra progrediatur, aut extendatur; quià alias non esset terminus proprie terminans talem rem. Sed delectatio spiritualis attinens ad voluntarem habet terminare operationes virtuosas attinentes ad eandem lineam spiritualem; ob quod docet Aristoteles in libro decimo sequenti, capite tertio, & quarto quod generaliter loquendo; delectatio perficit operationem; hoc est; terminat illam. Ergò voluptas spiritualis pertinens ad voluntatem, ex se habet impedire, & detinere operationes virtuosas eiusdem lineæ spiritualis; ne vltra progrediantur, & extendantur. Et sic talis voluptas, ex se, & vniversaliter habet esse vitiosum; & quod sit moraliter mala.

DECIMO Sexto arguitur, & præcedens argumentum aliqualiter confirmatur. Omne id, quod ex se, & per se, secundum suum proprium esse, & rationẽ fundat, & ostendit contrarietatem cum operationibus virtuosis; videtur habere rationem vitij, seu esse vitiosum, & moraliter pravum. Sed delectatio spiritualis pertinens ad voluntatem, ex se, & secundum proprium esse, & rationem fundat, & ostendit contrarietatem cum operationibus virtuosis attinentibus ad eandem lineam spiritualem. Ergò dicta delectatio, ex se habet, quod sit mala moraliter. Maior est certa, & minorem probo: operationes enim virtuosę in quacunque linea; ex eo quod operationes sunt habent rationem motus tendentis ad obiectum, seu operantis in materia correspondente virtuti, cuius sunt tales operationes; & voluptas, seu delectatio spiritualis habet rationem quietis; cum delectatio consistat in quiete quadam, quæ habetur de bono possesso. Sed motus, & quies inter se contrariantur. Ergò delectatio spiritualis pertinens ad voluntatem, ex se, & secundum proprium esse, & rationem fundat, & ostendit contrarietatem cum operationibus virtuosis attinentibus ad ipsam lineam spiritualem. Et sic dicta delectatio ex se, & vniversaliter habet, quod sit mala moraliter.

DECIMO Septimo arguitur contra tertiam conclusionem ad probandum, quod omnis delectatio sensualis sit moraliter bona. Omnis actus humanus per se versans circa obiectum bonum moraliter; habet etiam, quod sit moraliter bonus. Sed omnis voluptas, seu delectatio humana corporea, seu sensitiva, per se versatur circà obiectum bonum. Ergò omnis voluptas corporea, seu delectatio sensualis habet, quod sit bona moraliter. Cætera constant, & minorem probo; bonum humanum, seu morale attinens propriè ad lineam moralem dividitur in bonum honestum, vtile, & delectabile; ita vt bonũ delectabile habeat etiã rationẽ boni intrà genus moris; sed omnis voluptas corporea, seu delectatio sensualis, per se versatur tanquàm circâ legitimum, & proprium obiectum

cir-

circà bonum delectabile. Ergò omnis humana voluptas sensualis per se versatur circa obiectum moralitèr bonum; ac per consequens, omnes huius modi voluptates sunt bonæ moralitèr.

DECIMO Octavo arguitur, ratio boni absolutè saluatur, & verificatur de omni delectatione sensuali. Ergò omnis delectatio sensualis habet, quod sit absolutè bona. Antecedens probo: ratio boni stat in hoc, quod sit per se appetibile; vnde illud est absolutè, & perfectissimè bonum, quod propter se ipsum, seu ratione sui, & non gratia alterius appetitur. Sed hoc salvatur in quacunque delectatione corporea; nam omnis delectatio ex eo quod delectatio est, propter se ipsam, & non ratione alicuius alterius habet appeti, vt docet Philosophus in superiori libro primo capite 6. & 7. & in libro decimo sequenti capite 2. Ergò ratio boni absolutè saluatur in quacunque voluptate corporali. Et sic omnis huiusmodi delectatio sensibilis debet esse bona moralitèr.

DECIMO Nono arguitur, & præcedens argumentum cõfirmatur ex doctrina, quam tradit Aristoteles in superiori libro primo capite 1. dum explicans rationem propriam boni, inquit, quod bonum est quod; omnia appetunt. Sed hoc reperitur in omnibus delectationibus sensualibus, nam delectationes sensuales ex se, & secundùm propriam rationem habent; quod omnes illas appetant; pueri, iuvenes, senes, prudentes, & imprudentes; & adhuc ipsæ belluæ appetunt, quærunt, & prosequuntur huiusmodi delectationes. Ergò tales delectationes continent in se, & ex propria specie bonitatem: & sic debent esse obsolutè bonæ & cum sint bonæ absolutè; etiam moralitèr debent participare talem bonitatem.

VIGESIMO Arguitur: bonum, & ens conuertuntur; ita vt omne ens sit bonum; & eo modo, quo quæcunque res habet esse ens, habeat etiam, quod sit bona. Sed omnes voluptates corporeæ, seu delectationes sensibiles habẽt esse morale seu quod sint entia humana, seu moralia. Ergò debent habere bonitatem moralẽ, sed omne id, quod participat bonitatem moralem, est bonum morale, seu moralitèr. Ergò omnes delectationes sensuales sunt moralitèr bonæ.

VIGESIMO Primo arguitur contrà vltimam conclusionem ad probandum, quod omnis voluntas spiritualis sit bona; si in linea spirituali inter gaudia seu delectationes attinentes ad voluntatem daretur aliqua voluptas, seu delectatio, quæ non esset bona; maximè illa, quæ versatur circà malum. Sed in delectationibus spiritualibus, quæ exercentur à voluntate; reperitur, quod adhuc illæ, quæ versantur circà malum, seu exercentur, circà malam materiam, sint bonæ secundum moralem considerationem. Ergò vniversalitèr loquendo, omnis delectatio spiritualis attinens ad voluntatem habet, quod sit moralitèr bona. Maior videtur certa; & minorem sic ostendo; gaudium, quod habetur de pœnitentia, quæ exercetur pro culpis commissis, respicit malum obiectum; nempe pœccata, quæ per pœnitentiam detestantur, & odio habentur: & tamen tale gaudium de detestatione pœccatorum est honesta voluptas, & delectatio rectissima in consideratione morali; vt colligitur manifestè ex doctrina, quam tradit divus Augustinus lib. de vera, & falsa pœnitentia capite 13, dum dicit; *semper* pœnitens doleat, & de dolore gaudeat. Ergo in linea spirituali reperitur, quod inter delectationes, quæ exercentur à voluntate, adhuc illæ, quæ versantur circà malam materiam, seu respiciunt pravum obiectum, sint moralitèr bonæ. Ac per consequens, id ipsum conuenit omnibus.

DENIQVE Arguitur; bonum, & perfectum coincidunt, ita vt intantùm aliquid habeat esse bonum, in quantum est perfectum, & eo ipso, quod aliquid est perfectum; habet etiam, quod sit bonum. Sed omnis delectatio spiritualis pertinens ad voluntatem habet esse perfectum intrà lineam humanam, seu moralem. Ergo etiam habet, quod sit bona moralitèr. Cœtera patent, & minorem probo; id, quod est ratio perficiendi alia intrà aliquam determinatam lineã, etiam debet continere in se perfectionem, seu habere esse perfectum; siquidem propter quod vnumquodque tale, & illud magis, & nihil potest dare, aut præstare, quod in se non continet. Sed delectatio spiritualis ex se, & secundum propriam rationem habet; quod sit ratio perficiendi operationes humanas attinẽtes ad ipsam lineam spiritualem, vt docet Aristoteles in libro decimo sequenti capite 4. Ergò omnis delectatio spiritualis pertinens ad voluntatem, habet esse perfectum intrà lineam moralem, & sic etiam habet, quod sit bona moralitèr.

RES-

RESPONDETVR Ad primum argumentum concedendo maiorem, & negando minorem; vel claritatis gratia, illam distinguendo, sed delectatio sensualis per se habet corrumpere prudentiam, & impedire vsum rationis, distinguo minorem: delectatio sensualis vehemens, aut excessiva in comparatione ad regulas ipsius prudentiæ, aut rationis; omitto minorem. Omnis delectatio corporea, aut sensualis absolutè, & generalitèr loquendo, nego minorem, & consequentiam. Nec contra hoc facit doctrina adducta ex divo Dionisio; quia quando in dicto capite 4. de divinis nominibus asserit absolute; quod delectationes corporeæ, seu sensuales impediũt vsum rationis, & corrumpunt prudentiam, loquitur de delectationibus excessivis, & vehementibus, non autem generalissimè de omni delectatione illius generis, vt interpretatur D. Thomas.

AD Secundum argumentum respõdetur ex eadem doctrina: admissa maiori, distinguendo minorem. Sed delectatio sensualis aufert vsum intellectus, distinguo minorem: delectatio sensualis excessiva, & inordinata, concedo minorem. Delectatio sensualis, generalitèr loquendo de omni huiusmodi delectatione, nego minorem, & consequentiam. Vndè Angelicus Magister agens de hac materia 1. 2. quæstione 34. articulo 1. in solutione ad primum argumẽtum, inquit. *Quod delectationes, quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cuius modi sunt delectationes corporales, quæ quidem rationis vsum impediunt, sicut supra dictum est. Et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo, quod repugnat rationi. Et ex hoc habet delectatio, quod sit moraliter mala, vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamuis sit in eo, quod conuenit rationi: tamẽ impedit rationis vsum propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur vsus rationis moraliter est malus, si sit secundum rationem, nam & ipsa ratio hoc habet, vt quandoque rationis vsus intercipiatur. Dicimus tamen, quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, & si non habeat malitiam moralem; quia non est peccatum mortale, nec veniale; prouenit tamen ex quadam morali malitia, scilicèt ex peccato primi parentis, Nam hoc in statu innocentiæ non erat; vt patet ex his, quæ in primo dicta sunt.*

AD Tertium argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed homines studiosi, quatenus tales, seu provt virtuosi sunt, fugiunt omnes delectationes corporeas, distingo minorem; omnes delectationes corporeas vehementes, aut quomodocunque habentes deviationem à recta ratione, seu à regulis prudentiæ, concedo minorem. Omnes delectationes corporeas, absolutè loquendo, & sine aliqua exceptione, nego minorem, & consequentiã. Quià homo studiosus, seu virtuosus, quicunque sit: dummodò verè studiosus sit, debet esse temperatus, & ad hoc vt sit temperatus, debet media via incedere inter intemperantiam, & insensibilitatem, & si omnes delectationes sensuales, aut sensibiles fugeret, & reijceret; incideret in insensibilitatem, cuius est propriũ talem effectum causare. Vndè ad homines studiosos, prout tales, pertinet, non fugere omnes delectationes sensibiles: sed solùm illas, quæ transgrediuntur modum, aut regulas rectæ rationis: admittendo, & prosequendo alias: & sic iam dãtur aliquæ delectationes sensuales, quæ à viris virtuosis possunt prosequi, & quæ sunt bonæ intrà lineam, aut considerationem moralem.

AD Quartum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem, & ad probationem adductam ex Seneca, dicente, voluptatem vitium esse; dico, vel esse intelligendum, & interpretandũ de voluptate excessiva, & inordinata, qualis est voluptas sensualis attinens ad incontinentes, & intemperatos; vel quod si locutus est vniversalitèr, & sine vlla exceptione de voluptate sensuali; vt aliqui dicunt; tunc non est multum curandum de eius doctrina, & authoritate: quià id dixit sequens opinionem Stoicorum, contrà Aristotelem, & veram doctrinam omnium peripateticorum, & sic ex tali doctrina nihil suadetur contrà propositam conclusionem.

AD Quintum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & distinguendo minorem, Sed homines virtuosi, quatenus tales, & alij carentes virtutibus, vt pueri, quærunt, & prosequuntur delectationes sensuales, distinguo minorem; delectationes sensuales inordinatas, aut habentes dissonantiam ad rectam rationem, concedo minorem. Delectationes sensuales habentes conformitatem cum ipsa recta ratione, nego minorem,

norem, & consequentiam. Vndè Angelicus Magister, loco vbi proximè in solutione ad secundum argumentum dicit: *Quod autem pueri, & bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas vniuersaliter esse malas; quia in eis est naturalis appetitus à Deo. Qui appetitus mouetur in id, quod est ei conueniens.*

AD Sextum argumentum respondetur, omissa maiori, negando minorem: aut claritatis gratia, illam distinguendo; sed delectationes sensuales intra lineam moralem non sunt bonæ, distinguo minorem: omnes tales delectationes, concedo minorem. Aliquæ pertinentes ad dictam lineam, nego minorem, & consequentiam. Et ad probationem minoris adiunctam respondetur, admissa maiori, negando minorem. Quia imprimis ad hoc vt aliquæ operationes humanæ habeant, quod sint moraliter bonæ, non est necessarium, quod circà illas debeat assignari aliqua determinata ars, aut aliqua alia specialis virtus moralis; sed satis est, quod subdantur prudentiæ, & conformiter ad ipsam, & eius regulas exerceantur. Et cum hoc saluetur in aliquibus determinatis delectationibus sensitivis: consequens est, quod ad minus aliquæ earum sunt moraliter bonæ. Præter quàm quod dantur aliquæ artes dirigentes delectationes aliquas sensitivas; vt docet Aristoteles in hoc præsenti capite: vt sunt ars coquinaria, & vnguentaria. Et D. Thomas vbi proximè ad tertium, dicit. *Quod non omnis boni est ars, sed externorum factibilium. Circà operationes autem, & passiones, quæ sunt in nobis, magis est prudentia, & virtus, quàm ars. Et tamen aliqua ars est factiua delectationis scilicet pulmentaria, & pimentaria, vt dicitur in septimo Æthicorum.*

AD Septimum argumentum respondetur, omissa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod ibi non loquitur Seneca generaliter de omni delectatione sensuali; sed solum de illis, quæ exercentur cum scandalo, & ostendendo malum exemplum; quia solùm de illis potest in rigore, & cum proprietate verificari, quod afferant, aut inferant infamiam. Vel potest dici, quod loquitur de omnibus delectationibus sensualibus inordinatis, & vitiosis, & de illis dicit, quod sunt infames, idest, inhonestæ, aut vitiosæ, seu pravæ. Sed hoc non tollit, quod intra ipsam lineam sensitivam dentur plures delectationes, non solum non inducentes infamiam; sed quæ sint valdè ordinatæ, honestæ, & virtuosæ, & valdè bonæ. Et sic in dicta linea dantur aliquæ delectationes moraliter bonæ.

AD Octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: id, per quod assimilantur homines brutis, constituit eos ferinos, & bestiales, distinguo maiorem, si per illud assimilentur homines brutis quantum ad gradum specificum, seu differentialem ipsorum brutorum, concedo minorem. Si solùm assimilentur brutis secundum rationem genericam, attinentem ad ipsa bruta, nego maiorem. Sed per prosecutionem delectationum corporalium, seu sensualium assimilantur homines brutis, distinguo minorem: assimilantur quantum ad rationem genericam attinentem ad ipsa bruta, omitto minorem. Assimilantur quantum ad rationem specificam, seu differentialem: nego minorem, & consequentiam. Quia in hoc, quod est exercere operationes sensitivas, aut sensuales absolutè, & quomodocunque, solum datur assimilatio in hominibus cum brutis secundum id, quod pertinet ad rationem genericam animalis; & hoc non constituit vitium, aut manifestat esse vitiosum. Quod autē manifestè constituit vitium est, prosequi delectationes sensuales modo irrationali, seu per contrapositionem ad rationem, eo modo, quo assimilantur homines brutis quantum ad propriam rationem specificam ipsorum; sed cum hoc non sit semper, sed solum aliquando, solum convincitur, quod dentur aliquæ delectationes humanæ ex his, quæ pertinent ad lineam sensualem, malæ moraliter, non autem quod omnes sint vitiosæ, & pravæ.

AD Nonum argumentum respondetur, omissa maiori, distinguendo minorem; sed delectatio non mensuratur tempore, distinguo minorem: non mensuratur tempore, eo modo, quo mensurantur aliæ operationes habentes propriè, & rigorosè rationem motus, fundantis successionem, & specialem modum correspondentiæ ad ipsum tempus, concedo minorem. Non mensuratur cum tempore ad modum, quo mensurātur, aut in illo existunt res permanentes, quæ intra ipsum tempus generantur, & corrumpuntur, nego minorem, & consequentiam. Quia cum delectatio ad

differentiam aliarum passionum, seu operationum humanarum, non habeat quod sit motus, ostendens successionem; sed consistat inquiete, & possessione boni desiderati, ita vt habeat modum rerum permanentium; ideò quandò Aristoteles, & Divus Thomas docent, quod delectatio non est in tempore, sensus eorum est: quod est in tempore per modum motus successivi, & propriè dicti, non verò per modum rerum permanentium. Vndè Angelicus Magister in loco relato in argumento, solutione ad primum; inquit: *Quod sicut dicitur in tertio de anima, motus dupliciter dicitur: Vno modo, qui est actus imperfecti; scilicet existentis in potentia, in quantum huiusmodi, & talis motus est successivus, & in tempore, alius autem motus est actus perfecti; id est, existentis in actu: sicut intelligere, sentire, & velle, & huiusmodi, & etiam delectari; & huiusmodi motus non est successivus, nec posse esse in tempore.*

AD Decimum argumentum respondetur: distinguendo minorem: omnis bonitas moralis desumitur à ratione, distinguo; ita vt debeat consistere præcisè in ipsa ratione, aut supponere rationem, tanquàm materiam, aut fundamentum suprà quod cadat, nego maiorem. Desumitur à ratione, tanquàm à regula, seu mensura, qua debet omnis bonitas moralis commensurari; aut adæquari: concedo maiorem. Sed delectatio sensualis nõ pertinet ad rationem: distinguo minorem: non pertinet ad rationem entitativè, ita vt ipsa delectatio sensualis sit aliquid rationis, concedo minorem. Non pertinet ad rationem commensurativè, ita vt se habeat, tanquam materia regulanda, & mensuranda per rationem, nego minorem, & consequentiam. Quià bonitas moralis etiam si necessario depẽdeat à ratione, non dependet ab illa præcisè tanquam à materia, in qua debeat subiectari, sed principaliter dependet ab illa, tanquàm à regula, & mensura: & cum delectationes sensuales hoc modo dependeant à recta ratione, & aliquæ earum ipsi rectæ rationi adæquentur; consequens est, quod aliquæ etiam sunt moraliter bonæ.

AD Vndecimum argumentum respondetur; concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem distingo maiorem: omnis passio humana dicitur morbus, & perturbatio animæ; distinguo: omnis passio animæ inordinata, seu vehemens, & ostendens dissonantiam, concedo maiorem. Omnis passio animæ generaliter, & absolutè loquendo, nego maiorem, & omissa minori, distinguo consequens. Ergo omnis delectatio sensualis habet, quod sit morbus, & perturbatio animæ; distinguo, quando tales delectationes sunt vehementes seu inordinatæ, fundantes dissonantiam, seu contrarietatem ad rectam rationem, concedo consequentiam. Quando delectationes sensuales sunt moderatæ, & attẽperatæ, habentes commensurationem & adæquationem ad rectam rationem, nego consequentiam. Et sic aliquæ dantur, quæ cum recta ratione conformantur; & quæ sunt bonæ moraliter.

AD Duodecimum argumentum respondetur, omissa prima maiori, negando minorem; & ad probationem, concessa maiori, nego minorem. Quia quãdo passionibus attribuitur; quod inducant ad peccandum, seu adducant ad peccatum, & eas vocat Apostolus passiones peccatorum; sermo est de passionibus vehementibus, seu excessivis, & quæ respectu rationis fundant & habẽt contrarietatem; non quidem est sermo absolutus, & generalis de omnibus passionibus. Quare ex argumento solum convincitur, quod dentur aliqui humani affectus, seu passiones pravæ, non autem quod omnes debeant esse moraliter malæ, & idem currit in delectationibus.

AD Decimum tertium argumentum respondetur, distinguẽdo maiorem: omne id, quod intrà genus moris contrariatur bono, debet esse malum: distingo maiorem. Si contrarietur bono directè & secundũ propriam rationem specificã cõcedo maiorẽ. Si contrarietur bono, secundum aliquam denominationem, aut rationem genericam, & remotissimam præcisè, nego maiorem. Sed omnis delectatio spiritualis attinens ad voluntatẽ contrariatur bono, distinguo minorem, quasi denominativè, aut secundum aliquam rationem remotissimam, omitto minorem. Contrariatur bono secundum propriam rationem specificam, & contrarietate directa, nego minorem. Quia illa oppositio, ipsam omnis delectatio, seu omne gaudium spirituale, inquantum tale gaudium est, habet cum omni tristitia, solum est oppositio, seu contrarietas remota, & denominativa, non impediens, quod detur aliquod gaudium bonum, & aliquis dolor, aut tristitia bona, attinentia ad lineam spiritualem: immo potius id ipsum manifestè docetur

in

in doctrina Divi Augustini proposita in argumento vigesimo primo.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, negando maiorem. Quia etiam si omnes delectationes spirituales conveniant in ratione generica delectationum, seu voluptatum spiritualium; habent tamen rationes differentiales diversas, ratione quarum possunt participare, & participant, quod aliæ habeant conformitatem ad rectam rationem, & sint bonæ; aliæ verò non habeant talem conformitatem, & sint pravæ. Et sic convenientia, quam fundant, & habent in propria ratione generica, non impedit, quod intra lineam delectationum spiritualium attinentium ad voluntatem dentur aliquæ, quæ sint bonæ, & aliquæ, quæ sint moraliter malæ.

AD Decimum quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; id, quod impedit honestam, & virtuosam operationem, ne vltra progrediatur, & extendatur, videtur habere esse vitiosum, & malum moraliter; distinguo maiorem: id, quod impedit per modum contrarij restringentis, aut debilitantis virtutem, concedo maiorem. Id quod impedit per modum termini complentis, & perficientis, nego maiorem. Sed voluptas spiritualis impedit operationem virtuosam, ne vltra progrediatur, & extendatur, distinguo minorem; per modum termini, quasi complentis, & perficientis ipsam operationem virtuosam, concedo minorem. Per modum contrarij restringentis, aut debilitantis esse virtuosum eiusdem operationis, nego minorem, & consequentiam. Quia delectatio spiritualis etiã si inquãtum terminat, & perficit operationem virtuosam, videatur impedire eius progressum; tamen non tam impedit, quàm perficit, ostendendo conformitatem cum ea. Et sic talis terminatio non obstat ad hoc, vt sicut operatio virtuosa, de qua habetur voluptas, est bona, etiam ipsa volupras spiritualis sit moraliter bona.

AD Decimum sextum argumentum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem; imprimis potest negari maior, conformiter ad doctrinam Angelici Magistri superius addoctam in solutione ad nonum argumentum. Nàm operationes virtuosæ propriè exercentur per potentias humanas; & actus talium potentiarum asserit Angelicus Magister, quod non sunt rigorosè, & propriè motus. Et sic ex eo quod voluptas sit quies, non ostendit contrarietatem cum operationibus virtuosis ex eo quod tales operationes sint motus. Secundo admissa maiori, nego minorem. Quia motus, & quies inter se non contrariantur; immò potiùs conformantur, ita vt motus per se ordinetur ad quietem; vt apparet in motu deorsum, quo corpus grave movetur ad proprium centrum; & in motu sursum, quo moventur corpora levia ad propria loca; qui motus per se ordinantur ad quietem, tanquàm ad proprium terminum, quod non habet vnum contrarium respectu alterius. Et sic quamvis operationes virtuosæ sint motus, & voluptas spiritualis sit quies; non convincitur, quod inter se habeant contrarietatem, nec aufertur, quod aliquæ ex dictis voluptatibus sint bonæ, & optimæ.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem, & ad probationem, omissa maiori, & minori, nego consequentiam. Quia etiam si ratio boni moralis possit reperiri non solùm in bono honesto, sed etiam in bono vtili, & delectabili; tamen non semper reperitur, quod bonum delectabile, & vtile habeant bonitatem moralem; nàm cum bonitas moralis desumatur per ordinem ad rationem; ita vt solum illud habeat esse bonum intra genus moris, quod conformatur cum recta ratione, & plura bona vtilia, & delectabilia habeant non quidem conformitatem, sed positivam dissonantiam, & contrarietatem ad rectam rationem, ideò non omnia dicta bona habent, quod sint bona moraliter; sed sæpissimè sunt mala moraliter; & idem habent delectationes versantes circà ea.

AD Decimum octavum argumentum respondetur; quod in omni delectatione sensuali salvatur ratio boni absolutè; hoc est, præscindendo à conformitate cum recta ratione; & cum de ratione boni moralis sit, quod habeat conformitatem cum recta ratione; inde est, quod ex tali bonitate, & appetibilitate propter se ipsam, quæ datur in omni delectatione sensuali, non suadetur, quod omnis huiusmodi delectatio debeat esse moraliter bona. Et sic Angelicus Magister 1. 2. quæstione 34. art. 2.

ad

ad ſecundum, dicit: *Quod ideò delectatio non quæritur propter aliud, quia eſt quies in fine, finem autem contingit eſſe bonum, & malum, quamuis nunquam ſit finis, niſi ſecundum quod eſt bonum. Quoad hoc; ita etiam eſt de delectatione.*

AD Decimum nonum argumentum reſpondetur; quod ex eo, quod omnes appetant delectationem; ſequitur quod delectatio ſit bona vtcunque; non autem bonitate exprimente, aut habente conformitatem cũ recta ratione ſimul exigitur ad bonitatem moralem; & ſic non ſuadetur, quod omnis delectatio ſenſualis ſit bona moraliter.

AD Vigeſimum argumentum reſpondetur; omiſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed omnes voluptates corporeæ habent eſſe morale, diſtinguo minorem, habent eſſe morale defectuoſum, ſeu deficiens à menſura moralitatis, & ab adæquatione cum recta ratione, concedo minorem. Habent eſſe morale integrum completum, & perfectum, per adęquationem ad menſuram rectæ rationis, nego minorem, & conſequentiam. Quia ad bonitatem moralem neceſſario exigitur entitas moralis completa habens dictam correſpondentiam ad rectam rationem; & cum hoc non ſalvetur in omni delectatione corporea; ideò non omnis delectatio corporea habet, quod ſit bona moraliter.

AD Vigeſimum primum argumentum reſpondetur, omiſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem nego maiorem. Gaudium enim, quod habetur de deteſtatione peccatorum, quæ efficitur per pœnitentiam, non reſpicit pro legitimo obiecto ipſa peccata complacendo in eis; ſed deteſtationem ipſam peccatorum; quæ cum ſit conformis rectæ rationi; habeat etiam, quod ſit moraliter bona: & ſic ſolum habent rationem bonæ delectationis in volũtate illæ, quæ verſantur circâ bonum obiectum; non autem omnes generaliter, ſeu abſolutè loquendo.

AD Vltimum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico: quod cum bonitas moralis abſolutè loquendo deſumatur ex conformitate ad rectam rationem; ad hoc vt aliquid quomodocunque habeat eſſe moraliter bonum; debet neceſſario habere dictam conformitatem. Et cum plures voluptates attinentes ad voluptatem quantùnvis terminent, compleant, & quaſi perficiant ſuo modo ſpeciali illas operationes, circà quas verſantur; tamen, non habeant conformitatem cum recta ratione; ſed potius poſitivam diſſonantiam, & contrarietatem ad illam; inde eſt, quod tales delectationes ſunt pravæ ſine eo quod poſsit; generaliter verificari de omnibus, quod ſint moraliter bonæ.

CAPVT DECIMVM TERTIVM.

DE VOLVPTATVM SPECIEBVS.

LITTERA TEXTVS.



TQVI Malum, & ipsum dolorem esse, ac fugiendum concludit. Alius aliqua ex parte; ex eo quia affert impedimentum. At contrarium fugiendo, quo fugiendum quid est, atque malum, est bonum. Igitur Voluptatem bonum quid esse, necesse est. Eo namque modo, quo Speusippus soluebat, non conuenit solutio. Vt minori maius, & æquali Voluptatem contrarium esse. Non enim sub malo Voluptatem ipsam, vt speciem dixerit sub genere collocari. At verò nihil prohibet Voluptatem aliquam optimam esse, si nonnullæ Voluptates sunt prauæ. Quemadmodum, & scientiam aliquam, si sunt nonnullæ scientiæ prauæ: quin potius fortitam, & necesse est, expetibilem esse aliquam summe. Si sunt vniuscuiusque habitus operationes sinè

m vacuus
t summum
id ipsum
m cum fœ-
ir. At fœ-
& externis,
uetur, &
hil profecto
Ideo quibus-
ta. Nam &
st prosperitas
elluas, homi-
m.

videtur, nec
; fortasse au-
d eandem. Om-
sibi nomen hoc
es; solas igitur
ratio sit bonum;
pus, si non bonum
seque malum est,
studiosi ipsius vita

EX-

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ, TEXTVS.

PROPOSITIS, Et reiectis in duobus præcedentibus capitibus, opinionibus, & fundamentis antiquorum Philosophorum circa voluptatem in hoc præsenti capite decimo tertio videtur Aristoteles suã mentem, & sententiam declarare circa materiam propositam. Et tria principaliter facit. Primo statuit conclusionem, in qua asserit, quod in materia delectationum dantur aliquæ, quæ sunt bonæ: & eandem conclusionem probat. Secundo statuit aliam conclusionem asserentem dari aliquam delectationem, quæ non solum sit bona, verum etiam optima. Tertio tandem deducit aliqua in convenientia, quibus prædictas conclusiones confirmat, seu ab inconvenienti iterum eas suader, & convincit. Et hæc de littera textus in summa.

PRIMA PARS.

IN Prima parte incipit Aristoteles, dicens: *Atqui malum, & ipsum dolorem esse, ac fugiendum conceditur. Alius aliqua ex parte; ex eo quià affert impedimentum. At contrarium fugiendo, quo fugiendum est quid, atque malum, est bonum. Igitur Voluptatem bonum quid esse, necesse est. Eo namque modo, quo Speusippus solucbat, non convenit solutio. Vt minori malus, & æquali Voluptatem contrarium esse. Non enim sub malo Voluptatem ipsam, vt speciem dixerit sub genere collocari.*

IN Hac prima parte statuit Philosophus hanc conclusionem. Intra lineam voluptatum, seu delectationum datur aliqua delectatio, quæ est bona. Et propositam conclusionem probat hoc ratiocinio. Quod contrariatur malo, est bonum. Sed delectatio contrariatur malo. Ergò delectatio est bona. Maior pro nunc suadetur exemplo virtutum, & vitiorum: quià quælibet virtus, ex eo quod contrariatur vitijs, quæ sunt de genere malorum est bona. Ergò à simili id, quod ex se habet contrariari malo, est bonum. Et minorem probat sic: delectatio, per se contrariatur dolori. Sed dolor est quoddam malum, & fugiendum. Ergò delectatio contrariatur malo. Et sic delectatio est bona.

SED Huic rationi Aristotelis respondebant Stoici contrariam sententiam tenentes, & inter eos refert Philosophus, Speusippum cognatũ, & successorem Platonis, neporem cuiusdam sororis eius: dicentem delectationem contrariari dolori; non tanquam medium extremo, seu extremis, aut eo modo, quo contrariatur virtus vitijs, sed tanquàm extremum extremo, eo modo, quo vitia fundant inter se contrarietatem. Et hoc non aufert, quod licet dolor sit malus, & fugiendus; similiter delectatio sit etiam mala, & fugienda. Nam timor, seu timiditas contrariatur audatiæ, & vtrunque extremam est malum. Et in materia temperantiæ insensibilitas contrariatur intemperantiæ, & ambæ sunt pravæ; & prodigalitas avaritiæ, & sic in cæteris materijs virtutum moralium; ea, quæ tanquàm extrema opponuntur: omnia sunt mala. Ideoque ex allata ratione Aristotelis nullo modo convincitur, delectationem esse bonam; ex eo videlicet quod contrariatur dolori, qui est malus.

SED Contra hanc dissolutionem Speusippi insurgit Philosophus his verbis. *Non enim sub malo Voluptatem ipsam, vt speciem dixerit sub genere collocari.* Quod est dicere; si voluptas contrariaretur dolori, tanquam extremum extremo; sequæretur, voluptatem esse malum simpliciter, & sub tali genere malorum collocari. Sed hoc apud Platonicos non admittitur. Ergò neque admittendum est, quod delectatio contrarietur dolori, eo modo, quo contrariatur extremum cum extremo, vt dicit Speusippus, sed tanquàm medium cum extremo. Consequentia est legitima: & minor continet ipsam sententiam Platonicorum, contra quos disputat Aristoteles. Et sequælam sic ostendo, id, quod nihil participat de bono, est simpliciter malum; sicut in materia virtutum, id, quod nihil participat de virtute, est simpliciter vitiosum. Sed eo ipso quod delectatio se habeat tanquam extremum, & vt extremum contrarietur dolori; nihil habet de bonitate; siquidem in rebus, seu materijs moralibus bonitas, quæ pertinet ad hoc genus, seu ad hanc lineam, consistit in medio; & extremum, vt tale extre-

mum eſt, nihil habet de medio. Ergò ex eo, quod voluptas contrarietur dolori, tãquam extremum, *ſeu vt æquale æquali, aut minori maius*. Ideſt, vt extremum per defectum extremo per exceſſum, vt dicit Ariſtoteles in textu; ſequæretur, voluptatem eſſe malum ſimpliciter, & ſub tali genere collocari. Et cum hoc non admittant Platonici; admittere debent, quod voluptates, & dolor opponantur, tanquàm medium, & extremum, & quod voluptas ſit bona.

DEINDE Quia omne extremum dicitur tale per ordinem ad aliquod medium. Ergò ſi voluptas ſe haberet tanquam extremum contrarium dolori; deberet dari aliquod medium, per ordinem ad quod declararentur hæc extrema, vt apparet exemplo, & exemplis diſcurrendo inductivè per omnes materias morales; & per extrema, quæ in illis reperiuntur; ſi enim in materia terribilium dantur timiditas, & audatia tanquam extrema contraria; datur etiam medium fortitudinis, reſpectu cuius aſſignatur, & declaratur exceſſus, & defectus prædictorum extremorum. Et ſimiliter ſi in materia delectationum datur extremum defectuoſum, qualis eſt inſenſibilitas. Et extremum excedens, qualis eſt intemperantia. etiam datur medium, in quo conſiſtit virtus temperantiæ, in ordine ad quod medium extrema regulantur, & manifeſtantur. Et ſic per inductionem reperitur in cæteris materijs reliquarum virtutum moralium. Sed inter delectationem, & dolorem non datur aliquod medium, reſpectu cuius delectatio, & dolor habeant eſſe, & dicantur extrema. Ergò delectatio, & dolor ſi inter ſe comparentur, non poſſunt contrariari tanquam extrema, ſed tanquam medium, & extremum.

SED Dices: verum eſſe, quod in moralibus omne extremum debet dici per ordinem ad aliquod medium; & quod vt voluptas, & dolor ſe habeant vt contraria pure extrema, debent habere medium, ſed tale medium dari, quod eſt vacuitas voluptatis, & doloris, ſeu indolẽtia. Quia inter habere voluptatem, & habere dolorem, datur medium, quod eſt neutrum habere; hoc eſt habere indolentiam, ſeu vacuitatem doloris, & delectationis. Et præter quam quod tale medium datur, etiã habet; quod ſit virtuoſum: ex eo quod eſt bonum talis conditionis, quod prudẽs quatenus prudens eſt, illud proſequitur. Vt videtur traditũ, & expreſsè aſſertũ ab Ariſtotele in vltima parte duodecimi capitis præcedentis; dum dicit. *Nam cum voluptates, vt dictum eſt, aliæ ſint abſolutè bonæ; aliæ non bonæ, tales voluptates; tam pueri; quam belluæ perſequuntur; & harum indolentiam prudens; quas cupiditas comitatur, & dolor.*

SED Contra hoc ſic inſurgo. Medium, quod habet talem rationem inter extrema poſsitiva, debet eſſe ens poſsitivum; quia medium debet communicare cum extremis, & participare aliquid de illis. Sed vacuitas, ſeu indolentia non explicant aliquam entitatem poſsitivã, ſed præciſsè dicunt non habere; hoc eſt, negationem doloris, & carentiam voluptatis. Ergò inter voluptatem, & dolorem non rectè aſsignatur, nec debet admitti pro medio vacuitas delectationis, & indolentia.

DEINDE Si daretur tale medium, eſſet ſtudioſum, ſeu virtuoſum. Sed ratio virtutis non poteſt ſalvari in tali medio. Ergò nec poteſt dari, ſeu admitti. Maiorem oſtendo exemplo omnium virtutum moralium; quæ ex eo quod in linea morali habent rationem medij inter duo extrema vitioſa, habent etiam rationẽ virtutis. Ergò ſi vacuitas delectationis, & indolentia haberent rationẽ medij reſpectu delectationis, & doloris, quæ ſunt extrema vitioſa: tale medium habebit rationẽ virtutis. Et minorem probo; ſi tale mediũ indolẽtiæ eſſet virtuoſum, ſeu haberet rationẽ virtutis: maximè vel tanquam actus, vel tanquam habitus. Sed non tanquam actus; quia vacuitas delectationis, & indolentia non dicunt aliquam operationem, ſed potius ceſſationem ab operatione. Deinde non tanquam habitus: tum quia quilibet habitus eſt principiũ determinatum operationum alicuius deſignatæ ſpeciei. Sed vacuitas delectationis non videtur principium determinatũ aliquarum operationum deſignatæ ſpeciei. Ergò non poteſt habere rationem habitus virtuoſi. Tum quia de ratione intrinſeca, & eſſentiali habitus ad diſtinctionẽ diſpoſitionis, eſt, quod ſit qualitas difficilè movilis à ſubiecto. Sed vacuitas delectationis, & indolentia, non habent ab intrinſeco, quod ſint difficilè moviles à ſubiecto; ſed potius attendendo ad principia, & cauſas intrinſecas, habent, quod ſint facile ſeparabiles ab eo. Ergo non poſſunt habere rationem habitus virtuoſi. Tum denique quia omnis habitus: cum habeat rationem complementi, præſtantis facilitatem reſpectu actus primi ad operandũ imme-

immediatè, quod ſolum conuenit potentiæ; reſpicit pro ſubiecto aliquam determinatam potentiam: vt apparet percurrendo per inductionem omnes habitus. Sed reſpectu dictæ vacuitatis doloris, & delectationis non poteſt aſsignari pro ſubiecto aliqua potentia determinata. Ergo vacuitas voluptatis, & indolentia nõ habent rationem habitus: ac perconſequens, nec virtutis; & ſic non poſſunt cõſtituere medium, ſeu conſiſtere in medio exiſtente inter delectationem, & dolorem, tanquàm inter extrema.

Sed dices, prædictam vacuitatem delectationis, & indolentiam eſſe habitum medium exiſtentem, tanquàm in proprio ſubiecto in appetitu, ſeu potentia concupiſcibilis: eo modo, quo exiſtit temperantia. Et ſic iam datur potentia vbi reſideat, conſeruando rationem habitus virtuoſi.

Sed contra hoc eſt: tum quia cum delectatio ſit quies appetitus: & dolor ſit fuga circà malum præſens: & præter appetitum concupiſcibilem, dentur etiam appetitus irascibilis, & appetitus rationalis, qui poſſunt habere quietem in bono adepto, & exercente fugam de malo præſenti, & etiam carentiam prædictorum, poſſunt etiam habere vacuitatem delectationis, & doloris. Ergo talis vacuitas non poteſt eſſe tanquàm indeterminato ſubiecto in appetitu cocupiſcibili.

DEINDE Quià ſi talis habitus medius reſideret in tali potentia, deberet proprie verſari circà aliquam materiam legitime correſpondentem eidem potentiæ: vt apparet in alijs virtutibus exiſtentibus in huiuſmodi potentijs. Sed nõ datur, aut non eſt aſsignabilis aliqua determinata materia, circà quam talis habitus verſetur. Ergò non poteſt dari talis habitus virtuoſus exiſtens in potentia appetitiva concupiſcibili; & ſic vacuitas delectationis non poteſt conſiſtere in habitu, aut medio virtuoſo exiſtente inter delectationem, & dolorem.

Nec valet, ſi aliquis recurrat ad lineam diſpoſitionum, & dicat prædictam vacuitatem, ſeu indolentiam habentem rationem medij inter delectationem, & dolorem, nec eſſe habitum, nec eſſe actũ, ſeu operationem, ſed quandam propoſitionem virtuoſam exiſtentem inter prędicta extrema: ad eum modum, quo continentia, etiam ſi non ſit habitus ſtrictè ſumptus, nec nuda operatio, ſed diſpoſitio habet rationem medij reſpectu incõtinentiæ, & alterius malæ diſpoſitionis inſenſibilitatis; ita pariformitèr in dolentia eſt diſpoſitio media inter duo prædicta extrema vitioſa.

Sed contra hoc militant argumenta ſuperius facta: tum quià diſpoſitio media debet dicere, ſeu explicare qualitatẽ poſsitivam, ſed vacuitas voluntatis, ſeu indolentia non dicunt, ſeu non explicant entitatem poſsitivam, ſed carentiam, ſeu negationem. Ergò non poſſunt conſtituere medium, ſeu diſpoſitionem virtuoſam. Tum quià diſpoſitio virtuoſa in ordine ad operandum exigit pro ſubiecto determinato aliquam potentiam, ſicut habitus Sed repectu prædictæ vacuitatis, & doloris nõ eſt aſsignabilis aliqua determinata potentia, quæ ſit ſubiectum illius. Ergò non poteſt conſtituere diſpoſitionẽ virtuoſam conſiſtentem in medio, ſicut conſiſtit continentia. & conſequenter inter delectationem, & dolorem non eſt aſsignabile aliquod aliud medium, præter delectationem ipſam, quæ vt tale medium contrariatur dolori, tanquam extremo vitioſo: & ſic delectatio habet rationem boni.

SED Dices deinde, quod etiam ſi inter delectationem, & dolorem non detur medium habens rationem virtutis; tamen ex eo non infertur, quod voluptas debeat eſſe medium, & vt tale medium debeat fundare contrarietatem cum dolore. Quià optimè ſtat, quod aliqua extrema carentia medio inter ſe contrariẽtur, vt apparet in iuſtitia, & iniuſtitia: & in fide, & infidelitate; charitate, & odio. Et ſic nunquam ſuadetur, quod voluptas obtineat rationem medij, nec probatur, quod ſit bona,

SED Contra hoc ſic inſurgo. In primis, quià vbicunque in moralibus reperitur contrarietas: etiã reperitur, quod intra materiam, circà quam verſatur talis contrarietas, ſive detur vnum membrum, ſeu extremum malum; ſive dentur duo; tamen ſemper ſaluatur, quod detur vnum bonum, vt conſtabit in quacunque linea, ſi per eas diſcurratur. Ergo admiſſa, vt debet admitti oppoſitione inter delectationem, & dolorem, circà materiam, aut in materia, circà quam verſantur, debet dari, & aſsignari aliquod membrum, ſeu extremum bonum. Sed tale membrum, ſeu extremum bonum non poteſt eſſe dolor; quia perſe eſt malus. Deinde non aliquid poſsitivũ exiſtens inter delectationem, & dolorem, quià non datur tale medium. Ergò debet eſſe delectatio obtinens rationem boni.

DEINDE Quia etiam si in materia, circa quàm versantur dolor, & delectatio, non detur medium; & ideo delectatio non possit obtinere rationem medij respectu doloris; tamen hoc non tollit, sed potius determinat, quod voluptas sit bona. Ergò semper salvatur conclusio. Antecedens probo; nam ex eo quod inter fidem, & infidelitatem non datur medium, non aufertur, quod fides, quæ ipsi infidelitati contrariatur, sit bona, sed potius deficiente alio medio, determinatur, quod fides tanquam virtus perfectissima, & extremè distans, vt contraria illi vitio apponatur. Et similiter ex eo quod inter iustitiam, & iniustitiam non reperitur medium, & iustitia contrariatur iniustitiæ, quæ habet rationem vitij, iustitia est virtus, & de genere bonorum. Ergò etiam si in materia, circa quam versantur delectatio, & dòlor, non detur medium, sed dolor, & delectatio sint extrema; cum dolor, sit extremum malum, delectatio debet esse bona.

DEINDE Quia vt in expositione præsentis textus animadvertit Magister Iabellus; eo modo, quo se habet tẽperantia respectu insensibilitatis, & in tẽperãtiæ, se habet delectatio in tertristitiam, & intristitiam, seu inter hoc, quod est non tristari, & tristitiam. Sed temperantia respectu intemperantiæ, & insensibilitatis habet rationem medij, seu in medio consistit. Ergò etiam delectatio versans inter tristitiam, seu indolentiam, & dolorem debet consistere in medio, & tanquàm medium debet contrariari dolori.

SED Dices, quod extrema contraria, seu fundantia contrarietatem; ad distinctionem extremorum aliarum oppositionum debent esse extrema positiva: quià vt dicitur in post prædicamentis in capite de oppositis, contrarietas versatur inter ens, & ens: & cum intristitia, seu non tristitia non dicat extremum positivum, sed negativum, seu negationem; non videtur posse relinquere medium, seu fundare oppositionem contrariam, sicut in materia temperantiæ illam fundant insensibilitas, & intemperantia; relinquẽdo ipsam temperantiam, vt medium; quia illa sunt extrema positiva consistentia in habitibus positivis.

SED Contra hoc est; quia etiam si intristitia declaretur, seu explicetur per negationem, hoc non tollit, quod sit extremum positivum fundans contrarietatem, & relinquens medium: nam etiam insensibilitas, & intemperantia declarantur per terminos, qui potius dicunt, seu exprimunt negationem, quàm esse positivum. Et tamen hoc non aufert, quod insensibilitas, & intemperantia sint extrema, & habitus positivi. Ergò similiter quanvis intristitia declaretur per vocem sonantem, seu significantem non tristari, seu negationem; tamen hoc non aufert, quod dicat extremitatem positivam habentem rationem dispositionis extremæ, respectu delectationis tanquàm medij, & doloris, tanquam alterius extremi; ita vt delectatio in medio sit, seu in mediocritate consistat.

SED Dices iterum; quod medium debet participare de extremis; & delectatio, quæ est vera, & pura, seu perfecta delectatio, non participat aliquid de dolore, nec habet aliquam admixtionem ex illo, vt docet Aristoteles in capite præcedenti. Ergò delectatio non potest esse medium, aut consistere in medio respectu doloris, & intristitiæ.

SED Contra hoc est; quia participatio, quam debet habere medium de extremis, non est necessarium, quod sit participatio formalis; seu participatio secundum rationem formalem attinentem ad extrema; sed sufficit, quod sit secundum rationem materialem; ideſt, quod medium, & extrema conveniant in materia, circa quam versantur, vt apparet in omnibus vitijs, & virtutibus. Sed etiam si delectatio proprie, & simpliciter dicta nihil participet ex his, quæ formaliter pertinent ad dolorem, potest tamen materialiter convenire cum illo, versando circa eandem materiam. Ergò delectatio habet id, quod exigitur, ad hoc vt sit medium existens, inter dolorem, & indolentiam, seu intristitiam. Et sic tanquam medium contrariatur duobus dictis extremis. Sed eo ipso quod sit medium, habet quod sit bona. Ergò voluptati, seu delectationi convenit, quod sit bona.

ALIO Modo posset occurri argumento, seu probationi Aristotelis, negando delectationẽ contrariari dolori; quia ea, quæ contrariantur, non possunt esse simul: siquidem de ratione contrariorum est, quod ab eodem subiecto mutuo se se expellant. Sed delectatio, & dolor; simul compatiuntur in eodem homine nàm cum quis dolet de peccatis commissis, simul delectatur de pœnitentia, complacendo de illa. Ergò delectatio, & dolor nullam contrarietatem habent inter se.

SED

SED Contra hoc est: quià delectatio, & tristitia, sicut desumunt suam determinationem, & specificationem à termino, ita etiam desumunt conformitatem, & contrarietatem. Sed delectatio, & tristitia per se respiciunt terminos contrarios. Ergò delectatio, & dolor, seu tristitia, per se contrariantur. Maiorem sic declaro; delectatio, & tristitia sunt quidam motus, seu operationes potentiæ appetitivæ; delectatio quidem per modum prosecutionis: & tristitia per modum fugæ. Sed omnis motus cum habeat suum esse in ordine ad terminum ad quem, desumit suam specificationem, vnitatem, & contrarietatem à termino ad quem. Ergò idem obseruant delectatio, & dolor. Et minorem probo: delectatio, per se versatur, & per se respicit tanquam proprium obiectum bonum: dolor vero per se respicit malum, respectu cuius habet rationem fugæ. Sed bonum, & malum contrariantur. Ergò delectatio, & tristitia per se respiciunt terminos, seu obiecta contraria: & consequeter, sunt verè, & propriè contrariæ.

QVOD Autem dicitur de dolore peccatorum, & delectatione eiusdē doloris, seu pœnitentiæ: non obest; quia talis delectatio, & dolor nō versantur circà idem obiectū, sed circà diversa. Nam dolor, seu tristitia, & pœnitentia respiciunt directè tanquam obiectum, peccata, quæ tanquam mala simpliciter, odio habentur. Et delectatio respicit non peccata; quià verè pœnitens non potest delectari de peccatis, sed de actu ipso pœnitentiæ, qui actus est quoddam bonum. Vnde circà idem obiectum verè habent se expellere, & conservant veram rationem contrariorum.

DEINDE Eadem conclusio Aristotelis potest suaderi, & convinci alijs medijs. Nam omne id, quod est virtuosum est bonum. Sed dantur plures delectationes virtuosæ. Ergò etiam dantur delectationes, quæ sunt bonæ. Maior patet ex ipsa ratione virtutis, quæ stat in hoc, quod bonum faciat habentem, & opus eius bonum reddat: & minorem probo, in actibus temperantiæ dantur aliquæ delectationes. Sed tales sunt virtuosæ, vtpotè conformes operi virtuoso. Ergò dantur delectationes virtuosæ. Maiorem sic ostendo ex differentia, & oppositione, quæ reperitur inter intemperantiam, & insensibilitatem, quę stat in hoc, quod insensibilis, nullam delectationem sensibilem participat; temperans autem admittit aliquas; dummodo temperatæ sint, & conformes prudentiæ. Ergò in actibus temperantiæ dantur aliquæ delectationes, quæ ex eo quod virtuosæ sunt, debent esse bonæ. Ergò dantur bonæ delectationes.

DEINDE Quia ratio boni moralis salvatur in aliquibus delectationibus. Ergò dantur aliquæ delectationes, quæ sunt bonæ moraliter. Antecedens probo: ratio bonitatis moralis stat, seu consistit in conformitate ad rectam rationem. Sed dantur aliquæ delectationes habentes conformitatem cum recta ratione. Ergò dantur delectationes, inquibus salvatur ratio boni moralis. Maior patet, & minorem probo: delectatio consistit in quiete, & complacentia de bono possesso. Sed datur quies, & complacentia in bono adepto, & possesso, quę est conformis rectæ rationi; vt apparet in complacentia, quæ habetur de bonis, quæ iustè, & honestè possidentur: & in quiete de alio quocunque opere virtuoso. Ergò dantur delectationes habentes conformitatem cum recta ratione; & consequenter, quæ sint moraliter bonæ, & virtuosæ.

DEINDE In quacunque linea omnis actio, & operatio desumit suam speciem ab obiecto, circà quod versatur, & quod primo, & per se respicit. Sed delectatio primo, & per se respicit tanquam proprium obiectum, bonum delectabile. Ergò debet desumere suam specificationem, seu suum esse specificum à tali obiecto. Sed dantur bona delectabilia, quæ sunt vera, & perfecta bona, vt apparet in operibus iustitiæ, & cæteris alijs operationibus studiosis. Ergò delectatio versans circà talia bona desumet suam specificationem à vero bono delectabili: & consequenter, erit verè, & propriè bona.

CONFIRMATVR: Quia non minus participat rationem boni bonum delectabile, quàm bonum vtile, & honestum: siquidem æquomodo ratio boni in communi sumpta partitur in tria prędicta membra. Sed operationes per se versantes circa alias duas species boni desumunt suam speciem, & denominationem ab obiecto; ita vt operatio, quæ per se versatur circa bonum honestum sit, & denominetur operatio honesta; & quæ versatur circa bonum vtile, sit, & dicatur vtilis. Ergò etiam illa, quæ per se versatur circa bonum delectabile, debet

esse

esse bona, & delectabilis. Et sic dantur, & debent admitti delectationes, quæ sint bonæ moraliter.

PRÆTEREA Id, ad quod in natura datur talis propensio; quod omnia illud appetunt, non potest semper esse malum quià aliàs natura secundũ se, seu in vniversali esset ordinata ad malum. Sed omnia appetunt voluptatem; vt per inductionem constat, tàm in rebus putè naturalibus, vt in lapide quiescere in centro; in bestijs delectari in cibo, & potu; & in pueris, iuvenibus, senibus, prudentibus, & imprudentibus delectari de rebus convenientibus. Ergò delectatio non semper est mala, & sic admittendum est, quod detur, aut dentur aliquæ delectationes, quæ sint bonæ.

DENIQVE Authoritas divina quæ in Sacra Scriptura reperitur, nunquam inducit homines ad malum, sed ad bonum, & perfectum. Nàm vt dicitur 1. ad Thimotheum capite 2. *Deus vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Et etiam vult omni opere bono abũdare. Sed authoritas divina manifestata in Sacra Scriptura inducit homines aliquando in delectationem. Vt videre est in Psalmo 36. *Delectare in Domino, & dabit tibi petitiones cordis tui.* Et inferius: *Mansueti hæreditabunt terram, & delectabuntur in multitudine pacis.* Ergò delectatio non semper est mala; sed aliquæ dantur, quæ sunt bonæ.

SED Contra conclusionem Aristotelis, & illius probationem occurrunt proponenda, & solvenda aliqua argumenta. Et primo arguitur intantum movetur Aristoteles ad asserendum dari aliquam voluptatem bonam, inquantũ voluptas contrariatur dolori, & cum dolor per se sit malus; voluptas, quæ est illius contraria, debet esse bona. Sed voluptas nullo modo contrariatur dolori. Ergò ratio Aristotelis nihil convincit. Maior constat, & minorem probo; vnum contrarium non est causa alterius tribuens esse alteri, sed potius ad invicem sunt causæ suæ destructionis. Sed tristitia est causa delectationis, seu voluptatis. Ergò voluptas nullo modo contrariatur tristitiæ, seu dolori. Maior constat, & minorem probo, ex illo Matthæi, capite 5. *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur.* Vbi luctus, in quo propriè continetur tristitia assignatur pro causa consolationis, in qua est delectatio. Et sic dolor, seu tristitia, & delectatio nullo modo opponuntur.

SECVNDO Contraria sunt talis conditionis, quod cum habeant diversum esse; etiam habent contrariam denominationem; ita vt vnum non præstet denominationem alteri; sicut calor nunquàm denominat frigidum, nec frigiditas denominat calidum. Sed aliquando contingit, quod tristitia denominatur, & est delectabilis, vt apparet in dolore, & tristitia, quæ ostenditur, & repræsentatur in spectaculis. Ergò delectatio, & tristitia propriè non contrariantur.

TERTIO Contraria taliter repugnant, quod nunquam vnum se habet, vt materia alterius; quia contraria nunquam compatiuntur; & materia, & id, cuius est materia connectuntur. Sed delectatio, & tristitia taliter se habent, quod ad invicem vnum est materia alterius. Ergò delectatio, & tristitia non contrariantur. Minorem probo; in peccatore pœnitente delectationes sensuales sunt materia doloris, seu tristitiæ, & pœnitentiæ, & actus doloris, & pœnitentiæ sunt materia lætitiæ, & exultationis. Ergò delectatio, & tristitia taliter se habent, quod adinvicem vnum est materia alterius. Et consequenter, non possunt verè, & propriè esse contraria.

QVARTO Si delectatio, & tristitia inter se haberent veram, & propriam contrarietatem; quælibet tristitia contrariaretur cuilibet delectationi; & èconversò quælibet delectatio esset contraria cuilibet tristitiæ: nàm ex eo quod albedo est contraria nigredini, quælibet albedo contrariatur cuilibet nigredini. Sed quælibet delectatio non contrariatur cuilibet tristitiæ. Ergò delectatio, & tristitia non contrariantur. Maior videtur certa, & minorem probo; nàm ea, quæ simul in eodem subiecto existunt, non contrariantur: quia si contrariarentur, se expellerent. Sed delectatio de bonis proximorum, & dolor de ærumnis aliorum ex eodem habitu charitatis simul compatiuntur. Ergò datur aliqua delectatio, quæ non contrarietur alicui tristitiæ. Et sic generaliter loquendo, tristitia, & delectatio inter se comparatæ, non habent contrarietatem.

QVINTO Nàm vt dicitur libro decimo Methaphisycæ, textu 17. vni vnum tantum est contrarium. Sed præter

ter dolorem, ſeu triſtitiam datur aliud contrarium delectationis. Ergò inter triſtitiam, & delectationem nõ datur vera, & propria cõtrarietas. Minorem probo, delectationes contrariantur inter ſe; ita vt vni delectationi contrarietur altera. Nam ea, quæ ad inuicem ſe impediũt, oſtendunt ſe habere inter ſe contrarietatem; ſpecialitèr ſi intra idem genus exiſtant, vt docet Philoſophus in Methaphiſyca, loco vbi ſupra; & omnes delectationes continentur ſub eodem genere, & plures earũ ſe impediunt, vt docet Ariſtoteles in libro decimo ſequenti capite 5. Ergò præter dolorem, & triſtitiam, datur aliud contrarium delectationis: & ſic inter triſtitiam, & delectationem non datur verè, & propriè contrarietas.

SEXTO Arguitur ad probandum directè, quod nulla delectatio ſit bona id, quod conuenit alicui rei ſecundum ſuam propriam rationem, & naturam, conuenit omnibus individuis illius lineę. Sed delectationi ſecundum ſuam propriam rationem, & naturam conuenit, quod ſit mala. Ergò omnis delectatio eſt mala, abſque eo quod detur aliqua, quod ſit bona, vt aſſerit Ariſtoteles in concluſione propoſita. Maior conſtat, & minorem probo; id, quod eſt impeditiuum boni, & ſpecialitèr, quod eſt impeditiuum vſus rationis, eſt malũ. Sed delectationi ſecundũ ſuã rationem conuenit, quod ſit impeditiva vſus rationis; cũ vſus rationis valdè impediatur, per illud, quod cauſat digreſsionem ab attẽtione, & cognitione, ſicut reperitur in voluptatibus. Ergò delectationi ſecundum ſuam propriam rationem, & naturam conuenit, quod ſit mala; & ſic id ipſum debet conuenire omnibus: abſque eo quod detur aliqua, quæ ſit bona.

SEPTIMO; Id, quod fugit virtuoſus, vt virtuoſus eſt, per ſe eſt malum, & ſemper, & in omnibus videtur eſſe tale; & ècontrario, id quod per ſe proſequitur vitioſus, & beſtiæ, & omnes homines beſtialitèr operantes, videtur eſſe malum. Sed virtuoſus, nempè temperatus, per ſe fugit delectationes, & ècontrario pueri, beſtiæ, & beſtialitèr operantes, vt incontinentes, & intẽperati, appetunt, & proſequuntur delectationes. Ergò delectationes, per ſe ſunt vitioſæ, & pravæ. Sed id, quod conuenit alicui per ſe, in omnibus individuis ſuę ſpeciei reperitur Ergò in omni delectatione debet reperiri, quod ſit prava. Sed eo ipſo quod omnis delectatio ſit prava, non remanet aliqua, quæ ſit bona. Ergò nulla delectatio bona poteſt aſsignari.

DENIQVE Cum bonum, & finis videãtur converti; ſi daretur aliqua delectatio, quæ eſſet bona, poſſet habere rationem finis ſaltim reſpectu alicuius habitus, ſeu artis. Sed nullus eſt aſsignabilis habitus, ſeu ars, habens pro fine delectationem. Ergò nulla eſt aſsignabilis delectatio, quæ ſit bona.

RESPONDETVR Ad primum conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem, diſtinguo maiorem; vnum contrarium non eſt cauſa alterius ſemper, & per ſe loquendo, concedo maiorem: per accidens, & aliquando, nego maiorem: & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Quià in rebus naturalibus frequenter reperitur, quod per anteperiſtaſim vnum contrariũ ſit cauſa alterius; ſicut in eſtate calor circundans aquas ſubterraneas eſt cauſa maioris infrigidationis aquæ. Et ècontrario in ieme frigiditas circundans eaſdem aquas eſt cauſa, vt ſint magis calidæ. Et ſimilitèr in appetitu ſenſitivo reperitur, quod vehemens dolor, ſeu triſtitia, quam cauſat famis, ſit cauſa maioris voluptatis, ſeu delectationis, quæ habetur, adueniente cibo, in comeſtione. Et etiam dolor, ſeu triſtitia magna, quæ habetur in ſiti per accidens eſt cauſa maioris voluptatis, quæ habetur in potatione; in quãtum famis, & ſitis magnæ ſunt cauſa, vt natura conſtituta in neceſsitate, quærat maiori connatu, & anxietudine illud, quo indiget ad ſui conſeruationem. Vnde quod delectatio aliquando per accidens ſit cauſa triſtitiæ, & ècontrario triſtitia ſit cauſa delectationis, non tollit, quod inter ſe habeãt contrarietatem.

AD Secundum reſpondetur eodem modo, quod dolor, ſeu triſtitia propoſita in ſpectaculis poteſt dici, & eſſe delectabilis, non per ſe, ſed per accidens; videlicet vel in quantum cauſat admirationem; & admiratio attrahit delectationem, vel in quantum cauſat recordationem alicuius rei amatæ, & delectabilis; & hoc modo non habet inconueniẽs, quod adinuicem in ſe ipſis influant, & ſibi tribuant ſuas denominationes, abſque eo quod amittant ſuam contrarietatem.

AD Tertium reſpondetur, quod dolor, & delectatio poſſunt conſiderari dupliciter; nempe, vel ſecundum ſe præciſè, & prout formaliter ſunt contraria, & hoc modo vnum non eſt materia alterius; nam delectatio, vt talis, non eſt materia

teria, aut causa, vt tristemur; nec tristitia per se est materia vt delectemur. Vel possunt considerari inquantum per accidens vnum participat rationem alterius; videlicet inquantum delectatio habet aliquid mali, & tristitia includit aliquam rationem boni. Et hoc modo vnum potest se habere vt materia alterius. Et quanvis hoc secundo modo nõ explicent contrarietatem, tamen primo modo contrarietatem habent.

VEL Secundo respondetur; quod cum de ratione contrariorum sit, quod mutuam actionem, & reactionem exerceant, & quælibet actio operetur circà subiectam materiam: quia actio est forma, seu actus, quo in subiectã materiam denominamur agere, non est inconveniens, quod vnum contrarium sit materia alterius. Et sic hoc non impedit, quod delectatio, & tristitia inter se habeant contrarietatem.

AD Quartum respondetur, quod dantur duæ lineæ, seu duo genera contrariorum. Alia enim sunt contraria, quæ habent oppositionem absolutam, independenter ab aliquo extrinseco respectu: alia autem sunt, quæ in sua oppositione dependẽt ab aliquo respectus, seu habitudine. Nàm cum contrarietas rerum sit quædam repugnantia consecuta, tanquàm proprietas earum; eo modo, quo inveniuntur in rebus proprietates, inveniuntor etiam oppositiones, seu contrarietates, & proprietates, quæ ad res consequuntur; aliæ habent consequi absolute, sine habitudine ad aliquid extrinsecum, vt risibilitas in homine. Et aliæ consequuntur cum dependentia ab aliquo extrinseco, ad quod ordinantur; sicut ratio mensuræ in quantitate, quæ etiam si natura, seu essentia quantitatis non multiplicetur; multiplicato tamen illo extrinseco, ad quod dicit ordinem, multiplicatur. Vt apparet in loco respectu superficiei; & in tempore, seu motu respectu spatij. Et ad hunc modum dantur etiam oppositiones. Et licet in illis, quæ sunt absolutæ, & independentes ab extrinseco; reperiatur, quod quodlibet contrarium vnius lineæ contrarietur cuilibet individuo alterius lineæ oppositæ. Et sic quælibet albedo contrariatur cuilibet nigredini; quia sunt contraria huius generis. At vero illa contraria, quæ habent dependentiam ab aliquo extrinseco non contrariantur omnia mutuo, independenter ab illo determinato respectu. Et cum delectatio, & dolor sint huius secundi generis, non obstat ad hoc vt salvetur, & verificetur, quod sunt contraria: quod facta comparatione generali inter omnia, & singula individua, non contrarietur quælibet delectatio cuilibet dolori; dùm modo dentur aliqua determinata individua, quæ contrarietatem habeant.

AD Quintum respondetur; quod ad eum modum, quo quies rei naturalis in suo centro contrariatur motui, quo movetur contra centrum; & etiam quieti, qua extra centrum detinetur; ita pariformiter, cum delectatio sit quædam quies, non est inconveniens, quod contrarietur motui doloris, seu tristitiæ, & quieti alterius delectationis. Quia quando in Methaphisyca in loco citato in argumento, dicitur: quod vni vnum tantum est contrarium, sermo est de contrario totali, & adæquato, non autem de contrario inadæquato: quia inadæquata possunt esse plura.

AD Sextum respondetur negando quod delectationi secundum se; hoc est, secundum suam legitimam & communem rationem delectationis conveniat, quod sit impeditiva, rationis: sed hoc solum ei competit secundum particulares, & accidentales rationes; tùm secundum esse particulare sensibilis; tum secundum rationem vehementis, seu excessivæ: quia delectationes spirituales versantes circà contemplationem scientiæ, vel sapientiæ non impediunt, sed potius perficiunt, & confortant rationem. Et inter delectationes sensibiles adhùc non omnes impediunt vsum rationis. Nàm dantur aliquæ moderatæ, quibus vtuntur virtutes, & istæ non impediunt vsum rationis, sed solum illæ, quæ sunt immoderatæ, vt delectationes intemperantis; vel illæ, quæ sunt vehementes, vt quæ attinent ad incontinentem, quatenus incontinenter operatur.

AD Septimum respondetur ex dictis, quod temperatus, seu virtuosus non fugit per se omnes delectationes, sed tantum illas, quæ sunt immoderatæ, & excessivæ; amplectendo, & prosequendo illas, quę sunt moderatæ, & conformes rectę rationi, & sic ex illo argumento solum convincitur, quod aliquæ delectationes sint pravæ, non vero omnes.

AD Vltimum respondetur, quod adhoc vt aliqua delectatio sit bona, non est

est absolute necessarium, quod habeat rationem finis respectu alicuius habitus, seu artis; sed satis est; quod habeat conformitatem cum prudentia, & virtutibus moralibus. Et cum plures delectationes etiam si non habeant rationem finis respectu alicuius artis, seu habitus: tamen habeant conformitatem cum recta ratione; hoc sufficit, vt sint bonæ.

SECVNDO Respondetur, quod adhuc admisso, quod ad rationem boni exigatur habere rationem finis respectu alicuius determinati habitus, seu artis; tamem hoc etiam reperitur, & salvatur in aliquibus delectationibus; nam ars coquinativa, seu pulmentaria, & pigmentaria, & præparativa potionum habent pro fine delectationem. Et sic in aliquibus delectationibus salvatur ratio boni. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte prosequitur Philosophus, dicens. *At verò nihil prohibet voluptatem aliquam optimam esse, si non nullæ voluptates sunt pravæ. Quemadmodum, & scientiam aliquam, si sunt non nullæ scientiæ pravæ: quin potius forsitam, & necesse est expetibilem esse aliquam summe, si sunt vniuscuiusque habitus operationes sinè impedimento, siuè omnis operatio sit fœlicitas, siuè vnius cuiuspiam ipsorum vacans impedimento. Hoc autem est voluptas. Quare fit, vt aliqua voluptas ipsum sit summum bonum; etiam si forte pleræque voluptatum sint simpliciter pravæ. Atque ob id ipsum fœlicem vitam iucundam esse, omnes arbitrantur. Nectuntque ipsam voluptatem cum fœlicitate, non absque ratione, nulla namque operatio perfecta est, si impediatur. At fœlicitas operatio est perfecta. Qua propter fœlix indiget bonis, & corporis, & externis, ipsaque fortuna, quo non impediatur. Qui autem aiunt, eum, qui nota torquetur, & magis in calamitatibus est constitutus, fœlicem esse, si modo sit bonus; nihil profectò dicunt, aut sua sponte, aut inuite. Quia vero fœlix indiget, & fortuna. Ideo quibusdam fortunæ prosperitas, & fœlicitas idem esse videntur, quod non est ita. Nam & ipsa, si exuperet impedimentum effert. Atque fortasè iure; tunc non est prosperitas appellanda. Diffinitio enim ipsius est ad ipsam fœlicitatem. Illud etiam belluas hominesque persequi voluptatem; indicat ipsam esse quodammodo summum bonum. Quam populi celebrant, omnino fama perire, nulla potest. Sed quoniam eadem natura, habitusque optimus, nec est, neque videtur, nec voluptatem eandem omnes sequuntur. Voluptatem tamen omnes sequuntur; fortasse autem, & persequuntur, non eam, quam putant, neque quam dicerent, sed eandem. Omnia namque diuinum quid habent natura. Sed corporis voluptatis; ex eo sibi nomen hoc vendicarunt; quia sæpissimè occurrunt, & omnes sunt ipsarum participes; solas igitur has esse putant. Quia solum sunt notæ.*

IN Hac secunda parte statuit Aristoteles secundam conclusionem; asserendo dari aliquam voluptatem, quæ sit summum bonum; seu in qua stet humana fœlicitas, & in ordine ad hoc suadendum, & probandum adducit primò exemplum desumptum ex habitibus; parificando actus, seu operationes virtuosas. Nam quanvis dentur aliquæ scientiæ pravæ, & admittentes malum vsum, hoc non impedit, quod in linea intellectiva detur aliquis perfectissimus habitus, qui in genere habituum sit summũ, & summè bonus. Ergò etiam si in linea operationum dentur aliquæ operationes pravæ, & afferentes malas delectationes; tamen hoc non tollit, quod possit dari, & quod detur aliqua operatio, quæ inter omnes operationes illius lineæ sit summa in ratione bonitatis, & perfectionis. Sed omne bonum possessum habet annexam voluptatem. Ergò si datur operatio elicita ab homine, in qua salvatur summa perfectio, seu summa bonitas ex his, ad quas capacitas humana potest ordinari, & extendi; etiam potest dari delectatio, seu voluptas consecuta ad talem summam operationem, quæ habeat rationem summi boni, seu fœlicitatis completivè.

ET hoc ipsum prosequitur, & confirmat Aristoteles in hunc modum, Datur fœlicitas humana, quæ debet esse operatio perfectissima, & sinè impedimento; ad hoc vt obtineat rationem summi boni, & veræ fœlicitatis. Sed non potest salvari perfectissima operatio sinè impedimento absque voluptate. Ergò non potest dari summum bonum sinè voluptate. Et sic debet admitti voluptas, quæ sit constitutiva; seu completiva summi boni, & habeat eandem rationẽ. Maior amplius constabit ex dicendis, & ex professo tractandis in libro decimo sequenti capite 5. 6. & 7. & ex doctrina, quæ ibi habetur, nunc roboratur, & declaratur sic. Cum enim detur fœlicitas humana, quæ habet rationem vltimi finis respectu totius humanæ vitæ, & omnium,

nium, quæ in ea aguntur, seu exercentur; ita vt omnia sint gratia illius, & ad eam ordinẽtur; debet esse quid perfectissimum, seu id, quod perfectius esse habet in tota humana vita; & cum aliàs attineat ad vitam accidentalem sitam in linea operandi, debet esse aliquid pertinens ad lineam operativam. Quia si attineret ad vitam substantialem consistentem in informatione animæ; omnes homines essent fœlices à natura; cum omnes participent ab ipsa natura talem informationem; ita vt sine illa non possunt conservari. Et cum in linea operativa solum reperiantur potentiæ, habitus, & actus; & potentiæ compleantur per habitus, & habitus determinentur, perficiantur, & specificentur per operationes ideò operationes sunt entitates perfectiores in tali linea; & sic in aliqua operatione debet statui, seu poni fœlicitas humana; & non inquacunque, sed in ea, quę respectu cæterarum humanarum operationum habeat eminentiam, & sit nobilior, vt iusto titulo, & debito modo cæteræ aliæ operationes ei subordinentur. Et cum aliàs operatio habens impedimentum, & retardationem non appareat exercitium agentis perfecti, & cum perfectione operantis; sicut debet operari ille homo, qui est in fœlicitate constitutus; ideò est certa doctrina proposita in maiori propositione: scilicet quod humana fœlicitas debet esse operatio perfectissima, & exercita sinè impedimento ad hoc; vt habeat rationem summi boni assequendi ab hominibus in hac naturali, seu mortali vita.

ET Minorem probo: tum quia impedimentum, & difficultas occurrens circa actum sunt vnica causa auferens, ne actus exequatur promptè, facile, & delectabiliter. Ergò eo ipso quod operatio perfectissima exequatur sinè impedimento, debet præcisè exequi cum voluptate; ità vt non possit connaturaliter sinè voluptate exerceri, dum modo absit difficultas, & impedimentum ad operandum: tum quia voluptas perficit operationem; deficiente enim voluptate quantunvis potentiæ operentur, non videntur completæ operationes, nec habentes debitam perfectionem. Ergò absque voluptate non potest salvari perfectissima operatio, qualis est fœlicitas; àc per consequens, voluptas habet, quod sit completiva summi boni, & quod sit aliquo modo summum bonum.

ET Pro maiori intelligentia impedimentorum, quæ occurrunt circà fœlicitatem; & expeditionis eorum, quam debet habere fœlix, ad hoc vt promptè, facilè, & delectabiliter opus fœlicissimum exerceat cum debita voluptate: notat vlterius Philosophus, quod etiam si fœlicitas non consistat in bonis exterioribus fortunæ, & corporis; vt in divitijs, sanitate, & integritate membrorum: tamen hæc omnia supponit; tanquàm ministrantia, & conducentia ad statum fœlicitatis conservandum. Et ita deserviunt fœlicitati, vt aliqui constituerint ipsam fœlicitatem in divitijs, & in huiusmodi bonis corporeis. Et contra hos obiter insurgit Philosophus impugnans illorum opinationem: nàm si fœlicitas consisteret in ali quibus bonis corporalibus intrinsecis, aut extrinsecis, sequæretur; quod si existente, aut constituto aliquo fœlice, adderentur ei aliqua similia bona; efficeretur magis fœlix: nàm sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed falsum est, quod superabundantia divitiarum augeat fœlicitatem; ex eo quod sicut dictum est in superiori libro primo capite 8. & latius ostendetur libro decimo sequenti; divitiæ solum deserviunt fœlicitati in debita mediocritate existentes; nàm si superabundantes sint, potius impediunt operationem fœlicem, quàm ei deserviant. Ex quo ad intentum præsens deducit Aristoteles, quod fœlicitas debet esse operatio sinè impedimento, & sinè difficultate. Sed eo ipso, quod hoc modo exerceatur, habet naturaliter annexam delectationem. Ergò fœlicitas non est sinè delectatione; sed commitans, & consequens ipsam fœlicitatem, debet ei conformari. Sed fœlicitas habet rationem summi boni. Ergò etiam delectatio, quæ ad ipsam consequitur, debet habere similem rationem summi boni. Et sic debet admitti voluptas, quæ sit summum bonum.

DEINDE Probat Aristoteles secundò propositam conclusionem hac ratione. Id, quod omnes absolutè loquẽdo: tam pueri, quam iuvenes, tam adulti, quam senes, vniversaliter appetunt, & quærunt, non videtur non esse summum bonum. Sed omnes generaliter loquendo appetunt, & prosequuntur voluptatem. Ergò debet admitti, & fateri, quod voluptas sit summum bonum.

SED Dices quod ex eo quod omnes appetant voluptatem; infertur benè contra sententiam Stoicorum, quod detur

tur aliqua voluptas, quæ sit bona, sed non rectè infertur, quod debeat esse summum bonum. Nàm ad hoc, præter rationem generalem appetitus, videtur necessaria aliqua ratio magis specialis, quæ in proposita probatione non assignatur; & sic ex ratiocinio adducto secundo loco non videtur convinci intentum Aristotelis.

SED Contra hoc est: tum quia cum de ratione boni, vt docet Divus Dionisius capite quarto de divinis nominibus sit, quod sit diffusivum sui, quanto aliquod bonum est magis diffusivum sui, & pluribus communicabile, aut pluribus communicatur; tanto est maius. Ergò illud, quod communicatur omnibus, & respectu cuius omnia habent exigentiam, erit maximum, & summum. Et sic si voluptas est bonum talis conditionis, quod non solum ab hoc, vel illo in particulari appetitur, sed omnia illud appetunt; habet signa, & rationem summi boni; & sic bene infertur, quod sit summum bonum. Tum etiam quià de ratione finis est, quod sit bonus; & de ratione, vltimi finis, quod sit summè bonus. Sed ex generali appetitu, quo omnia aliquid appetunt, infertur ratio vltimi finis, vt illam infert, & probat Aristoteles in superiori libro primo capite 1. Ergò etiam ex eo quod omnes homines, seu omnia naturalia appetunt voluptatem, rectè arguitur, & infertur, quod voluptas habeat rationem summi boni.

SED Dices secundo; quod ad hoc inferendum non videtur sufficiens; quod omnia appetant voluptatem quomodocunque, sed erat necessarium, quod daretur aliqua voluptas determinata, quæ ab omnibus appeteretur. Et cum talis voluptas non sit assignabilis: inde est, quod ex tali probatione adducta, non videtur inferri conclusio illata.

SED Contra hoc est: nàm etiam si ratione diversorum statuum, habituum, conditionum, & dispositionum, dentur diversæ voluptates, seu diversus modus habẽdi voluptatem; tamen omnes respiciunt, tanquam vltimum finem, seu complementum illius, illam delectationem, quam vltimo exoptant. Sed in quocũque vltimo fine salvatur ratio optimi. Ergò cum hæc detur in delectatione, etiam in delectatione formaliter sumpta, quànvis cum aliqua divagatione, & dependentia à diversis materijs, salvatur ratio summi boni.

DENIQVE Probatur conclusio; datur vltimus finis huius naturalis, & mortalis vitæ, qui aliquando, & ab aliquibus adipiscitur; nàm aliàs non daretur assecutio fœlicitatis; nec homines modo connaturali operantes, moverentur propter aliquem finem assequendum, sed operarentur à casu, & sine ordine debito rationalium agentium. Sed eo ipso, quod detur talis vltimus finis adeptus, datur quies in illo, eo modo, quo est finis. Ergò cum delectatio consistat in quiete, quæ habetur de bono adepto; si datur vltimus finis vitæ humanæ adeptus, & quies in illo; eo modo, quo est finis; etiam debet dari delectatio. Sed vltimus finis adeptus in ratione rei adeptæ, habet rationem summi boni. Ergò etiam in ratione quietis, & delectationis debet dici, quietem, & delectationem illius finis esse summum bonum.

DENIQVE Nàm contrariorum eadem est ratio, & æqualis videtur extensio, & magnitudo. Sed in dolore, seu tristitia, quæ est legitimum contrarium respectu delectationis datur summus dolor, & summa tristitia. Ergò etiam debet dari aliqua summa delectatio, seu delectatio, quæ sit summum bonum. Minorem probo: ægestas, & tormenta sunt inflictiva, seu causativa dolorum. Sed datur in aliquibus hominibus summa ægestas, vt constat ex illo Ecclesiastes cap. 5. *Pereunt enim in afflictione pessima, generauit filium, qui in summa ægestate erit.* Et etiam summa tormenta, vt constat ex illo sapientiæ capite 12. *Vnde illis, qui in vita sua insensate, & iniustè vixerunt, per hæc, quæ coluerunt dedisti eis summa tormenta.* Ergò datur summa miseria. Et consequenter debet dari summa delectatio ei contraria; & sicut illa est summè mala: hæc videlicet voluptas debet esse summè bona.

SED Contra propositam conclusionem, & doctrinam pro eá stabilienda arguitur primo. Ad rationem optimi exigitur ratio vltimi finis. Sed in nulla delectatione salvatur ratio vltimi finis. Ergò nulla delectatio potest esse bonum optimum. Maior videtur certa, & minorem probo. Omnis delectatio est generatio; quià ex eo quod aliquis constituitur in sua natura, delectatur. Sed cum omnis generatio sit via, & tendentia ad rem quæ generatur, non potest habere rationem vltimi finis, nec vllo modo rationem termini. Ergò nec delectatio aliqua potest habere talem rationem, nec esse bonum optimum.

SECVNDO, Id, quod est optimum

mum, per nullam rationem potest meliorari; seu effici, aut constitui melius: quià aliàs ante additionem non esset optimum. Sed voluptas admittit additionem meliorationis: quià posita, & assignata quacũque voluptate, potest fieri maior, & melior. Ergò nõ potest dari aliqua voluptas, quæ sit summum bonum.

TERTIO, illud, quod habet rationem optimi, non solum debet esse bonum vniversale, sed debet esse bonum per se: quià si per se non est bonum: vndè potest habere, quod sit optimum? Sed nulla delectatio habet, quod sit bona per se. Ergò nulla delectatio potest esse optima. Minorem probo; cum enim delectatio habeat rationem possessionis, & quietis consequentis conditionem rerum, in quibus, aut de quibus datur quies; solum habet delectatio, quod sit bona, quando res, ad quam consequitur, est bona. Et si aliàs res, de qua habetur est mala, etiam delectatio est mala. Ergò nulla delectatio habet ratione sui, quod sit bona; & consequenter: nec quod sit optima.

QVARTO Arguitur contra secundam rationem Aristotelis. Ideò enim probat Philosophus delectationem aliquam debere esse summum bonum: quià omnia appetunt delectationem: tam scilicet homines vtentes ratione, quàm pueri, ac bestiæ. Sed ex hoc principio potius videtur inferri contrarium; nempè delectationem esse vituperabilem, & pravam. Ergò secunda ratio Aristotelis potius obest, quàm proficit ad intentum. Maior constat ex ipsa probatione Philosophi, & minorem probo; illud enim, quod appetunt pueri, & belluæ, in quantum tales, est puerile, & bestiale. Sed id, quod est puerile, & bestiale, tanquàm malum vituperatur, & fugitur ab omnibus prudentibus, & quomodocunque vtentibus sana, & recta ratione. Ergò ex principio, quo vtitur Aristoteles in prædicta secunda probatione, potius sequitur, quod delectationes sint malæ, quàm quod detur aliqua delectatio, quæ sit optima: & sic non convincit intentum.

RESPONDETVR Ad primam concessa prima maiori, negando minorem. Et ad illius probationem negatur maior. Quia quanvis in generationibus, per quas communicatur, & completur natura, reperiatur delectatio; tamen extra generationem inveniuntur quàm plures delectationes, quæ rationem vltimi finis possunt obtinere; participando, & conservando talem rationem finis vltimi. Quià in operationibus prudentiæ, sapientiæ, fidei, spei, & charitatis potest dari delectatio: cum circa illas possit dari quies in bono possesso; & tamen in prædictis operationibus non reperitur generatio. Ergò non omnis delectatio subsequitur ad generationem, sed plures dantur extra illam. Et sic quanvis nulla generatio possit habere rationem finis vltimi, nec esse bonum optimum: tamen in aliqua delectatione potest salvari vtrunque; & quod sit vltimus finis, & quod sit optima.

AD Secundum respondetur, quod id, quod est optimum simpliciter, & omnibus modis, eo modo, quo talis ratio cõvenit Deo; nullo modo admittit additionem, nec per additionem potest meliorari. At verò id, quod habet rationem optimi, & non per essentiam, & infinitè, sed per participationem taxatam; iuxta ordinem naturæ præstitum rebus, non est incõveniens, quod possit participare aliqualem additionem, & meliorationem. Et cum hoc modo competat, & attribuatur humanæ fœlicitati, & delectationi, quę de ea habetur: ratio optimi, nõ obest, quod possit habere aliqualem additionem, & augmentum perfectionis. Quia ad rationem summi boni in ista acceptione solum exigitur, quod per se loquendo, & modo connaturali, & ordinario sit vltimum, & melius, quod attinet ad vitam humanam, ad quod cæteræ humanæ operationes ordinentur, & tanquàm â causa finali finalizentur.

AD Tertium respondetur, quod esse optimum dupliciter potest cõvenire rebus humanis: nempe, vel primariò, & principaliter, tanquam reis vel secundario, & consecutive, tanquam complemento, & quieti in summa bonitate. Et loquendo de primo modo, admittimus, quod summo bono in illa acceptione debet convenire esse bonum per se, sicut convenit altissimæ contẽplationi sapientiæ, in qua proprie, & primariò stat fœlicitas. Loquendo autem de secunda acceptione, non obest, quod non sit bonũ per se, sed ratione alterius, ad quod consequitur. Et cum hoc modo conveniat delectationi ratio summi boni: fit consequens, quod quanvis per se non habeat rationem bonitatis tamen non amittit, quod sit summum bonum consecutive, & secundario.

AD Vltimum respondetur, quod Aristoteles non vtitur prædicto principio, restringendò illud ad pueros, & belluas, in quantum operantur, vt tales: quià

hoc

hoc modo argumentum convincebat oppositum; sed ampliando rationem generícam appetendi ad propensionem vniversalem naturæ, & prout videtur, quod appetitus voluptatis, seu delectationis repertus vniversaliter in omnibus rebus indicat donum præstitum ab authore vniversali naturæ. Ex quo valde probabiliter infertur, quod voluptas, quæ est terminus talis propensionis sit summum bonum, modo expósito. Et hæc de secunda parte capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte capitis dicit Philosophus: *Patet etiam, nisi voluptas, & operatio sit bonum, fœlicem viuere cum voluptate non posse. Cuius namque gratia ipsa est opus? Si non bonum est? At simul, & cum dolore ipsum viuere contingit. Dolor enim neque malum est, neque bonum, sine que voluptas. Cur nàm itaque fugeret? Neque igitur studiosi ipsius vita iucunda erit; si non sint ipsius operationes iucundæ.*

IN Hac tertia, & vltima parte deducit Aristoteles aliqua inconvenientia, quibus præcipuè confirmat primam conclusionem in prima parte capitis statutam. Et primum inconveniens, quod deducit, est, Si aliqua voluptas non esset bonum, sequæretur, fœlicem vivere sinè voluptate. Sed fœlix nec vivit, nec potest vivere sinè voluptate. Ergò necessariò est admittendum, dari aliquam bonam voluptatem. Maior declaratur amplius; id, quod non est bonum, nihil confert, seu nullo modo conducit ad fœlicitatem; nàm cum fœlicitas sit status perfectissimus, afferens summum bonum, & consistens in illo; & bonum, nec admittat malum, nec dependeat ab illo; quià alias vitiaretur, & amitteret suam propriam rationem boni; & fieret malum; siquidem malum ex quocunque defectu; ideo si non daretur aliqua voluptas bona: fœlix viveret sinè voluptate. Et minorem probo, voluptas dicit possessionem, & quietem in bono prosecuto, seu adepto. Sed fœlix non potest vivere sinè adeptione, possessione, & quiete in aliquo bono, & in summo bono adepto; nàm aliàs quomodo erit fœlix? Ergò fœlix nec vivit, nec potest vivere sinè voluptate. Et sic admittendum est, dari aliquam voluptatem, seu delectationem, quæ sit bona.

SECVNDVM Inconveniens, quod Aristoteles deducit in relato textu, & vltima parte capitis, proponit in hunc modum. Si non daretur aliqua voluptas bona pertinens ad fœlicem, esset; quià fœlix posset vivere cum dolore. Sed fœlix in statu fœlicitatis non admittit dolorem. Ergò admittendum est, quod detur aliqua voluptas, quæ sit bona. Maiorem, seu sequælam sit ostendit, & probat Philosophus: si delectatio aliqua non esset bona: tunc dolor, qui delectationi contrariatur, non haberet causam, aut rationem, ob quam deberet esse malus; sed tunc dolor, nec esset malus, nec bonus. Sed eo ipso quod dolor non esset malus, posset compati cum fœlicitate. Ergò si non daretur aliqua voluptas, quæ esset bona, posset fœlix vivere cum dolore. Et minorem probo; tum quià dolor est fuga de malo præsenti. Sed fœlicitas non compatitur secum malum. Ergò nec dolorem. Tum quià vt docet Aristoteles in libro decimo sequenti capite 4. sicut delectatio complet, & perficit operationem: ita dolor impedit illam, & est causa imperfectionis illius. Sed hoc non compatitur cum fœlicitate, quæ exigit perfectissimas operationes. Ergò nec dolor compatitur cum fœlicitate. Et hæc de hoc capite decimo tertio.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum voluptas constituat determinatam aliquam virtutem moralem; & dolor vitium, ei contrarium?

IN Prima parte huius capitis decimi tertij probat Aristoteles dari aliquam voluptatem bonam; ex eo quod voluptas fundat contrarietatem cum dolore; ad modum, quo medium fundat oppositionem cum extremo; ita vt voluptas habeat rationem medij; & dolor, seu tristitia, ostendat, & habeat rationem extremi, & cum in linea humana, seu morali medium, seu mediocritas sit propria virtutum; & esse, aut ratio extremi sit quid proprium vitiorum: ideò occurrit examinandum ex relata doctrina Aristotelis; àn voluptas, seu delectatio constituat, vel non constituat aliquam determinatam virtutem moralem, ratione illius mediocritatis, quam illi attribuimus. Et vtrum dolor ex opposito, constituat aliquod speciale vitium ratione esse extremi, quod participat, & per quod contrariatur delectationi, tanquam malum cum bono. Vel nullo modo constituat?

NOTO Primo vitia, & virtutes posse considerari dupliciter, nempe, & quantum ad substantiam, & esse entitativum, seu formale ipsorum habituum, in quibus stant, seu consistunt; & etiam quãtum adesse materiale, seu quantum ad materiam, de qua vitia, & virtutes agũt, seu circà quam operantur, & exercentur. Et quia vtroque modo potest dubitari; an delectationes humanæ constituant virtutem aliquam, determinatam, & dolor constituat vitium, vt omnibus modis, & secundum omnem considerationem resolvatur, & declaretur in hac parte difficultas, secundum vtranque considerationem, aut rationem proponimus dubium, & illud in disputationem, adducimus: vt nihil maneat obscuratum, & indecisum.

NOTO Secundo; virtutem, & vitium formaliter, & substantialiter considerata, adhuc habere duplicem aliam acceptionem: nam, & possunt considerari quantum adesse substantiale permanens habitus; & possunt etiam considerari quantum ad rationem actus, seu exercitij; vt apparet percurrendo, & considerando omnia vitia, & virtutes, in quibus omnibus reperitur, quod dentur habitus, in quibus consistunt vitia, & virtutes, quantum ad eorum esse substantiale, & permanens; & etiam reperiuntur actus, per quos, tanquam per legitimas operationes, seu exercitia operantur, seu exercentur. Et vtroque modo quærimus, & disputamus; vtrum delectatio sit medium constituens virtutem aliquam, & dolor sit extremum constituens vitium? nec ne?

NOTO Tertio ex dictis in capite duodecimo præcedenti: delectationes humanas esse in duplici differentia. Nam aliæ sunt vehementes, seu excessivæ, quales sunt illæ, quæ prosequuntur ab hominibus incontinentibus, & intemperantibus; & aliæ sunt mediocres, seu attemperatæ, quales sunt illæ, quæ amplectuntur, aut prosequuntur à viro temperato. Et loquendo de prioribus delectationibus, scilicet, de vehementibus, aut quomodocunque excessivis: suppono primo; quod tales voluptates, seu passiones nullo modo constituunt, aut possunt constituere virtutem moralem. Quantum adesse substantiale actus, aut habitus: quia cum tales delectationes sint vitiosæ, & pravæ, & nulla virtus constituatur, aut consistat in aliquo pravo, seu vitioso consequens est, quod dictæ voluptates secundum quod sunt vehementes, aut excessivæ, non possunt virtutem moralem constituere. Quare difficultas solum procedit de voluptatibus moderatis, & attemperatis. An ratione illius mediocritatis, quam habent; constituant, vel non constituant virtutem moralem.

NOTO Quarto, quod dolor inter alias quam plures acceptiones, quas habet, & quæ illi accommodantur, potest considerari, vel secundum esse, & causas naturales; hoc est secundum quod est dolor corporeus proveniens à causis extrinsecis illum inferentibus, vel a complexione humorum, quatenus eius consideratio pertinet ad Physicos, seu Medicos; ad hoc vt mitigetur per medicamenta pure corporalia: vel potest considerari dolor, secundum quod subditur arbitrio humano, & eius sermo pertinet ad scientiam moralem. Et si dolor, seu tristitia humana consideretur primo modo, vt sic suppono, vt certum, non constituere extremum vitiosum propriè, & secundum id, quod attinet ad præsentem considerationem, & disputationem. Quià cum omne vitium propriè dictum subdatur arbitrio humano, ita vt pro libito vtantur homines illo, vt latè demonstrat Aristoteles in superiori libro tertio capite quinto: & dolor purè naturalis, seu corporeus non subdatur nostro humano arbitrio: sed à causis naturalibus, seu violentis, & extrinsecis, ipsum inferentibus, & conservantibus; consequens est, quod dolor corporeus, secundum nudam habitudinem, quam dicit ad causas naturales, non constituit vitium propriè dictum. Quare difficultas solum procedit de dolore in secunda acceptione considerato; quatenus videlicet habet rationem habitus, vel actus, subiecti humanæ potestati, & arbitrio; vtrum hoc modo taliter habeat rationem extremi contrarij voluptati, quod constituat vitium propriè dictum attinens ad considerationem moralem.

SIT Prima conclusio; voluptas quantumvis moderata sit, & ad medium, seu mediocritatem rationis redacta: nunquam habet constituere specialem, seu determinatum habitum virtuosum. Hæc conclusio deducitur primo ex Aristotele, qui agens de voluptate ex professò, & cum sufficiente latitudine; tum in præsenti tractatu per quatuor vltima capita

huius

huius libri septimi; tum in libro decimo sequenti per quinque priora capita illius libri: nũquam illi attribuit, quod habeat rationem virtutis perfectæ, seu habitus virtuosi. Ex qua quidem doctrina; sic conficio probationem; si voluptas, seu humana delectatio, quatenus obseruat medium rationis, constitueret virtutem humanam propriè dictam; valde diminutè, & defectuosè procederet Philosophus non assignans talem virtutem, seu non attribuens dictæ voluptati, quod sit virtus; sicut assignabit, & declaravit reliquas virtutes humanas: de quibus habet sermonem in hoc tractatu. Sed id non est dicendum de tanto Philosopho, & Magistro. Ergò certum ad minus est, quod secundum doctrinam Aristotelis, voluptas, seu delectatio humana, etiam si sit redacta ad mediocritatem, & obseruet mediũ rectæ rationis, non cõstitutit habitum virtuosum, seu determinatam virtutem moralem, aut humanam.

SED Dices, quod non obstat, quod Aristoteles non expresserit, quod voluptas constituat habitum studiosum, aut determinatam virtutem moralẽ, ad hoc vt talem virtutem verè, & propriè constituat. Quia plures dantur virtutes morales, quæ verè, & perfectissimè obtinent rationem virtutis; & tamen Aristoteles nunquam expressit, seu declarauit, vel docuit, quod ipsæ habeant talem rationem vt apparet in pietate, obseruantia, dulia, patientia, perseuerantia, humilitate, & alijs similibus, de quibus nunquam videtur tractasse, aut adminus nunquam illis attribuit expresè, quod sint habitus virtuosi. Ergò etiam si voluptati id nõ attribuat, hoc non tollit, quod voluptas, secundum eius mentem, & sententiam sit vera virtus humana.

SED Contra hoc est; nam Aristoteles non fuit solicitus, nec debuit agere vniversalitèr, seu generalitèr de omnibus virtutibus humanis in particulari assignando, & explicando proprium esse earum: quia hoc erat difficillimum, & non necessarium ad intentum, quod determinauit, ostendendi viam ad assequẽdam fœlicitatem: sed debuit Aristoteles in illis virtutibus, de quibus specialẽ sermouem instituit, & exprofesso egit, declarare, seu determinare: an sint, vel non sint, aut quomodo eis competat ratio habitus virtuosi; vt fecit agens de fortitudine, temperantia, liberalitate, magnificientia, mansuetudine, iustitia, & de reliquis in hoc tractatu contentis; seu de quibus in dicto tractatu fecit mentionem. Sed Aristoteles in hoc tractatu, non semel, sed sæpè; nec obiter, sed ex professo agit de voluptate, & nunquam illi attribuit, quod sit habitus virtuosus. Ergò inditium est de eo, quod Aristoteles sentit delectationem, seu voluptatem humanam non constituere habitum virtuosum.

SED Dices, quod licet Aristoteles agens cum diffusione, & latitudine dicta de delectatione, seu voluptate humana in hoc opere, non assignet novum, seu distinctum habitum virtuosum in ipsa voluptate; tamen videtur illam reducere ad temperantiam, indicans; quod temperantia, & voluptas procedens cum mediocritate regulata, seu commensurata per regulas prudentiæ coincidunt. Quia in superiori libro tertio capite 10. accedens ad declarandam propriam rationẽ, seu conceptum virtutis temperantiæ dicit, quod licet ad eam aliquo modo pertineant dolores; maximè tamen, & specialissimè pertinent voluptates: indicans dari coincidentiam inter voluptatem, & temperantiam. Sed temperantia constituit verum habitum virtuosum, & perfectissimam virtutem. Ergò etiam voluptas, seu humana delectatio debet similem virtutem constituere.

SED Contra hoc est; nam in illo loco agens Philosophus exprofessò de virtute temperantiæ, solum comparat talem virtutem ad materiam ei correspondentem; pro materia propria, & legitima assignat ei dolorem, & voluptatem; & inter dictas materias dicit, quod magis, & principalius agit de voluptate, seu delectatione, quàm de dolore. Sed hoc non est assignare, aut ponere coincidentiam inter temperãtiam, & voluptatem: sed potius ostendere, quod inter se non coincidunt, sicut cæteræ virtutes non coincidunt cum propria earum materia, circà quam versantur. Ergò ex doctrina Aristotelis adducta potius confirmatur proposita conclusio, quàm inficietur.

DECLARATVR Hoc amplius: eodẽ modo comparat Philosophus in dicto loco tẽperantiam ad voluptatẽ, & dolorem: ac cõparat in cap. septimo eiusdẽ libri tertij fortitudinem ad timorem, & audaciam, & in libro quarto capite 5. mansuetudinem ad iram; vt constat legendo, & attentè considerando prædicta loca. Sed ex comparatione, quam efficit Aristoteles in fortitudine respectu timoris, & audaciæ; & in mansuetudine respectu iræ; non solum, non in-

dicat coincidentiam inter dicta extrema, verum manifestè ostendit dari distinctionem, sicut datur inter potentias, & materias, circà quas operantur, seu inter habitus, & obiecta, aut actus illis correspondentes. Ergò ex comparatione, quam efficit Philosophus inter prudentiam, & voluptatem, tàm longè abest ab eo, quod sequatur, quod voluptas, & temperantia coincidant in ratione habitus, quod potius sequitur contrarium, scilicet quod non habeant, nec possint habere similem coincidentiam.

DEINDE Probatur conclusio ex doctrina, quam tradit Philosophus in superiori libro secundo, capite 5. vbi inquirens de genere virtutum, & dubitans, an genus legitimum correspondens virtutibus sit potentia, affectus, seu passio humana, vel habitus resolvit, & probat à sufficienti enumeratione partium, quod nec potentia, nec passio sunt proprium genus virtutum, sed id competere habitui. Sed voluptas, seu humana delectatio non habet rationem habitus, sed affectus, seu humanæ passionis. Ergò delectatio, seu voluptas humana, quomodocunque sumatur, & consideretur, non habet verè, & propriè constituere virtutem moralem.

SED Dices, falsum videri, quod voluptas humana habeat rationem passionis; quia cum passio, ex eo quod est transmutativa, & quasi alterativa proprij subiecti, debeat esse motus; & voluptas, seu delectatio humana non sit motus; sed potius consistat in quiete, & possessione boni adepti; fit consequens, quod delectationi non convenit ratio humanæ passionis: & sic ex hoc capite non debet amittere, quod constituat virtutem moralem propriè, & strictè sumptam.

SED Contra hoc est, imprimis; quia etiam si deratione humanæ passionis sit, quod plurimum afferat, seu causet immutationem, & quasi alterationem in subiecto; tamen non est necessarium, quod semper causet talem transmutationem; vt apparet in amore; per quem constituitur, & in quo stat prima passio attinens ad vim concupiscibilem. A quo quidem amore licet aliquando nempe quando est vehemens, seu excessivus, & extraordinarius causetur alteratio, & transmutatio; tamen per se loquendo, & quando specialiter talis amor est moderatus, non indiget causare talem alterationem, & transmutationem. Ergò etiam si voluptas, seu humana delectatio non habeat per se, & formaliter inducere dictam transmutationem, seu alterationem, non ideò debet amittere rationem humanæ passionis. Præterquam quod licet ex eo, quod formaliter non est motus, sed quies non habeat voluptas immutare, aut transmutare; tamen eminenter potest inducere dictam transmutationem; sicut exigitur ad rationem humanæ passionis. Ergò ex nullo capite debet denegari humanæ voluptati; quod sit verè, & propriè humana passio.

DEINDE Quia D. Augustinus libro 14. de Civitate Dei, à capite sexto, vsque ad nonum inclusivè enumerat & proponit voluptatem, seu delectationem inter reliquas passiones animæ. Et D. Thomas hoc ipsum confirmat, & demonstrat in libro quarto Sententiarum. dist. 49. quæst. 3. art. quæstiuncula 1. vt latissimè ostendimus in præcedenti capite decimo, quæstione vnica proposita circà illud caput. Ergò delectatio verè, & propriè habet rationem affectus, seu humanæ passionis: & sic ex hoc capite est impedita ad constituendam virtutem.

PRÆTEREA Quia dato, & non concesso, quod voluptas non esset passio humana; adhùc ex adducta doctrina Aristotelis sequitur, & convincitur, quod non possit constituere virtutem. Quia ad constitutionem virtutis exigitur essentialiter, tanquàm ratio generica, seu genus proprium, quod id, quod propriè, & substantialiter est virtus, sit habitus. Sed voluptas humana, ex se non participat, nec habet, quod sit habitus. Ergò etiam si non sit passio, non potest esse virtus.

SED Dices secundo, quod etiam si voluptas corporalis, seu sensualis attinens ad appetitum concupiscibilem habeat rationem humanæ passionis, & ex hoc capite sit impedita, vt constituat veram virtutem moralem; tamen delectatio, seu voluptas attinens ad partem spiritualem, & quæ exercetur per voluntatem, nec induit, nec potest habere propriè rationem humanæ passionis; & sic saltim in huiusmodi voluptate non apparet impedimentum, vt sit habitus, & possit constituere virtutem moralem propriè, & strictè sumptam.

SED Contra hoc est; imprimis, quia de ratione intrinseca habitus, quatenus

nus talis habitus est; est, quod sit qualitas difficilè movilis à subiecto. Sed voluptas ex se, & abintrinseco non habet, quod sit qualitas difficilè movilis à subiecto, sed ex se est indifferens ad permanendum, & non permanendum dependenter à conditione actus, aut permanentiæ illius boni, de cuius possessione talis delectatio habetur. Ergò in delectatione spirituali non salvatur id, quod exigitur ad constitutionem habitus propriè, & strictè sumpti: & sic talis voluptas, seu delectatio non participat id, quod exigitur ad constitutionem virtutis, nec potest vere, & proprie constituere virtutem moralem strictè sumptam.

DEINDE Quia vt Aristoteles docet in superiori libro secundo circà finem capitis tertij de ratione virtutis habitualis, seu habitualiter sumptę est, quod versetur circà difficilè, & bonum; quià habitus ad hoc dantur in quacunque linea; vt per ipsos vincatur, aut superetur, & removeatur aliqua difficultas, circà aliquam specialem materiam; vt apparet per inductionem percurrendo omnes, & singulos habitus reliquarum virtutum. Sed voluptas non versatur circà superationem alicuius difficultatis, in aliqua materia determinata, sed potius supponit remotionem omnis difficultatis, ad hoc vt debito modo detur complacentia de obiecto. Ergò adhuc in voluptate spirituali attinente ad voluntatem, non salvantur ea, quæ exiguntur ad constitutionem virtutis; nec talis voluptas potest constituere virtutem.

DENIQVE id, quod se habet per modum conditionis generalis consequens operationes omnium aliarum virtutum: non videtur constituere aliquã specialem, aut determinatam virtutem; vt id ipsum attentè meditando, videtur constare. Sed voluptas spiritualis, quæ exercetur per voluptatem, se habet tanquam conditio generalis consequens omnes operationes reliquarum virtutum; cum de omnibus illis possit haberi talis voluptas. Ergò dicta voluptas non constituit veram virtutem moralem.

SIT Secunda conclusio, loquendo de virtute actuali, seu de exercitio virtutum moralium, delectatio humana participat, & habet vere, & propriè rationem virtutis, seu actus virtuosi. Hæc conclusio deducitur ex Aristotele; dum in præsenti capite, inquit; quod voluptas est quoddã bonum. Et sensus est, quod est quoddam bonum morale, seu attinens ad genus moris. Ergò intra genus moris voluptas habet; quod sit bona, eo modo; quo est, seu habet esse. Sed est quædam operatio appetitus concupiscibilis, aut appetitus rationalis. Ergò habet, quod sit moraliter bona per modum cuiusdam operationis. Sed omnis operatio moraliter bona, habet etiam, quod sit virtuosa. Ergò voluptas verè, & propriè habet rationem virtutis actualis, seu actus, aut operationis virtuosæ.

COMPROBATVR, Et declaratur hoc amplius in hunc modum. Nã omnis voluptas, seu humana delectatio propriè dicta reducitur ad duas lineas, seu differentias, nempè, & ad delectationem sensualem, quæ exercetur per appetitum concupiscibilem; & ad delectationem spiritualem; quæ pertinet ad voluptatem. Sed in vtraque linea reperitur, quod illæ delectationes, quæ mensurantur, & coęquantur regulis prudentiæ, sint actus virtuosi. Ergò delectatio humana quotiescunque observat commensurationẽ ad regulas prudentiæ, habet quod sit virtus actualis, seu operatio virtuosa. Maior patet, & minorem probo per partes; & imprimis, quod in linea delectationum sensualium attinentium ad partem concupiscibilem dentur delectationes, quæ mensurentur, & coæquentur regulis prudentiæ, & quæ sint operationes virtuosæ probatur, & demonstratur exemplo actuum temperantiæ; nam cum ad temperantiam proprijssimè, & principalissimè pertineat moderare, & attemperare delectationes, quæ circà tangibilia exercet potentia concupiscibilis: ideò tanquam proprij actus, & legitimè operationes, correspondent temperantiæ delectationes, quæ cum attemperatione, & modetatione exercentur circà sumptionem cibi, & potus; vt declarat Aristoteles in superiori libro tertio, capite decimo. Sed operationes, quæ eliciuntur, seu exercentur à temperantia sunt verè, & propriè actus virtuosi. Ergò intra lineam voluptatum, seu delectationum sensualium dantur aliquæ, quæ commensurantur, & coæquantur regulis prudentiæ, seu rectæ rationis, & quæ sunt virtuosæ.

DEINDE Quod etiam intrà lineam voluptatum spiritualium, quæ à voluntate exercentur, dentur aliquæ, quę observent eandem commensurationem cum prudentia, & quæ sint virtuosæ, suadetur: ex eo quod vt Philosophus docet

in

in calce huius præsentis capitis; ad completionẽ perfectæ fœlicitatis est necessaria voluptas spiritualis, attinens ad voluntatem: quià sinè tali voluptate non potest fœlix vivere. Sed talis voluptas est quædam operatio, seu actuale exercitium & aliàs ex eo quod connectitur cum fœlicitate; & attinet ad eius completionem, & perfectionem, non potest non esse virtuosa. Ergò in linea voluptatum spiritualium datur ad minus aliqua, aut aliquæ delectationes, quæ habentes conformitatem cum recta ratione habent etiam, quod sint virtutes actuales, seu actus, & operationes virtuosæ.

SIT Tertia conclusio; dolor, seu tristitia habentes rationem malitiæ, & ostendentes se, tanquam extremum contrapositum, seu directe contrarium respectu bonæ, & honestæ delectationis, quantumvis sint pravi, aut habeant gravitatem malitiæ, non constituunt vitium propriè dictum intra genus moris. Hæc conclusio facile convincitur ex dictis in probationibus adductis pro prima conclusione, & suadetur primo: quià humani affectus, seu passiones etiam si habeant pravitatem, tamen non constituunt vitium habituale propriè dictum. Sed dolor, seu tristitia, etiam si sint valdè pravi, aut pessimi conservant rationem humanæ passionis. Ergò non possunt constituere vitium habituale. Maior est certa: quià eodem modo se habent pravi affectus respectu vitij habitualis propriè dicti, ac se habent boni affectus respectu virtutum. Et cum boni affectus, quantumvis boni sint, non constituant virtutem habitualem, seu habitum virtuosum, similiter nec affectus pravi habent propriè, & per se constituere habitum vitiosum. Et minorem probo; ratio passionis humanæ propriè, & strictè sumptæ stat in eo, quod sit actus, seu operatio immediate elicita ab aliquo appetitu sensuali: vnde inter humanas passiones solum numerantur dicti actus; & omnes operationes procedentes à duabus potentijs appetitivis sensitivis dicuntur etiam affectus humani, seu humanæ passiones. Sed dolor, seu tristitia sensualis propriè exercentur ab appetitu sensitivo concupiscibili; cuius est proprium delectari de bono possesso, & dolere, aut tristari de malo molestante. Ergò dolor, & tristitia sensuales, etiam si sint valdè pravi, conservant rationem humanæ passionis. Et sic non possunt constituere vitium habituale propriè, & strictè sumptum.

ET Si dicas, quo ad quanvis tristitia, & dolor attinentes ad partem sensualem, non possint constituere vitium propriè acceptum; ex eo quod sunt affectus, seu humanæ passiones: tamen dolor, seu tristitia attinens ad voluntatem possunt constituere simile vitium; ex eo quod non est passio.

SED Contra hoc est imprimis, quia sicut ad rationem virtutis exigitur, quod id, quod induit, & habet tale esse, sit habitus; ita etiam ad hoc vt sit vitium strictè sumptum, exigitur, quod habeat simile esse, seu strictam habitus rationem. Sed ratio habitus non solum deest affectibus sensualibus habentibus rationem passionis, nempè dolori, & tristitiæ partis concupiscibilis, verum etiam deest tristitiæ, & dolori spiritualibus, attinentibus ad voluntatem. Nàm sicut illi sunt affectus sensitivi, habentes rationem actus transeuntis, ita pariformiter isti sunt affectus spirituales habentes rationem operationis transeuntis. Ergò sicut affectus sensitivi, qui sunt vere, & propriè passiones humanæ, ratione sui esse inconstantis, & transeuntis, non constituunt vitium proprie, & rigorosè acceptum; ita similiter dolor, seu tristitia spiritualis attinens ad voluntatem non poterit constituere simile vitium extremum.

DEINDE Suadetur idem assumptum. Omne enim vitium extremum proprie dictum, attinens ad considerationem moralem respicit pro medio contrario, respectu cuius habet esse extremum vitiosum, aliquam virtutem propriè, & strictè sumptam; vt apparet per inductionem discurrendo per omnia vitia, & virtutes morales, & ea attentè considerando. Sed non est assignabilis aliqua determinata virtus moralis, respectu cuius dolor, seu tristitia, tam sensualis, quàm spiritualis, sint extremum vitiosum directè, & immediatè contrarium; aliàs enim assignetur: quia tristitia, & dolor cuiuslibet lineæ sint solum videntur directè contrariari voluptati, & delectationi, quæ non habent propriè, & rigorosè rationem virtutis, seu habitus virtuosi, vt in prima conclusione manet ostensum. Ergò dolor, & tristitia cuiuscunque linæ sint, & etiam si habeant gravem malitiam, seu specialem pravitatem, tamen non constituunt vitium habituale rigorosum, & propriè dictum.

SIT Vltima conclusio; etiam si dolor,

dolor, & triſtitia non conſtituant vitia humana habitualia propriè, & ſtrictè, tamẽ habent rationem vitij actualis, ſeu actus vitioſi. Hæc concluſio deducitur primo ex Ariſtotele, dum in principio huius præſentis capitis, dicit. *At qui malum, & ipſum dolorem eſſe, ac fugiendum conceditur.* Eccè vbi intra conſiderationem moralem attribuit Philoſophus dolori, quod ſit malum, & fugiendum. Sed quod intra talem lineam eſt malum, & fugiendum, habet eſſe vitioſum. Ergò dolor, ſeu triſtitia humana eo modo, quo eſt, ſeu habet eſſe, eſt vitioſa. Sed triſtitia, ſeu dolor habet eſſe operationis, ſeu actus. Ergò hoc modo conſtituit vitium, ita vt ſit vitium actuale, ſeu operatio vitioſa.

DEINDE Suadetur concluſio; nàm aliqui dolores, ex his, qui pertinent ad partem concupiſcibilem: ſunt actus, & legitimum exercitium intemperantiæ. Sed omnes actus, ſeu exercitium intemperantiæ, habet legitimè rationem operationis vitioſæ, ſeu vitij actualis. Ergò hoc ipſum convenit triſtitiæ, aut dolori humano; loquendo ſpecialiter de illis, qui habent deordinationem à recta ratione; & fundant, ſeu oſtendunt oppoſitionem, ſeu contrarietatem cum illa.

§

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandũ, quod voluptas humana conſtituat determinatam virtutem humanam diſtinctam à reliquis virtutibus. Voluptas humana habet propriè rationem actus, ſeu operationis virtuoſæ, vt in ſecunda concluſione eſt aſſertum, & probatum. Sed eo ipſo quod conſtituat operationem virtuoſam, debet conſtituere virtutem habitualem ſtrictè ſumptam. Ergò voluptas humana ex ſe habet, quod conſtituat ſpecialem virtutem moralem ſtrictè ſumptam. Maior patet, & minorem probo: virtus habitualis propriè, & ſtrictè ſumpta habetur, ſeu adquiritur per aſſuefactionem, ſeu multiplicationem actuum ſimilium, virtuoſorum. Sed in voluptate ſalvatur ratio actus virtuoſi; & aliàs tales actus poſſunt multiplicari; ita vt detur aſſuefactio eorum. Ergò eo ipſo quod voluptas conſtituat operationem virtuoſam, aut talem operationem contineat, debet etiam conſtituere virtutem habitu alem ſtrictè, & cum omni proprietate ſumptam.

SECVNDO Arguitur; ratio virtutis propriè dictæ ſalvatur in voluptate honeſta, & habente conformitatem cum recta ratione. Ergò voluptas bona, & honeſta habens conformitatem cum recta ratione debet conſtituere virtutem propriè, & ſtrictè ſumptam. Conſequentia patet à verificatione diffinitionis ad verificationem diffiniti. Et antecedens probo, ratio virtutis propriè dictæ ſecundùm doctrinam, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo in principio capitis ſexti, ſtat in eo, quod faciat bonum habentem, & bonum reddat eius actum, ſeu operationem. Sed voluptas per ſe habet facere bonum, & benè operantem ſuum proprium ſubiectum; cum compleat, & perficiat, tàm ipſum, quàm eius operationem. Ergò ratio virtutis propriè dictæ ſalvatur in voluptate humana honeſta, & habente conformitatem cum recta ratione. Et conſequenter, talis voluptas, ſeu delectatio debet conſtituere virtutem moralem, ſeu humanam propriè dictam.

TERTIO Arguitur; ſi propter aliquam rationem voluptas non conſtitueret virtutem propriè dictam attinentem ad lineam moralem: maximè: quià eſt paſsio humana. Sed non obſtat, quod ſit paſsio humana ad hoc, vt conſtituat virtutem moralem propriè, & ſtrictè ſumptam. Ergò voluptas debet ſimilem virtutem conſtituere. Maior videtur certa conformiter ad doctrinam adductam in probationibus primæ concluſionis. Et minorem probo; miſericordia eſt vera virtus moralis, & vt talis laudatur Matthæi 5. *Beati Miſericordes: quoniam ipſi miſericordiam conſequentur.* Et tamen verè, & propriè habet, quod ſit humana paſsio: cum inter tales paſsiones eam proponat, & enumeret Ariſtoteles in ſuperiori libro ſecundo, capite quinto. Ergò non obſtat, quod aliquid verè, & propriè habeat rationem humanæ paſsionis ad hoc, vt ſimul conſtituat veram virtutem moralem: & ſic quanvis delectatio humana ſit paſsio, etiam poteſt eſſe vera virtus moralis.

QVARTO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur: omnes virtu-

tes

tes morales videntur habere rationem paſsionum humanarũ. Ergò ex eo, quod voluptas, ſeu delectatio habeat rationem paſsionis, non ideò debet amittere quod ſimul ſit, aut adminus quod poſsit eſſe virtus moralis propriè dicta: antecedẽs probo: Ariſtoteles enim loco vbi proximè poſt quam enumeravit plures, & varias paſsiones attinentes ad vtrumque appetitum, ſcilicet concupiſcibilem, & iraſcibilem; proſequitur, & concludit dicens; *Et ea omninò, quæ voluptas ſequitur, aut dolor.* Sed ad omnes virtutes morales ratione ſuarum propriarum operationum ſequitur voluptas. Ergò ſecundum doctrinam Ariſtotelis, omnes virtutes morales habent rationem paſsionum humanarum. Et ſic ex eo quod voluptas ſit paſsio humana; non ideò debet impediri, vt ſit propriè virtus.

QVINTO Arguitur; voluptas bona, & habens conformitatem cum recta ratione, non eſt paſsio humana. Ergò ex dicto capite paſsionis non debet denegari voluptati, quod conſtituat virtutem moralem propriè, & ſtrictè acceptam. Antecedens probo, vt enim docet Divus Auguſtinus libro 9. de Civitate Dei, cap. 4. paſsiones humanæ dicuntur morbi, & perturbationes animæ. Sed bona voluptas; cum ſit moralitèr bona, non habet rationem morbi, aut perturbationis animæ; quia ſi hoc haberet, non eſſet moralitèr bona, ſed mala. Ergò dicta voluptas non eſt paſsio. & ſic ex capite paſsionis non habet aliquod impedimentum, vt ſit vera virtus moralis.

SEXTO Arguitur, & præcedens argumentum roboratur; de ratione paſsionis humanæ propriè dictæ eſt, quod inferat tranſmutationem, & aliqualem alterationem in proprio ſubiecto. Sed voluptas, adhuc loquendo determinate de voluptate ſenſuali, non infert, aut cauſat alterationem, aut tranſmutationem aliquã in proprio ſubiecto. Ergò non eſt ratio aliqua impediens, quominus voluptas ſeu delectatio ſenſualis conſtituat virtutẽ propriè, & ſtrictè acceptam. Minorem probo: alteratio enim, & tranſmutatio ſolum inferuntur per motũ: cũ trãſmutatio formaliter cauſetur per motũ: & alteratio etiã, ſit eſſentialiter motus tendens ad qualitatem, vt dicitur in libro primo de ortu, & interitu rerum naturalium. Sed voluptas non eſt motus, ſed quies, & pura complacentia de bono adepto, & poſſeſſo. Ergò voluptas ſenſualis non habet inferre, aut cauſare aliquam tranſmutationem, aut alterationem in proprio ſubiecto, nec ex hoc capite debet amittere, quod ſit propriè virtus moralis.

SEPTIMO Arguitur; quiã prætèr voluptatem ſenſualem, datur etiam voluptas ſpiritualis. Sed in hac voluptate non apparet impedimentum ad hoc, vt conſtituat veram, & propriam virtutem habitualem, & moralem. Ergò ſaltim aliqua voluptas humana habet, quod verè, & propriè ſit virtus. Maior conſtat, & minorem probo, ratio, obquam denegatur voluptati ſenſuali, quod ſit virtus; eſt; quiã eſt humana paſsio. Sed hoc non currit in voluptate ſpirituali, ex eo quod ſpiritualis eſt. Ergò in voluptate ſpirituali non apparet impedimẽtum ad hoc vt conſtituat virtutem moralem propriè dictam: & ſic debet illam conſtituere.

OCTAVO Arguitur; ſi aliqua ratio obſtaret ad hoc, vt voluntas humana eſſet verè, & propriè virtus moralis: maximè hæc: nempe quod non eſt habitus. Sed non obſtat, quod non ſit habitus ad conſtituendum virtutem. Ergo optimè componitur; & ſtat, quod voluptas humana ſit moralis virtus. Maior videtur certa conformitèr ad probationes adductas pro ſtabilienda prima concluſione: & minorem probo; ad conſtitutionem veræ, & perfectæ virtutis moralis ſufficit ratio diſpoſitionis; quiã in ſuperiori libro ſecundo referens Ariſtoteles virtutes morales principaliores, & comparans eas ad vitia extrema, reſpectu quorum ſunt mediocritates, aut conſtituunt medium; vocat ipſas virtutes diſpoſitiones. Sed diſpoſitio non eſt habitus, ſed qualitas condiviſſa, & contrapoſita ipſi habitui. Ergo non obſtat voluptati, quod non ſit habitus, ad hoc vt ſit virtus moralis; itaque non videtur dari impedimentum ad dictum effectum, ob quod debet admitti.

NONO Arguitur, id, quod intrã genus moris contrariatur tanquam medium, ſeu mediocritas alicui extremo vitioſo; habet legitimè, & cum omni proprietate rationem virtutis moralis, vt apparet per inductionem percurrendo omnes virtutes, & vitia moralia. Sed vt in expoſitione præſentis capitis, in prima parte illius oſtendimus cum Ariſtotele, bona voluptas, ſeu delectatio honeſta humana cõtrariatur dolori in ordinato, ſeu imprudenti, tanquam medium habens conformitatem cum recta ratione, cum extremo vitioſo. Ergò voluptas humana ho-

honeſta debet conſtituere veram virtutem.

DECIMO Arguitur, eſſe cuiuſlibet rei agnoſcitur per effectus proprios correſpondentes eidem rei. Sed voluptati humanæ correſpondent effectus proprij virtutum. Ergo voluptas humana debet conſtituere virtutem propriè, & ſtrictè ſumptam. Maior eſt certa, & minorem probo; effectus proprij correſpõdentes virtutibus moralibus, ſunt bona moralia, ſeu bonæ operationes, & fructus attinentes ad eandem lineam. Sed voluptas humana, præcipuè loquendo de voluptate ſpirituali, quando eſt honeſta habet cauſare bonas operationes, & fructus attinẽtes, ad lineam moralem: cuius inditium manifeſtũ videtur ſtare in eo, quod de ratione boni eſt, quod ſit diffuſivum ſui, vt docet Divus Dioniſius capite 4. de divinis nominibus; & voluptas, ſeu humana delectatio ex ſe, ſeu ratione ſui, & ſuorum effectuum habet afferre, & cauſare diffuſionem, & dilatationem; vt colligitur ex illo Iſaiæ capite 60. *Tunc videbis, & affluës mirabitur, & dilatabitur cor tuum.* Ergò voluptati humanæ correſpondet effectus proprij virtutum; & ſic debet conſtituere virtutem propriè, & ſtrictè ſumptam.

VNDECIMO Arguitur contra ſecundam concluſionem ad probandum, quod nulla delectatio humana induat, aut habeat rationem virtutis actualis, ſeu actus virtuoſi. Omnis virtus actualis, ſeu actus virtuoſus habet rationem operationis, vt per inductionem conſtat. Sed delectatio humana non eſt operatio, ſed potius ex ſe habet præſuponere operationem delectando de illa. Ergò ratio axacta ad actum virtuoſum, ſeu ad virtutem actualem non ſaluatur in humana voluptate, & ſic humana voluptas non poteſt habere propriè rationem virtutis actualis.

DVODECIMO Arguitur; omnis actus virtuoſus, in quo propriè ſaluatur, aut reperitur ratio virtutis actualis, ex ſe, & ſecundũ propriam rationẽ habet, quod ſit honeſtus, & determinatus ad bonum cum ex propria ſpecie habeat, quod ſit virtuoſus. Sed nulla delectatio humana, ex ſe, & abintrinſeco, ſeu ſecundum propriam ſpeciem habet, quod ſit honeſta, & determinata ad bonum; ſed ex ſe, & abintrinſeco habet indifferentiam ad bonum, & malum: & quando participat determinationem ad bonum, & eſſe honeſtum, id habet ab extrinſeco, Ergò in nulla delectatione humana ſaluatur, id, quod requiritur ad actum virtuoſum, nec poteſt eſſe propriè virtus actualis, ſeu virtuoſa operatio.

DECIMO Tertio arguitur: operationes, ſeu actus virtuoſi ſunt proprij hominũ, vt homines ſunt: talitèr quod nunquã poſsint reperiri in brutis animantibus. Ergò id, quod in brutis reperitur, non poteſt vllo modo habere rationem operationis virtuoſæ. Sed omnis delectatio, ſenſualis attinens appetitum cõcupiſcibilem reperitur in brutis; cum talis appetitus ſit eiuſdem rationis, ſeu ſpeciei in hominibus, & in brutis animantibus. Ergò loquẽdo ſpecialitèr de delectationibus ſenſualibus, in nulla tali delectatione reperitur, quod ſit actus virtuoſus, ſeu quod in ea ſaluetur ratio virtutis actualis.

DECIMO Quarto arguitur: omnis actus virtuoſus, ex eo, quod virtuoſus eſt; habet conformitatem cum recta ratione. Sed nulla delectatio humana, ſpecialitèr loquendo de delectationibus ſenſualibus habet cõformitatem cum recta ratione. Ergò nulla delectatio, ſeu voluptas ſenſualis poteſt habere rationem operationis virtuoſæ. Maior patet, & minorem probo: id, quod eſt deſtructivum alterius rei, non habet propriè, & per ſe conformitatem cum illa re, quam deſtruit. Sed delectatio ſenſualis, ex ſe habet, quod ſit corruptiva, ſeu deſtructiva rectæ exiſtimationis, & prudentiæ, vt docet Ariſtoteles in præcedenti libro ſexto capite 5. Ergò nulla delectatio ſenſualis habet cõformitatem cum recta ratione. Ac perconſequens, nec poteſt eſſe virtus actualis, ſeu operatio virtuoſa.

DECIMO Quinto arguitur contra tertiam concluſionem ad probãdum, quod dolor, ſeu triſtitia cõſtituat vitium habituale ſtrictè ſumptum. Illud, quod intrà lineam humanam, ſeu intrà genus moris habet eſſe permanens per modum facultatis operativæ; aut eſt potentia, aut eſt habitus; ſiquidem principia proxima operativa ad hæc duo capita reducũtur. Sed dolor, ſeu triſtitia humana habet eſſe permanens per modum facultatis humanæ operativæ; vt conſtat ex illo Apoſtoli capite 9. ad Romanos; *Triſtitia eſt mihi magna, & continuus dolor cordi meo.* Ergò cum dolor, & triſtitia non ſint potentia aliqua humana, debent habere rationem habitus. Sed non habitus boni, & virtuoſi cum verſentur circa malum. Ergò debent conſtituere habitum vitioſum propriè, & ſtrictè ſumptum.

DE-

DECIMO Sexto arguitur; ſicut multiplicantur actus intemperantiæ per aſſuefactionem; ità poſſunt repeti, & multiplicari actus doloris, ſeu prave triſtitiæ; ſiquidem ad hoc non apparet, aut datur aliqua repugnantia, aut ſpecialis impedimentū: & ſic non eſt maior ratio ad aſſuefactionem in vna materia, quam in altera. Sed ex eo quod in materia, aut circà materiam intemperantiæ per multiplicationem actuum datur aſſuefactio, generatur habitus vitioſus intemperantiæ, qui conſtituit vitium propriè: & ſimplicitèr tale. Ergò cum in linea doloris, ſeu triſtitiæ currat ſimilis ratio: idem debet admitti. Et conſequentèr, triſtitia debet conſtituere vitium habituale propriè & ſtrictè ſumptum.

DECIMO Septimo arguitur: ratio vitij habitualis ſaluatur in dolore. Ergò dolor debet conſtituere vitium habituale proprie dictum. Conſequentia patet, & antecedens probo; ſicut enim ratio virtutis propriè, & ſtrictè ſumptæ ſtat in eo, quod faciat bonū habentem ipſam, & benè operantem: ita per oppoſitum, ratio vitij conſiſtit in eo, quod faciat malum, & male operantem ipſum, qui habet tale vitium. Sed in dolore humano reperitur & ſaluatur propriè, quod deficiat malū, & malè operantem ipſum hominem habentem talem dolorem; vt manifeſtè apparet ex ipſius doloris ratione. Ergò ratio vitij habitualis ſaluatur in dolore, & ſic debet coſtituere vitium humanum propriè, & ſimplicitèr dictum.

DECIMO Octavo arguitur; illud, quod cum habeat eſſe permanens, participat propriā ſpecificationem vitij ſtrictè, & rigorosè ſumpti, debet conſtituere ſimile vitium. Sed triſtitia etiam ſi non ſemper, ſaltim aliquandò, habet eſſe permanens; & habet ſpecificativum vitij ſtrictè, & rigorosè ſumpti. Ergò triſtitia aliqua habet prædictam rationem vitij ſtrictè ſumpti. Maior apparet certa; & minorem probo; vitium ſtrictè ſumptum, quatenus tale, reſpicit pro formali obiecto ſpecificativo, malum, vt malum. Sed etiam triſtitia per ſe reſpicit malum, vt de præſenti moleſtans. Ergò triſtitia habet proprium ſpecificativum vitij ſtrictè ſumpti; & ſic debet conſtituere ſimile vitium.

DECIMO Nono arguitur contra vltimam concluſionem ad probandum, quod dolor, ſeu triſtitia nullo modo habeant eſſe vitioſum. Omne id, quod quomodocunque habet eſſe vitioſum, debet eſſe voluntarium. Sed triſtitia, ſeu dolor nullo modo ſunt voluntaria. Ergò triſtitia, & dolor nullo modo habent eſſe vitioſum. Maior eſt certa, & minorem probo; cum voluntas ſolùm moveatur motu profecutivo circa id, quod eſt bonum: ſolum poteſt habere rationem voluntarij, id, quod eſt bonum. Sed dolor & triſtitia, tam in ſe ipſis, quàm ratione ſuæ materiæ, ſeu obiecti non habent, quod ſint aliquid bonum, ſed aliquid malum, odio habendum, & fugiendum. Ergò triſtitia, & dolor non poſſunt eſſe quid voluntarium, nec ſub aliqua ratione poſſunt induere eſſe vitioſum.

VIGESIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur. Id, quod quomodocunque intrà genus moris habet eſſe vitioſum: habet etiam ſubordinationem noſtro arbitrio, & humanæ poteſtati. Sed dolor, & triſtitia, per ſe loquendo, videtur eſſe quid naturale extra ſphæram noſtræ libertatis exiſtens; cum homines vtentes ratione, & proprio arbitrio magis vellent, non dolere, aut non triſtari, quàm habere triſtitiam, aut dolorem. Ergò triſtitia, & dolor non ſubduntur noſtro arbitrio, nec vllo modo poſſunt habere eſſe vitioſum.

VIGESIMO Primo arguitur, ſi dolor, & triſtitia per modum actus, ſeu actualis operationis haberent eſſe vitioſum; cum omnes dolores, & triſtitiæ ſint eiuſdem rationis, omnes dolores, & triſtitiæ eſſent operationes pravæ, & vitioſæ. Sed non omnes dolores, & triſtitiæ habent eſſe pravum, aut vitioſum. Ergò nulli id competit. Maior apparet certa. Et minorem probo, dolor, & triſtitia, quæ habentur per pœnitentiam de peccatis commiſsis, ſunt proprius dolor, & vera triſtitia; & tamen non habent eſſe pravum, ſed bonum, & valde bonum ineſſe moralis. Ergò non omnes dolores, & triſtitiæ habent eſſe pravum, aut vitioſum; ac perconſequens, nulli eorum id competit.

DENIQVE Arguitur, ſi dolor, & triſtitia haberent eſſe vitioſum per modum actus, ſeu vitijs actualis; ſequeretur quod daretur etiam habitus doloris, ſeu triſtitiæ cōſtituens vitiū habituale ſtrictè ſumptum. Sed hoc non admittimus, vt conſtat ex tertia concluſione. Ergò nec admittendum eſt, quod dolor, & triſtitia ſint aliquo modo operationes vitioſæ. Sequelā probo, per actus humanos eiuſdem rationis multiplicatos generatur habitus ſimilis actibus, qui multiplicantur. Sed

ſemel

semel admisso, quod dolores, & tristitiæ humanæ sint vitiosæ: cum possint frequentari; poterit ex illis generari similis habitus vitiosus. Ergò certa est sequæla. Et cum illam non admittamus, nec admittendum videtur assertum propositum in vltima conclusione.

RESPONDETVR Ad primum argumentum; distinguendo maiorem: voluptas humana habet propriè rationē actus virtuosi, distinguo maiorem: per se, & ab intrinseco, inquantum voluptas est, ita vt semper sit actus virtuosus, nego maiorem. Ab extrinseco, & ratione alicuius virtutis, à qua dirigitur, & rectificatur, vel ad quam consequitur, concedo maiorem. Sed eo ipso, quod constituat operationē virtuosam, debet constituere virtutē specialem propriè, & strictè sumptam, distinguo minorem: si esse virtuosum actuale, quod participat, haberet per se, & ab intrinseco secundū propriā rationem, omitto minorem. Si solum illud emendicet ab extrinseco, & dependenter à diversis virtutibus, à quibus, seu in ordine ad quas habet illud esse virtuosum, nego minorē, & consequentiam. Quia ex eo quod aliqui actus secundum suam propriam naturam, & speciem indifferentes participent rectitudinem, seu bonitatem moralem à diversis virtutibus, quibus adhærent, seu à quibus participant aliquam influentiā: sicut delectationes sensuales à temperātia; & voluptates spirituales ab illis virtutibus ad quarum actus consequuntur, & quos quidem actus aliquo modo perficiunt: ex hoc enim solum sequitur, quod dictæ delectationes correspondeant aliquibus virtutibus habitualibus, quibus subordinentur, seu ad quas reducantur; non autem quod ipsæ voluptates causent, aut constituant determinatum habitum virtuosum voluptatis, seu delectationis.

AD Secundum argumentum respondetur; negando primum antecedens. Et ad probationem desumptam ex doctrina Aristotelis: dico; quod quando illa propositio, aut descriptio, quam ibi tradit Aristoteles intelligitur de virtute morali strictè sumpta; sensus est, quod virtus est habitus faciens bonum hominem habentem ipsum, & benè operantē. Et cum voluptas honesta etiam si aliqua ex dictis habeat, tamen non sit habitus; inde est, quod ex tali doctrina ad summū convincitur: quod bona, & honesta voluptas sit operatio virtuosa, sicut asseritur in secunda conclusione: non autem quod sit habitus virtuosus, aut virtus perfecta, & simpliciter dicta, sicut negatur in prima.

AD Tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem: si ob aliquam rationem voluptas non constitueret virtutem propriè dictā; maximè; quia est passio, distinguo maiorem; loquendo determinatè de voluptatè sensuali, concedo maiorem. Loquendo absolutè, & generaliter de omni voluptate, tàm sensuali, quàm spirituali, nego maiorem. Et etiam minorem cum consequētia. Quia quando assignatur pro causa, seu ratione ad denegandum voluptati, quod constituat virtutem moralem propriè dictam hoc videlicet, quod sit passio humana, non est sermo de omni voluptate, sed determinate de voluptate sensuali. Et hoc semper salvatur: absque eo quod obstet probatio, seu exemplum adductum ex misericordia. Quia quando Aristoteles attribuit misericordiæ rationem passionis, non loquitur de habitu permanenter disponente ad sublevandam alienam miseriam, sed de quodam affectu sensibili exercito ab appetitu concupiscibili commovente sensibiliter in ordine ad causandū similem effectum. Vnde nec in misericordia, quatenus passio est, nec in aliqua alia passione humana salvatur, quod sit virtus moralis, & sic rectè probatur in voluptate sensuali, quod quia est passio humana, non potest constituere virtutem simpliciter dictam.

AD Quartum argumentum respondetur, negando primum antecedens. Et ad probationem, dico; quod quando Aristoteles asserit, quod omnia ea, ad quæ consequitur dolor, aut voluptas habent rationem passionis, sensus est; non de dolore, aut voluptate spirituali, quæ ad omnes virtutes potest consequi, sed de voluptate, & dolore sensuali, quæ per se loquendo solum connectitur cum alijs passionibus, & solum consequitur ad illas. Vnde ex illa doctrina nullo modo convincitur, aut sequitur; quod virtutes morales sint passiones, nec apperitur via ad asserendum; quod voluptas, quæ est passio humana, possit esse moralis virtus.

AD quintum argumentum respondetur; negando primum antecedens. Et ad probationem, distingdo maiorem; secundum Divum Augustinum passiones dicuntur, & sunt morbi, & perturbationes animæ; distinguo maiorem; passiones vehementes;

seu excessivè, afferentes inordinationem, & contrarietatē respectu rectæ rationis, concedo maiorem. Passiones humanæ generaliter, & absolutè loquendo, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia quando humanis passionibus attribuitur, quod sint morbi, & perturbationes animæ, non est sermo generalis de omnibus passionibus, sed solum de illis, quæ sunt valdè vehementes, aut excessivæ afferentes inordinationem contra rectam rationem. Et sic quanvis voluptas moderata hoc non habeat; non ideò amittit, quod sit passio; & quod non possit esse virtus moralis.

AD Sextum argumentum respondetur, ex eadem doctrina; distinguendo maiorem, de ratione humanæ passionis est, quod inferat, aut causet aliquam alterationem in proprio subiecto, distinguo maiorem; semper, seu in omni statu, nego maiorem. Aliquando, seu in determinato statu; hoc est, quando sunt vehementes, subdistinguo, quod causent aliquam alterationem, seu transmutationem, vel formaliter, vel eminenter, concedo maiorem. Quod causet dictum effectum formaliter præcisè, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Quia humanæ passiones etiam si, quando sunt vehementes, seu excessivæ habeant causare transmutationem, & quasi alterationem, vel formaliter, vel eminenter in proprio subiecto: tamen non est necessarium, quod in omni statu talem effectum præstent. Et cum voluptas vehemens, saltim eminenter id possit causare, consequens est, quod voluptas conservat rationem passionis: ob quod non habet capacitatem, vt sit virtus moralis propriè dicta.

AD Septimum argumentum respondetur; concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem, concessa etiã maiori, & minori, distinguo consequens; ergò in voluptate spirituali non est impedimentum ad hoc, vt sit virtus moralis; distinguo consequens, non est impedimentum ex capite passionis; sicut in voluptate, seu delectatione sensuali, concedo consequentiam. Non est impedimentum ex alio capite, nego consequẽtiam. Quia ratio passionis assignatur tãquam causa sufficiens ad impediendum, ne passiones possint constituere virtutẽ moralem. Sed non assignatur tanquàm vnicum, & adæquatum impedimentum respectu omnis voluptatis. Et sic licet ex illo capite sufficienter, & satis legitimè excludantur delectationes sensuales ab hoc, quod possint esse virtutes morales ex alio capite etiam sufficienti excludunt ur voluptates spirituales à dicta constitutione virtutis propriè dictæ; nem pe ex eo quod non sunt habitus, sicut exigitur ad talem rationem virtutis.

AD Octavum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; si aliqua ratio obstaret ad hoc, vt voluptas humana constituat virtutem moralem propriè dictam, esset; quia non est habitus; distinguo; quia nõ est habitus, nec in acceptione stricta, nec in acceptione lata, quatenus habitus continet sub se dispositionem, concedo maiorem. Quia non est habitus strictè sumptus, præcisè, nego maiorem. Et sub eadem distinctione concedo, & nego minorem, & etiam consequentiam. Et contra hoc non obstat probatio inducta; quia voluptas, seu delectatio non solum non est habitus strictè sumptus; verum etiam nec dispositio attinens ad primam speciem qualitatis, sicut ad minus exigitur ad constitutionem virtutis propriè dictæ.

AD Nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem; id, quod intra lineam moralem contrariatur tanquàm mediũ alicui extremo vitioso, habet rationem virtutis propriè dictæ, distinguo maiorem; si tale medium habeat rationem habitus, vel adminus, rationem dispositionis pertinentis ad primam speciem qualitatis, sicut reperitur in reliquis virtutibus, concedo maiorem. Si dictum medium non habeat rationem habitus; nego maiorem. Sed voluptas honesta contrariatur dolori inordinato tanquàm medium cum extremo vitioso, distinguo minorem. Tanquàm medium habituale, seu obtinens rationem habitus, nego minorem. Aliter transeat minor, & nego consequentiam. Quia id non sufficit ad constituendam virtutem moralem propriè dictam.

AD Decimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem; esse cuiuslibet rei agnoscitur per effectus correspondentes eidem rei, distinguo maiorem, per effectus attractos, seu productos, non solum entitativè, seu quantum ad substantiam, verum etiam quantum ad modum concedo maiorem; per effectus proprios quomodocunque productos, vel attractos, nego

nego maiorem. Sed voluptati humanæ correſpondent effectus proprij virtutum diſtinguo minorem, quantum ad ſubſtantiam, & modum habitualem cauſandi tales effectus, nego minorem. Aliter tranſeat minor: & nego conſequentiam. Quià ad cauſandum effectus proprios virtutum, ſicut exigitur ad conſtituendam virtutem non ſufficit quomodocunque facere bonum, aut bene operantem, cauſando diffuſionem, aut dilationem: ſed vltra hoc eſt neceſſarium, quod habeat rationem habitus, & quod tanquàm habitus præſtet dictos effectus. Et cum voluptas, ſeu delectatio humana, per ſe non habeat, quod ſit habitus, aut quod operetur vt habitus: inde eſt, quod non habet legitimum modum operandi virtutum: nec ratione effectuũ, quos cauſat, ſequitur, quod poſsit eſſe virtus habitualis proprie, & ſtricte ſumpta.

AD Vndecimum argumentum reſpondetur diſtinguendo maiorem; omnis virtus actualis habet rationem operationis, diſtinguo; rationem operationis primæ, vel ſecundæ, concedo maiorem. Rationem operationis, primæ præciſè, nego maiorem. Sed delectatio humana non eſt operatio; diſtinguo minorem; non eſt operatio prima abſolute, omitto minorem. Non eſt operatio ſaltim ſecunda præſupponens aliam operationem tanquam priorem, & velut materiam, de qua habeatur ipſa delectatio, nego minorem, & conſequentiam. Quia etiam ſi voluptas, implurimum præſupponat aliquam aliam humanam operationem anteriorem, de qua habeatur, & ſic non obtineat rationem primæ operationis ſimpliciter; tamen cum ſit exercitium legitimum potentiarum appetitivarum, habet proprie rationẽ actus, ſeu operationis, & ſic conſtituit vere, & proprie virtutem actualem, ſeu operationem virtuoſam.

AD Duodecimum argumentum reſpondetur: diſtinguendo maiorem, omnis actus virtuoſus ſecundum ſe habet determinationem ad bonum, diſtinguo maiorem ſi in eo conſideretur non ſolum ratio generica, verum etiam ſpecifica, ſeu differentialis, per quam conſtituitur intra determinatam ſpeciem moralitatis, concedo maiorem. Si conſideretur præciſe ratio generica attinens ad illum actum, nego maiorem. Et omiſſa minori, nego conſequentiam. Quià actus, ſeu operationes virtuoſæ ſecundum ſuum eſſe genericum, omnes conveniunt in eo, quod ſunt actus humani, & in hac conſideratione ſunt indifferentes ad bonum, & malum; quare determinatio ad bonum attinens ad actum virtuoſum provenit à differentia illius. Et cum delectationes humanæ, quamvis ſecundum rationem generica delectationum habeant indifferentiam; tamen prout determinatæ ad bonum habeant honeſtatem: id ſufficit, vt verificetur de illis, quod ſunt virtuoſæ.

AD Decimum tertium argumentum reſpondetur, conceſſo antecedenti, diſtinguendo conſequens. Ergò id, quod reperitur in brutis nullo modo poteſt eſſe virtuoſum, diſtinguo, ſub ea ratione, ſub qua reperitur in brutis, concedo conſequentiam, aliter, ſeu ſub alia ratione, nego conſequentiam. Quià omnis operatio ad hoc vt ſit virtuoſa, dependet à libertate, & recta ratione, & cum in brutis hæc non dentur; ideò delectationes, quæ in brutis reperiuntur, nullo modo poſſunt eſſe operationes virtuoſæ. At verò in hominibus: cum dentur delectationes, & etiam ratio, & perfecta libertas, ſtat optime, quod tales delectationes ſint liberæ, & conformes rectæ rationi, & virtuoſæ.

AD Decimum quartum argumentum reſpondetur, concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem: conceſſa etiam maiori, diſtinguo minorem: ſed delectatio ſenſualis habet, quod ſit corruptiva prudentiæ, diſtinguo quando eſt vehemens, ſeu exceſsiva, concedo minorem. Quando eſt moderata, ſeu attemperata, nego minorem, & conſequentiam. Quià licet delectationes exceſsivæ corrumpant rectam exiſtimationem, & deſtruant prudentiam; & ſic non poſsint eſſe virtuoſæ. Tamen delectationes moderatæ, non opponuntur, ſed potius conformantur rectæ rationi, & ſunt conſervativæ illius. Et ſic ſunt virtuoſæ.

AD Decimum quintum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, loquendo de facultate operativa, ſe habente per modum principij, aut actus primi; negando minorem. Quia etiam ſi dolor, ſeu triſtitia aliquando habeant eſſe permanens, ex eo quod in ſuo eſſe, & commenſuratione abſtrahunt à tempore; ſicut delectationes, quibus contrariantur; tamen ſemper habent rationem exercitij, & actus ſecundi; non autem rationem actus primi, ſeu habitus, ob quod nunquam poſſunt conſtituere vitium habituale propriè dictum.

AD Decimum ſextum argumentum

respondetur, negando maiorem, quantum ad particulam *sicut*; nam in linea temperantiæ datur assuefactio, multiplicando actus circa determinatam materiam; & sub vna, & eadem ratione formali; & sic generatur determinatus habitus virtuosus; at verò dolores, & tristitiæ intrà genus moris non respiciunt aliquam determinatam materiam; nec procedunt sub vna, & eadem ratione formali, sed sub diversis rationibus formalibus exercẽtur cum subordinatione ad diversa vitia, & virtutes, quibus reducuntur; ob quod non constituunt determinatum habitum, nec vitium strictè sumptum.

AD Decimũ septimũ argumentũ respondetur, negãdo primum antecedens, & ad probationem dico, quod servata analogia, quæ per contrapositionem debet observari inter virtutes, & vitia, sicut ad rationem virtutis propriè dictæ exigitur, quod sit habitus; ita pariformitèr vitium propriè dictum debet esse habitus; aut dispositio attinens ad primam speciem qualitatis: & cum hoc non competat tristitiæ, seu dolori; ideo nunquam constituunt vitium proprie, & strictè sumptum.

AD Decimũ octavũ argumentũ respondetur, omissa maiori, negãdo minorẽ quià ad specificationem vitij strictè, & propriè sumpti, non sufficit versari circà malum, vt malum est; quià hoc etiam competit actui vitioso, sed vlterius est necessarium, quod vitium versetur circà malum, vt malum per modum habitus, & cum dolor, seu tristitia nunquam cum proprietate habeant talem rationem; cõsequens est; quod nunquam constituunt vitium propriè dictum.

AD Decimũ nonũ argumentũ respondetur, concedendo maiorem, & negando minorem; seu claritatis gratia, distinguo maiorem; omne id, quod quomodocunque est vitiosum, debet esse voluntarium, distinguo, secundum quod voluntarium præcisè dicit exercitium liberum procedens à voluntate, concedo maiorem. Debet esse voluntarium; id est, amplexũ, aut prosecutum à voluntate actu prosecutivo præcisè, nego maiorem. Sed tristitia, & dolor non habent esse voluntariũ distinguo minorem: secundum quod voluntarium dicit motum prosecutivum volũtatis, concedo minorem. Secundum quod præcisè dicit exercitium liberum eiusdem voluntatis, sivè per modum prosecutionis, sivè per modum fugæ, nego minorem, & consequentiam. Quià quamplures fugæ, & recessus voluntatis sunt vitiosi; & tamen non sunt voluntarij primo modo, sed tantum secundo.

AD Vigesimum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem; sed dolor, & tristitia videntur esse aliquid naturale, & independens à nostro arbitrio, & libertate, distinguo minorem; si considerentur quasi initiativè, seu fundamentalitèr, & quantum ad aliquas causas, à quibus procedunt, seu dependent exterius, omitto minorem. Si considerentur quantum adesse humanũ, & provt sunt quædam exercitia propria hominis, vt homo est, nego minorem, & consequentiam. Quià dependentia ab aliquibus fundamentis, aut causis naturalibus, non obstat, vt dolor, & tristitia humana habeãt esse liberum, & virtuosũ.

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, negando maiorẽ. Quià cum pravitas, seu malitia non pertineat ad dolorem, & tristitiam humanam secundum suum præcissum esse, aut quatenus sunt actus humani, inquo tanquam in ratione generica conveniunt; sed inquantum habent dissonantiam, aut contrarietatem ad rectam rationem. Et habere talem dissonantiam, aut contrarietatem respectu rectæ rationis conveniat aliquibus doloribus, seu tristitijs, & non omnibus: consequens est, quod aliqui dolores, aut tristitiæ, & non omnes debent habere malitiam moralem, seu esse pravum, & virtuosum.

AD Vltimum argumentum respondetur, negando sequelam. Et ad probationem dicitur cõformitèr ad dicta in solutione ad decimum sextum argumentũ præcedens; quod ad generandum determinatum habitum non sufficit, quod actus, qui multiplicantur conveniat in materia; sed quod procedant sub eadem ratione formali attinente ad genus moris. Et cum hoc non habeant dolor, & tristitia: ideò licèt sint actus vitiosi, non tamen constituunt determinatum vitium habituale propriè dictum.



CA-

CAPVT DECIMVM QVARTVM.

DE CORPOREIS VOLVPTATIBVS.

LITTERA TEXTVS.



ET Corporeis autem voluptatibus considerandum est eis, qui dicant nonnullas voluptates expetibiles esse valde, & honestas: sed non corporis, & in quibus temperans ipse versatur. Cur igitur contrarij dolores sunt praui? Malo namque bonum contrarium est. An necessariæ voluptates sic sunt bonæ: quia est id, quod est non malum, est bonum? An vsque ad aliquem terminum bonæ sunt? Habituum enim eorum, ac motuum, quorum non est melioris exuperatio: neque voluptatis est. Eorum autem, quorum est, & voluptatis exuperatio. At bonorum corporis est exuperatio, & praua in persequendo exuperationem, sed non necessarias voluptates consistit. Omnes enim gaudent quodam modo, & epulis, & vino, & venere. Sed non vt oportet. Contra autem in ipso dolore facit. Non enim exuperationem, sed omnino fugit dolorem. Non est enim exuperationi dolor contrarius; nisi ipsi persequenti exuperationem. At enim cum non solum verum, sed etiam falsi causam oporteat dicere (hoc enim ad faciendam fidem conducit) nàm cum id rationi consentaneum fuerit visum, ob quod verum esse videtur, quod non est verum, facit vt ipsi vero magis assentiamur. Dicendum est cur corporis voluptates expetibiliores videntur. Primum igitur ex eo, quia pellunt dolorem: atque ob exuperationes doloris voluptatem exuperantem vti medelam, & omnino voluptatem corporis persequuntur. Ipsæ autem medelæ vehementes fiunt. Quapropter. Et ipsas sequuntur, qui tales videntur: cum contrarium adest. Et propter hæc igitur duo (sicut dictum est) voluptas non studiosum esse videtur: quia aliæ praue naturæ sunt operationes. Aut ab ortu quemadmodum feræ: aut, & ob consuetudinem, quales prauorum sunt hominum. Aliæ sunt medicamenta: quia sunt indigentis. Et melius est habere, quàm fieri. Aliæ accidunt, dum perficiuntur. Per accidens igitur sunt studiosæ. Præterea ipsas, quia sunt vehementes, hi persequuntur, qui alijs nequeunt gaudere. Ipsi Itaque sitim quandam sibi comparant. Quæ cum sine quidem nocumento sit, non est increpandum. Cum vero cum detrimento, per prauum est. Neque enim habent alia, quibus gaudent, & nec aliud habere pleriſque per molestum est ob naturam. Nàm animal semper laborat, vt naturales etiam sermones testantur, videre, ac audire dolorem inferre dicentes. Sed consuetudinem sumus, vt aiunt. Similiter iniuuentute quidem ob incrementa, perinde disponuntur ac vinolenti. Et iuuentus ad voluptate spropensior est. Bilioſi autem a trabili natura semper egent medicamento. Semper enim corpus ob complexionem mordetur, & semper in appetitione sunt, vehementi. Voluptas autem contraria, & quæuis etiam, modo sit vehemens, pellit dolorem. Et propterea intemperanteſque homines, prauique fiunt. Voluptates autem eæ, quæ sinè dolore sunt, exuperationem non habent. Atque proficiſcuntur ex his, quæ natura, & non per accidens afficiunt voluptate. Ea autem dico per accidens afficere voluptate, quæ medentur. Et enim quia fit vt homini medeatur, eo quod sanum permanet aliquid agente: ideò talia afficere voluptate videtur. At ea natura voluptate afficiunt, quæ faciunt operationem talis naturæ. Nulla autem res eadem ex eo nos semper delectat: quià non est simplex noſtra natura: sed ineſt, & aliquid aliud, quo corruptibiles sumus. Quare ſi quippiam agat alterum: ideſt, alteri naturæ præter naturam. At cum

æquatur neque moleſtum, neque iucundum videtur, quod agitur. Quod ſi alicuius natura ſit ſimplex, ſemper eadem operatio iucundiſſima erit. Id circo Deus vna ſemper ſimplicique gaudet voluptate, non ſolum enim motionis eſt operatio, ſed, & immobilitatis, & voluptas inquiete potius quam in motu conſiſtit. Mutatio vero omnium dulciſſimum eſt ſecum poetam, ob pravitatem quandam. Vt enim homo prauus facile eſt mutabilis: ſic, & natura praua eſt ea, quæ indiget mutatione. Non eſt enim ſimplex, nec bona. Sed de continentia quidem, atque incontinentia, & de voluptate, doloreue; & quid vnumquodque ipſorum eſt, & quonam modo alia ipſarum ſunt bona. Alia ſunt mala diximus. Deinceps autem de amicitia dicimus.

(*)

EXPOSITIO, ET EXORNATIO LITTERÆ TEXTVS.

CONCLVDIT Ariſtoteles tractatum præſentem de voluptate, proponendo quatuor dubia, ſeu difficultates circà voluptatem, & dolorẽ. Et iuxtà numerũ difficultatum, quæ proponuntur; dividitur hoc præſens caput in quatuor partes. In prima enim inquirit Ariſtoteles; vtrum in delectationibus mixtis, quæ non ſunt ſimplicitèr bonæ, ſed habent ad mixtionem malitiæ, ob quod ſunt pravæ: an triſtitiæ, quæ contrariantur illis delectationibus, ſint bonæ: ſiquidem econverſo ex contrarietate, quæ habent prædicta extrema probatum eſt: quod quia dantur dolores, ſeu triſtitiæ; pravæ, debent dari delectationes bonæ. Secundum autem dubium eſt, qua ratione, vel vnde proveniat, quod cum delectationes corporales non ſint abſolutè bonæ, ſed ſolum vſque ad certam menſuram, vel vſque ad præfixum terminum exigentiæ naturæ: tamen ſint maximè appetibiles; ſiquidem appetitus movetur à bonitate obiecti; & dantur aliæ voluptates, quæ in ſe ſint meliores, & habent perfectiorem rationem obiecti. Tertium dubium eſt; vtrum efficiendo comparationem inter voluptates corporales, ſeu ſenſibiles, & voluptates rationales, ſeu ſpirituales; ſint perfectiores voluptates corporales ſpiritualibus, velècontra, voluptates ſpirituales ſint meliores, & perfectiores, quàm corporales. Quartum, & vltimum dubium eſt: quare hominibus non ſemper eſt iucundum idem obiectum; ſed magna variatione, & volubilitate; nunc delectantur de vno, & poſteà de alio. Iſta enim quatuor dubia proponit, & ea ſolvit. Et hæc ſunt, quæ continentur in littera textus in ſumma.

***

PRIMA PARS.

IN Prima parte inquit Philoſophus. *De corporeis autem voluptatibus conſiderandum eſt eis, qui dicunt; nonnullas voluptates expetibiles eſſe valdè, & honeſtas: non corporis, & in quibus temperans ipſe verſatur. Cur igitur contrarij dolores ſunt pravi? Malo nanque bonum contrarium eſt. An neceſſariæ voluptates ſic ſunt bonæ; quia & id, quod eſt non malum, eſt bonum. An vſque ad aliquem terminum bonæ ſunt? habitum enim eorum, ac motuum, quorum non eſt melioris exuperatio, neque voluptatis eſt. Eorum autem quorum eſt, & eſt voluptatis exuperatio, ac bonorum corporis eſt exuperatio. Et pravus in perſequendo exuperationem: ſed non neceſſarias voluptates conſiſtit. Omnes enim gaudent quodam modo, & epulis, & vino, & venere, ſed non vt oportet. Contrà autem in ipſo dolore facit, non enim exuperationem; ſed omninò fugit dolorem. Non eſt enim exuperationi dolor contrarius, niſi ipſi exequenti exuperationem.*

IN Hac enim prima parte facit Ariſtoteles recordationem aliquorum, quæ in præcedentibus dicta ſunt; & in eis fundat primum dubium. Nam ſuperius eſt dictum, dari quaſdam delectationes, quæ ſunt ſimplicitèr bonæ, & appetibiles; quales ſunt delectationes, quæ habentur circà contemplationem veritatis, & circà alias operationes virtuoſas, & de his certum apparet, quod triſtitiæ, ſeu dolores, qui eis contrariantur, ſunt pravi. Sed quià circà illas delectationes ſimplitèr bonas, dantur aliæ delectationes corporales, quales ſunt illæ, quæ habentur circà immoderatum cibum, & potum, & inhoneſtum venerem; quæ vel ſunt operationes habentes ad mixtionẽ ex delectatione, & triſtitia, ob quod ſunt malæ

malæ, aut absolutè pravæ, ex eo quod omnes prudentes, & virtuosi eas odio habent, & fugiunt: & cum in huiusmodi interveniat dolor, seu tristitia aliqua: occurit dubium: an talis tristitia sit bona; vel sit mala. Quià videtur consequens, quod cum contrariorum sint contrariæ proprietates; si delectationes sunt pravæ, dolores contrarij sint boni.

ET Ad dictam difficultatem respondet Aristoteles primo; quod prædictæ delectationes nõ sunt absolutè pravæ; sed aliqualiter bonæ; & secundum rationem bonitatis, quam conservant, habent contrarietatem cum tristitijs, quæ sunt malæ. Et quod tales delectationes non sint absolutè pravæ; probat Aristoteles ex eo: quod omne id, quod natura ipsa abintrinseco appetit, & propensione innata exigit ad sui naturalem conservationem, non potest non habere aliqualẽ bonitatem: quia cum talis inclinatio sit ab Authore naturæ præstita, debet tendere in aliquod bonum. Sed cum tales delectationes consequantur necessariò ad vsum cibi, potus, & veneris, quæ sunt media necessaria ad conservationem naturæ; ita vt natura habeat necessariam propensionem ad eas. Ergò tales delectationes non sunt absolutè malæ, sed ad minus conservant aliquam bonitatem; ob quam contrariantur doloribus, & tristitijs pravis.

SED Hæc solutio, aut resolutio difficultatis propositæ non videtur firma. Nàm id, quod in omni linea, & consideratione est vitiosum; non potest sub ratione boni fundare contrarietatem cum alio, vt est malum. Sed prædictæ delectationes sunt absolutè vitiosæ. Ergò sub ratione bonitatis non possunt fundare contrarietatem cum tristitijs, eis oppositis. Maior declaratur amplius exemplis. Si enim ratio absoluta vitij non obstaret, ad hoc vt extremum vitiosum contrariaretur alteri sub ratione boni; non esset aliquod impedimentum, aut ratio obstans, vt quodlibet extremum vitiosum repugnans virtutibus moralibus, contrariaretur alteri extremo vitioso, tanquam bonum cum malo, vt insensibilitas respectu intemperantiæ. Sed hoc non potest admitti secundum veram Philosophiam moralem. Ergò certissimum est; quod id, quod est absolutè vitiosum, non potest sub ratione boni fundare contrarietatem cum alio extremo. Et minorem probo; id, quod absolutè est dissonans rectæ rationi; & contrarium regulis morum, seu prudentiæ, est simpliciter, & absolutè malum, & vitiosum. Sed delectationes circà immoderatum cibum, & potum, & inhonestam venerem sunt absolutè dissonantes rectæ rationi, & regulis morum. Ergò delectationes prædictæ sunt absolutè vitiosæ. Et sic non possunt fundare contrarietatem, tanquàm extrema bona cum doloribus, seu tristitijs, quæ eis directè opponuntur.

SED Dices, quod tales delectationes, ex eo quod sunt extrema positiva, & consecuta, aut comitantia obiecta, & operationes, quæ sunt conformia naturæ; quoniam ipsa natura habet propensionem ad eas, conservant aliquam bonitatem, quæ non relucet in vitijs extremis; & ideò possunt sub ratione bonitatis fundare, & habere contrarietatem cum tristitijs, & doloribus sibi oppositis.

SED Contra hoc est: quia esse extremum positivum, est conditio generalis competens omnibus rebus, inter quas datur oppositio contraria, ad distinctionem oppositionis contradictoriæ, & privativæ. Et aliàs consequi, & commitari operationes, & obiecta, respectu quorum natura efrenata, & deordinata, seu devians à regulis prudentiæ habet propensionem, sicut reperitur in prædictis delectationibus, etiam competit intemperantiæ, & incontinentiæ, vt consideranti talia vitia patebit. Et tamen intemperantia, & incontinentia respectu aliorum vitiorum, quæ èregione oppositа illis contrariantur, non fundant, nec possunt fundare contrarietatem sub ratione boni. Ergò prædictæ rationes; scilicet extremi positivi; & consecutionis ad actus, & obiecta, respectu quorum datur aliqualis inclinatio naturæ; licet deordinata, non sufficit in prædictis voluptatibus, ex eo quod sunt vitiosæ, ad hoc vt sub ratione boni fundent contrarietatem cum doloribus, & tristitijs, eis oppositis.

DEINDE Quia si includere aliquid bonitatis, secundum rationem extremi positivi sufficeret ad fundandam contrarietatem cum alio extremo sub ratione bonitatis; cum dolor, seu tristitia habeat rationem extremi positivi; & vt tale ens, seu extremum positivum includat aliquam bonitatem, etiam posset fundare oppositionem cum delectatione, tanquàm extremum bonum

num cum extremo malo. Sed dolor, seu tristitia; etiam si sint extrema positiva, & de materiali includant aliquam bonitatem; tamen quia de formali sunt extrema vitiosa, non possunt tanquam extremum bonum fundare contrarietatem cum delectatione tanquam cum extremo malo. Quia si hoc ita esset, non rectè probaret Philosophus in prima parte capitis præcedentis; quod delectatio est bona: ex eo quod contrariatur dolori, qui est malus. Ergò non sufficit, quod delectatio sit extremum positivum, & de materiali includat aliquam bonitatem; ad hoc vt fundet oppositionem cum dolore tanquàm extremum bonum cum extremo malo; dum modo habeat esse vitiosum.

CONFIRMATVR Hoc; quia in materijs moralibus, & specialiter in his, quæ attinent ad affectus, seu passiones humanas, ad hoc vt aliquid fundet contrarietatem tanquam bonum, respiciendo aliqua extrema, tanquam mala, debet habere rationem medij, seu consistere in medio habente omnimodam conformitatem cum recta ratione, vt apparet clarè discurrendo inductive per omnia, quæ in linea morali fundant similem contrarietatem. Sed delectationes quæ deveniunt ad hoc, vt sint vitiosæ, quales sunt illæ, quæ versantur circà immoderatum cibum, & potum; & circà inhonestam venerem; non consistunt in mediocritate habente conformitatem cum recta ratione; immò potius habent dissonantiam, & contrarietatem cum illa. Ergò tales voluptates non possunt contrariari cum doloribus, eis correspondentibus, tanquam extremum bonum cum extremo malo, cum ipsæ non habeant rationem medij boni.

CONFIRMATVR Secundo; quia vt docet Aristoteles in post prædicamentis in capite de oppositis; bono solum contrariatur malum; etiam si malo contrarietur vtrunque; nempe bonum, & malum: & sic si prædictæ voluptates, tanquam bonum contrariarentur doloribus, vt malis: nihil bonum contrariaretur prædictis voluptatibus. Sed aliquid bonum contrariatur illis. Ergò non possunt sub ratione boni contrariari doloribus, tanquàm malis. Maior constat, & minorem probo. Recta ratio, seu prudentia cõtrariatur illis delectationibus; quià omnes prudentes: & quicunque ex recto dictamine rationis operantur, fugiunt, tanquam contrarias, & dissonantes; dictas delectationes. Sed prudentia, & aliud quodcunque dictamen rectæ rationis sunt entia simpliciter bona. Ergò aliquid bonum contrariatur prædictis delectationibus. Et consequenter, non possunt fundare contrarietatem cum doloribus eis correspondentibus, tanquam extrema bona cum extremis malis.

DENIQVE Nam si propter aliquam rationem prædictæ delectationes, se haberent tanquam extrema bona, & vt talia fundarent contrarietatem cum doloribus; maximè quia dolores, seu tristitiæ sunt quid malum: & delectationes, vtpotè contrariæ, videntur esse bonæ, & vt tales contrariari illis. Sed hoc non est sufficiens, seu non aufert quod sint pravæ, & quod vt tales contrarientur doloribus. Ergò idem, àc antea. Minorem probo; optimè enim componitur, quod duo contraria sint prava, vt apparet in omnibus vitijs; quæ per extremum contrariantur virtutibus moralibus, tanquàm medio, quæ etiam inter se fundant, & habent strictam, & rigorosam contrarietatem. Ergo non tollit, quod tristitiæ sint malæ, ad hoc vt idem etiam competat delectationibus, absque eo habeant rationem boni, nec vt bonæ opponantur doloribus.

ET Ideo Aristoteles non innitendo, aut insistendo in solutione superius adducta: alio modo solvit difficultatem propositam, & dicit conformiter ad doctrinam traditam; quod non omnes delectationes habent, quod sint bonæ moraliter, sed aliquæ determinatæ. Et ad hoc declarandum, & dubium propositum resolvendum tradit duas distinctiones: quarum prima est de habitibus, & actibus; secunda vero de delectationibus; & primò dicit, quod in linea morali, seu rationali dantur duo genera habituum, & operationum illis correspondentiũ. Nam alij sunt habitus, & operationes, quorum superabundantia est vituperabilis: tali ordine, quod quanto magis superabundant, seu maior est superabundantia; tanto magis vituperabiles sunt habitus inclinantes in excessum; & ipsæ operationes excedentes. Vt videre est in intemperantia, & incontinentia, audatia, & cæteris habitibus vitiosis, & actibus eorum. Cuius ratio est: quia cum laus, & rectitudo conveniat habitibus, & actibus, inquantum habent conformitatem cum recta ratione; & èconverso malitia, & vituperatio competant eisdem, inquantum discrepant à recta ratio-

tione, & excedunt eius regulas. Et prædicti habitus,& actus vitiosi,quantò magis superabundant tanto magis discrepant à recta ratione; ideò sunt magis vituperabiles iuxta graduationem excessus. Alij autem sunt habitus, & actus ; qui quanto magis superabundant, & magis inter se operantur; tanto sunt perfectiores,& magis digni laude ; vt apparet in habitibus sapientiæ , & prudentiæ,& in actibus contemplandi divina; & obtemperandi divinis præceptis,& alijs similibus. Quia per excessum, seu augmentum nullo modo contrariantur rectæ rationi, sed potius magis illi conformantur.

SECVNDA Distinctio est delectationum, & dicit Philosophus; quod cum delectationes consequantur ad habitus,& ad operationes iuxta differentiã habituum,& operationum dantur differentiæ delectationum;& sic aliæ sunt delectationes, quarum superabundantia,& excessus est vituperabilis ; & huiusmodi sunt illæ delectationes, quæ consequuntur ad habitus,& actus,inquorum superabundantia datur etiam vituperium. Aliæ autem sunt delectationes, quarum magnitudo , & superabundantia non admittit vituperium;sed potius fundat laudem, vt sunt illæ, quæ consequuntur ad habitus,& operationes relatas in secunda specie.

ET His duabus distinctionibus præmissis, resolvit Philosophus dubium propositum, & dicit:quod loquendo de illis delectationibus,quæ in suo augmento non sunt vituperabiles, sed potius perfectæ,& laudabiles:illæ habent,quod sint simplicitèr bonæ;& dolores,seu tristitiæ, quæ eis contrariantur , habent esse pravum simplicitèr : & intèr talia extrema semper reperitur,quod tanquam bonum, & malum contrarientur : conservando delectationes rationem boni. At vero loquendo de illis delectationibus, quarum excessus, & superabundantia est vituperabilis , in eis solum datur rectitudo , & bonitas vsque ad certum terminum iuxta exigentiam,& necessitatem naturæ,& vsque ad talem terminum conservant bonitatem, & excedendo talem terminum illam amittunt,& sunt pravæ.

ET In huiusmodi delectationibus superabundantibus , seu excessivis; quatenus excessivæ sunt , non reperitur, quod conservent aliquam rationem boni,nec quod vt bonæ contrarientur doloribus,sed tanquam pravæ ; & ratio facilè desumitur ex dictis. Nàm id , quod est vitiosum , & vt tale fundat oppositionem cum alio, non potest alteri opponi tanquam bonum. Sed delectationes sensuales superabundantes sunt vitiosæ,inquantum superabundantes , & vt tales contrariantur doloribus , qui de illis haberi possunt. Ergò non contrariantur tanquam bonæ,sed tanquam malæ.

DEINDE Quantum ad declarationem principalis quæsiti in hoc dubio primo propositi;scilicet àn dolores , & tristitiæ , quæ prædictis delectationibus contrariantur , possint habere,seu habeant rationem boni. Notandum est: quod dolores,& tristitiæ versantes circà illas delectationes ; dupliciter possunt se habere:nàm & potest dari dolor,seu tristitia de eo,quod adsint , seu dentur : vel econtra de eo quod per defectum , seu absentiam obiecti amati non dentur. Et si dolor sit huius secundi generis; tunc non habet contrarietatem cum delectationibus; sed potius pro illis pugnat,& cũ illis conformatur. Et tunc vtrunque extremum, scilicet tam superabundantes delectationes, quàm tristitiæ,& dolores, eis correspondentes contra illarum defectus,sunt malæ moraliter. Et ratio est manifesta. Quia vtrunque est vitiosum vtpotè contrarium rectæ rationi. Ergò & est pravum.

SI Autem dolor ; & tristitia se habeant primo modo: ita vt dolor sit de eo,quod dentur excessivæ delectationes: tunc dolor est rectus, sed non est sensualis,& est contrarius dictis delectationibus; sed non est contrarius rigorosè, sed cum aliqua amplitudine. Quod sic declaro. Dolor de eo, quod dentur, vel extiterint cogitationes pravæ, est actus pœnitentiæ, vel continentiæ;& vterque actus, vtpotè virtuosus est bonus. Ergò & talis dolor est rectus,& bonus. Et non est sensualis; quià talis dolor in parte sensitiva non videtur habere locum ; nàm si haberet locum, vel esset in eodem tempore,in quo dantur delectationes:&tunc non;quoniam non possunt simul compati in eodem appetitu, prosecutio in ordine ad bonum,& fuga de eodem bono, qui sunt motus contrarij. Vel dantur post executionem,& hoc modo videntur habere quandam reflexionem, quæ cum sit proprius modus operandi partis superioris spiritualis:ideo talis dolor videtur pertinere ad partem spiritualem. Et ideo licet ostendat aliqualem contrarietatem, & incompatibilitatem cum prædictis

delecta

delectationibus, vtpotè destructivus earum; tamen cum sit dolor spiritualis, qui subiectatur in eadem potentia sensitiva, in qua subiectantur tales delectationes; ideò non habet rigorosam contrarietatem cum illis: ex eo quod de ratione contrariorum est, quod versentur circà eandem materiam, & recipiantur in eodem subiecto.

Sed inquires; qui dolores sint contrarij delectationibus; nam nullus ex prædictis videtur habere contrarietatem cũ illis. Ad quod respondetur, quod delectationibus superabũdantibus in linea sensitiva cõtrariantur dolores versantes circà idem obiectum, quiâ quanvis quantũad obiectum materiale conformentur: tamen secundum rationem formalẽ opponuntur: quia delectatio respicit obiectum bonum, vt præsens, & delectans; sicut bonum: tristitia verò respicit idem obiectum, vt absens, seu vt deficiens, seu sub ratione defectus, & sic vt malum. Et cum istæ rationes formales sint contrariæ: ideo hoc modo contrariantur delectationes sensibiles super abũdantes; & dolores, qui habentur de absentia obiectorum illorum, & de defectu ipsarum delectationum: quiâ quanvis ambo respiciant idem intentum, & procedant ab eodem principio: tamen hoc habent sub contraria ratione; & sic dicta extrema contrariantur inter se.

ET Circà contrarietatem est notandum; quod delectationes excessivæ sensibiles contrariantur cũ doloribus de earum absentia; tanquam vitia extremè opposita relinquentia pro medio delectationes sensibiles moderatas, seu attemperatas, quæ à prudentia admittuntur, seu approbantur, & prosequuntur; nam tales delectationes habent rationem boni simplicitèr, & respiciunt tanquam extremum excedens, & superabundans, delectationes vehementes, seu excessivas sensibiles disonantes rectæ rationi, & tanquam vitium per aliud extremum oppositum; nempè per defectum delectationis, dolores de absentia prædictarum delectationum sensibilium, & superabundantium.

SED Contrà hoc obicies: nam vna delectatio non videtur posse contrariari alteri delectationi. Ergò non potest inter delectationes, servari prædictus modus contrarietatis; ita vt delectationes moderatæ sint medium inter delectationes sensitivas superabundantes; & dolores eis contrarios. Antecedens probo; omnis passio, sicut & actus, & habitus desumit suam specificationem, & contrarietatem, quam fundat cum alijs ab obiecto. Sed delectatio est actus, seu passio humana, quæ specificatur à bono delectabili, tanquam à proprio obiecto. Ergò ab ipso bono delectabili debet desumere suam contrarietatem delectatio. Sed vnum bonum non potest contrariari alteri bono, vt dicitur in capite de oppositis. Ergò neque vna delectatio poterit esse contraria alteri delectationi.

SECVNDO Ad idem intentum obijcit Divus Thomas 1. 2. quæstione 31. articulo 8. vni vnum tantum est cõtrarium, vt docet Aristoteles in libro decimo methaphysicæ. Sed delectationibus vehementibus, seu excessivis contrariantur dolores. Ergò non possunt contrariari eis aliæ delectationes moderatæ.

TERTIO, nam si delectationes inter se haberent contrarietatem; maximè ratione eorum, circà quæ tanquam circà materiam versatur delectatio. Sed differentia circà materiam non sufficit ad causandam contrarietatem; quæ desumitur secundum rationes, seu differentias formales. Ergò delectationes inter se non possunt habere contrarietatem, sicut superius exposuimus.

Respondetur ad primum, negando antecedens, & ad probationem dicitur; quod quando incapite de oppositis asseritur, quod bonum non contrariatur alio bono, non est sermo de contrarijs lineæ purè naturalis: nam intrà lineam purè naturalem optimè stat, quod sint bona; vt apparet in albedine, & nigredine; & in quatuor primis qualitatibus, quæ habent inter se veram contrarietatem, & tamen sunt vera bona in eodem ordine naturali, sed Philosophus ibi loquitur de contrarijs in ordine morali: & dicit; quod in genere moris vnum bonum non contrariatur alteri, sed non quomodocunque sed loquendo de illis bonis, quæ simplicitèr habent talem rationem; & in hoc sensu verificatur tale proloquium: nam si bona non sint vera bona, & simplicitèr talia, sed tantum bona apparentia; non est impedimentum, quod bonum apparens rigorosè contrarietur vero bono in moralibus. Et cum delectationes excessivæ: licèt versentur circà bonum delectabile; tale bonũnõ sit verũ bonum inesse morali, sed solũ apparentèr; benè stat, quod aliquando tales delectationes contrarientur alijs delectationibus moderatis, quæ circà bonum versantur; quiâ est bo-

bonum proſecutum â virtute, & approbatum à prudentia.

AD Secundum iam reſpondimus in capite præcedenti, quod inter alias reſtrictiones, quæ tali axiomati ſolent accommodari; pro nunc dicimus; intelligendum eſſe de contrarijs adæquatis: hoc eſt vni vnum tantum eſt contrarium adæquate; non vero inadæquate: quià loquendo de contrarijs inadæquatis bene ſtat, quod vnum habeat plura contraria; vt patet in quacunque virtute morali, quæ contrariatur pluribus vitijs extremis: quæ eis opponuntur; vt fortitudo timiditati, & audatiæ.

AD Tertium reſpondetur; quod delectationes exceſsivæ, & delectationes moderatæ non ſolum differunt ſecundum obiecta materialia; verum etiam ſecundum diverſa obiecta formalia; nàm delectationes exceſsivæ verſantur circa obiectum formaliter vitioſum, etiam ſi habeat apparientiam boni. Et delectationes moderatæ formaliter verſantur circa bonum verum; & cum bonum verum, & bonum apparens ſint contraria: inde eſt, quod tales delectationes, per ſe reſpiciunt obiecta ſufficientia ad cauſandam contrarietatem, & ſunt contraria. Et hæc de prima parte capitis.

SECVNDA PARS.

IN Secunda parte capitis inquit Ariſtoteles: *At enim cum non ſolum Verum, ſed etiam falſi cauſam oporteat dicere hoc enim ad faciendam fidem conducit; nàm cum id rationi conſentaneum fuerit Viſum; ob quod Verum eſſe Videtur, quod non eſt Verum, facit vt ipſi Vero magis aſſentiamur. Dicendum eſt, cur corporis Voluptates expetibiliores Videntur. Primum igitur ex eo, quià pellunt dolorem: atque ob exuperationes doloris Voluptatẽ exuperantem Vti medelam, & omnino Voluptatem corporis perſequuntur. Ipſæ autem medelæ Vehementes fiunt. Quapropter. Et ipſas ſequuntur, qui tales Videntur; cùm contrarium adeſt. Et propter hæc igitur duo (ſicut dictum eſt) Voluptas non ſtudioſum eſſe Videtur: quia aliæ prauæ naturæ ſunt operationes. Aut ab ortu quẽadmodum feræ: aut, & ob conſuetudinem, quales prauorum ſunt hominum. Aliæ ſunt medicamenta: quia ſunt indigentis. Et melius eſt habere, quam fieri. Aliæ accidunt, dum perficiuntur. Per accidens igitur ſunt ſtudioſæ. Præterea ipſas, quia ſunt Vehementes, hi perſequuntur, qui alijs nequeunt gaudere. Ipſi itaque ſitim quãdam ſibi comparant. Quæ cum ſine quidem nocumento ſit, non eſt increpandum. Cum Vero cum detrimento, per prauum eſt. Neque enim habent alia, quibus gaudent, & nec aliud habere pleriſque per moleſtum eſt ob naturam. Nàm animal ſemper laborat, vt naturales etiam ſermones teſtantur, Videre, ac audire dolorem inferre dicentes. Sed conſueti iàm ſumus, vt aiunt. Similiter in iuuentute quidem ob incrementa, perinde diſponuntur, ac Vinolenti. Et iuuentus ad Voluptates propenſior eſt. Bilioſi autem atrabilis natura ſemper egent medicamento. Semper enim corpus ob complexionem mordetur, & ſemper in appetitione ſunt Vehementi. Voluptas autem contraria, & quæuis etiam, modo ſit Vehemens, pellit dolorem. Et propterea intemperanteſque homines, prauique fiunt.*

IN Hac ſecunda parte proponit Ariſtoteles ſecundum dubium. Nàm delectationes; quanto maiores, & digniores ſunt; tanto magis ſunt expetendæ, & quærendæ, ſeu proſequendæ. Sed voluptates corporales non ſunt abſolute, & omnibus modis bonæ. Ergò delectationes corporeæ, ſeu ſpiritualis debent eſſe magis expetibiles; & magis dignæ proſecutione, quàm delectationes corporeę, & cum hoc ita ſit, vt vere eſt: inquirit Philoſophus. Vnde igitur provenit; quod delectationes corporeæ magis expetuntur, & maiori anxietudine quæruntur, quàm non corporeæ.

AD Quam dubitationem reſpondet ipſe Ariſtoteles, aſsignando duplicem cauſam, ſeu rationem huius differentiæ, ſeu inclinationis ad proſequendum magis delectationes corporeas, quàm incorporeas. Et prima ratio, ſeu cauſa huius effectus, quam aſsignat Philoſophus eſt: quià illæ voluptates, quæ pellunt, ſeu excludunt dolorem, ſunt magis expetibiles. Et movent magis ad ſui proſecutionem, quàm illæ, quæ non pellunt dolorem. Sed voluptates corporales expellunt dolorem; & non corporales illud non expellunt. Ergò etiam ſi delectationes ſpirituales ſint maiores, quàm corporales; tamen corporales debent eſſe magis excitantes ad ſui proſecutionem.

PRO Cuius maiori intelligentia animadvertendum eſt, quod triſtitiæ, ſeu dolores corporales habent vim, ſeu modum infirmitatis corporalis; quià triſtitia, ſeu dolor eſt affectus circa malum præſens; & cum ſit malum corporale; ideò triſtitia, ſeu dolor corporalis habet rationem mali corporalis; & delectatio, cum ſit contraria triſtitiæ, ſe habet vt

medi-

medicamentum ſanans, & expellens illam ægritudinem doloris. Et cum homines conſtituti in infirmitate, quod magis deſiderãt, & id, ad quod maiori connatu attendunt, non ſit ad præcioſitatem rerum, ſed ad medicamenta ſanativa: nam ſi ægrotanti intenſiſsima febre proponerentur duo, vt eligeret; ſcilicet, & medicamentum refrigerans habens valorem vt duo, quo vel ſtatim à febre liber remaneret; vel manifeſtam alleviationem ab ea ſentiret. Et ex alio capite, aut latere ponerent aurum habens valorem vt decem, per quod nullam alleviationem à ſua febre participaret; ſine dubio aliquo, facta conſultatione, eligeret medicamentum minoris valoris; ſpreto auri maioris præcij; ex eo quod per primum ſanaretur à ſua ægritudine, & non per ſecundum. Et ſic contingit in præſenti materia: nam cum per delectationem ſenſibilem expellantur dolores, qui ſunt infirmitates ſenſibiles; & per delectationes ſpirituales non expellantur; ideo licet illæ ſenſibiles ſint minoris ſtimationis, & dignitatis, quam iſtæ ideo illæ expetuntur magis quàm iſtæ.

SED Dices: quod etiam in linea non corporea, ſeu ſpirituali dantur triſtitiæ, ſeu dolores, qui delectationibus ſpiritualibus contrariantur, & ſicut in linea corporali, ſeu ſenſibili dolor eſt actus appetitus ſenſitivi circà malum præſens, etiam in linea, ſeu parte ſpirituali dolor, ſeu triſtitia eſt actus appetitus rationalis circà malum præſens. Ergò non minus habet rationem ægritudinis triſtitia in parte ſpirituali, quàm dolor in parte ſenſitiva. Et aliàs ægritudo ſpiritualis eſt maius malum, quàm ægritudo corporalis. Ergò maiori anxietudine debent homines moveri ad percipiendas delectationes ſpirituales, quibus liberentur à triſtitijs, & infirmitatibus incorporeis, quàm moveantur ad obtinendas delectationes corporales propter liberationem, aut alleviationem ab ægritudinibus corporalibus inferioris rationis. Et conſequenter, ex ratione adducta ex Ariſtotele, & expoſitione tradita non infertur: quod delectationes corporales ſint magis expetibiles, quàm ſpirituales.

SED Contra hoc eſt; imprimis quia vt demonſtrat Divus Thomas 1. 2. quæſtione 35. articulo 5. in parte rationali, ſeu ſpirituali non datur per ſe contrarietas inter delectationes, & triſtitias, ſed per accidens; nam ſuprema delectatio inter delectationes ſpirituales, quę eſt illa, quæ habetur de altiſsima contemplatione, per ſe non habet contrarium, ſicut delectationes ſenſuales; quia in parte rationali non datur aliqua delectatio, aut immutatio à diſpoſitione contraria in contrariam, ſicut datur in parte ſenſitiva per delectationem, & triſtitiam, quæ cũ ſint paſsiones alterantes ſubiectum, & removentes illud à ſua connaturali diſpoſitione, adinvicem ſe habent, vt cauſæ attemperantes ſuum exceſſum, & infirmitates, quas cauſant. Et ſic quanvis in parte ſenſitiva triſtitia habeat rationem infirmitatis: tamen in parte intellectiva, ſeu ſpirituali, non ita propriè hoc ſalvatur, aut reperitur.

SECVNDO, adhuc admiſſa paritate propoſita, & exceſſu gravitatis in infirmitate ſpirituali reſpectu infirmitatis ſenſualis; eſt differentia in hoc, quod infirmitas corporalis; etiam ſi ſit minus gravis, quam ſpiritualis; eſt tamen magis ſenſibilis; & ideo magis percipitur; & magis inſtat, & movet ad quærendum ſui remedium, ſeu ad hoc vt contrarium nocens expellatur, & fiat curatio. Quod quidem aſſumptum exemplis poteſt amplius declarari. Nam compertũ eſt apud catholicos, quodlibet peccatum mortale eſſe maioris damni, ſeu inferre maius nocumentum in parte ſpirituali, quàm quęlibet percuſsio, aut verberatio, ſeu quàm quælibet ægritudo partis corporalis; cum illud primum nocumentum perveniat ad præcipiendam gravitatem infinitam, vel ſimpliciter, vel admodus ſecundum quid: ad quod non pervenit ægritudo aliqua corporalis: & tamen implorimum experitur, quod ſi homines deveniant ad ſtatum cuiuſcunque damni conſiderabilis in parte corporali, magna cura, & anxietudine connatur curari, & liberari ab illo damno corporali parvo; & quanvis inciderint inquam pluribus ægritudinibus mortalibus quantum adeſſe ſpirituale, ex hoc quidem non inquietantur, nec oſtendunt aliquam anxietudinem, ſeu anxietatem in ordine ad hoc vt liberentur à talibus infirmitatibus, & ſani fiant. Cuius diſcriminis ratio eſt: quia illæ ſenſibiliter pungunt, & magis percipiuntur ratione ſenſationis, quàm aliæ ſpirituales, quæ ſunt maiores, & graviores.

QVOD Etiam manifeſtè confirmatur ex his, quæ experiuntur intra infirmitates pertinentes ad lineam ſenſitivam.

vam. Quia intrà liaeam sensitivam inveniuntur aliquæ infirmitates minus graves, & minoris periculi, quam aliæ, & tamen illæ, quæ sunt minus graves excitant, & efficaciter movent ad hoc vt brevius applicetur remedium; nàm minoris gravitatis est dolor vehemens stomachi, ventris, aut dentium, quàm febris æthica; & tamen maiori vehementia movent ad quærendum remedium illæ infirmitates minoris periculi; quàm illa, quæ est gravior, & maius periculum afferens. Cuius non apparet alia ratio, seu causa; nisi, quod illæ infirmitates minus graves causant maiorem sensationem, seu ostendantur magis ad sensum, quàm aliæ graviores. Et sic pariformitèr in materia præsenti; admisso quod in parte spirituali detur rigorosa, & propria contrarietas inter delectationes, & tristitias; & quod tristitiæ habeant rationem ægritudinis, quæ expellitur per delectationes, tanquàm per contrarium. Tamen ibi non quæruntur delectationes ad expellendas infirmitates tristitiarum tanta anxietudine, quanta quæruntur delectationes attinentes ad partem sensitivam. Quia illæ tristitiæ non sentiuntur, nec ita intensè pungunt, sicut molestant, & excitant tristitiæ, seu dolores corporales. Et ob hanc causam delectationes corporales expetuntur magis quàm spirituales.

SED Dices; quod etiam si dolor habeat rationem ægritudinis, tamè non respicit, nec habet pro medicamento contrario, quo curetur, delectationem: quia contraria debent versari circà idem subiectum; & dolor, & delectatio non videntur hoc habere; tum quia delectatio est in parte appetitiva, & dolor videtur esse in apprehensiva. Tum quia delectatio pertinet ad animam, & dolor solum sentitur in corpore. Ergò non versantur circà idem subiectum, nec habent contrarietatem. Ob quod doctrina tradita non subsistit.

SED Contra hoc est, quia dolor numeratur inter passiones animæ, vt omnes admittunt. Sed omnes passiones sunt in aliquo appetitu sensitivo. Ergò etiam dolor debet esse in appetitu sensitivo. Sed non in irascibili, quia ad irascibilem non pertinet fugere malum; sed potius illud aggredi; debellare, & removere. Ergò debet esse in concupiscibili. Sed in eodem appetitu residunt delectationes sensuales, tanquàm in proprio subiecto. Ergò delectatio, & tristitia circà idem subiectum versantur. Et consequenter, ex hoc capite non amittunt propriam contrarietatem, ad hoc vt attemperentur, & vna curetur per aliam.

SED Dices secundo; quod etiam si sint circà idem subiectum; tamen non possunt habere inter se contrarietatem, nec ad invicem attemperari eo quod ea, quæ sunt contraria, non se gerunt taliter, quod vnum sit causa alterius tribuens illi esse; cum potius èconversò de ratione contrariorum sit, quod mutuò se expellant, & corrumpant: & aliàs delectatio, & tristitia ita se habent, quod vnum est causa alterius; nempe tristitia est causa delectationis; nàm vt dicitur Matthæi, capite quinto. *Beati qui lugent*, ideſt; qui tristantur. *Quoniam ipsi consolabuntur*; Ideſt, quia ad tristitiam sequetur consolatio, gaudium, seu delectatio. Ergo vnum est causa alterius, & sic inter se non sunt contraria.

SED Contra hoc est; quia ex eo quod vnum contrarium per accidens sit causa, vel occasio alterius, non tollitur, seu impeditur, quod habeant rigorosam contrarietatem. Nàm frigiditas per accidens solet esse causa maioris caloris; & calor solet esse occasio maioris frigiditatis; vt apparet in aquis subterraneis in tempore iemis, & æstatis, & in cæteris alijs exemplis, quæ pro explicatione antiperistasis solent adduci in libris de Generatione. Sed etiam si tristitia causet aliquando delectationem tamen non est per se causa illius; sed solum per accidens. Ergò hoc non aufert, quod sint contraria. Maior ex exemplis adductis constat. Et minorem probo; si tristitia esset per se causa delectationis; hoc semper illi conveniret, per se loquendo. Sed tristitia non semper est causa delectationis. Nàm aliàs si ipsa esset per se ipsam causa delectationis, otiosum esset quærere remedia contra ipsam tristitiam; cum ipsa per se ipsam curaretur, causando delectationem. Ergò tristitia per se non est causa delectationis, nec ex hoc amittit contrarietatem, quam fundat cum illa, & sic delectationes sensibiles tanquàm medicamenta contraria habent expellere tristitiam, sanando homines à dolore sensibili. Et ideò expetuntur magis quàm delectationes spirituales.

SECVNDA Ratio, seu causa,

quam assignat Aristoteles, ad hoc vt homines magis expetant delectationes corporales, quàm spirituales, est: quià frequentius laborant, & patiuntur dolores in parte sensitiva, quàm in parte, & potentijs intellectivis. Ergò cum labor, & dolor debilitent partem patientem illos; necessarium est, quod delectatio se habeat tanquam medicina reparans, & confortans debilitationem, quam infert dolor; frequentius detur delectatio sensibilis, & maiori cura, & connatu quæratur. Antecedens probatur primo in omnibus hominibus, qui frequentius vtuntur sensibus, seu potentijs sensitivis, quàm spiritualibus: quià pro hoc statu potentiæ spirituales sunt dependentes in operando à potentijs corporalibus; cum sinè illis non possint participare species necessarias ad operandum; vnde semper operationes potentiarum spiritualium supponunt in hominibus operationes sensitivas. Et sæpissime exercentur operationes sensitivæ, absque eo quod dentur operationes in parte spirituali. Ergò frequentior est labor in illis potentijs, quàm in istis.

QVOD Autem in talibus operationibus interveniat tristitia, & dolor, suadetur ex eo. Quod homines continuantes, aut prosequentes aliquantulum exercitium cuiuslibet prædictarum potentiarum sensitivarum defatigantur, & sine interruptione non possunt pro sequi; quod est inditium lassitudinis, & doloris; quod non habent secundum se potentiæ spirituales ob suam immaterialitatem. Ergò per se loquendo, in parte sensitiva patitur maior labor, & magis continuus dolor, quàm in intellectiva: & sic sunt magis necessariæ medicinæ reparantes talem dolorem, & lassitudinem. Et cum hoc competat delectationi: ideò delectatio conformiter ad exigentiam naturæ, maiori cura, & connatu expetitur in parte sensitiva ad recreandas potentias, & partem sensibilem, quam in parte intellectiva, seu spirituali ad confortandas potentias spirituales.

SED Contra hoc videtur obstare: nam sensus multoties recreantur, & delectantur sentiendo. Ergò in operationibus sensuum non datur continuus labor, & dolor; & sic cessat ratio facta ad suadendum, quod debeant expeti magis delectationes sensibiles, quam spirituales.

SED Contra est; nàm etiam si in aliquibus operationibus sensitivis reperiatur aliqualis delectatio impotentia, secundum rationem cognoscitivæ, seu quatenus cognoscit; tamen organum talis potentiæ lassatur, & laborando dolet. Cuius inditium est; quod quantumvis sit delectabile, obiectum sensibile, nõ potest homo continuare operationem sine requie, cessãdo ab omni opere sensitivo externo per requiem, vt potentiæ sensitivæ reparentur. Ergò semper salvatur quod ex maiori vsu, & frequentiori operatione sensuum externorum, tales sensus doleant; & quod magis indigeant reparatione, seu delectatione. Ob quod delectationes sensibiles, quasi magis necessariæ; videntur magis expetibes; sed non secundum excessum contrarium prudentiæ: quia hoc modo magis destruunt; quàm reparent. Sed secundum mensuram prudentiæ, & virtutis temperantiæ.

DEINDE Magis in speciali probat assumptum Aristoteles; discurrendo in particulari per aliquas conditiones, seu status hominum. Nàm iuvenes ex eo quod sunt in frequenti motu augmentationis corporalis, patiuntur continuas commutationes sanguinis, & spirituum; ob quod specialiter in iuventute quæruntur delectationes; versando, aut specialem curã habendo circa iocos, ludos, aut cantus, & circa alia similia delectabilia, ad hoc vt ipsi iuvenes recreentur, & quasi divertantur, aut digressionem habeant ab illa continua operatione, seu agitatione, & defatigatione, quam patitur natura.

MELANCHOLICI Etiam quia frequenter patiuntur tristitias, specialiter indigent delectatione, & solent ex vehementia, qua delectationes prosequuntur ad temperandum morbum excessiva letitia incidere in magnis vitijs situm voracitatis; quià ex adustione, quæ in eis habet prædominationem, continua cortosione, consumunt multum substantiæ: & quærendo ad illius reparationem cibum, & delectationem in illo; solent transire ad extremum voracitatis, & etiam potationis, & inhonestæ veneris. Et licet Aristoteles apponat hoc vltimum exemplum in melancholicis; quià dicit; quod *Bilioſi atrabili*; tamen aliqui exponunt textum de cholericis, vt ex Eustratio notat Magister Iabellus. Sed quomodocunque intelligatur exemplum, semper adducitur ad idem intentum suadendum; videlicet ad pro-

ban-

bandum, quod in huiuſmodi ſubiectis ex eo quod dantur operationes valde activæ, ac res, & laborioſæ cauſantes dolores, aut fatigationem; eſt neceſſaria maior medicina, ſeu delectatio ob quod delectationes ſenſibiles, tanquàm magis neceſſariæ, ſunt magis quærendæ, & expetendæ.

ET Tandem concludit Ariſtoteles textum, dicens: quod delectatio ita contrariatur dolori, & ita expellit illum; quod ſi ſit vehemens, nullum dolorem relinquit; quod exponit Angelicus Magiſter 1.2. quæſtione 35. articulo 4. ad vltimum; dicens: quod licet non omnis delectatio, & triſtitia contrarientur quantum ad ſpeciem; tamen contrariantur quantum ad effectum. Quia poſsita quacunque delectatione vehementi; taliter divertit, & confortat naturam, quod non ſentitur infirmitas cuiuſcunque doloris, ſeu triſtitiæ. Et hæc de ſecunda parte huius capitis.

TERTIA PARS.

IN Tertia parte dicit Philoſophus: *Voluptates autem eæ, quæ ſinè dolore ſunt, exuperationem non habent. Atque proficiſcuntur ex his, quæ natura, & non per accidens afficiunt voluptate; ea vero dico per accidens afficere voluptate, quæ medentur. Etenim quia fit, vt homini medeatur, eo quod ſanum permanet aliquid agente: ideò talia afficere voluptate videtur. At ea natura voluptate afficiunt, quæ faciunt operationem talis naturæ.*

IN Hac tertia parte inſumma proponit Philoſophus quandam collationem, ſeu comparationem inter voluptates corporales, & ſpirituales, in ordine ad reſolvendum quænam illarum ſint meliores. Et ſtatuit ſequentem concluſionem: delectationes ſpirituales ſunt perfectiores, & nobiliores, quàm delectationes corporeæ. Et hæc concluſio probatur primo. Illæ delectationes ſunt meliores, quæ habent minus de triſtitia, ſeu admixtionem ſui contrarij minorem. Sed delectationes ſpirituales habent minorem admixtionem ſui contrarij; ſcilicet triſtitiæ, quàm delectationes corporales. Ergò delectationes ſpirituales ſunt meliores, quàm corporales. Maior declaratur amplius exemplis. Nàm in genere, aut linea caloris, calor ignis eſt calor perfectiſsimus, & reſpectu aliorum calorum perfectior; quià habet minus admixtionis qualitatis contrariæ, ſeu minus de illa compatitur ſecum. Et in genere albedinis, albedo nivis eſt maxima; quia minus compatitur ſecum denigredine. Ergò etiam in linea delectationum, illæ erunt maiores; & perfectiores, quæ minus compatiuntur ſecum de triſtitia, quæ eſt earum contrarium. Et minorem probo, delectationes corporales per ſe habent contrarium & admittunt aliquam admixtionem ex illo; ob quod non ſunt delectationes ſimpliciter. Delectationes autem ſpirituales, per ſe non habent proprie contrarium, vt probat D. Thomas, 1.2. quæſtione 35. articulo 5. ex illo ſapientiæ 8. *Non enim habet amaritudinem conuerſatio illius; nec tædium conuictus illius; ſed lætitiam, & gaudium.* Vbi oſtenditur, quod delectatio ſapientiæ, quæ habetur de contemplatione, non habet contrarium cauſans, ſeu inferens amaritudinem tædij, & triſtitiæ. Ergò delectationes ſpirituales habent minorem admixtionem contrarij, quàm delectationes corporales, ſeu ſenſibiles. Et conſequenter, habent magis de delectatione, ſeu perfectius participant rationem delectationis, & ſunt perfectiores, & nobiliores illis.

SECVNDO, Illæ delectationes, cuius augmentum, ſeu exceſſus non eſt vituperabilis, ſed potius laudabilis, ſunt perfectiores, & nobiliores, quàm illæ, in quibus exceſſus eſt vituperabilis. Sed in delectationibus corporalibus exceſſus eſt vituperabilis, & in intellectualibus, ſeu ſpiritualibus non eſt vituperabilis, ſed laudabilis. Ergò meliores, & perfectioreſſunt delectationes ſpirituales, quàm corporales. Maior patet; quià laus eſt inditium pefectionis, & vituperium quid conſecutum ad defectum, ſeu vitium. Ergò cum perfectius ſit id, quod eſt virtuoſum, quàm id, quod quomodocunque eſt vitioſum; illud, quod abſolute eſt laudabile, & nullo modo vituperabile, eſt perfectius, quàm id, quod eſt vituperabile. Et minorem probo, in cibo, potu, & venere, exceſſus eſt vituperabilis, & nullo modo eſt laudabilis; & in reliquis delectationibus inductivè diſcurrendo per eas, idem reperitur. Et aliàs in delectationibus ſpiritualibus, vt videre eſt in illis, quæ habentur, de veritate, de ſapientia, de cultu Dei, de iuſtitia: iſtæ enim, & huiuſmodi non ſolum non vituperantur, ſed potius quanto maiores ſunt; tanto ſunt dignæ maioris laudis ſine termino intrinſeco laudationis. Ergò

in delectationibus ſpiritualibus magnitudo, & quaſi exceſſus eſt laudabilis, & in delectationibus corporalibus eſt vituperabilis. Ac per conſequens, meliores, & perfectiores ſunt delectationes ſpirituales, quàm corporales.

CONFIRMATVR: Quia illa delectabilia, ſeu illæ delectationes, quæ ſecundum ſuum maximum ſtatum, & maius augmentum, cauſant infamiam, ſunt ignobiliores, & imperfectiores, quã illæ, quæ cauſant dignitatem, & venerationem. Sed delectationes corporales, ſeu ſenſibiles in ſuo maximo augmento, ſeu ſuperiori ſtatu cauſant infamiam, vt apparet in delectationibus, quæ habentur de ſacrilegio, inceſtu, adulterio, & alijs ſimilibus, vt docet Ariſtoteles in præcedenti capite duodecimo: & aliàs delectationes, quæ habentur de rebus ſpiritualibus nunquam cauſant infamiam, ſed potius fundant, & afferunt venerationem. Ergò nobiliores, & perfectiores ſunt iſtæ ſpirituales, quàm illæ corporales

DEINDE Illæ delectationes, quæ verſantur circà bonum, & delectabile per ſe, ſunt meliores, & perfectiores, quàm illæ, quæ verſantur circà delectabile per accidens. Sed delectationes ſpirituales verſantur circà bonum delectabile per ſe, & ſecundum naturam; & delectationes corporales verſantur circà bonum, & delectabile per accidens. Ergò meliores ſunt delectationes ſpirituales, quàm corporales. Maior conſtat, & minorem ſic ſuadeo; nam delectabilia, & delectationes corporales ſolum habent rationem boni, & delectabilis per modum medicinæ iuxta exigentiam naturæ, & terminum talis exigentiæ; ita vt deficiente tali neceſsitate, non habeant verè rationem boni, & delectabilis. Nam cibus, & potus in tantum habet vere, & propriè rationem delectabilis, inquantum conducunt tanquam medicamenta ad curandum, ſeu expellendum famem, & ſitim: & deficiente hoc fine, deficit etiam ipſa vera bonitas, & delectatio, & ſic in cæteris. At vero bona, & delectabilia intellectualia ſemper, & ſine aliqua reſtrictione, & dependentia ab aliquo morbo expellendo habent rationem boni, & delectabilis; & delectationes circa ipſa delectabilia verſantes ſunt eiuſdem rationis cum dictis delectationibus. Ergò delectabilia, & delectationes corporales ſolum ſunt bonæ per accidens; & delectabilia, & delectationes ſpirituales ſunt bonæ per ſe. Et ſic meliores, & perfectiores ſunt delectationes ſpirituales, quàm ſenſuales.

DEINDE Probatur concluſio Ariſtotelis. Quia illa forma, quæ per ſe exigit ſubiectum, & cauſam nobiliorem, eſt forma nobilior, & perfectior. Sed delectationes ſpirituales per ſe exigunt ſubiectum, & cauſam nobiliorem, quàm delectationes ſenſuales. Ergò perfectiores ſunt delectationes ſpirituales, quam corporeæ, ſeu ſenſibiles. Maior conſtat, quia quælibet forma; cum ſit perfectio ſubiecti accomodatur iuxta capacitatem ſubiecti; quia vnumquodque recipitur, & quælibet forma actuat conformiter ad capacitatem ſui ſubiecti: & cum aliàs omnis effectus recipiat eſſe à ſua cauſa: videtur certum, quod id, quod per ſe exigit perfectiorem cauſam, & habet rationem formæ perfectioris, per ſe loquendo, & cæteris paribus, eſt perfectius. Et minorem probo; delectationes ſpirituales per ſe loquendo, exigunt pro ſubiecto, & cauſa efficienti potentiam ſpiritualem; nam cum habeant rationem actus immanentis, ſeu iuxta ſuum proprium modum cõſequãtur ad actum immanentem; & actus immanens recipiatur in eadem potentia, à qua cauſatur; ideo delectatio ſpiritualis cum non poſsit elici, ſeu cauſari, niſi à potentia ſpirituali, reſpicit pro ſubiecto, & cauſa effectiva, potentiam ſpiritualem, & delectatio corporea, ſeu ſenſualis per ſe reſpicit ſubiectum, & cauſam effectivam ſenſualem. Sed perfectius eſſe habet ſubiectum ſpirituale, quàm corporeum, & cauſa ſpiritualis, quàm cauſa corporea. Ergò per ſe loquendo, delectatio ſpiritualis exigit perfectiorem cauſam, & ſubiectum, quàm delectatio ſenſibilis. Et conſequenter, perfectior eſt illa, quam iſta.

DENIQVE Suadetur concluſio vltima ratione, qua probat Angelicus Magiſter eandem concluſionem prima ſecundæ quæſtione 31. articulo quinto, quæ ad hanc formam reducitur. Illud, quod ſecundum ſe conſideratum eſt melius, & perfectius quã aliud ſecũdum omnia, quæ includit, & ad ſuum eſſe exiguntur, eſt ſimpliciter, & abſolutè perfectius ab alio. Sed delectationes ſpirituales ſecundum omnia, quæ includunt, & ad earum eſſe exiguntur, ſunt meliores, & perfectiores, quàm delectationes ſenſibiles. Ergò ſunt ſimpliciter perfectiores

tiores illis. Maior per se constat, & minorem probo: cum enim quelibet delectatio consistat in hoc, quod gaudens delectetur de bono adepto, seu possesso, in quo quiescit, terminando eius desiderium: delectatio includit, aut dicit ordinem ad tria, à quibus dependet; nempe, & ad bonum, quod adquirit, & in quo habetur quies, & delectatio: & ad vnionem, seu coniunctionem, media qua fit, seu causatur possessio, & quies: & ad ipsum, qui delectatur: & facta comparatione inter delectationem spiritualem, & sensualem: omnia tria prædicta excellentiora, & præstantiora sunt in parte spirituali: vt constat illa conferendo, & percurrendo. Nàm imprimis bonum spirituale, nobilius, & perfectius est secundum veritatem, quàm bonum sensibile; cum sit ens magis actuale, vtpote magis abstractum à potentialitate, & materia. Et etiam pro huius inditio, assignat D. Thomas, quod homines rationabiliter operantes, abstinent a maximis delectationibus sensibilibus, propter conservandum honorem, qui est bonum pertinens ad partem spiritualem. Deinde attendendo in delectatione ad subiectum, cui bonum delectabile coniungitur, seu ad partem vitalem, cui competit delectatio: cũ delectatio spiritualis conueniat parti intellectivæ, & delectatio corporea, sensualis parte sensitivæ; & portio intellectiva sit elevatior, & perfectior, quã sensitiva: inde est, perfectiorem esse quãtum ad hoc delectationem spiritualem, quàm sensibilẽ. Denique ex parte coniunctionis est etiam perfectior; tum quià vnio spiritualis est magis firma: vtpotè magis incorruptibilis: ob maiorem abstractionem, & independentiam à materia. Tum quià est intimior, & magis penetrans: cum delectatio sensibilis solum attingat, & veniat, quantum ad accidentia exteriora sensibilia, & delectatio spiritualis pertingat vsque ad ipsam essentiam rerum. Ergò delectationes spirituales, quantum ad omnia, quæ includunt; & ad earum esse requiruntur, excedunt imperfectione delectationes sensibiles; & sic sunt simpliciter perfectiores illis.

NEC Ad hoc obstat: quod delectationes sensibiles sunt magis vehementes, & expetibiles, quàm spirituales; vt superius cum Aristotele ostendimus. Quia illa maior expetibilitas, & vehementia non convenit delectationibus sensibilibus ratione perfectionis: sed tum quià sunt magis notæ quoad nos, quàm intelligibilia: & sic magis movent appetitum, & sunt magis expetibiles: tum quià delectationes sensibiles sunt passiones causantes commotionem, seu transmutationem corporalem, & sic magis immutant, & excitant appetitum sensitivum; quàm excitant delectationes spirituales appetitum rationalem. Tum quia vt supra diximus, delectationes corporales se habent tanquam medic inæ, respectu tristitiarum, quæ habent modum infirmitatum; quod non reperitur in delectationibus spiritualibus, & cum medicinæ: etiam si sint maioris stimationis, & perfectionis, quàm aliæ res, sint magis expetibiles. Ideò delectationes sensibiles, quanvis minus perfectæ, expetuntur magis, quàm delectationes spirituales.

SED Contra conclusionem arguitur primo: cum enim proprium sit delectationum; quod prosequantur; illæ delectationes videntur meliores; quæ prosequuntur à pluribus, quàm illæ, quæ quæruntur, & prosequuntur à pauciori-bus. Sed delectationes sensibiles, quæruntur, & prosequuntur à pluribus hominibus, quàm delectationes spirituales. Ergò meliores sunt delectationes sensibiles, quàm spirituales.

SECVNDO, Virtus, magnitudo, & perfectio cuiuslibet causæ declaratur, & cognoscitur per effectum. Sed delectationes sensibiles habent maiorem, & magis perfectum effectum, quàm spirituales, cum causent effectus, ita fortes, & magnos, vt transmutent corpus, & perveniant ad causandam insaniam, seu dementiam. Ergò delectationes sensibiles sunt perfectiores, quàm delectationes spirituales.

TERTIO: Illæ delectationes, quæ sunt ita magnæ, & excessivæ, vt oporteat illas refrenare, & minorare, videntur maiores, & perfectiores, quàm illæ quæ non indigent tali minoratione. Sed delectationes sensibiles indigent minoratione: & delectationes spirituales non oportet, quod minorentur. Ergò ex multis considerationibus apparet, quod illæ sint præstantiores, quàm istæ.

RESPONDETVR Ad primum, negando maiorem; quià cum appetitus elicitus sensitivus moveatur à cognitione, per quã proponitur obiectum prosequendũ, & bona sensibilia sint magis nota, quàm spiritualia: ideò & quià se habẽt vt delectabilia medicinalia prosequuntur à pluribus, quàm bona spiritualia. Sed

hoc non tollit quod bona ſpiritualia ſint magis nota quoad ſe, ſeu ſecundum ſuã naturam, & ſic ſint perfectiora ſimpliciter, quàm bona ſenſibilia, vt ſuperius eſt probatum.

AD Secundum reſpondetur; quod ex eo quod delectationes ſenſibiles cauſent maiores effectus, immutando corpus; & hoc non cauſent delectationes ſpirituales, ſequitur; quod in ſua linea habeant magis extenſam, ſeu intenſam virtutem, ſeu activitatem, & quod in extenſione, aut intenſione aliquo modo excedant; ſed ex hoc non infertur, quod ſint perfectiores. Nam etiam ſi calor ignis vehementius, & fortius operetur, quàm potentia viſiva hominis; ex hoc non ſuadetur, quod talis calor ſit perfectior potentia viſiva, cum potentia ſit vitalis; & calor non habeat talem perfectionem.

AD Tertium reſpondetur, quod ex tali argumento potius convincitur contratium. Nã id, quod indiget refrenatione, eſt: quià procedit inordinatè nam ſi ordinatè operaretur, non oporteret vti refrenatione. Vnde ex eo quod delectationes ſenſibiles indigeant moderatione, & id non habeat locum in ſpiritualibus potius confirmatur concluſio propoſita, quàm impugnatur. Et hæc de tertia parte capitis.

QVARTA PARS.

IN Quarta, & vltima parte capitis dicit Philoſophus. *Nulla autem res eadem ex eo nos ſemper delectat; quia non eſt ſimplex noſtra natura: ſed ineſt, & aliquid aliud, quo corruptibiles ſumus. Quare ſi quippiam agat alterum: ideſt, alteri naturæ præter naturam. At cum æquatur, neque moleſtum, neque iucundum videtur, quod agitur. Quod ſi alicuius natura ſit ſimplex, ſemper eadem operatio iucundiſſima erit. Idcirco Deus vna ſemper ſimplicique gaudet voluptate, non ſolum enim motionis eſt operatio, ſed, & immobilitatis, & voluptas inquiete potius quam in motu conſiſtit. Mutatio vero omniũ dulciſſimum eſt ſecundũ poetam, ob prauitatem quandam. Vt enim homo prauus facile eſt mutabilis: ſic, & natura praua eſt ea, quæ indiget mutatione. Non eſt enim ſimplex, nec bona. Sed de continentia quidem, atque incontinentia, & de voluptate, doloreue; & quid vnumquodque ipſorum eſt, & quonam modo alia ipſarum ſunt bona. Alia ſunt mala diximus. De inceps autem de amicitia dicemus.*

In Hac vltima parte inquirit Ariſtoteles. Quare homines non inſiſtant in delectando ſemper circà idem delectabile; ſed quærant diverſa delectabilia; nũc iſtud, poſtea illud, & ſic variando deinceps. Et iſtius modi delectationis humanę duplicem rationẽ aſsignat Philoſophus, & prima eſt, compoſsitio humanæ naturæ ex partibus phiſycis, ita diverſis, & habẽtibus diverſas inclinationes; admittẽdo tam diverſas diſpoſitiones, vt quando diſponitur, operatur, & delectatur circà corporalia, deficit id, quod pertinet ad principalem partem ſpiritualem, ſeu intellectualem: & èconverſo quando delectatur circà intelligibilia, ſeu ſpiritualia ſpeculando, & comtemplando, laſſatur, & gravatur corpus. Vnde conſiderans hoc ipſum Apoſtolus exclamat capite 7. ad Rom. dicens: *Condelector enim legi Dei ſecundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in lege peccati, quæ eſt in membris meis.* Et ideò dicit Philoſophus, quod Deus qui eſt immutabilis, & naturę ſimpliciſsimæ, & puriſsimæ ſemper gaudet vna, & eadẽ puriſsima, & ſimpliciſsima voluptate, quæ conſiſtit in contemplatione, & amore ſui ipſius, in quo habet ſummam, & perfectiſsimam quietem, ſicut attinet ad rationem gaudij, ſeu perfectæ delectationis.

Secunda autem ratio, ſeu cauſa quam aſsignat Ariſtoteles circà propoſitum aſsumptum, eſt malitia humana; quæ ob ipſam pravitatem eſt valde mutabilis. Nam id, quod eſt ſimplex, atque bonum non eſt mutabile. Quare pravitas eſt cauſa inducens ad variandum. Vndè ſemper experitur, quod ſolicitudo ad quærendũ diverſa delectabilia reperitur in hominibus pravis, luxurioſis, incontinentibus habentibus conſiderationem remotam à veris, & permanentibus bonis, & viventibus ad modum brutorum, attendendo magis ad ſenſualia, quam ad intellectualia, ſeu ſpiritualia. Et hæc de littera textus huius capitis, & totius libri ſeptimi.



QVÆS-

(§)

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum triſtitia ſenſualis habeat rationem morbi, & quibus remedijs legitimè curetur?

IN Secunda parte huius præſentis capitis, inquirens Philoſophus cauſam; quarè homines, per ſe loquendo & vt plurimum ſint magis proni, aut proclives ad delectationes corporales, quàm ad gaudia, & voluptates ſpirituales; inter alias cauſas, ſeu rationes, quas ad dictum effectum aſsignat, inquit: *Dicendum eſt. Cur corporis Voluptates expetibiliores videntur. Primum igitur ex eo quia pellunt dolorem. Atque ob exuperationes doloris, Voluptatem exuperantem vti medelam; & omninò Voluptatem corporis perſequuntur. Ipſæ autem medelæ vehementes fiunt. Quapropter, & ipſas ſequuntur, qui tales videntur; cum contrarium adeſt.* Eccè vbi attribuit Philoſophus voluptati corporali, quod habeat rationem medelæ, ſeu remedij reſpectu doloris corporalis, de quo præcipuè ſermonem inſtituit in hoc capite; indicans dolorem ipſum habere rationem indiſpoſitionis, ſeu ægritudinis, & in ordine ad hoc amplius declarandum præſentem proponimus quæſtionem, ſeu difficultatem diſputandam.

ET Pro illius debita manifeſtatione noto primò; quod cum dolor, ſeu triſtitia ſit affectus humanus contrapoſitus voluptati, ſicut datur duplex linea voluptatum, quarum aliæ pertinent ad appetitum intellectivum; & aliæ ad appetitum ſenſitivum, per correſpondentiam ad tales voluptates, datur etiam alia duplex linea dolorum, ſeu triſtitiarum, & ex his duobus generibus dolorum, quæſtio præſens ſolum procedit de dolore, ſeu triſtitia corporali, attinente ad gradum ſenſitivum: tùm quià Ariſtoteles in hoc capite maximè intendit agere de affectibus ſenſualibus; quarè titulus capitis eſt: *De corporeis Voluptatibus.* Tùm quia in eis videtur dari ſpeciale fundamentum ad diſputandam præſentem quæſtionem.

NOTO Secundo, ægritudines corporales (omiſsis alijs generibus morborum, quæ Phiſyci, ſeu Medici aſsignant, & diſtinguunt, & in apoſtematibus congregant) proùt ad præſens attinet notitia earum, eſſe in duplici differentia; nàm aliæ ſunt purè corporales præciſè, conſiſtentes in diſtimperie humorum, aut primarum qualitatum; quaſi inſiſtendo, aut terminando ſuam læſionem intra ſpheram potentiarum naturalium, vegetativarum, & ſenſitivarum ſecundum quod ſunt principia operativa communia hominibus, & alijs animantibus: & aliæ ſunt, quæ perveniunt ad cauſandam indiſpoſitionem, & læſionem intra animum humanum, impediendo potentias humanas, ſeu illæ, quæ ſunt propriæ hominis, vt homo eſt, ne operentur debito modo. Et quando in præſenti inquirimus; vtrum dolores, ſeu triſtitiæ ſenſuales habeant rationem morbi humani indigentis remedijs, & curatione facienda per aliqua determinata media, dubium non eſt de ægritudinibus primi generis: nàm illarum cognitio, & legitima conſideratio non pertinet ad ſcientiam moralem, ſed ad artem medicinalem, ad hoc vt Phiſyci, de eis curent. Sed de morbis, ſeu ægritudinibus ſecundi generis. An videlicet triſtitia ſenſualis cauſet indiſpoſitionem in animo humano habentem rationem morbi; & indigentem curatione.

NOTO Tertio remedia, quæ aſsignat Angelicus Magiſter ad mittigandam triſtitiam in 1. 2. quæſtione 38. reduci ad ſex differẽtias, quę ſunt delectatio, fletus, cõpaſsio amicorũ, contemplatio veritatis, ſomnus, & balnea. Et ſuppoſito, quod triſtitia ſẽſualis habeat rationem morbi humani indigentis remedijs, occurrit, & reſtat declarandum àn omnia præfata induant, & legitimè, habeant rationem medicamentorum, ſeu remediorum reſpectu doloris ſenſitivi, aut ſenſualis.

NOTO Quarto; dolorem, ſeu triſtitiam ſenſualem poſſe conſiderari dupliciter, ſeu in duplici ſtatu; videlicet, & quando ſunt moderata, & attemperata; & quando ſunt vehementia, ſeu exceſsiva. Et ſuppono triſtitiam, ſeu dolorem ſenſualem, in primo ſtatu non habere rationem morbi; immò potius compati cum perfectiſsima ſanitate, & diſpoſitione animi humani. Cuius ratio eſt; quia ſecundum doctrinam, quam tradit Ariſtoteles in ſuperiori libro tertio capite decimo; ſicut delectationes ſenſiti-

væ

væ attemperatæ ſubordinantur virtuti temperantiæ, & habent rationem exercitij reſpectu illius; ſic ſimiliter dolores attemperati habent ſubordinationem eidem virtuti, & ſunt eius legitimum exercitium: obtinendo propriè eſſe virtuoſum. Sed id, quod habet eſſe virtuoſum, nullo modo poteſt induere, aut habere rationem morbi moralis, ſeu reſpectu animi humani, ſed potius conſervat optimam diſpoſitionem humanam, & ſanitatem moralẽ. Ergò ſi triſtitia, ſeu dolor ſenſitivus conſideretur ſecundum quod habet attemperationem, & moderationem, proùt ſic non habet rationem morbi moralis. Quare difficultas ſolum procedit de triſtitia, ſeu dolore ſenſuali vehementi. Et ſic indicat Ariſtoteles in textu ſuperius relato in principio quæſtionis: dum dicit, quod voluptates corporales videntur expetibiliores: *Primum igitur ex eo quia pellunt dolorem. Atque ob exuperationes doloris, Voluptatem exuperantem Vti medelam; & omnino Voluptatem corporis perſequuntur. Ipſe autem medelæ Vehementes fiunt.*

SIT Prima concluſio; triſtitia ſenſualis vehemens, ſeu exuperans, & exceſsiva habet verè, & propriè rationem morbi humani, lædentis animum, & impedientis eius debitas operationes. Hæc cõcluſio deducitur primo ex Ariſtotele in relatis verbis, dùm dolori exuperanti aſsignat pro medela, ſeu pro remedio, & medicamento, vt curetur delectationem exuperantem. Sed ſolum indiget medela, ſeu medicamento, & remedio, vt curetur, id, quod habet rationem morbi, ſeu humanæ ægritudinis. Ergò ſecundum Ariſtotelem triſtitia exceſsiva ſenſualis habet propriè rationem ægritudinis reſpectu animi humani.

SED Dices: Ariſtotelem in relato textu non efficere mentionem de triſtitia, ſed ſolùm loqui de dolore; indicans attribuere rationem morbi, ſeu ægritudinis indigentis medela, dolori purè corporali, ſeu naturali, non autem dolori, quaſi notionali, ſeu propriè humano habente rationem triſtitiæ. Et ſic ex doctrina tradita Ariſtotelis non videtur deduci legitimè propoſita concluſio.

SED Contra hoc eſt; nàm de illo dolore loquitur Philoſophus in præfato textu, cui directè contrariatur tanquàm legitima medela, ſeu medicamentum, delectatio, quam aſsignat vt remedium ad mittigandum dolorem; cum propriũ, ſeu legitimum medium ad medendum reſpectu omnis ægritudinis, tàm moralis, quàm naturalis ſit, quod vnum contrarium attem peretur, & medicetur per aliud. Vnde D. Gregorius Homilia 32. in Evangelia ait: *Cœleſtis Medicus ſingulis quibuſque Vitijs obuiantia adhibet medicamenta. Nàm ſicut arte medicinæ calida frigidis, frigida calidis curantur; ita Dominus Noſter contraria oppoſuit medicamenta peccatis, Vt lubricis continentiam, tenacibus largitatem, iracundis manſuetudinem, elatis, præciperet humilitatem.* Sed delectatio humana ſenſualis non contrariatur legitimè, & directè dolori purè naturali, ſed dolori ſenſeuali habente rationem triſtitiæ pertinentis ad animum humnum. Ergò de tali triſtitia loquitur Philoſophus, & ei attribuit, quod propriè habeat rationem morbi, ſeu humanæ ægritudinis.

DEINDE Suadetur concluſio; nàm omnis paſsio exceſsiva, ſeu vehemens habet rationem morbi reſpectu animi humani. Sed dolor, ſeu triſtitia humana eſt vera, & propria paſsio animæ. Ergò dolor, ſeu triſtitia conſtituit verum morbum, ſeu propriam ægritudinem humanam. Maior ſuadetur; tùm quia ita videtur expreſſa in D. Auguſtino, libro 9. de Civitate Dei, capite 4. & libro 24. capite 9. vbi generaliter attribuit omnibus paſsionibus animæ, quod ſint morbi & eiuſdem animæ perturbationes; tum quia ratio morbi ſtat in eo, quod cauſet indiſpoſitionem in proprio ſubiecto, removendo illud à proprio ſtatu, & connaturli ordine, & diſpoſitione. Sed omnis paſsio vehemens cauſat indiſpoſitionem in proprio ſubiecto, cui adeſt, quaſi commovendo, & alterando illud, & removendo à ſuo proprio ſtatu, & connaturali ordine, & diſpoſitione. Ergò omnis paſsio vehemens habet rationem morbi reſpectu animi humani. Et cum triſtitia habeat verè, & ſtrictè ratione humanæ paſsionis, vt demonſtrat Angelicus Magiſter 1. 2. quæſtione 35. art. 1. conſequens eſt; quod verè, & propriè ſit morbus, ſeu ægritudo humana.

DEINDE Confirmatur hoc ipſum expreſſa doctrina D. Auguſtini libro 14. de Civitate Dei, capite ſeptimo, vbi ſpecialiter loquens de dolore humano, in quo propriè ſtat, ſeu conſiſtit triſtitia, talem dolorem nominat ægritudinem.

Et

Et id ipſum docet, & comprobat Angelicus Magiſter quam pluribus in locis, & ſpecialiter loco vbi proximè. Et in eadem prima ſecundæ quæſtione 38. per totam.

SIT Secunda concluſio: quælibet delectatio, ſeu voluptas ſenſualis eſt legitimum remedium, ſeu medicamentum ad mittigandam triſtitiam, ſeu dolorem eiuſdem partis ſenſitivæ. Hæc concluſio deducitur expreſsè ex relato textu Ariſtotelis; dum in præſenti capite aſſignat pro medela, ſeu medicamento doloris, ſeu triſtitiæ humanæ, delectationem: declarando quod ad medendum dolorem exceſsivum debet applicari delectatio vehemens, & exceſsiva. Et eandem concluſionem videtur etiam docere in libro decimo ſequenti capite quinto.

Et eandem concluſionem non ſolum aſſerit, verum etiã manifeſtè demonſtrat Angelicus Parens 1. 2. quæſtione 35. articulo 4. ad ſecundum vbi hæc habet. *Genus ſumitur ex materia, vt patet in octauo methaphiſycæ; in accidentibus autem loco materiæ eſt ſubiectum. Dictum eſt autem, quod delectatio; & triſtitia contrariantur ſecundum genus; & ideò in qualibet triſtitia eſt contraria diſpoſitio ſubiecti diſpoſitioni, quæ eſt in qualibet delectatione. Nam in qualibet delectatione appetitus ſe habet vt acceptans id, quod habet: in qualibet autem triſtitia ſe habet vt fugiens. Et ideò ex parte ſubiecti quælibet delectatio eſt medicina contrà quamlibet triſtitiam; & quælibet triſtitia eſt impeditiua cuiuslibet delectationis; præcipuè tamen quando delectatio triſtitiæ contrariatur etiam ſecundum ſpeciem.* Vbi hoc pacto demonſtrat Divus Thomas propoſitam concluſionem. Cum enim ſalus, aut ſanitas conſiſtat in bona diſpoſitione ſubiecti, & ægritudo in mala diſpoſitione; aut in indiſpoſitione eiuſdem ſubiecti: illud eſt legitimum remedium reſpectu cuiuslibet morbi, aut ægritudinis, ratione cuius mala dipoſitio, aut indiſpoſitio, in qua cõſiſtit ipſa ægritudo auferetur, & expellitur. Sed indiſpoſitio in qua conſiſtit triſtitia expellitur, aut minoratur per quãlibet delectationem. Ergò quælibet delectatio eſt remedium, & legitimum medicamentum ad mittigandam, ſeu medicandam quãlibet triſtitiam. Maior conſtat, & minorẽ probo, quodlibet contrarium, aut expellitur, aut minoratur per ſuum contrarium. Sed malè diſpoſitioni, aut indiſpoſitioni, in qua conſiſtit triſtitia, eſt cõtraria quælibet delectatio. Ergò indiſpoſitio, in qua conſiſtit triſtitia expellitur, aut minoratur per quamlibet delectationem. Cætera patent, & vltimam minorem probo: indiſpoſitio, in qua propriè, & formaliter conſiſtit ægritudo, ſeu morbus triſtitiæ, dicit fugam de malo præſenti, & vt præſente moleſtante. Et delectatio dicit proſecutionem, aut acceptionem obiecti conuenientis in appetitu. Sed fuga de obiecto malo, vt præſenti, & proſecutio, ſeu acceptatio obiecti conueniẽtis, vt conueniens, & præſens eſt, contrariãtur in eodem appetitu. Ergò reſpectu determinati appetitus ſenſoalis, quælibet delectatio contrariatur indiſpoſitioni, in qua ſtat, aut conſiſtit morbus triſtitiæ humanæ. Et conſequenter, quælibet delectatio ſenſualis eſt legitimum remedium ad medicandum, ſeu mittigandum, & expellendum morbum triſtitiæ.

QVOD Quidem aſſumptum comprobat, & confirmat idem Angelicus Parens agens ex profeſſo de hac materia in eadem 1. 2. quæſt. 38. articulo primo vbi in corpore, hæc habet. *Reſpondeo dicendum, quod ſicut ex prædictis patet, delectatio eſt quædam quies appetitus in bono conuenienti; triſtitia autem eſt ex eo, quod repugnat appetitui. Vnde ſicut ſe habet delectatio ad triſtitiam in motibus appetitiuis: ſic ſe habent in corporibus, quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua tranſmutatione innaturali. Nam & ipſa triſtitia fatigationem quandam, ſeu ægritudinem appetitiua virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quãlibet fatigationem ex quacunque cauſa innaturali prouenientem; ita quælibet delectatio remedium affert ad mittigandam quamlibet triſtitiam ex quocunque procedat.*

ET Deinde eadem concluſio ſuadetur, & amplius declaratur exemplis deſumptis ab eadem linea morali; nàm ſicut in ratione habituum, ſe habent temperantia, & intemperantia; & in ratione actuum actus liberalitatis, & avaritiæ; ſic in ratione affectuum ſe habent, & inter ſe contraponuntur, delectatio; & triſtitia, attinens ad partem, ſeu ad appetitum ſenſualem; vt apparet omnia prædicta attente conſiderando, & inter ſe comparando. Sed ex eo quod intemperantia conſtituit vitium, & morbum morale, temperantia, quæ eſt habitus directe tali morbo contrarius; habet legitimè rationem remedij, & medicamenti reſpectu intemperantiæ: & idem habet liberalitas reſpectu avaritiæ; & quælibet

virtus

virtus moralis respectu vitiorum extremorum, quibus contraponuntur. Ergò idem debet etiam admitti à paritate in delectatione sensuali respectu tristitiæ eiusdem lineæ.

ET Idem confirmari potest comparãdo inter se alias passiones humanas, quæ fundant, & ostendũt contrarietatẽ. Nàm si aliquis homo nimium propendat, aut declinet in affectum, seu passionẽ odij, vel absolutè, vel circà determinatũ obiectum; remedium, seu medicamentum magis legitimum, quod accomodari, seu applicari potest, in ordine ad hoc, quod reparetur ab illa passione, est vsus amoris, vel absolutè, & circà quodcunque obiectum, vel circà obiectum determinatum; eo modo; quo fuerit odium. Et sic apparet etiam in timore, & audacia; in spe, & desperatione; & cæteris alijs passionibus habentibus inter se contrarietatem. Sed etiam delectatio, & tristitia attinentes ad lineam sensualem habent inter se propriam, & rigorosam contrarietatem: vt per se apparet, & probat amplius D. Thomas ex Divo Augustino, & Aristotele 1. 2. quæstione 35. art. 3. Ergò delectatio debet esse legitimum remedium respectu tristitiæ, quando ambæ; nempè tristitiæ, & delectatio attinent ad lineam sensitivam, seu sensualem.

SIT Tertia conclusio; luctus, seu fletus, & planctus, est medicamentum, seu remedium valde legitimum, & naturale admittigandum dolorem, seu tristitiam sensualem. Hæc conclusio etiam si non sit expressa in Aristotele; est tamen conformis eius doctrinæ, & principijs, & eam statuit Angelicus Magister vbi proximè quæstione 38. articulo 2. vbi eam probat primò doctrina, & authoritate Divi Augustini desumpta ex libro quarto Confessionum, capite 4. & 7. dicens. *Sed contra est, quod Augustinus dicit in quarto confessionum, quod quando dolebat de morte amici in solis gemitibus, & lacrimis erat ei aliquantula requies.* Idest, aliqualis alleviatio à dolore; ostendens, quod gemitus, & lacrimæ sunt per se proprium remedium respectu tristitiæ humanæ.

DEINDE Convincit ipse Angelicus Magister propositam conclusionem duplici ratiocinio, quod proponit in corpore eiusdem articuli, inquiens: *Respondeo dicendum, quod lacrimæ, & gemitus naturaliter mitigant tristitiam, & hoc duplici ratione; primo quidem, quia omne nocium interius clausum magis affligit; quia magis multiplicatur intentio animæ circà ipsum. Sed quando ad exteriora diffunditur; tunc animæ intentio ad exteriora quodam modo aijgregatur; & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc quando homines, qui sunt in tristitijs, exterius suam tristitiam manifestant, vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conueniens homini secundum dispositionem, in qua est sibi est delectabilis: fletus autem, & gemitus sunt quædam operationes conuenientes tristato, vel dolenti; & ideò efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio, aliqualiter mittiget tristitiam, vel dolorem vt dictum est, sequitur quod per planctum, & dolorem tristitia mitigetur.*

PRIMVM Enim ratiocinium videtur procedere ex similitudine, seu paritate quadã desumpta ex remedijs; quibus Phisyci, artis medicinalis periti, vtuntur ad curandos morbos purè naturales. Nàm omnes admittunt, quod quando in venis agnoscitur sanguis putridus, vel infectus admixtione excessiva aliorum humorum, exercenda est sanguinis missio: vel quod si agnoscitur copia humorum aliorum redundantium quam quidem copiam vocant cachochimiam, debet administrari purgatio ad hoc vt illud nocivũ, quod interius damnificat, & ægritudinem auget, seu gravat, minoretur, & per minorationem humorum peccantium ægritudo, seu morbus diminuatur, & annulletur. Sed etiam per fletum expelluntur, seu foras diffundũtur causę, à quibus provenit maior attentio animæ circà malũ contristans, ex eo quod intẽtio animę quodam modo ad exteriora disgregatur, seu in ordine ad illa habet digressionem. Ergò quẽadmodum sanguinis missio est legitimum remediũ ad curandum subiectum habens sanguinem putridum, vel infectum; & etiam purgatio est conveniens remediũ ad auferendã cachochimiam, ita pariformiter fletus, seu suspiria, & lamentationes extrahentes foras causas inferentes maiorem tristitiam; debent esse legitimum remedium ad debilitandum, & expellendum morbum humanum consistentem indolore, seu tristitia sensibili.

SECVNDA Ratio, quam in doctrina relata proponit D. Thomas, reducitur ad hanc formam. Delectatio per se habet, quod sit legitimum remedium contra ægritudinem tristitiæ. Ergò omne

ne id, quod quomodocunque affert, seu infert delectationem, debet etiã legitimè habere: quod sit remedium respectu eiusdem egritudinis, scilicet doloris, seu tristitiæ. Antecedens constat ex dictis in præcedente conclusione. Et consequẽtia apparet legitima. Tunc vltra sed fletus, seu suspiria, & lamentationes afferunt, seu includunt aliqualẽ voluptatem, seu delectationem. Ergò debent esse legitima, & conuenientia remedia ad mitigandam tristitiam, seu dolorem partis sensitiuæ. Minorem subsumptã, in qua sola apparet difficultas, probat Angelicus Magister sic, omnis operatio, quæ exercetur ab homine, & est illi conueniens secundũ statum, aut dispositionem, in qua existit; est ipsi homini iucunda, & afferens ei aliquomodo delectationem. Sed fletus, seu suspiria, & gemitus sunt operationes conuenientes homini tristato, & dolenti; seu laborante morbo doloris, & tristitiæ. Ergò fletus, & suspiria, & lamentationes afferunt ægris per tristitiam aliquam delectationem. Et sic debent esse legitima remedia ad expellendum dolorem, seu humanam tristitiam. Et hoc ipsum docet, & confirmat Angelicus Parens in expositione Psalmi 41. circà illa verba: *Fuerunt mihi lacrimæ meæ panes die, ac nocte dum dicitur mihi quotidie Vbi est Deus tuus, &c.*

SIT Quarta conclusio: compassio amicorum est remedium ad mittigãdum dolorem, seu tristitiam. Hanc conclusionem deducit Angelicus Magister ex Aristotele ex doctrina, quam tradit ipse Philosophus in libro nono sequenti, & eam probat 1. 2. quæstione 38. articulo 3. in corpore in hunc modum. *Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitijs est consolatiuus; cuius duplicem rationem tangit Philosophus in nono Æthicorum. Quarũ prima est, quod cum ad tristitiam pertineat aggrauare, habet rationem cuiusdam oneris, à quo aliquis aggrauatur, alleuiari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia aliquos contristatos fit ei quasi quædam imaginatio, quod illud onus alij cum ipso ferant, quasi connantes ad ipsum ab onere alleuiandum. Et ideò leuius fert tristitiæ onus, sicut etiam importandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, & melior est. Quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari, quod est delectabile, vt supra dictum est. Vnde cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sequitur, quod amicus condolens tristitiam mitiget.*

IN Qua doctrina duas probationes adducit, & proponit Diuus Thomas. Et prima earum potest reduci ad hanc formam; illud, ratione cuius datur elevatio à dolore, seu tristitia, est legitimum remedium contra ipsam tristitiam. Sed per compassionem amicorum datur alleviatio à dolore, seu tristitia. Ergò compassio amicorum est proprium remedium respectu doloris, seu tristitiæ. Maior constat exemplo, seu paritate desumpta ex morbis, seu ægritudinibus purè naturalibus, in quibus, omne id, quod affert alleviationem respectu morbi, habet etiam, quod sit proprium, seu legitimum remedium respectu illius. Et minorem probo; tristitia enim ex se habet modum, seu rationem oneris notionalis; ita vt mediantè apprehensione, per quã proponitur, habeat molestare, & lædere. Sed per compassionem amicorum datur alleviatio ab illo onere, in quo consistit tristitia. Ergò per compassionem amicorum datur alleviatio à dolore, seu tristitia. Cætera constant; & minorem declarat Angelicus Parens exemplo onerum exteriorum corporalium. Nam si aliquis portans graue onus, ex tali onere, & portatione illius defatigetur, & accedentes, alius, vel alij sub intromittant se eidem oneri, & subportent, aut comportent illud: tunc ille, qui primo erat onustus, manifestè alleviatur ab onere, quod antea solus portabat; ex eo quod grauitas illius diffunditur, & distrahitur ad alia subiecta. Sed etiam in onere tristitiæ, quo molestatur dolens, seu tristatus per quandam analogiam ad exemplum propositum reperitur, quod amici condolentes, & compatientes, quasi se intromittant, & aliquo modo supportent onus tristitiæ, & quod ipse tristatus apprehendat hoc ipsũ; & mediante tali apprehensione sentiat minus illud gravamen tristitiæ, quod antea patiebatur. Ergò per cõpassionem amicorum datur alleviatio ab illo onere, in quo consistit tristitia; & sic talis compassio est legitimum remedium illius.

SECVNDA Autem ratio procedit sub hac forma. Omne id, quod affert delectationem, expellit tristitiam, & est legitimum medicamentum, seu remediũ contra illam. Sed compassio amicorum cognita à dolente, seu tristato, confert illi delectationem. Ergò talis compassio amicorum est proprium remedium respectu doloris, seu tristitiæ. Maior est certa, & minorem probo; nam per com-

pas-

passionem manifestam amicorum agnoscit dolens, seu tristatus, quod compatientes amant illum. Sed amor passivus semel cognitus causat delectationem in ipso amato, vt demonstrat ipse Angelicus Magister prima secundæ, quæstione 32. articulo quinto. Ergò compassio amicorum cognita à dolente confert illi delectationem. Et sic talis compassio est proprium remedium respectu doloris seu tristitiæ. Et eandem conclusionem docet, & convincit ipse Angelicus Magister alijs in locis, vt videre est in expositione Iob cap te secundo, & capite decimo sexto, & in expositione Epistolæ ad Romanos capite decimo tertio lectione tertia.

SIT Quinta conclusio, contemplatio veritatis est convenientissimum remedium ad mitigandam, & expellendam tristitiam. Hanc conclusionem deducit Divus Thomas ex Aristotele libro decimo sequenti, capite 7. & 8. quatenus Aristoteles in illo loco docet, quod contemplatio veritatis attinens ad sapientiam confert, & causat magnam delectationem, & cum delectatio sit legitimum remedium contra tristitiam; etiam cõtemplatio veritatis debet causare eundem effectum, & eandem conclusionem statuit, & ex professo probat Angelicus Magister in eadem 1. 2. quæstione 38. articulo 4. & primo eam suadet ex doctrina Divi Augustini libro primo soliloquiorum capite 12. vbi inquit. *Videatur mihi si se ille mentibus nostris Veritatis fulgor aperiret, aut non nesenturum illum dolorem, aut certè pro nihilo toleraturum*; vbi clarè docet; quod fulgor veritatis apertus mentibus nostris, in quo stat propriè ipsa veritatis contemplatio, aut totaliter aufert, aut multum diminuit, & remittit dolorem. Ergo secundum Divum Augustinum contemplatio veritatis est magnum remedium ad expellendam tristitiam.

DEINDE Suo admirabili, & Angelico stilo probat Divus Thomas eandem conclusionem in eodem articulo, sic *Respondeo dicendum, sicut supra dictum est, quod in contemplatione Veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, vt suprà dictum est: & ideò contemplatio Veritatis mitigat tristitiam, vel dolorem, & tantò magis, quantò perfectius aliquis est amator sapientiæ, & ideò homines ex contemplatione Diuina, & futuræ beatitudinis in tribulationibus gaudent; secũdum illud Iacobi 1. Omne gaudium existimate fratres; cum intentationes varias incideritis. Et quod est amplius etiam inter corporeos cruciatus huiusmodi gaudiũ inuenitur: sicut Tyburtius Martir, cum nudatis plantis super ardentes praunas incederet, dixit. Videtur mihi, quod super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi.* Vbi claram demonstrationem proponit ad convincendum propriam conclusionem.

SIT Sexta, & vltima conclusio somnus, & balnea sunt media, seu competentia medicamenta, & remedia admittigandam, seu expellendam tristitiã. Hæc conclusio statuitur à D. Thoma, vbi proximè articulo 5. & vltimo. Et eã probat primo in argumento, sed contrà authoritate desumpta ex D. Augustino libro nono confessionum capite 12. in quiens: *Sed contrà est, quod Augustinus dicit 9. confessionum. Audieram balnei nomen indè dictum, quod anxietatem pellat ex animo. Et infra. Dormiui, & euigilaui, & non parua ex parte mitigatum in ueni dolorem meum. Et inducit, quod in himno Ambrosi dicitur; quod quies artus solutus reddit laboris sui, mentesque fessas alleuat. Luctusque soluit anxios.* Ex quibus relatis verbis, quoad vtranque partem videtur asserta proposita conclusio in Divo Augustino. Nam quantum ad id, quod attinet ad balnea deducitur ex prioribus verbis; dum asserit: quod nomen balnei desumptum est ex effectu; scilicet ex eo quod anxietatem pellat ex animo. Sed hoc non salvatur, aut verificatur sine eo quod balnea disponant ad expulsionem doloris, seu tristitiæ causantis per se continuam anxietudinem. Ergò balnea per se habent disponere ad expulsionem tristitiæ; & sic debent esse legitima remedia contra illam, & quod attinet ad secundam partem de somno expressius reperitur assertum in sequentibus verbis iam relatis ex Divo Augustino, vt appareat ea attentè legendo, & considerando.

SECVNDO Probat Divus Thomas propositam conclusionem in corpore articuli, hoc modo. *Respondeo dicendum, quod tristitia secundum suam speciem repugnat Vitali motioni corporis: & ideò, illa, quæ reformant naturam corporalem in debitum statum Vitalis motionis, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant. Per hoc etiam, quod huiusmodi remedij reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio: hoc enim est, quod delectationem facit. Vt supra dictum est. Vndè cum omnis delectatio tristitiam mitiget; per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.*

Pro-

Proponuntur, & ſoluuntur aliqua argumenta.

PRIMO Arguitur contra primam concluſionem ad probandum, quod dolor, ſeu triſtitia nullo modo habeant rationem morbi, ſeu ægritudinis humanæ. Morbus enim: cum ſit quoddam malum; & malum conſiſtat in carentia, ſeu defectu, vt perpetuo docet D. Thomas, agens de malo, etiam morbus, & omne id, quod induit talem rationem debet conſiſtere in priuatione, ſeu defectu. Sed dolor, ſeu triſtitia non conſiſtit in priuatione, aut defectu, ſed potius in exceſſu doloris, ſeu poſitiua vehementia illius. Ergò nullo modo conſtituit morbum humanum.

SECVNDO Arguitur, cum morbus, ſeu ægritudo contrarientur ſanitati, & ſanitas ſit diſpoſitio, ſeu conſiſtat in bona diſpoſitione; etiam ægritudo inquacunque linea debet eſſe diſpoſitio afferens, aut dicens malam diſpoſitionem pertinentem ad primam ſpeciem prędicamenti qualitatis; ſiquidem contraria debent pertinere ad idem genus. Sed dolor, ſeu triſtitia non ſunt malæ diſpoſitiones attinentes ad primam ſpeciem qualitatis; ſed ad tertiam ſpeciem illius prædicamenti: ex eo quod ſunt paſſiones. Ergò non habent rationem morbi, ſeu ægritudinis humanæ.

TERTIO Arguitur, ea, quæ ſunt eiuſdem rationis, & ſpeciei, debent habere eaſdē proprietates. Sed triſtitia parua, ſeu moderata, & triſtitia magna, & vehemens ſunt eiuſdem ſpeciei; ſicut albedo intenſa, & remiſſa. Ergò debēt habere eaſdem conditiones, & proprietates; & ſic ſi triſtitia magna, & vehemens conſtitueret morbū humanum; idem haberet triſtitia parua, ſeu remiſſa, & attemperata. Sed triſtitia moderata, & attemperata non conſtituit morbum, aut ægritudinem humanam, impedientem bonas operationes humanas; cum componatur cum virtute temperantiæ, & multoties ſit actus, ſeu effectus illius. Ergò nec dolor, ſeu triſtitia magna, & vehemens habet conſtituere ſimilem morbum, ſeu ægritudinem.

QVARTO Arguitur, ſi triſtitia cōſtitueret morbum, ſeu ægritudinem humanam lædentem animum, & impedientem illum ad bene & connaturaliter operandum modo humano; talis triſtitia non daretur in viris perfectis, & ſpeciali ſanitate prædictis: cum in huiuſmodi viris non detur impedimentum aliquod ad bene, & virtuoſæ operandum omnibus modis. Sed triſtitia vehemens, & exceſſiua datur in viris perfectiſſimis, & ſanctiſſimis, qualis erat Apoſtolus, quādo ſcribens ad Romanos in capite 9. inquit: *Triſtitia eſt mihi magna, & continuus dolor cordi meo.* Ergò triſtitia non habet propriè, & ſtrictè, quod conſtituat morbum, ſeu humanam ægritudinem.

QVINTO Arguitur contra ſecundam concluſionem ad probandum, quod delectatio non contrarietur generaliter triſtitiæ; ita vt per quamlibet delectationem mitigetur, aut expellatur quælibet triſtitia. Intantum enim delectatio poteſt mitigare triſtitiam, oſtendendo rationem medicamēti, ſeu remedij reſpectu illius, inquantum fundat, & habet contrarietatem cum illa; cum proprium ſit contrariorum, quod vnum expellatur per aliud. Sed non omnis delectatio contrariatur cuicunque triſtitiæ, vt demonſtrat D. Thomas 1. 2. quæſtione 35. articulo 4. Ergò etiam ſi aliquando delectatio habeat mitigare aliquam determinatam triſtitiam; tamen non omnis delectatio id habet reſpectu cuiuſcunque triſtitiæ.

Sexto arguitur; ſi delectatio generaliter loquendo eſſet cauſa mitigandi triſtitiam per ſe, nunquam eſſet cauſa inferens, aut augens triſtitiam. Sed delectatio aliquando eſt cauſa inferens, & augens triſtitiam. Ergò non habet, quod ſit per ſe remedium contra triſtitiam. Maior videtur certa, & minorem probo ex Ariſtotele libro 9. ſequenti cap. 4. vbi docet, quod malus triſtatur, quoniàm delectatus eſt; aſſignans pro cauſa triſtitiæ delectationem priſtinam. Ergò ſecundum doctrinam Philoſophi, delectatio aliquando cauſat triſtitiam: & ſic non habet, quod per ſe ſit remedium contra illam.

Septimo arguitur, ex doctrina, quā habet D. Auguſtinus libro quarto Confeſsionum cap. 7. dum dicit; quod ipſe fugit de patria, in qua cōuerſari ſolitus erat cum amico ſuo iàm mortuo; quià nimis oculi eius quærebant illum, vbi videre ſolebant. Ex qua doctrina deducit, & argumentatur Angelicus Magiſter in hunc modum; illa, in quibus amici mortui, vel abſentes nobis communicauerunt; efficiuntur nobis oneroſa, dum dolemus de eorum morte, vel abſentia. Sed maxime communicauerunt nobis in delectationibus. Ergò ipſæ delectationes fiunt nobis dolentibus oneroſæ. & cauſæ triſtitiæ

& ſic non habent per ſe mitigare ipſam triſtitiam.

OCTAVO Arguitur; ſi delectatio eſſet per ſe cauſa legitima ad mitigandam, & expellendam triſtitiam, maximè quia per ſe contrariaretur illi. Sed delectatio per ſe non contrariatur triſtitiæ. Ergò non eſt per ſe cauſa legitima ad mitigandum illam. Maior apparet certa, & minorem probo; tum quia vnũ contrarium non eſt cauſa alterius; & triſtitia, & delectatio taliter ſe habent, quod vnum eſt cauſa alterius, vt conſtat ex illo Matthęi quinto. *Beati, qui lugent, quoniã ipſi conſolabuntur.* Tum quia vnum contrarium non denominat aliud; & dolor, ſeu triſtitia denominant delectationem, & denominantur ab ea, vt conſtat ex eo quod docet D. Auguſtinus libro 3. Confeſſionum capite 1. & 14. dicens; quod dolor in ſpectaculis delectat, & in libro 4. capite quinto docet; quod fletus eſt res amara; & tamen quandoque delectat. Ergò delectationes non contrariantur per ſe triſtitiæ; nec ſunt legitima cauſa, aut remedium ad mitigandum illam.

NONO Arguitur contra tertiam concluſionem ad probandum, quod fletus non ſit legitima cauſa ad minorandam; ſeu expellendam triſtitiam. Si propter aliquam rationem fletus mitigaret triſtitiam: maximè quia habet aliquam cõtrarietatem cum illa; ſiquidem intantum delectatio mitigat, & expellit eandem triſtitiam, inquantum ei contrariatur. Sed fletus nullam contrarietatem, aut oppoſitionem oſtendit cum triſtitia; immò ſpecialiſsimam connexionem, & conformitatem videtur habere cum illa. Ergò fletus nullo modo habet, quod ſit cauſa expellens, aut mitigans triſtitiam.

DECIMO Arguitur; nullus effectus habet per ſe diminuere ſuam cauſam; ſed potius cauſa oſtendit ſuam propriam virtutem in effectu, & quaſi perficitur, & melioratur per ipſum, Sed fletus propriè habet, quod ſit legitimus effectus triſtitiæ, ſeu doloris; cum ad ipſam triſtitiam, ſeu dolorem, per ſe ſequatur tanquam ad principaliſsimã cauſam. Ergò fletus non habet diminuere triſtitiã, nec eſt idoneum remedium ad mitigandam eã.

VNDECIMO Arguitur, & præcedens argumentum confirmatur à paritate deſumpta ex effectibus, ſeu proprietatibus conſecutis ad triſtitiam; & ad delectationem. Sicut enim riſus ſe habet, vt effectus, vel proprietas reſpectu lætitiæ, ſeu delectationis, ſic pariformiter ſe habet fletus, vt proprietas conſecuta ad triſtitiam; vt per ſe patet. Sed riſus non habet per ſe diminuere, aut mitigare lætitiam, aut delectationem, ſed potius, illam conſervat, & auget. Ergò etiam fletus non habet per ſe diminuere, aut mitigare triſtitiam.

DVODECIMO Arguitur; id, quod per ſe oſtendit rationem cauſæ augentis, ſeu influentis in augmento triſtitiæ, non poteſt eſſe per ſe cauſa diminuens, ſeu expellens, & mitigans eandem triſtitiam. Sed fletus eſt cauſa influens per ſe inconſervationem, & augmentũ triſtitiæ. Ergò non poteſt eſſe remedium contra illã, aut cauſa illam mitigans. Maior patet; & minorem probo; cum enim triſtitia habeat repræſentare hominibus malum vt præſens; omne id, quod affert repræſentationem mali præſentis, influit in conſervationem, aut augmentum triſtitię. Sed fletus per ſe habet conſervare repræſentationem damni præſentis, ſeu mali contriſtantis. Ergò fletus per ſe eſt cauſa influens in conſervationem, & augmentum triſtitiæ. Ac per conſequens, non poteſt eſſe remedium contra illam, aut legitima cauſa ad mitigandum eam.

DECIMO Tertio arguitur contra quartam concluſionem ad probandum quod compaſsio amicorum non ſit medium ad mitigandam triſtitiam. Et argumentum fundatur in quadã doctrina D. Auguſtini, quam habet lib. 7. Confeſsionum capite 4. vbi dicit; quod quando cũ multis gaudetur, in ſingulis verbis eſt gaudium; quià fervere faciunt ſe, & inflamãtur ex alterutro. Ergò cum contrariorum eadem, aut ſimilis ſit ratio; quando plures ſimul compatiuntur, aut triſtantur; debet eſſe maior triſtitia; & ſic compaſsio amicorum potius videtur eſſe cauſa augens, quam mitigans triſtitiam.

DECIMO Quarto arguitur: cum enim de ratione amicitiæ ſit benevolẽtia mutua non latens, vt docet Ariſtoteles in libro 8. ſequenti capite 2. vel vt cõmuniter dicitur; ſit mutua redamatio; in omnibus requirit recõpenſationẽ amoris, vt docet etiã D. Auguſtinus lib. 4. Cõfeſſionum capite 10. Sed amicus condolens dolet de dolore, ſeu triſtitia amici dolentis. Ergò ipſæ dolor, quem de novo paritur amicus condolens debet eſſe cauſa alterius novi doloris, ſeu triſtitię alteri amico, qui prius dolebat, ſeu patiebatur triſtitiam; ita vt duplicato dolore creſcat triſtitia; & ſic condolentia, ſeu compaſsio potius videtur aſsignanda, & admitten-

da

da pro causa augente, quam pro remedio mitigante tristitiam.

DECIMO Quinto arguitur, omne malum, quod consideratur, vt præsens, seu vt adhærens alicui, est causa per se tristitiæ, sed compassio, quæ agnoscitur in amico condolente repræsentatur vt malum præsens, seu adhærens illi, qui prius dolebat, seu tristabatur. Ergò talis compassio est causa aggravans tristitiam potius quam eam mitigans. Maior est nota, & minorem sic probo, & declaro; compassio enim cum sit de malo; seu circà malum per se versatur, etiam videtur esse mala, seu onus gravans, & nocès; & cum agnoscatur in amico, qui se habet vt alter ego, etiam habet rationem oneris adhærentis respectu prioris amici. Ergò compassio amici condolentis, repræsentatur vt malum præsens, & adhærens ipsi dolenti, & sic talis compassio potius est causa aggravans tristitiam, quàm remedium contra eam.

DECIMO Sexto arguitur in tantum delectatio est per se causa mitigans tristitiam, & eam expellens, in quantum habet contrarietatem cum illa, vt in secunda conclusione ostendimus. Et in tantum fletus, contemplatio veritatis, & alia similia media, quæ assignantur in alijs conclusionibus, vt remedia cõtrà tristitiã habent talem rationem, inquantum includunt, & afferunt delectationem, ratione cuius ostendunt contrarietatem, & fundant repugnantiam cum tristitia, vt constat ex rationibus Divi Thomæ pro eisdem conclusionibus adductis. Sed in compositione amicorum nulla delectatio apparet, sed potius geminatus dolor, seu multiplicata tristitia. Ergò in compassione amicorum non datur, aut intervenit legitima ratio ad mitigandam tristitiam, nec potest esse remedium contrà illam.

DECIMO Septimo arguitur contrà quintam conclusionem ad probandum, quod comtemplatio veritatis non sit per se causa legitima ad mitigandum dolorem, seu tristitiam. Id quod per se est causa afferens dolorem, & augens illum, non est medium, aut legitimum remedium adminorandum, & mitigandũ ipsum dolorem, seu tristitiam. Sed contemplatio veritatis, per se habet, quod sit causa afferens dolorem, & augens illum. Ergò non potest esse medium, aut remedium ad mitigandam tristitiam. Maior per se constat, & minorem probo, ad scientiam pertinet propriè contemplatio veritatis, Sed scientia est causa afferens, & augens dolorem, vt colligitur manifestè ex illo Ecclesiastici capite 2. qui addit scientiã, addit & dolorem. Ergò contemplatio veritatis, per se habet, quod sit causa afferens, & augens dolorem, & sic non est remedium contrà illum.

DECIMO Octavo arguitur, si contemplatio veritatis deserviret ad expellendam, aut minorandam tristitiam maximè; quià haberet aliquam contrarietatem cum illa, ratione cuius fundaret repugnantiam, & expulsionem. Sed cõtemplatio veritatis non habet aliquam contrarietatem cum tristitia; ex eo quod de ratione contrariorum est, quod pertineant ad idem genus; & cum tristitia sit quædam passio humana, attinens ad concupiscibilem, & ideò habens rationem motus; & contemplatio veritatis, cum pertineat ad intellectum speculativum, ad quem nullo modo attinet movere, aut motus; non pertinet ad idem genus. Ergò contemplatio veritatis non habet propriè, quod sit remedium contrà tristitiam.

DECIMO Nono arguitur, id, quod se habet vt legitimum remedium respectu cuiuslibet morbi, seu ægritudinis, debet respicere vt subiectum, cui adhæreat, aut cui applicetur, illud ipsum subiectum cui adhæret, aut in quo existit ægritudo; aliàs non poterunt inter se pugnare; ad hoc vt vnum expellat aliud. Sed contemplatio veritatis, & tristitia non respiciunt idem subiectum, cui adhæreant; cum tristitia sit tanquam in proprio subiecto involuntate, & contemplatio in intellectu. Ergò contemplatio veritatis non potest proprie habere rationem remedij respectu doloris, aut tristitiæ sensualis.

VIGESIMO arguitur, solum se habet proprie vt remedium respectu humanæ tristitiæ id, quod est delectatio, aut includit delectationem, vt ex dictis in superioribus conclusionibus videtur manifestum. Sed contemplatio veritatis, necest formaliter delectatio, nec includit delectationem. Ergò non potest esse legitimum remedium respectu tristitiæ. Minorem probo, delectatio est proprie actus potentiæ appetitivæ. Sed contemplatio veritatis non est formaliter actus potentiæ appetitivæ, nec similem actum includit. Ergò contemplatio veritatis, nec est formaliter delectatio, nec eam includit & sic non potest esse remedium cõtra dolorem, seu tristitiam.

Vigesimo primo arguitur cõtrà vltimã con-

conclusionem ad probandum, quod balnea, & somnus non sint per se causæ admitigandam tristitiam. Tristitia enim, seu dolor; cum sint passiones humanæ vere, & proprie dictæ, pertinent ad animam. Sed hoc ipso, quod pertineant ad animam, non possunt medicari, & attemperari per somnum, & balnea, quæ sunt medicamenta pure corporalia, habentia, seu solum ostendentia vim, seu virtutem ad medicandum, & reparandum corpus. Ergò somnus, & balnea non recte assignantur pro legitimo remedio ad expellendam, & remittendam tristitiam.

VIGESIMO Secundo arguitur: si somnus, & balnea essent legitimæ causæ admittigandam tristitiam; id non competeret contemplationi veritatis. Sed contemplatio veritatis, vt constat ex dictis, habet verè, & propriè, quod sit causa dicti effectus, vt constat ex supra dictis. Ergò hoc non competit somno, & balneis. Cætera patent, & maiorem probo; vnus, & idem effectus non videtur posse provenire, seu legitime causari à causis diversis, & quasi contrarijs. Sed somnus, & balnea, cum sint res pure corporales, sunt causæ valde diversæ, & quasi contrariæ respectu contemplationis veritatis, quæ est pure spiritualis. Ergò cum contemplatio veritatis sit legitima causa admittigandam tristitiam, id non convenit summo, & balneis.

VIGESIMO Tertio arguitur: tristitia, & dolor sunt quidam affectus attinentes ad partem concupiscibilem intrinsicè, & tanquàm actus immanentes illius. Ergò solum possunt expelli, & mitigari per media, seu medicamenta interiora pervenientia vsque ad potentiam concupiscibilem. Sed balnea sunt media pure externa, & somnus non videtur penetrare vltra sensus externos, quos ligat, & impedit à proprijs operationibus. Ergò somnus, & balnea non possunt esse legitima medicamenta, seu remedia contra vehementem, seu excessivam tristitiam.

DENIQVE Arguitur, vnum contrarium solum habent expelli aut mitigari proprie, & per se loquendo, per aliud contrarium: vt apparet per inductionem discurrendo per omnes res, & contraria attinentia ad omnem lineam tam naturalem, quàm moralem. Sed inter somnum, & balnea ex vna parte, aut extremo, & dolorem, seu tristitiam sensualem ex alio, nulla datur contrarietas; cum non contineantur sub eodem genere passionis humanæ: nec pertineant ad eandem potentiam, sed ad diversas. Ergò somnus, & balnea, non habent mitigare per se tristitiam humanam, nec sunt medicamentum contra illam.

RESPONDETVR Ad primum argumentum, admissa maiori, distinguendo minorem. Sed dolor, seu tristitia non consistit in privatione, seu defectu, distinguo minorem; si consideretur purè materialiter, seu quantum ad materiam, ex qua constat, concedo minorem. Si consideretur formaliter, nego minorem, & consequentiam. Nàm etiam si dolor, & excessiva tristitia, dicant entitatem positivam existentem in potentia concupiscibili: tamen ad rationem morbi se habet de materiali talis entitas positiva: sita vt si in ipsa tristitia, seu dolore præcisè interveniret, aut daretur esse positivum, nullo modo haberet rationem morbi, aut ægritudinis. Sed cum posita vehementi tristitia, aut dolore, interveniat simul, & necessariò carentia debitæ dispositionis, quam natura exigit in parte concupiscibili: & alijs membris, aut partibus, ex quarum inordinatione, aut indispositione, resultat illa inordinatio, aut in dispositio in ipla potẽtia concupiscibili: ideò tristitia constituit morbum, seu humanam ægritudinem.

AD Secundum argumentum respondetur dupliciter; nempè, vel quod ad rationem morbi non requiritur necessario dispositio, aut qualitas, sed quod sufficit privatio, aut carentia debiti, & connaturalis status ad operandum conformiter ad exigentiam naturæ; vel casu, quo exigeretur qualitas; talis qualitas non deberet esse præcisè; aut determinate qualitas attinens ad primam speciem, sed qualitas cuiuslibet speciei, & cum in dolore, seu tristitia sensuali excessiva, seu vehementi reperiatur ex vno capite, quod sit passio attinens ad tertiam speciem qualitatis; & adminus ex alio capite habeat, quod afferat, seu inferat privationem debiti, & connaturalis status ad operandum conformiter ad exigentiam naturæ; consequens est, quod in tristitia reperiuntur ea, quæ exiguntur ad constituendum morbum; & sic illum constituit.

AD Tertium argumentum respondetur, distinguendo maiorem, ea, quæ sunt eiusdem speciei, debent conservare easdem proprietates, distinguo maiorem: si observent easdem conditiones accidentales, à quibus tales proprietates depen-

pendent, concedo maiorem. Si dictas conditiones non habeant, aut non obſervent, nego maiorem. Et omiſſa minore, diſtinguo conſequens: ergò debent habire eaſdem proprietates eſſentiales, ſeu connaturales, quæ conſequuntur ad ſpeciem abſolute ſumptam, concedo conſequentiam. Eaſdem proprietates, quæ conſequuntur ad ſpeciem dependenter à differentibus ſtatibus, & conditionibus, nego conſequentiam. Nàm differentes ſtatus rerum ſufficiunt ad hoc vt in eiſdem rebus dentur diverſæ proprietates: vt apparet in exemplo appoſito albedinis intenſæ, & remiſſæ; & in moribus, & fœminis cuiuslibet determinatæ ſpeciei animalis. Et ſic non obſtat, quod triſtitia moderata, & triſtitia vehemens ſint eiuſdem ſpeciei, ad hoc vt iſta conſtituat humanam ægritudinem; & illa non conſtituat.

AD Quartum argumentum reſpondetur, notando, quod triſtitia, ſicut, & aliæ humanæ paſsiones, dupliciter poſſunt habere exceſſum, lædendo ipſum hominem, & eius humanas operationes: nempe, vel excedendo ſtatum pure connaturalem, ſine eo quod perveniant ad lædendam rationem, aut ad cauſandum læſionẽ in ea; vel excedendo regulas prudentiæ, & procedẽdo contra eas, cauſando læſionẽ in eis. Et vtroque modo conſtituit morbũ ratione exceſſus, & carẽtię debitę diſpoſitionis, quam infert: ſed cum hac differẽtia, quod primo modo conſtituit morbum purè naturalem, & vt ſic poteſt dari in Sanctis Viris, & exiſtit in Apoſtolo, vt ipſe teſtatur. Secundo autem modo habet rationem vitij actualis, & vt ſic non componitur cum ſanctitate, nec ineſt ſtudioſis viris.

AD Quintum argumentum reſpondetur, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem; ſed non omnis delectatio contrariatur cuicunque triſtitiæ diſtinguo minorem; non contrariatur ſecundum ſpeciem, omitto minorem. Non contrariatur ſecundum genus, nego minorem. Et conſequentiã. Vndè D. Thomas proponens hoc ipſum argumentum 1.2. quæſtione 38. articulo 1. reſpondet *Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni triſtitiæ ſecundum ſpeciem; contrariatur tamen ſecundum genus, vt ſupra dictum eſt. Et ideo ex parte diſpoſitionis ſubiecti quælibet triſtitia per quamlibet delectationem mitigari poteſt.*

AD Sextum argumentum reſpondetur, omiſſa maiori, diſtinguendo minorem. Sed delectatio aliquando eſt cauſa inferens, & augens triſtitiam, diſtinguo minorem, in futuro, omitto minorem. De præſenti, nego minorem, & & conſequentiam. Et hoc non tollit, quod de præſenti ſemper quælibet delectatio habeat expellere triſtitiam, & quod ſit remedium illius. Ita D. Thomas, vbi proximè ad ſecundum, dicens: *Quod delectationes malorum non cauſant triſtitiam in præſenti, ſed in futuro: inquantum ſcilicet mali pœnitent de malis, de quibus lætitiam habuerunt. Et huic triſtitiæ ſubuenitur per contrarias delectationes.*

AD Septimum argumentum reſpondet Angelicus Magiſter ibidem, ad tertium, dicens. *Quod quando ſunt duæ cauſæ ad contrarios motus inclinantes, vtraque alteram impedit; & tamen illa finaliter vincit, quæ fortior eſt, & diuturnior. In eo autem, qui triſtatur de his, in quibus ſimul cum amico mortuo, vel abſente delectari conſueuit, duæ cauſæ in contrarium inducentes inueniuntur. Nam mors, vel abſentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præſens inclinat ad delectationem. Vnde vtrunque per alterum minuitur; ſed tamen quia fortius mouet ſenſus præſentis, quàm memoria præteriti, & amor ſui ipſius, quàm amor alterius, diuturnius manet: inde eſt, quod finaliter delectatio triſtitiam expellit, vnde poſt pauca ſubdit idem Auguſtinus, quod priſtinis generibus delectationum cedebat dolor eius.*

AD Octavum argumentum reſpondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Et ad probationem, diſtinguo maiorem, vnum contrarium non eſt cauſa alterius, nec tribuit alteri denominationem, vel ab eo illam participat, diſtinguo maiorem, per ſe, & vt implurimum, concedo maiorem. Non eſt cauſa alterius, nec tribuit ei denominationem per accidens, nego maiorem. Sed delectatio, & triſtitia taliter ſe habent, quod vnum eſt cauſa alterius, diſtinguo minorem, per accidens, concedo minorem. Per ſe loquendo, nego minorem, & conſequentiam. Quia quanvis regulariter, ſeu implurimum, & per ſe loquendo, vnum contrarium non habeat, quod ſit cauſa alterius; tamẽn per accidens poteſt illud cauſare, ſicut contingit in antiperiſtaſi. Et ſicut vnum cõtrarium poteſt per accidens aliud cauſare, ſeu mutuo poſſunt inter ſe exercere ſuas cauſalitates: ita pariformiter poſſunt ad invicem communicare, aut mutare ſuas proprias denominationes.

AD

AD Nonum argumentum respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem. Sed fletus nullam contrarietatem habet cum tristitia, distinguo minorem, immediatam, & quasi formalem, omitto minorem. Mediatã, & quasi effectivam; hoc est, mediante effectu, nego minorem, & consequentiam. Quia etiam si fletus secundum suam entitatem, & esse formale non ostendat repugnantiam, & contrarietatem respectu tristitiæ, sed potius videatur habere conformitatem cum illa; tamen si attendamus ad id, quod eminentialiter continet, & effectus, quos causat; cum ex vno capite cauteat digressionem animæ, seu considerationis, à causa tristitiæ; divertendo aliquo modo; & ex alio afferat aliquam delectationem; in quibus datur contrarietas respectu tristitiæ, fit consequẽs, quod fletus habet sufficientẽ cõtrarietatem ad expellendam, & remittendam tristitiam, & sic rectè anumeratur pro remedio contra eam.

AD Decimum argumentum respondetur distinguendo maiorem. Nullus effectus habet per se diminuere suam causam, distinguo maiorem; in quantum talis effectus est, concedo maiorem. Sub alia ratione, aut habitudine, nego maiorem. Et omissa minori, distinguo consequens. Ergò fletus non habet per se diminuere tristitiam, distinguo consequens; in quantum effectus tristitiæ est præcisè concedo consequentiã. Sub alia ratione, seu habitudine, sub qua eminenter, aut effectivè saltim ratione aliquorum accidentium habet adiunctam contrarietatem nego consequentiam. Et sic Divus Thomas; vbi supra articulo secundo ad primum dicit: *Quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conueniens suæ causæ; & per consequens, est ei delectabilis: contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem magis ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.*

AD Vndecimum argumentum respõdet idem Angelicus Magister ibidẽ ad secundũ. *Quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum; quia vtrobique conuenientia inuenitur. Omne autem simile auget suum simile. Et ideo per risum, & alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.*

AD Duodecimum argumentum respondetur; distinguendo maiorem; id, quod per se est causa influens, & augens tristitiam; non potest esse causa minorativa tristitiæ, distinguo maiorem; sub ea ratione sub qua influit in conservationẽ, & augmentum illius, concedo maiorem. Aliter, aut sub alia ratione, nego maiorem. Et sub eadem distinctione, concedo, & nego minorem; & consequentiã. Quia vt in solutione ad tertium argumentum inquit Angelicus Magister. *Imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso, quod homo imaginatur, quod faciat illud, quod conuenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione si alicui subrepat visus in statu, in quo videtur sibi esse lugendum ex hoc ipso dolet, tanquã faciens id, quod non conuenit: Vt Tulius dicit in tertio de Tusculanis quæstionibus.*

AD Decimum tertium argumentum respondetur; concesso antecedenti, negando consequentiam. Ob rationem disparitatis, quæ reperitur in gaudio, & cõpassione in ordine ad causandam lætitiam, & non tristitiam; quia vtrobique; scilicet tam in gaudio, quam in compassione occurrit motivum delectationis, & sic resultat, & datur delectatio. Et cum delectatio per se sit repugnans, & legitimè contraria respectu tristitiæ, ideo in vtroque casu datur medium ad expellendam tristitiam; quin hoc impediat commune proloquium oppositorum, seu contrariorum in ordine ad hoc vt habeant oppositos effectus; quia id currit per se loquendo, & vt plurimum, dummodò non occurrant aliquæ rationes, aut causæ, seu circunstantiæ spirituales, inducentes ad hoc vt in virtute earum causæ oppositæ causent similes effectus; non quidem vt oppositæ, sed secundum quod in eis intervenit aliqua ratio conformitatis, sivè formalis, sive eminentialis.

AD Decimum quartum argumentum respondetur, concedendo maiorem; & distinguendo minorem; sed amicus condolens, dolet de tristitia sui amici dolentis; distinguo minorem, dolet ex motivo specialis amoris afferentis specialem, & magnam delectationem respectu tristantis, seu prioris dolentis, concedo minorem. Dolet independenter à dicto amore; nego minorem; & consequentiam. Quia etiam si amicus tristatus, seu primo doleus aspiciens, seu agnoscens, quod alter amicus dolet de dolore suo: tamen cum simul agnoscat, quod ille dolor, seu condolentia causatur ex speciali amore, in quo fundatur, aut consistit amicitia; quiquidem amor ex se habet,

quod

quod sit illativus maioris delectationis, & delectatio non sinat crescere dolorem, sed potius per se habeat illum minuere; etiam compassio, seu condolentia amicorum habet per se similem effectum causare. Et sic Angelicus Præceptor dicta quæstione articulo tertio in solutione ad secundum argumentum compendiosè solvit hoc argumentum, dicens. *Quod ipse dolor amici secundum se contristaret. Sed consideratio causæ eius, quæ est amor, magis delectat.*

AD Decimum quintum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: omne malum, quod consideratur vt præsens, seu adhærens alicui, est causa doloris, seu tristitiæ respectu illius; distinguo maiorem: si aliàs non occurrat aliqua causa fortior impediens vim, seu causalitatem illius mali, omitto, seu concedo maiorem. Si simul cum ipso malo occurrat, seu interveniat causa aliqua impediens causalitatem illius, & causans effectum contrarium, respectu illius effectus, qui inferendus est ab ipso malo, nego maiorem. Et omissa minori, nego consequentiam. Quia etiam si malum præsens, quatenus repræsentatur, vt tale, habeat inferre dolorem, seu tristitiam; tamẽ quandò simul cum illo occurrit, aut intervenit aliqua causa impediens eius causalitatem, aut effectum ratione alterius effectus contrarij, quẽ talis causa producit; tunc malum repræsentatum, vt præsens, nõ molestat, aut causat dolorem, & cum amor amicitiæ interveniens in prædicto casu, causet specialem delectationem, impedientem tristitiam; ideò salvatur semper, quod compassio amicorum sit causa remissiva tristitiæ.

AD Decimum sextum respondetur ex dictis, concessa maiori, aut negando minorem: vel claritatis gratia, eam distinguendo. Sed incompassione amicorũ nulla delectatio apparet, sed potius maior tristitia, & dolor, distinguo minorẽ. Si nude, & præcisè consideretur talis compassio, quantum ad id, quod extrinsecè ostendit, omitto minorem. Si consideretur quantum ad suam causam; hoc est, quantum ad amorem amicabilem, ex quo originatur, & quantum ad effectum delectationis, quam confert, aut communicat; nego minorem, & consequentiam. Quià hoc modo compassio amicorum delectationem affert, & confert, expellendo tristitiam; & sic verificatur, quod sit legitimum remedium ad remittendum, & expellendum illam.

AD Decimum septimum argumentum respondetur, concedendo maiorem; & negando minorem. Et ad probationem, admissa maiori, distinguo minorem. Sed scientia est causa afferens, & augens dolorem, distinguo; ab extrinseco, hoc est, ratione difficultatis occurrentis, in eius adquisitione; aut ratione aliquorum accidentium intervenientium circa res scitas, omitto minorem. Per se, & secundum suam propriam rationem, nego minorem, & consequentiam. Et hoc non obstat, vt contemplatio veritatis attinens ad ipsam scientiam conferat delectationem, & sit causa ad mitigandum dolorem. Et sic Angelicus Doctor, vbi supra articulo 4. ad 1. argumentum, inquit. *Quod qui addit scientiam, addit dolorem vel propter difficultatem, & defectum inueniendæ veritatis. Vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa, quæ voluntati esse contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat: ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.*

AD Decimum octavum argumentum respondetur ex superius dictis distinguendo maiorem, si contemplatio veritatis deserviret ad expellendum tristitiam: maximè quià haberet contrarietatem cum illa, distinguo maiorem; vel ratione sui: vel ratione effectus, quẽ causat, concedo maiorem. Ratione sui præcisè, nego maiorem. Sed non habet cõtrarietatem cum tristitia, distingo minorem: formaliter, seu entitativè, & ratione sui; omitto minorem. Ratione delectationis, quam causat tanquam illius legitimũ effectum, nego minorem. Et etiam consequentiam. Quia talis contrarietas, quam ostendit ratione effectus, nempè delectationis, quam per se causat, est sufficiens ad hoc vt dicta contemplatio expellat tristitiam.

AD Decimum nonum argumentum respondetur, distinguendo maiorem: illud, quod se habet vt legitimum remedium respectu alicuius ægritudinis, debet respicere ipsum subiectum, cui adhæret, aut cui inest ægritudo; distinguo, sivè proximè, sivè remotè, & mediante illius efficientia, aut effectu, concedo maiorem. Proximè, seu immediatè, præcisè; nego maiorem. Sed contemplatio, & tristitia non respiciunt idem subiectum, cui adhæreant: distinguo minorem; idem subiectum proximum, seu immediatum, omitto minorem. Non respiciunt idem subiectum saltim remotum, & mediante efficientia, aut effectu, quem causat ipsum remedium, nego minorem, & consequen-

sequentiam. Quoniàm licet verum sit, quod contemplatio veritatis respicit pro subiecto proximo intellectum, vt speculativum; & tristitia sensualis subiectatur immediatè in appetitu concupiscibili; ob quod proximè, & formaliter non adhærent eidem potentiæ, aut subiecto; tamen cum contemplatio veritatis ratione suæ eminentiæ habeat causare amplissimam delectationem; & per illam effectus redundantes vsque ad infimas potentias; & sic mediatè, & ratione sui effectus fundat contrarietatem cum tristitia sensuali, & est excellentissimum, & eminentissimum remedium ad ipsam mitigandam, & expellendam.

AD Vigesimum argumentum respondetur, distinguendo etiam maiorem solum se habet vt remedium respectu delectationis id, quod est delectatio, aut quod includit delectationem, distinguo maiorem; quod includit delectationem ita vt quomodocunque sit causa adquam delectatio, perse loquendo, subsequatur, concedo maiorem: ita vt determinatè sit causa eliciens, aut potens elicere ipsam delectationem, nego maiorem. Sed contemplatio veritatis non includit delectationem, distinguo minorem; tanquã causa eliciens, aut potens elicere eam formaliter, concedo minorem, tanquam ratione menter, & superiori modo, determinãs ad hoc vt ab illis potentijs eliciatur, nego minorem; & consequentiam. Vndè dicta quæstione 38. articulo 4. in solutione ad tertium argumentum inquit Angelicus Magister. *Quod in viribus animæ fit redũdantia à superiori ad inferius, & secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.*

AD Vigesimum primum argumentum respondetur, distinguendo maiorem tristia, cum sit humana passio, pertinet ad animam, distinguo maiorem, ad animam, prout informantem corpus, & dependentem à debita, & connaturali dispositione illius, concedo maiorem. Ad animam, prout in abstracto, aut in statu separationis existentem, nego maiorem. Sed ea, quæ pertinent ad animam, non possunt legitimè medicari per media corporalia, distinguo minorem; quæ pertinent ad animam secundum se consideratam, seu in statu separationis existẽtem, concedo minorem. Quæ pertinent ad animam, prout informantem corpus, nego minorem, & consequentiam. Et sic dicit Divus Thomas; vbi suprà articulo 5. ad primum: *Quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationẽ causat, & perconsequens tristitiã mitigat.*

Ad Vigesimum secundum argumentum respondetur, negando maiorem. Et ad probationem negatur maior. Nam vt docet Sanctus Doctor in solutione ad secundum. *Delectationum vna aliam impedit. Et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Vnde non est inconuenens, quod ex causis se inuicem impedientibus tristitia mitigetur.* Ideòque non obstat, quod somnus, & balnea sint diversæ causæ respectu cõtemplationis veritatis; ad hoc vt omnes conveniant in causando similem effectum; scilicet delectationem, & mitigationem tristitiæ.

AD Vigesimum tertium respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens. Ergò solum potest curari, seu mitigari tristitia per media, seu remedia pervenientia vsque ad potentiam cõcupiscibilem, distinguo consequens; pervenientia mediatè, seu effectivè; hoc est, mediante effectu, quem causet, concedo consequentiam. Pervenientia formaliter, seu ratione suæ entitatis præcisè, nego consequentiam. Quià ad hoc vt remedium, seu medicamentum aliquod expellat ægritudinem formalem, non est necessarium, quod secundum suam entitatẽ præcisè debeat applicari immediatè ad ipsum organum, seu partem, cui inest ægritudo, sed satis est, quod applicetur talitèr, quod mediante diffusione suæ virtutis, & medio suo effectu perveniat ad tale organum, sicut dicit Divus Thomas ibidem in solutione ad tertium: *Omnis bona dispositio corporis redundat quodam modo ad cor sicut ad principium, & finem corporalium motionum, vt dicitur in libro de causa motus animalium:* Et cum hoc modo possint pervenire somnus, & balnea ad appetitum cõcupiscibilẽ: ideò obtinent rationem remedij ad mitigandam, & expellendã tristitiam sensualem.

AD Vltimum argumentum respondetur, admissa maiori, distinguendo minorem: sed inter somnum, & balnea ex vno capite, & tristitiã ex alio, non datur contrarietas distinguo minorem, ratione suæ entitatis præcisè consideratæ, omitto minorem. Non datur cõtrarietas mediata; hoc est, mediante delectatione, & bona dispositione, quam causant somnus, & balnea, nego minorem, & consequentiam. Quià hoc sufficit vt somnus, & balnea mitigent, & expellant tristitiam, seu dolorem sensualem: & vt sint conveniens remedium contrà illum.

LAVS DEO.

or de Philippo II. se contentó con responder a tres RR. PP. MM. alois, *Trivet*, y *Passavant*, tocando no solo sus dilatados, elo- ientes, y ampliados discursos; sino solamente los puntos, que le recieron necessarios, por no causar demasiado al auditorio, o al ctor. Esto mismo procurare hacer, desatando algunos *lazos* que N. PP. disponen; porque a la verdad, quando yo esperaba, que mo Verdaderos Discipulos del Señor, y eruditos Predicadores, ha- an de desatar el *Pollino* (segun el divino Oraculo) por estar a la erta de un *Castillo*, que parece estar en contra, o oppuesto a los chos de algunos de los referidos Predicadores; lo hallo mas reli- do en nuevas, e inauditas consequencias, bien voluntarias, y age- s del mejor sentir.

No podria ir esta respuesta, o appendice con el legitimo orden de meros, o divisiones, que tendra el mejor original; por quanto que ha llegado a mis manos, ha sido truncado, y por camino quisito adquirido, y en lo accidental mal trasladado. El R. P. ensor arguye al Autor del Apologetico (aun estando este en Espa-) que repartia la Religion Seraphica su Apologetico a escondidas, como reliquia: y esto mismo se podia decir, y con mas pondera- n ahora, de estos ultimos Quadernos; pues ni de unos, ni otros n embiado NN. PP. al *R. P. Castillo*, quando este le dio en su no al *P. fr. Ioan de Espinosa*, Compañero del P. Vice-Rector de Collegio de Porta-Cœli en su presencia, el Tratado Apologeti- , que gustaban veer, y leer para responder.

§. XXVII.

ntiene algunos puntos, que se hallan nueve en numeros del Tratado intitulado Apodixis, &c. *A que se responde, o con remission a lo dicho arriba, o con raçones, e Authoridades Clasicas.*

POR LOS TRES CENSORES.

podixis, o impugnacion a el Tratado Apologetico, &c. *Primer titulo, &c.*

rimitivo origen de la contradiccion, que se ha pre- tendido hacer siempre a las llagas verdaderas, reales, sensibles, y dolorosas, cruentas, y penetrantes, que imprimió Jesu Christo N. S. a la Seraphica Virgen

S. Catharina de Sena, del sagrado Orden de Predica- dores, &c. *Titulo. Este debe de ser el 2. Titulo del Original.*

POR EL CENSVRADO.

CXXXIII. TRes son toda via los RR. PP. Maestros Censurantes, que con- curren en la proposicion, o titulo referido, (quedando fuera un *R. P. Presentado*, que como quien salio *embozado* contra el Apologetico, se omitte.) *El R. P. Fr. Francisco Sanchez* con sus Conclu- siones, y præcisè con la II. puesta arriba libro 4. §. 23. desde el nu- mero 114. hasta el 117. adonde remito al que leyere. *El R. P. Pi-* S. lib. 4. §. 23. n. 114. *mentel* en lo substancial de su desseo: y el *R. P. Fr. Antonio de Huer- tas* en la misma proposicion, que propuso el *R. P. Sanchez*. Sola- mente se hallan añadidos de nuevo en el sobredicho titulo aquel- los dos terminos CRUENTAS, Y PENETRANTES. Estas dos voces son equivocas; si se han de admitir como suenan, para llenarle a Pueblo, y vulgo las medidas; entendera este que la gloriosa *S. Ca- tharina de Sena* las tuvo como *S. Francisco* sangrientas, y *taladradas* de una parte a otra: Punto que es menester componer con la Silla Apostolica, no solo en el decreto de *Vrbano VIII.* puesto arriba lib. 3. §. 16. n. 79. sino tambien con las palabras del mismo Ponti- Libro 3. §. 16. n. 79. fice en la leccion 5. del Breviario, y assi mismo con las antiguas, y sagradas historias de *S. Antonino de Florencia*, y *Raymundo de Ca-* Libro 3. §. 19. *pua, &c.* Remission al libro 3. §. 15. n. 72. y 73. y con las palabras n. 99. del *R. P. Censor Pimentel*, que confiessa absolutamente, que la San- ta no las tuvo *exteriores*. Remission al *lib.* 3. §. 19. n. 100. Y si son Ibidem §. 15. los Patrones de dicha intelleccion, y propriedad de voces el *R. P. M.* n. 72. y 73. *Choquecio, Lucas Castellino, F. Ignacio Coutiño*. Remission al libro 3. Ibidem, §. 19. &c. §. 15. n. 74. Empero si la voz *Cuentas*, se toma por lo *tormentoso*, de los interiores dolores, que la Santa tuvo occultos en manos, pies, Ibidem §. 15. n. 74. y costado; por lo *muy sensibles*, y penosos, que le eran, por la *alte- racion*, que causaban de la sangre, y colera en aquellas partes; no añade en la substancia cosa alguna el R. P. Censor, y Rector: Por- que tambien es comun Proloquio Latino, de uno que perturba la Republica con dissenciones, y discordias, decirse: *Rempublicam* VUL- NERIBUS *cruentare*; y de una aspera Oracion, o escabrosa relacion decia tambien *Ciceron* 1. Philipp. *Hac te si ullam partem habes sensus lacerat, &* CRUENTAT ORATIO. La misma fras de *penetrantes* se usa quando hablamos de alguna materia, que sin herir, o causar llaga, penetra hasta lo interior de los sentidos, y aun del alma. Penetra la voz el oido sin herir cruentamente con sangre. Penetra el frio los huessos sin romper la carne.

Martial. lib. 4. *Ne madidos intret penetrabile frigus in artus.*

Penetrantes llagas son metaphoricamente los affectos, o effectos de un amor (abstrahiendo de que sea licito, o inhonesto.) *Penetrante* fue el cuchillo de dolor, que hirió tormentosamente el Anima de *Maria*, y de su santissimo Hijo. Dedonde collegimos, que todas las voces, y terminos de que NN. PP. usan en apretandoles de la parte contraria de las historias clasicas de su Orden, de los decretos Pontificios, de las lecciones del divino officio, &c. tienen bastante solucion.

Proverb. 7. v. 26. y 27.

CXXXIV. Emperó esta sobredicha intelligencia de *Cruentas* y PENETRANTES LLAGAS en *S. Catharina*, no le pueden assistir al R. P. Censor nuevo; porque segun su doctrina se entienden en el primer sentido, pues en los numeros 4. y 5. de su APODIXIS, *Impugnacion o Primitivo Origen*, en el 7. y en otros, siguiendo a su Author *Vincencio Iustiniano Antistio* las llama SANGRIENTAS, y PENETRANTES: dandoles juntamente en el numero 7. titulo de INTERIORES. Buena vista tuvo el *R. P. Vincencio Antistio*, pues sin alcanzar a la Santa (y aunque la alcanzara) vió lo *sangriento*, *lo penetrante* de unas llagas, INTERIORES que eran; y que en ningun instante de tiempo para el *B. fr. Raymundo de Capua*, *fr. Estephano Senense*, ni despues para *S. Antonino de Florencia* fueron *sangrientas*, exteriores, ni visibles. Si el especial favor del Cielo fue en el *hic & nunc* de concederselas, occultarselas: qual fue el que le pudo veer antes, lo que la Santa no tuvo? Remission al libro 3. §. 16. n. 80. donde se toca la doctrina de los jovenes Religiosos Collegiales de donde es Rector el R. P. Censor.

§. libro 3. §. 16. n. 80.

CXXXV. *Censor num.* 1. Hasta ahora ninguno de ellos (*habla de los libros del R. P. M. fr. Iacinto Choquecio, y otros*) esta recogido por el Santo Officio, y estan approbados por hombres Theologos, y Doctos, con las licencias reales, y del Ordinario, &c.

CENSURADO. Allude a que el Tratado Apologetico carece de nombre de Impressor, y que no tiene licencia del Ordinairo; lo qual tiene todo el *R. P. Choquecio*. Remission al lib. 1. §. 3. n. 9. 10. §. 4. n. 14. Y haviendo mandado *Vrbano VIII.* el año de 1625. que no se impriman libros de *revelaciones*, aunque sea con licencia del Ordinario, sin expressa licencia, o consentimiento de la Silla Apostolica (como se noto en el Tratado Apologetico, §. 5. n. 30.) no teniendo uno ni otro el libro, que imprimió en Flandes el *R. P. Choquecio* año de 1634. no debe calificarse tanto, como lo califican los PP. Censores, abstrahiendo, que lo que dice sea verdad, o no lo sea, que

Libro 1. §. 3. n. 9. 10. §. 4. n. 14.

Apologet. §. 5. n. 30.

§. Libro 1. §. 4. n. 14.

de dicho R. P. Rector, pudiendo decir entrambos con Ovidio lib. 1 Trist. eleg. 10. n. 37.

Non hæc in nostris, ut quondam scribimus hortis.

Salir ahora con otro escrito, despues del que escribió el *R. P. M. fr Ioan Pimentel* (aquien cita en su n. 3. el *R. P. Rector Huertas*,) es argumento de que el primero no satisface, o que no es approbable por lo indecoroso, y ametodico de su estilo. Sea por lo que fuere, es substancia los dos tratados, aunque lo son por sus dos cuerpos, so uno mismo en el enconado animo, y compromisso a desslustrar el sin gular blason de *S. Francisco*.

Qui duo corporibus, mentibus unus erant.

Sirviendo el segundo Tratado de refrescar mas las *llagas* del sentimiento, y enconar mas las heridas hechas a la debida veneracion de las llagas de *S. Francisco*, y al credito del sujeto grave, q escribió el Apologetico, que no de retratar proposiciones bien di nas de Censura, que uno, y otro tienen. Porque en esto de tild libros, y escritos, y atizar, y renovar llagas, nunca falta suje a proposito para hacerlo.

Et tamen est aliquis, qui VULNERA *cruda retractet.*

Antes, que se divulgará el Primer Tratado del *R. P. Pimentel*, havi de haver cuidado los Ancianos, los Prelados superiores, y los d ctos, y Religiosos de mas sesso; se respondiesse por otros tales Tratado Apologetico: y no que siendo todos hijos de un *Salom* como el glorioso *S. Thomas de Aquino*, se van los Ancianos, tras Heredero de *Salomon*: que a buen seguro, que a no haver sido a no huviera diffundidose en Roma el rumor de los jovenes, que ca só despues desabrimiento a la Cabeza de la Iglesia *Vrbano VI* Ni se huviera trabajado este segundo Tratado, sobre el primero, si e fuera de toda acceptacion, o su impugnacion tuviera valencia en discurrir.

Esta se mostrara quando los RR. PP. Censores no nieguen h storias antiguas de los Santos de su Orden, como *S. Antonino Florencia*, y otros; quando con ellas mismas, y positivos decret de la Iglesia afianzen, que las llagas de *N. P. S. Francisco, reales*, p netrantes, y cruentas, no son solas las *calificadas por la Iglesia*: q *S. Catharina* glorioſa segun aquellas historias antiguas de *S. An nino*, *y B. Raymundo de Capua* (sin trobarles el Texto) y segun decretos decisivos Apostolicos, tuvo *llagas cruentas, penetrantes, ta dradas, sangrientas, y visibles*; porque haverlas tenido tales, porq lo dice qual, y qual Author moderno de dentro de casa, es mismo que decirlo *N. R. P. Sanchez*, y el *R. P. Pimentel*, y el *R. P. Antonio de Huertas*: cuyas probaciones, argumentos, y escritos, ser de tres Doctos Maestros, me pudieran causar algun recelo la respuesta; sino me acordara, que el *M. Luis Vives* gran P

LIBRO V.

APPENDICE A LOS QUATRO LIBROS Antecedentes del Dialogo Traumatico Regular, en que se occurre a los repetidos quadernos: el segundo, y nuevo Tradado *del R. P. M. fr. Antonio de Huerta*, del Orden de Predicadores, hecho a favor de los Reverendos Censores del Tratado Apologetico.

ANNOTACION.

COmbidando el *R. P. M. fr. Francisco Sanchez* del Orden de N. gran *P. S. Domingo* a las Conclusiones puestas en el libro 4. despues del num. CVIII. encontrando con un sujeto tan docto, como grave en presenca de otro venerable Señor, le dijo dicho muy erudito Personaje: Dexe, *R. P. Sanchez* semejantes perturbaciones; escriba un libro, que desvanezca la substancia del Tradadillo del *Humano Seraphin*, que con esso se escusaran semejantes incitationes, y rumores del Pueblo: a que respondió dicho *R. P. M. Sanchez:* TODO SE ANDARA. De cuya proposicion se colligè que su P. R. por sus muchas occupaciones (acudiendo con el Cornadillo de sus noticias, y subtiles intelligencias) encomendó la prometida respuesta al *R. P. Rector del Collegio de Porta Cœli del Orden de N. P. S. Domingo Fr. Antonio de Huerta*, para que habitando su Paternidad dicho R. P. M. Sanchez la huerta, o huertas de *S. Hiacinto* de esta Ciudad, siempre se debiesse a las huertas la voz desseada de la respuesta, o impugnacion del Tratado Apologetico. Y es cierto, que las veces, assi de *Conclusiones*, como de la *Apodixis*, o *impugnacion*, &c. no han sido tan acordadas en sus lineas, quales han sido antes las de los dos RR. PP. unas en el *examen de Indulgencias* tan bien fundado; y otras en las tareas Escolasticas, y Predicables

de esto ultimo, no dista mucho el referido libro sup. tr. 1. §. 4. n. 14. Theoph. Kay. tom. y el Author alli citado tomo 20. diatriba VI. fol. 298. col. 2. y fol. 20. Diatriba VI. 299. col. 1.

Censor num. 2. Pero pregunta qualquier hombre medianamente docto, que tiene que hacer llagas con Indulgencias? A que respondo que lo mismo que la Concepcion purissima de Maria santissima con las llagas. Remittome en este punto al Sermon que se predicó en la Real Universidad Mexicana el dia 20. de Febrero de este año de 1683.

CENSURADO. En el numero 2. citado se occupa el R. P. Censor por si, y por los suyos redarguir al Author del Apologetico, de Cauteloso en repartir sus libros, y Tratado por los primeros años que lo imprimió; y que para reimprimirlo, aguardó a que el Mecenas aquien lo dedicaba se fuesse a España: y que antes lo repartian con tanta escazes, como si fuera reliquia, y ahora se ha divulgado con tanta liberalidad, como refiere en el siguiente numero 3. el dicho R. P. Censor. Iten duda su P. R. porque salio el dicho libro segunda vez impreso, quando salio el de las Indulgencias del *R. P. M. Sanchez, &c.* A la primera duda se responde: Que estando el Author del Apologetico en España, remittio cantidad de ellos el año de 1657. a este Reyno, y algunos al muy illustre Señor *D. Pedro de Medina Rico*, Visitador del S. Tribunal, aquien primero se dedicó. Si haviendoles embiado por differentes partes se perdieron algunos, no es culpa del Author: Si se cuidó de que parecieran pocos, de que se occultaran, de que se consumieran, y aun de que se quemaran (como ay en Mexico secular testigo de ello) o que se rescataran por dinero, a mas de su precio justo, no fue deffecto del que lo remitio. Por esta causa, y no parecer ya la debida defensa del blason singular de *S. Francisco, el M. R. P. Francisco Treviño* llevó uno a España para mandarlo reimprimir, como lo hiço, y se imprimió en *Leon* de *Francia*. Imprimiose el año de 80. llegó aca el año de 81. en occasion, que el mismo año de 80. se imprimia en Madrid el *Examen de Indulgencias* del *M. R. P. M. fr. Francisco Sanchez*: que aca llegó, y se divulgó el siguiente de 81. Y a la verdad, si por el tiempo mismo de la Impression de dos, o mas libros, y de su publicacion, huvieramos de sacar la desacordada, y muy libre consequencia, de que uno sale contra otro, qualquiera materia de Mathematica dixeramos, que salia, contra la que el mismo año se divulgó de Theologia: y assi de las demas facultades. Como somos todos Varones Apost-

CXXXVI. Tratado Apologetico en su primera impression se occultó, recogio, y consumio por interesados.

Sancti Cursus etc. 1.765

49

1.765